B275 115
Inv. 498
Inv. 4414
BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ BUCUREŞTI

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PAR

ALFRED FOUILLÉE

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET CORRIGÉE.

C 6895
DONAŢIUNEA LAHOVARY
CAROLI
BIBLIOTECA UNIVERSITARĂ

PARIS

LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE

15, RUE SOUFFLOT, 15

1879

1(09)

953
1951
L
CONTACT
1957

Tout exemplaire de cet ouvrage non revêtu de notre griffe sera réputé contrefait.

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
BUCUREŞTI
COTA 4 414
RC53/04
B.C.U. Bucuresti
C6895

INTRODUCTION.

DE LA MÉTHODE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

ET DE LA CONCILIATION DES SYSTÈMES.

I. — UTILITÉ DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE POUR LA PHILOSOPHIE.

1° L'histoire de la philosophie fait partie de la philosophie même, parce qu'en réalité elle n'a point un objet différent de la philosophie : son objet est toujours l'*esprit*, réfléchissant sur sa propre nature, sur son principe et sur sa fin. — 2° L'histoire de la philosophie corrige ou prévient l'erreur, confirme ou complète la vérité.

II. — UTILITÉ DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE POUR L'HISTOIRE EN GÉNÉRAL.

L'histoire générale doit remonter des actions de l'humanité à leurs causes ; ces causes sont les idées morales, religieuses et scientifiques ; ces idées ont leur plus haute expression dans la philosophie. — Le progrès de la spéculation dirige les autres progrès de l'humanité, si bien que les théories les plus élevées et les plus éloignées en apparence de la pratique en sont réellement les plus voisines. — L'histoire de la philosophie est l'histoire de la conscience réfléchie que l'humanité acquiert d'elle-même.

III. — DE LA MÉTHODE DE CONCILIATION DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Que l'historien doit 1° comprendre, 2° apprécier. — Pour comprendre, il faut se placer au point de vue d'autrui et non à son propre point de vue, entrer dans la pensée des autres plus profondément qu'eux-mêmes, s'il est possible, la pousser plus loin qu'eux pour en bien apercevoir la direction, s'attacher à l'esprit en même temps qu'à la lettre, aux parties supérieures des systèmes plutôt qu'aux parties inférieures, aux vérités plutôt qu'aux erreurs. La grande critique est celle des beautés, non des défauts.

Pour apprécier, il faut corriger les erreurs et concilier les vérités.

Les erreurs portent sur les conséquences ou sur les principes. — Les erreurs de conséquences doivent être rectifiées au moyen des principes du système, sans sortir du système lui même ; on complète ainsi et on perfectionne le système avec les propres ressources qu'il fournit. — Si

le système ainsi perfectionné est cependant insuffisant à l'explication de la réalité, et s'il laisse en dehors de lui des choses que la conscience nous atteste, c'est que le principe du système est incomplet. L'erreur de principe consiste à prendre ainsi une vérité incomplète et partielle pour la vérité totale. — La réfutation de cette seconde espèce d'erreur consiste à compléter un système par un autre vers lequel ses tendances et sa direction propre l'entraînent, et où il trouve son achèvement. De là, la conciliation progressive des doctrines dans leurs parties positives, et leur réduction à l'unité au sein d'une doctrine plus large. — Cette méthode diffère de l'*éclectisme*, choix plus ou moins arbitraire de propositions empruntées à divers systèmes. — Elle diffère aussi de la *méthode hégélienne*, qui finit par regarder l'erreur même comme une partie essentielle de la vérité en identifiant les contradictoires. — La vraie méthode de l'histoire doit être une méthode de justice et de fraternité à l'égard de ceux qui ont aimé et cherché comme nous la vérité.

Descartes, par une réaction naturelle contre l'autorité des anciens qui avait dominé au moyen âge, dédaignait l'histoire de la philosophie et s'isolait dans la sphère de la réflexion individuelle : — « Je ne veux même pas savoir, disait-il, s'il y a eu des hommes avant moi. » Leibnitz, sans méconnaître la nécessité de la spéculation originale, comprit mieux l'utilité de l'histoire pour le philosophe : « La vérité, disait-il, est plus répandue qu'on ne pense ; « mais elle est souvent affaiblie et mutilée. En faisant remarquer « les traces de la vérité chez les anciens, on tirerait l'or de la « boue, le diamant de la mine, et la lumière des ténèbres ; et ce « serait *perennis quædam philosophia* (1). » Philosopher, en effet, c'est entrer profondément dans sa propre pensée, mais c'est aussi entrer profondément dans la pensée des autres, et reconnaître l'harmonie des pensées diverses dans la vérité éternelle.

L'histoire de la philosophie ainsi conçue est utile à la fois et pour la philosophie et pour l'histoire générale.

I. L'histoire d'une science ne fait ordinairement pas partie de cette science même ; par exemple, l'histoire de la physique n'est point une partie intégrante de la physique. Seule entre toutes les sciences, la philosophie doit renfermer en elle-même, pour être complète, sa propre histoire. C'est que la philosophie et l'histoire de la philosophie ont au fond le même objet : l'*esprit* réfléchissant sur sa nature, sur son principe et sur sa fin. Ce que chaque individu, par la réflexion philosophique, découvre en soi, l'histoire de la philosophie nous le fait retrouver, comme en une image agrandie, dans les doctrines qui se sont succédé à travers

1. *Nouveaux Essais*, livre I, ch. I.

les âges. L'histoire est donc la contre-épreuve de la théorie : tantôt elle la confirme ou la complète ; tantôt elle en corrige ou en prévient les erreurs.

De plus, l'histoire de la philosophie nous met en commerce avec les grands penseurs, et dans cette féconde familiarité, nous contractons quelque chose de leurs habitudes, de leurs sentiments, de leur esprit : nous apprenons à aimer et à découvrir la vérité. Par cela même, nous aimons ceux qui l'ont aimée comme nous, et qui l'ont déjà en partie découverte. L'histoire de la philosophie nous inspire ainsi l'admiration et la gratitude à l'égard de nos devanciers ; elle nous montre que tous les philosophes, au lieu de se considérer comme des adversaires et presque comme des ennemis, sont des amis et des compagnons de recherche. Contradicteurs et partisans d'une doctrine, ne servent-ils pas également la vérité que cette doctrine peut contenir ?

Mais s'il n'est pas bon que l'homme soit seul, enfermé dans une pensée tout individuelle et étranger à l'histoire, il n'est pas bon non plus qu'il ne soit rien par lui-même et ne pense rien par lui-même. L'histoire, en se substituant à la philosophie théorique, comme elle a tendu parfois à le faire, entraînerait l'absence d'originalité et remplacerait l'invention par la compilation. Il faut donc étudier l'histoire de la philosophie non pour l'histoire, mais pour la philosophie. Cette histoire même, en nous montrant que les vrais philosophes ont été les grands inventeurs, doit exciter en nous l'esprit de recherche et de découverte. « Puisqu'ils ne se « sont servis, » dit Pascal, « des inventions qui leur avaient été « laissées que comme de moyens pour en avoir de nouvelles, « et que cette heureuse hardiesse leur a ouvert le chemin aux « grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont ac- « quises de la même sorte, et, à leur exemple, en faire les moyens « et non pas la fin de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser « en les imitant (1). »

II. L'histoire de la philosophie n'est pas moins utile à l'histoire générale qu'à la philosophie même. Les dernières raisons des faits historiques se trouvent dans les idées dominantes aux diverses époques, et ces idées directrices du mouvement social ne sont autres que les grandes conceptions morales, religieuses et scientifiques. Comment telle époque a-t-elle compris le devoir et le droit, la moralité dans l'individu et dans la société? Com-

1. *De l'autorité en matière de philosophie.*

ment a-t-elle conçu le premier principe de l'homme et de l'univers ? Comment s'est-elle représenté l'univers lui-même dans son plan général et dans ses lois particulières ? De ces questions essentielles dépendent toutes les autres. Pour les résoudre, l'historien doit connaître les grands génies philosophiques qui ont personnifié le présent et devancé l'avenir. Comme Hégel l'a montré, la plus parfaite conscience qu'une époque puisse acquérir d'elle-même, c'est chez ses philosophes qu'elle l'acquiert. La Grèce du ve siècle et du IVe siècle avant Jésus-Christ est tout entière dans Socrate, Platon et Aristote. C'est que les génies philosophiques sont à la fois les plus individuels par leur originalité et les plus universels par la fidélité avec laquelle ils réfléchissent les idées de leur temps : en se connaissant mieux eux-mêmes, ils connaissent mieux tous les autres, et ils sont obligés de résumer d'abord en eux le présent pour pouvoir anticiper sur l'avenir. La morale de Platon résume et dépasse la morale de la Grèce au IVe siècle : on y eût pu lire à la fois l'histoire de la Grèce passée et l'histoire de la Grèce future. Les jurisconsultes stoïciens représentaient de même le droit antique et le droit nouveau : ils résumaient une société qui finit et annonçaient une société qui commence. Comprendrait-on la Révolution de 1789 et les principes qui l'ont dirigée, si on ne connaissait pas l'esprit de la philosophie française au XVIIIe siècle?

Outre les fondements de la morale, du droit et de la politique, la philosophie contient encore en elle-même, sous la forme de connaissance raisonnée, ce que les religions renferment à l'état de croyance instinctive. La religion est une métaphysique spontanée ; la métaphysique est une religion réfléchie. Les plus grands métaphysiciens, comme Platon, Aristote, Plotin, Descartes, Leibnitz et Kant, résument dans leurs pensées et formulent dans leurs livres les progrès accomplis par la conscience religieuse de l'humanité, en même temps qu'ils présagent ceux qu'elle doit accomplir encore.

Enfin, le mouvement des idées scientifiques ne se comprend que par les génies philosophiques qui ont renouvelé les méthodes ou construit l'univers sur un plan nouveau. C'est Aristote qui a initié le moyen âge et la renaissance à l'étude de la nature ; c'est Descartes qui a fait pénétrer dans toutes les sciences la méthode mathématique et ramené la science de l'univers à un problème de mécanique ; c'est Leibniz qui a introduit dans la science des grandeurs le calcul de l'infini, et donné à la méthode mathéma-

tique, par l'intervention de cet élément métaphysique, une puissance jusqu'alors inconnue. A mesure que l'humanité comprend mieux ses rapports avec les autres êtres et sa vraie place dans la création, la philosophie élargit ses conceptions de l'univers : au monde sphérique des anciens, fermé par une voûte de cristal, elle substitue cette sphère infinie dans l'espace et dans le temps dont le centre est partout et la circonférence nulle part.

Aussi peut-on dire que le progrès des idées philosophiques est la mesure du progrès historique. Et ce ne sont pas seulement les métaphysiciens de l'Allemagne qui soutiennent cette vérité ; l'école positiviste elle-même, en France et en Angleterre, reconnaît que ce qui mène le monde, c'est la spéculation. Selon la remarque d'Auguste Comte, la marche de la spéculation est le principal moteur du mouvement social. « C'est le progrès de la spéculation, dit aussi Stuart Mill, qui, en gros, a régi le progrès de la société (1) ». Dites-moi l'état de la spéculation scientifique à une époque, et je vous dirai la limite que les arts industriels ont pu atteindre alors sans pouvoir la franchir. Dites-moi l'état de la spéculation morale et religieuse à une époque, et je vous dirai quelles ont été les lois ou les mœurs, et même la politique de ce temps. L'état des sciences, à son tour, ainsi que l'état de la morale, de la politique et de la religion, est déterminé par les hautes spéculations métaphysiques : c'est le mouvement supérieur de la pensée qui devance et entraîne toujours les mouvements inférieurs. La spéculation va à la découverte et conquiert des pays nouveaux, que les sciences pratiques exploitent et fécondent. La plus haute spéculation, qui semblait d'abord si éloignée de la pratique et de l'histoire, en contient donc le secret. Faire l'histoire de la philosophie religieuse, morale et politique, c'est faire l'histoire de la conscience humaine.

En un mot, l'historien qui ne décrit que les actions de l'humanité, sans en étudier les spéculations, s'arrête aux effets extérieurs sans remonter aux causes intimes : il ne voit que les mouvements sans connaître la pensée qui les dirige. L'étude des spéculations philosophiques, au contraire, en paraissant nous emporter loin du réel, dans je ne sais quel monde idéal, nous rapproche de la plus intime et de la plus vivante réalité : c'est qu'au fond le mouvement de la réalité a sa vraie raison dans l'idéal qui en est le but, et l'histoire des actions ne peut se comprendre que par l'histoire des idées.

1. Stuart Mill, *Logique*, trad. Peisse, tom. II, p. 528 et suivantes.

III. Les systèmes, si nombreux au premier abord dans l'histoire de la philosophie, ont été nécessaires pour compléter un point de vue par un autre et en quelque sorte une perspective par une autre. Leur opposition même a été utile pour rappeler aux philosophes qu'ils n'étaient pas encore en pleine possession de la vérité absolue, puisqu'aucun système particulier ne suffit à satisfaire pleinement les esprits. Mais la conciliation des systèmes est plus nécessaire encore que leur opposition, et c'est dans cette conciliation graduelle des doctrines par une doctrine supérieure que consiste le progrès de la philosophie, surtout dans sa partie métaphysique. La vraie méthode de l'histoire est celle qui reproduit et rend sensible ce progrès même.

La méthode historique est double : comprendre et apprécier.

Pour comprendre les philosophes, nous devons nous placer à leur point de vue et non au nôtre : sans cela, nous ressemblerions à un astronome qui, tout en restant à l'observatoire de Paris et en regardant à travers son télescope, voudrait juger immédiatement l'apparence qu'offre le ciel vu de l'observatoire de New-York. Beaucoup d'historiens tombent dans cette erreur : ils commencent par admettre que leur point de vue est le seul bon et que leur observatoire est le centre vrai du monde ; puis ils traitent d'aveugles ou d'insensés ceux qui ne voient pas exactement ce qu'ils voient eux-mêmes et qui osent mettre en doute la vérité absolue de leur perspective. Ce dogmatisme intolérant n'est-il pas la meilleure situation qu'un historien de la philosophie puisse adopter pour ne rien comprendre aux idées d'autrui ?

Il faut, au contraire, par un acte de désintéressement intellectuel qui est la condition de l'impartialité, s'oublier soi-même, s'abstraire de soi pour ainsi dire et se confondre quelque temps avec ces grandes intelligences dont on veut repenser la pensée. Il faut recommencer leur travail en y mettant le même intérêt qu'à un travail personnel, et entrer, s'il est possible, plus avant qu'eux-mêmes dans leur pensée.

Pour cela, on doit s'attacher à l'esprit du système et non pas seulement à la lettre, aux parties supérieures et non pas seulement aux parties inférieures. Les parties supérieures, en effet, indiquent mieux la vraie direction de l'ensemble, la fin à laquelle le système entier aspire et vers laquelle il se soulève avec un effort plus ou moins heureux. Aristote disait que, pour comprendre la vraie nature d'un être, il faut le regarder non pas dans son ébauche ni dans ses imperfections, mais dans son dé-

veloppement le plus parfait, dans son achèvement, et par conséquent dans sa beauté : car la vraie nature d'un être, c'est moins ce qu'il est en tel ou tel moment de la durée que la fin à laquelle il tend. Est-ce chez les embryons ou les monstres qu'on doit chercher l'humanité, ou n'est-ce pas plutôt chez l'homme fait qui possède ses facultés en leur plénitude ? Il y a dans la pensée du philosophe un moment où elle atteint sa forme la plus haute et où elle se révèle en sa pure essence : c'est ce moment qu'il faut saisir au passage ; car l'instant où le philosophe semble soulevé au dessus de lui-même, c'est l'instant où il est vraiment lui-même.

Comme ces moments où on se possède et où on arrive à manifester sa pensée sans ombre sont plus rares que les heures de médiocrité et de demi-lumière, c'est souvent dans quelques pages et dans quelques pensées achevées que le philosophe se révèle le mieux. Car il n'est pas facile de se soutenir longtemps au plus haut point qu'on puisse atteindre : combien il est plus aisé de retomber même au dessous de soi ! Cependant, c'est surtout vers ces rares élans de la pensée que l'historien tournera ses regards. Il verra mieux les systèmes s'il les voit par ces grands côtés que par leurs petits : son interprétation, tout en reproduisant avec fidélité les traits du modèle historique, sera plus vraie en même temps qu'elle sera plus belle. Un peintre qui veut représenter un grand homme doit obtenir d'abord la ressemblance matérielle, mais ce n'est pas tout : il doit atteindre, par l'expression, à la vraie ressemblance morale; pour cela, devra-t-il représenter son modèle dans les moments de vulgarité et comme d'indifférence ? Ce serait choisir l'instant où l'homme intérieur est dominé par la fatalité extérieure et où sa liberté est voilée par la tyrannie des circonstances : il croirait peindre l'homme lui-même et ne représenterait que l'action des choses sur la personne. L'œuvre manquerait de fidélité en même temps qu'elle manquerait de beauté. Le peintre doit choisir, dans l'existence du grand homme, les beaux moments, qui sont aussi les vrais, où l'homme a une individualité, une pensée originale, une passion personnelle qui l'anime d'une vie propre, en un mot, un caractère. Ainsi doit faire l'historien à l'égard des génies philosophiques. Il doit chercher, à travers leurs œuvres, les plus frappantes manifestations de leur pensée propre. Dans la philosophie comme dans l'art, la grande critique n'est pas celle des défauts, mais celle des beautés.

De la méthode d'interprétation ainsi conçue sort naturellement

la méthode d'appréciation. Un système bien compris est déjà à moitié apprécié, et semble prendre de lui-même la place qui lui appartient dans l'ensemble des doctrines philosophiques.

On a prétendu qu'il n'y avait pas d'absurdité que les philosophes n'eussent dite ; on pourrait mieux encore prétendre qu'il n'est pas d'absurdité qu'on ne leur ait prêtée. Les erreurs qu'on croit voir chez eux sont souvent des aspects nouveaux des choses, d'incomplètes vérités qui n'en ont pas moins leur place dans la vérité parfaite.

L'appréciation des systèmes contient deux parties principales : correction des erreurs et conciliation des vérités.

Les erreurs, à leur tour, peuvent être de deux sortes. Tantôt ce sont des erreurs de conséquences et d'applications ; tantôt ce sont des erreurs de principes. Par exemple, de ce que l'intérêt de la société est d'être liée par un lien aussi fort que possible, nous verrons Hobbes conclure que l'intérêt de la société est le despotisme absolu. Or, même en admettant le principe de Hobbes, — celui de l'intérêt, — cette conséquence est fausse ; car le despotisme n'est pas la plus grande force qui puisse maintenir le lien social, et la liberté est ici plus puissante que la force matérielle. — Voilà donc une erreur de déduction, de conséquence, d'application. Pour corriger les erreurs de ce genre, est-il besoin de sortir du système même qu'on examine, de les réfuter au nom d'un autre système ? Nullement ; mieux vaut corriger d'abord les fausses déductions d'une doctrine avec les principes mêmes de cette doctrine ; ici, par exemple, il faudra raisonner dans l'hypothèse de Hobbes mieux que Hobbes ne l'a fait, et lui dire : — En supposant avec vous qu'il n'y ait d'autre règle sociale que le plus grand intérêt de la société, ce principe n'a pas même la conséquence que vous prétendez ; vous ne pouvez donc refuser de corriger sur ce point votre système, car une telle correction, après tout, le complète et le perfectionne.

Cette correction des conséquences est une rectification analogue à celle qu'emploierait un mathématicien pour corriger des erreurs de calcul, par exemple des fautes d'addition ou de multiplication.

Mais, remarquons-le, les erreurs d'application ne prouvent rien, à elles seules, contre les principes eux-mêmes, et ne réfutent pas la théorie dans son essence ; de même, corriger les erreurs d'une addition ou d'une multiplication, ce n'est pas réfuter la théorie de l'addition ou de la multiplication : c'est simplement faire

voir que cette théorie a été mal appliquée. Malgré cela, beaucoup d'historiens de la philosophie s'imaginent avoir réfuté un système en réfutant ses propres inconséquences ou ses applications illégitimes. Une déclamation éloquente contre le despotisme auquel Hobbes aboutit n'est cependant point une réfutation suffisante du système utilitaire. Aussi qu'arrive-t-il? Vous croyez avoir réfuté une doctrine en réfutant ses erreurs de déduction ; mais d'autres partisans des mêmes principes évitent ces erreurs, et le système reparaît avec eux d'autant plus fort qu'il est désormais mieux lié et mieux déduit. Par exemple, Bentham et Stuart Mill, en acceptant l'*utilitarisme* de Hobbes, ont abouti à des conclusions libérales, au lieu d'aboutir à des conclusions despotiques. — On ne réfute donc pas un système en réfutant des erreurs qui ne lui sont pas essentielles ; tout au contraire, on l'a fortifié en croyant l'affaiblir et on l'a reconstruit sur un meilleur plan en croyant le détruire.

Au reste, il est nécessaire de rectifier et de perfectionner d'abord les systèmes en les corrigeant ainsi dans leurs conséquences par leurs propres principes. Ce n'est pas une œuvre négative et destructive que l'on fait en rectifiant, par cette méthode, les erreurs de conséquences qu'un système peut contenir. Réfuter de cette manière, c'est compléter, c'est raisonner selon un système mieux que ses auteurs mêmes. Et ce travail préparatoire ne doit pas être négligé.

C'est seulement quand une doctrine a été ainsi reconstruite et débarrassée de ses imperfections accidentelles qu'on peut enfin lui appliquer la critique de fond. Ici l'appréciation des conséquences, des applications fausses, des erreurs de détail, serait insuffisante : si vous ne prenez pas le système dans son principe, dans son essence, et pour ainsi dire dans sa vérité, vous ne pouvez guère le réfuter.

Mais par quelle méthode pourra-t-on réfuter le principe qui fait l'essence d'un système? — Ce principe est toujours un fait ou une notion qui a sa valeur et sa vérité. L'absurde pur ne saurait être conçu ni exprimé ; un système qui reposerait sur un principe complétement absurde ne pourrait se développer ni vivre. L'erreur des principes consiste donc plutôt dans une vérité incomplète que dans une fausseté absolue. C'est tantôt une observation partielle donnée pour une observation totale, — comme l'égoïsme, prétendu universel par La Rochefoucauld ; — tantôt une notion particulière et abstraite donnée comme expression de la vérité tout

entière, — par exemple, la notion de l'étendue, ou la notion de la pensée. Dès lors, comment réfuter un principe de ce genre ? — En montrant que la vérité qu'il affirme n'est pas toute la vérité. Or, pour montrer qu'une vérité n'est pas tout, il faut faire voir qu'elle ne subsiste qu'à la condition d'être complétée par d'autres vérités, et que, sans ce complément, elle demeure impuissante à expliquer les choses.

Nous arrivons par là à cette proposition en apparence étrange : — On ne peut réfuter sérieusement, utilement et définitivement les systèmes que par leurs vérités. — Mais entendons-nous : le mot de réfuter n'a plus ici d'autre sens que celui de compléter. On réfute une vérité usurpatrice en prouvant qu'elle n'est pas la vérité tout entière et que son légitime domaine n'est pas tout ce que la pensée conçoit ou tout ce que la réalité fournit. Par exemple, l'étendue et des changements de relation dans l'étendue ne suffisent pas à reproduire tout ce que la conscience trouve en elle-même : de là l'insuffisance de l'atomisme mathématique.

En conséquence, pour réfuter, il ne faut pas détruire, mais construire, et absorber tout ce que les autres ont dit de vrai dans une vérité plus large et plus compréhensive. De même, dans l'histoire, une race n'en conquiert une autre qu'en l'absorbant et en l'unissant à elle ; mais le vrai triomphe, en philosophie, n'est pas une victoire destructive ; c'est une victoire de conciliation.

Pour cette conciliation, il est nécessaire d'abord de chercher tout ce qui peut être admis en commun par les systèmes contraires : il faut accepter des autres et faire accepter de soi le plus possible.

Puis, au point où cesse l'accord, il faut voir si, en poussant plus loin les divers systèmes, chacun dans son sens légitime, on ne les verrait pas prendre une direction convergente et se rapprocher de plus en plus ; si, par exemple, la morale fataliste et la morale fondée sur la liberté ne tendraient pas à se rapprocher quand on pousse très-loin et très-logiquement leurs conséquences.

Pour augmenter encore ce rapprochement, on cherchera des moyens termes entre les idées opposées. Par exemple, n'y a-t-il pas un moyen terme que peuvent et doivent accepter en commun ceux qui nient comme ceux qui affirment notre libre arbitre ? C'est l'*idée* de notre liberté, qui, lorsque nous nous appuyons sur elle, finit par nous conférer à l'égard de nos passions un pouvoir analogue à la liberté même. Cette idée, commune aux partisans de la fatalité et du libre arbitre, offre un premier moyen

de rapprochement. D'autres intermédiaires, comme le *désir* de la liberté, pourront les rapprocher encore plus. On intercalera ainsi le plus grand nombre possible de ces moyens termes, afin de réduire progressivement l'écart des doctrines.

Par cette méthode, on arrive à combiner entre eux les systèmes et à les superposer comme les parties diverses d'un même édifice. On s'efforce de mettre chaque doctrine à sa vraie place ; on n'a, à chaque degré, que des choses qui peuvent être admises en commun et qui sont vraies relativement à ce point de vue.

Il en résulte une gradation des doctrines selon leur valeur et leur degré de vérité : reproduction par l'esprit du progrès même des choses. Pour établir cette gradation, on cherchera quelle est la direction intime d'un système, par exemple du matérialisme pur, et le point le plus élevé auquel il tend. On se demandera ensuite si ce point vers lequel s'élève l'ensemble de la doctrine ne se trouve pas précisément contenu dans un autre système, par exemple dans l'idéalisme ; d'où on aurait le droit de conclure que le second système est le complément auquel le premier aspire. Ainsi nous verrons le matérialisme, par un mouvement irrésistible, réduire la physique à la mécanique, la mécanique aux mathématiques, les mathématiques à la logique ; mais les lois de la logique, à leur tour, supposent les lois des idées, et nous nous trouverons ainsi amenés, par le développement même du matérialisme, à un système qui lui est supérieur puisqu'il lui est nécessaire pour son propre achèvement : je veux dire l'idéalisme. L'idéalisme, à son tour, manifeste une direction qui lui est propre ; il est emporté par un mouvement naturel vers une certaine conception finale de l'univers : des idées purement abstraites, en effet, ne sauraient produire le monde : il faut des idées actives, des idées vivantes dans une intelligence, qui elle-même ne saurait se concevoir sans une volonté. L'explication abstraite des choses par les rapports des idées tend donc à une explication vivante des choses par l'action du vouloir, et l'idéalisme semble chercher lui-même son complément dans la philosophie de la volonté.

C'est ainsi qu'on peut arriver à découvrir l'ascension graduelle des systèmes et à monter toujours plus haut. En outre, l'histoire confirme par les faits l'analyse rationnelle des doctrines : l'histoire, par exemple, nous montre le matérialisme se transformant toujours à la fin en idéalisme. Voilà encore un élément nouveau d'appréciation.

Outre cette classification des doctrines selon leur degré d'éléva-

tion, que leur direction logique et historique nous révèle, on peut les considérer encore non plus dans leur hauteur, mais, pour ainsi dire, dans leur largeur. Il y a, en effet, des systèmes plus étroits et plus particuliers, qui ne comprennent dans leurs explications qu'un petit nombre de choses ; d'autres embrassent un domaine plus étendu et plus voisin de l'universel. Or le degré de largeur est ici un degré de vérité. En effet, l'idéal de la philosophie serait une doctrine assez large, assez universelle en extension et en compréhension, pour réconcilier dans son sein tous les systèmes. Que cet idéal puisse être complétement embrassé par l'esprit humain, cela est sans doute impossible ; mais enfin, nous le concevons et le cherchons ; et si nous ne pouvons entièrement l'atteindre, du moins est-il possible d'en approcher sans cesse. C'est donc d'après cet idéal de la philosophie, non d'après un système particulier et préconçu, qu'on doit juger les systèmes des philosophes. Dès lors, plus ces systèmes seront larges, déterminés et positifs, moins ils seront éloignés de la vérité universelle et infinie. En présence de chaque système, nous devons dire : — Ce n'est pas là toute la vérité, ce n'est pas là tout le bien, et cependant il y a là une partie de cette lumière et de cette chaleur que cherche notre âme. — Au lieu de prononcer d'une manière absolue que telle doctrine est vraie, telle autre fausse, il vaut mieux dire : Ceci est plus vrai, étant moins exclusif et moins négatif ; ceci est plus faux, étant moins large et moins positif. On connaît le mot profond de Leibniz : — Les systèmes sont généralement vrais par ce qu'ils affirment et faux dans ce qu'ils nient. — La métaphysique universelle, que poursuit noblement notre pensée, ne peut donc être aucun des systèmes bornés ; elle est plutôt l'ensemble des systèmes ; disons mieux, elle n'est ni aucun ni tous. Si nous ne sommes pas pénétrés de ce principe, nous nous enfermerons dans un système particulier, exclusif et intolérant, et notre système passera comme les autres ont passé.

Si nous croyons au contraire, avec Platon et Leibniz, d'une part que la vérité est implicitement dans notre esprit, mais d'autre part qu'elle dépasse toujours infiniment notre science actuelle, nous éviterons à la fois l'indifférence du scepticisme et l'intolérance du dogmatisme. Nous aurons ces grandes vertus du philosophe : l'amour de la vérité absolue, la croyance à sa réalité, et l'espérance de s'en rapprocher sans cesse.

A ces trois vertus en quelque sorte métaphysiques, l'historien de la philosophie doit joindre, dans l'appréciation des systèmes, les

deux grandes vertus morales : justice et fraternité. A tout système qui se déclare seul en possession de la vérité absolue et qui, par ses prétentions exclusives, veut usurper injustement un domaine infini, l'historien opposera les conclusions des autres doctrines : il doit nier ce qui est négatif dans ce système, pour rétablir ainsi, par une double négation, la vérité positive. Mais cette critique des erreurs, qui est la tâche la plus ingrate et la moins utile de l'historien, doit être réduite au strict nécessaire. L'historien ne doit exclure que ce qui est exclusif, il ne doit s'opposer qu'aux oppositions, il ne doit faire la guerre qu'à la guerre même. N'avons-nous pas vu que sa tâche véritable et son œuvre positive, c'est de pacifier et de concilier ? Si l'on descend assez profondément dans toute doctrine sincère, on finira par en trouver l'unité avec la pensée commune. Les oppositions poussées à leurs limites se changent presque toujours en harmonies. Aucune pensée n'est méprisable, et les choses les plus humbles, selon Platon, reflètent l'idéal ; il faut donc embrasser le plus possible : qui n'embrasse pas assez, mal étreint.

C'est pour cela qu'il faut d'abord savoir comprendre, et l'intelligence la plus pénétrante est aussi la plus ouverte à autrui ou la plus pénétrable. L'intelligence du philosophe ne saurait trop s'élargir : *dilatamini et vos.*

Enfin, pour savoir comprendre et apprécier, il faut savoir aimer. L'universelle sympathie du philosophe ne doit pas être celle de l'indifférence sceptique : l'historien ne doit pas ressembler à ces hommes du monde qui sont aimables pour tous parce qu'au fond ils n'aiment personne, et dont l'apparente sympathie recouvre une réelle impénétrabilité du cœur. La véritable fraternité philosophique a son principe dans l'ardeur même de la foi à la raison. Le précepte le plus sublime et le plus doux de la morale doit s'appliquer aux philosophes et leur fournir la meilleure règle de critique : « Aimez-vous les uns les autres. » Ne pressentons-nous pas que les lois du monde moral doivent être aussi les vraies lois cachées de la logique et de la nature ?

Telle est la méthode de conciliation d'après laquelle on doit juger la diversité des systèmes, pour les ramener chacun à son principe, et tous au principe des principes.

Considérés de ce point de vue, les systèmes entre lesquels se partagent encore les esprits nous apparaîtront comme formant autant de cercles concentriques, qui vont s'élargissant toujours sans

pouvoir embrasser l'immensité de l'universel. Il en est de plus limités et de moins vrais, comme le matérialisme brut qui réduit tout aux objets des sens ; il en est de plus larges, mais négatifs encore, comme l'idéalisme abstrait et purement logique, qui réduit tout aux objets de l'intelligence ; une seule doctrine, la plus vaste de toutes, semble exclure enfin par une affirmation suprême toute négation et toute limite : c'est l'idéalisme moral qui subordonne les autres doctrines, sans les détruire, à la conception la plus haute qu'on puisse atteindre : l'idéal moral de la bonté désintéressée et libre. C'est la philosophie de la volonté et de la liberté idéale, supérieure à la philosophie de l'intelligence, comme celle-ci est elle-même supérieure à la philosophie des sens.

Cette méthode de conciliation ne doit pas se confondre avec la méthode proposée sous le nom d'*éclectisme*, bien qu'elle s'efforce de retenir ce que l'éclectisme avait de bon. Les Alexandrins désignèrent par ce nom un choix fait dans les divers systèmes. Sans reproduire le mot, Leibniz reproduisit la chose, en parlant de « prendre le meilleur des doctrines » ; mais il *avait soin d'ajouter* qu'on doit ensuite *aller plus loin*, et il *ne croyait* pas qu'un choix de vérités déjà exposées par d'autres *pût constituer* toute la philosophie. Il comprenait la nécessité d'une doctrine à la fois conciliatrice et originale ; seulement il ne traça point les règles de la méthode pour la découvrir, et il procéda souvent lui-même sans une méthode assez régulière. Par une sorte de curiosité universelle, il était porté à voyager en quelque sorte au milieu des systèmes, à citer les opinions des uns et des autres, à y mêler les siennes, et plutôt à juxtaposer le tout qu'à montrer l'intime liaison des parties.

Dans notre siècle, Victor Cousin, à son retour d'Allemagne, sous l'influence de Schelling et de Hégel, renouvela l'éclectisme et crut y voir la méthode unique de la philosophie même. Il partit de ce principe que tout avait été dit, ou à peu près, par les philosophes, et que l'histoire de la philosophie contient toutes les vérités. De là cette conséquence que la philosophie s'absorbe dans l'histoire de la philosophie, et qu'il faut presque renoncer à l'originalité des découvertes. En outre, Victor Cousin considère l'éclectisme comme un *choix*, au sens propre de ce mot ; mais ce choix, il ne dit pas selon quelle règle on peut le faire, et il le fit lui-même bien souvent sans autre règle que ses préférences pour un système particulier et adopté d'avance, qu'on a justement appelé une sorte de

demi-spiritualisme timide, moitié écossais et moitié allemand. Enfin, au lieu d'insister surtout, dans ce choix, sur la part de vérité qu'un système peut contenir, il insista de préférence sur les erreurs ou sur ce qu'il croyait des erreurs : il arrivait ainsi, sous prétexte de choix, à rejeter presque tout. Ce fut un abus de prétendues *réfutations*, la plupart superficielles et trop oratoires, faites au nom du sens commun, c'est-à-dire, bien souvent, au nom de l'arbitraire. Quant à ce qui pouvait rester des systèmes ainsi mutilés et émiettés, l'éclectisme le juxtaposait un peu au hasard dans une doctrine sans forte unité : il empruntait telle et telle chose à un système, sans expliquer pourquoi il ne prenait pas aussi bien telle autre partie de la doctrine ; puis, passant à un autre système, il y prenait aussi çà et là quelques affirmations, et après avoir ainsi cueilli à droite et à gauche sur le terrain d'autrui, il faisait une sorte de faisceau si mal lié, qu'il suffisait d'entr'ouvrir la main pour voir s'échapper ce qu'on croyait tenir. On avait voulu contenter tout le monde, et on arrivait à ne contenter personne ; c'était, dans la philosophie, l'équivalent d'une politique d'équilibre, procédant par concessions arbitraires et par refus non moins arbitraires aux divers partis. Telle n'est point, semble-t-il, la vraie méthode. Il ne s'agit pas de *choisir*, mais de réunir, de combiner tout ce que chaque système contient de positif dans ses principes et de logique dans ses conséquences ; il ne faut rejeter que les négations et les exclusions. Platon disait : « Quand on me propose de choisir entre deux choses, je fais comme les enfants, qui prennent les deux à la fois. »

En outre, loin de se persuader que tout a été dit avant nous, il faut se persuader que les philosophes, dans leurs propres systèmes, ont oublié une foule de conséquences et de déductions nécessaires ; qu'ils ont ébauché plutôt qu'achevé leur œuvre ; que, par exemple, la morale de l'utilité n'a pas été entièrement construite ni menée jusqu'au bout de ses conséquences, pas plus que la morale du devoir ; en un mot, que toutes les doctrines ont à la fois besoin d'être complétées par elles-mêmes et d'être complétées par les autres.

Outre la méthode éclectique, on a proposé encore, dans la philosophie et dans son histoire, une méthode qu'on pourrait appeler panthéistique, parce qu'elle fait de l'erreur même une partie intégrante de la vérité, comme du mal une partie du bien : c'est la méthode hégélienne. Hégel transporte dans l'histoire de la philosophie le fatalisme logique qu'il a déjà introduit dans l'histoire

générale : « Tout ce qui est réel est rationnel ». Faisant rentrer les systèmes comme les événements, de gré ou de force, dans une loi de triplicité monotone qu'il leur impose à priori, il semble absoudre l'erreur dans la philosophie au même titre que le mal dans l'histoire, parce que les contradictoires, selon lui, s'identifient au fond des choses.

Mais, tout en retenant encore ce que cette méthode peut avoir de légitime, il faut se souvenir que la seule conciliation réelle est celle des vérités avec les vérités, non des erreurs avec la vérité : il ne s'agit pas d'accepter à la fois les affirmations et les négations, mais de rejeter toutes les négations pour ne conserver que les affirmations. Ne croyons pas, par ce procédé, être à la fin moins riches que celui qui prendrait à la fois les erreurs et les vérités, car, en ayant l'air de prendre davantage, il prendrait moins. Comme disent les algébristes, tout le négatif ajouté au positif est une diminution, et non une addition. Loin de concilier les contradictoires, il faut considérer la contradiction logique d'une doctrine avec elle-même comme le signe d'une erreur de déduction, et rectifier cette erreur en restituant au système la cohésion et la conséquence logique. De même, de deux principes qui seraient absolument contradictoires sous le même point de vue, il faudrait bien rejeter l'un pour admettre l'autre. Mais ce qu'on peut concilier, ce sont les points de vue différents, les degrés différents de la pensée, les relations différentes des choses. En un mot, la vraie méthode est une série de corrections, de constructions, de déductions et de vérifications scientifiques, non dans le but de confondre le vrai et le faux en une doctrine préconçue, mais d'écarter le faux sans rien abandonner du vrai, et de ramener ainsi la plus grande multiplicité possible à la plus grande unité possible. Ainsi procède la nature dans le développement de la vie ; ainsi doit procéder la pensée par une méthode vraiment naturelle.

C'est là, dira-t-on, un idéal irréalisable. — Mais toute méthode n'est autre chose qu'un idéal dont on se rapproche de plus en plus par des moyens déterminés. Un système particulier et exclusif est quelque chose de fixe, d'immobile, de pétrifié ; la méthode est un mouvement, une évolution et un progrès. La conciliation des idées est la légitime direction du mouvement philosophique comme du mouvement historique lui-même : elle n'est pas et elle ne sera jamais une œuvre entièrement achevée. Du reste, la métaphysique est ici analogue aux autres connaissances : l'impossibilité d'achever la physique ou les mathématiques prouve-t-

elle quelque chose contre la méthode des physiciens ou celle des mathématiciens ? La vérité de leur méthode se reconnaît au progrès qu'elle rend possible ; c'est de même à l'accord progressif des philosophes sur des points de plus en plus nombreux qu'on reconnaîtra l'introduction de la vraie méthode dans la philosophie et dans son histoire (1).

1. Nous indiquons ici la méthode qui nous semble la meilleure pour tous ceux qui voudront entreprendre une étude approfondie des systèmes philosophiques. Dans cet ouvrage élémentaire, nous avons dû nous borner le plus souvent à l'exposition des grandes doctrines et des principales vérités qu'elles contiennent, sans pouvoir entrer toujours en de longues appréciations. Au lieu de faire une complète revue des systèmes philosophiques même de second ordre, nous avons insisté assez longuement sur les grands inventeurs, et nous n'avons fait que mentionner les auteurs de doctrines secondaires. Nous croyons avoir ainsi donné à chaque philosophe une place proportionnée à l'importance de ses découvertes. Si certains auteurs sur lesquels on s'étend d'habitude, comme Cicéron, Sénèque, Bossuet, Fénelon, etc., tiennent peu de place dans ce livre, c'est qu'à notre avis leurs doctrines, manquant d'originalité, ne tiennent pas plus de place dans l'histoire des idées.

Ajoutons que nous avons fait une large part aux doctrines sociales et politiques, trop négligées dans les livres de ce genre, et qui ont eu cependant une si grande influence sur le progrès de l'humanité et de la philosophie même.

Ce volume a son complément naturel dans nos *Extraits des principaux philosophes*, où l'on trouvera avec la biographie des grands penseurs, les parties les plus importantes et les plus intéressantes de leurs ouvrages, formant une sorte de philosophie enseignée par les maîtres.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

PHILOSOPHIE ANCIENNE

CHAPITRE PREMIER

Doctrines philosophiques des anciens peuples.

I. — PHILOSOPHIE DE L'INDE.

I. — *Métaphysique des Indiens. — Polythéisme et panthéisme de la religion brahmanique.* — La première doctrine de l'Inde fut le polythéisme. L'homme conçoit toutes les puissances de la nature à l'image de sa propre puissance, comme douées d'intelligence et de volonté. Ce polythéisme respire dans les hymnes des Védas. — Puis la pensée indienne passe au panthéisme qui fait le fond de la religion brahmanique. — Les dieux multiples se réunissent sous trois grands dieux, qui eux-mêmes sont les puissances diverses de l'Esprit universel. — La production du monde est une *émanation* de Dieu ; Dieu engendre le monde par amour, mais par un amour mêlé de désir. En tant qu'il crée, Dieu est Brahma ; en tant qu'il détruit, il est Siva ; en tant qu'il conserve, il est Vichnou : c'est la trinité indienne. — A cette théorie de l'émanation divine se joint la *transmigration des âmes*. En vertu de cette loi, chaque être a dans l'univers la place et la forme qui conviennent à son degré de moralité. Il n'y a point de destin extérieur qui gouverne la vie des êtres ; chaque être, par son vice ou sa vertu, se fait à soi-même son propre destin. — Originalité et grandeur de cette conception.

II. — *Morale de la religion brahmanique.* — Dévotion, humilité, modestie ; patience et pardon des injures ; amour et respect des faibles ; amour et respect de la femme ; pitié et respect des animaux. — Malgré sa grandeur, cette morale ne place pas dans la liberté le vrai caractère du bien. — Dans l'ordre social, elle consacre l'injustice des castes et aboutit au despotisme sacerdotal.

III. — *Philosophie indépendante dans l'Inde.* — Les principaux philosophes indépendants furent Kapila, auteur d'un système sensualiste, Gotama, auteur d'un système de logique déjà remarquable, et Patandjali, chef

d'une école mystique à laquelle paraissent se rattacher, d'abord les doctrines exposées dans le Bhagavad Gita (supériorité de la contemplation sur l'action), et les doctrines du grand réformateur Bouddha.

IV. — *Philosophie de Bouddha.* — Sa métaphysique et sa morale sont résumées dans les *quatre vérités sublimes* : 1° l'existence sensible est une illusion ; 2° le désir, qui résulte de cette existence, produit la douleur ; 3° l'illusion et la douleur de l'existence sensible peuvent cesser par le *nirvâna*, qui est l'anéantissement de l'existence mobile au sein de l'existence immuable ; 4° on arrive au nirvâna par le renoncement absolu à soi-même et par l'extinction de tout désir. — De là, dérive la morale bouddhiste: égalité morale de tous les hommes ; indépendance de la morale par rapport au sacerdoce; substitution des devoirs moraux aux pratiques religieuses ; fraternité universelle, devoirs de charité, de douceur, de pardon, d'humilité, de tolérance. — Malgré sa pureté, la morale du bouddhisme est trop mystique et trop contemplative : l'idée de la charité y est admirablement développée, l'idée du droit en est absente ; les vertus civiles et politiques sont sacrifiées en Orient aux vertus mystiques et religieuses.

II. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DE LA PERSE. — ZOROASTRE.

I. — L'idée qui domine la *métaphysique* de Zoroastre (660 ans avant J.-Ch.) n'est plus celle du panthéisme, mais celle du dualisme. Le monde est un mélange de lumière et de ténèbres, de vérité et de fausseté, de bien et de mal. — Ormuzd, principe du bien, est la Pensée ; il a produit le monde par l'intermédiaire de la parole éternelle ou du Verbe, expression de la vérité et de l'intelligence. — Ahriman, principe du mal et des ténèbres, est la matière : le bien va l'emportant sans cesse sur le mal et Ormuzd aura la dernière victoire. — II. La *morale* de Zoroastre est conforme à sa métaphysique : le bien moral est la vérité, dont l'expression est la sincérité des paroles et la pureté des actions. De là, le culte des Perses pour la sincérité et la pureté, images de la lumière visible et de la lumière invisible, qu'ils adorent sous le symbole du feu.

III. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES CELTES ET GAULOIS.

Les sages de la Gaule ou druides enseignaient déjà de hautes doctrines où s'exprime le génie particulier des peuples gaulois : culte de la personne, amour de la liberté et mépris de la mort. Le dévouement est considéré comme la première des vertus, parce qu'il résume en lui ces trois sentiments. Les idées métaphysiques auxquelles se rattachent ces croyances morales sont la notion de la volonté libre et celle de l'immortalité. Développement original de la foi à une autre vie chez les Gaulois : survivance des affections et possibilité de redescendre sur cette terre par dévouement pour autrui ; cercle des transmigrations et cercle de la félicité ; absence de l'idée des peines éternelles et croyance au progrès de tous les êtres.

IV. — LA PHILOSOPHIE EN CHINE. — CONFUCIUS ET MENCIUS.

I. — L'esprit de la Chine est plus pratique que métaphysique. Les philosophes chinois enseignent une morale philosophique sans mélange de théologie. — *Confucius* (600 ans avant J. Ch.). — Il conçoit le devoir comme une loi universelle, immuable, obligatoire par elle-même. — La loi de la terre est le perfectionnement, la loi du ciel est la perfection. — La moralité, en elle-même, est supérieure à la nature et le monde ne peut la contenir. — Le vrai principe de toutes choses, c'est la perfection. — De ces principes, Confucius déduit les devoirs de justice ou de réciprocité, les devoirs de charité ou d'amour : Nous devons aimer les hommes de tout notre cœur, et agir envers les autres comme nous

voudrions qu'on agît envers nous. — II. — *Mencius* (200 ans après Confucius) renouvelle et perfectionne cette doctrine ; il y ajoute une politique déjà libérale, selon laquelle le prince est inférieur au peuple ; il demande une meilleure répartition de la propriété et des impôts.

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES ÉGYPTIENS.

L'Égypte n'offre point de philosophie proprement dite ; mais de hautes idées métaphysiques se retrouvent dans son culte, principalement celle de l'immortalité.

VI. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES HÉBREUX.

I. — L'idée dominante dans la métaphysique des Hébreux n'est plus celle de la substance universelle, mais celle de la cause individuelle : Dieu est une puissance libre qui crée le monde par un acte de libre-arbitre. — L'homme est aussi une puissance libre, qui obéit ou désobéit par un acte de libre arbitre. — II. Selon la morale hébraïque, les devoirs découlent des attributs de Dieu, que l'homme doit aimer de toute son âme. — Mais ces devoirs sont surtout négatifs, et leur sanction est terrestre. — III. La politique des Hébreux fut théocratique : la royauté y est considérée comme une chute et un mal. — IV. Progrès des idées de bienveillance et de charité dans les écoles juives. — Hillel l'ancien (100 ans avant J.-Ch.) prêche la douceur et l'amour des hommes : Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. — Morale austère et contemplative dans les sectes des Esséniens et des Thérapeutes.

I. — PHILOSOPHIE DE L'INDE

I. L'Inde et la Perse, où la race européenne eut son berceau, offrent déjà sous une forme tantôt instinctive et méthodique, tantôt réfléchie et philosophique, de hautes doctrines sur l'origine du monde et sur la destinée de l'homme (1).

La première doctrine de l'Inde fut le polythéisme, qui inspira les hymnes appelés Védas. Les dieux auxquels ces hymnes s'adressent sont toutes les puissances de la nature, surtout les phénomènes de la lumière, les clartés qui se succèdent du matin au soir, les feux qui parcourent l'espace céleste, en un mot les *dévas*, c'est-à-dire les *lumineux*.

« Toujours jeune, toujours nouvelle, l'aurore renaît pour éveiller les êtres.

« Telle qu'une vierge aux formes légères, ô déesse, tu accours vers le lieu du sacrifice.

« Ferme et riante, tu marches la première et tu dévoiles ton sein bril-

1. Nous n'en pouvons donner ici qu'un résumé rapide. Sur le brahmanisme et le bouddhisme, voir Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme* ; Emile Burnouf, *Essai sur le Véda* ; F. Nève, *le Bouddhisme* ; Max Muller, *A history of ancient sanskrit literature* ; Barthélemy Saint-Hilaire, *le Bouddha* ; Vassilief, *le Bouddhisme*, traduit par La Comme.

lant. Pareille à la jeune fille que sa mère vient de purifier, tu révèles à l'œil l'éclatante beauté de ton corps.

« Aurore fortunée, brille par excellence : aucune des aurores passées ne fut plus belle que toi. »

Autour du foyer, les chantres indiens invoquent le feu et le divinisent.

« Donne-nous, ô Agni, de vaillants compagnons, une heureuse abondance, une belle famille et de grandes richesses. »

Tous les phénomènes naturels sont doués par l'Indien de passion et de volonté. L'homme, n'ayant point encore la connaissance scientifique des lois naturelles, modèle les puissances de la nature sur le seul type dont il ait conscience : il les croit vivantes et passionnées comme lui-même ; point de distinction entre l'inanimé et le vivant, entre la chose et la personne ; tout est volonté.

Puis, du polythéisme védique, la pensée indienne passe au panthéisme brahmanique. D'abord on voit les dieux nombreux et flottants se rassembler sous trois dieux souverains ; puis, derrière eux, apparaît la grande âme (*atma*) qui opère par eux et anime toutes choses : son organe est le soleil ; enfin, derrière le soleil et sa lumière, on entrevoit une puissance idéale, à laquelle on donne le nom de la Prière ou de la Parole sainte : Brahma.

« Lui qui donne la vie et la force, lui dont tous les dieux eux-mêmes invoquent la bénédiction ! l'immortalité et la mort ne sont que son ombre. A quel Dieu offrirons-nous l'holocauste ?

« Lui dont les montagnes couvertes de neige, dont le courant lointain de la mer annoncent la puissance ; lui dont les bras entourent l'étendue des cieux ! A quel Dieu offrirons-nous l'holocauste ?

« Lui dont le regard puissant s'étendit sur les eaux qui portent la force et qui enfantent le salut ; qui au dessus des dieux fut seul Dieu ! A quel Dieu offrirons-nous l'holocauste ? » (21e *hymne du Rig-Véda.*)

Tout sort de l'Esprit divin, et tout y rentre.

« Que ferais-je », dit Maitregi à son époux, « de ce qui ne peut me rendre immortelle ? Ce que mon seigneur sait de l'immortalité, puisse-t-il me le dire ! » — « Toi qui m'es vraiment chère, lui répondit son époux, tu dis de chères paroles... Écoute-bien ce que je dis. Un époux est aimé, non parce que vous aimez l'époux, mais parce que vous aimez en lui l'Esprit divin. Une épouse est aimée, non parce que nous aimons l'épouse, mais parce que nous aimons en elle l'Esprit divin... L'Esprit divin, ô épouse bien-aimée, voilà l'unique objet que nous devons voir, entendre, comprendre, méditer. Si nous le voyons, l'entendons, le comprenons et le connaissons, alors cet univers entier nous est connu... De même que nous ne pouvons saisir les sons d'une conque en eux-mêmes, mais que nous saisissons le son en saisis-

sant la conque ou le souffleur de conque; de même en est-il avec l'Esprit divin... Il en est de nous, quand nous entrons dans l'Esprit divin, comme d'une masse de sel qui serait jetée dans la mer : elle se dissout dans l'eau qui l'a produite et ne peut être reprise ; mais en quelque lieu que vous puisiez l'eau et la goûtiez, elle est salée... De même que l'eau devient sel et que le sel devient eau, ainsi nous naissons du divin Esprit et nous y retournons. Quand nous avons passé, il ne reste de nous aucun nom. » Maitregi répondit : — « Ici tu m'as égarée, disant qu'il ne reste de nous aucun nom quand nous avons passé. » — « Ce que je dis n'est pas un mensonge, mais la plus haute vérité ; car, s'il y avait ici deux êtres en présence [Dieu et l'homme], alors l'un verrait l'autre, l'un entendrait, apercevrait et connaîtrait l'autre. Mais si le seul et divin *Soi* [ou Dieu] est le grand Tout, qui et par qui verrait-il, entendrait-il, percevrait-il, ou connaîtrait-il (1) ? »

L'Inde a donc passé du naturalisme au panthéisme, et à cette doctrine de l'émanation qui fait sortir tous les êtres de Dieu comme d'une source universelle, sans admettre de distinction absolue entre les êtres.

Cependant, le principe que l'Inde plaçait à l'origine des choses n'était pas une puissance aveugle et indifférente : les sages Indiens conçurent Dieu comme engendrant par amour, mais par un amour mêlé de désir. Selon eux, l'Être, retiré d'abord en lui-même, vivant d'une vie solitaire, « respirant et ne respirant pas », jette enfin du fond de son unité ce cri sublime : « Si j'étais plusieurs ! » et, par la puissance de son « ardeur intellectuelle, » il engendre le monde. « L'amour, le premier, pénétra l'Être unique, l'amour, ce premier germe de l'ardeur intellectuelle. Méditant dans leur esprit, les sages sentirent cet antique lien qui rattache l'être au néant (2). »

1. Voir Max Müller, *A history of ancient sanskrit literature*, p. 222.

2. « Alors rien n'existait, ni le non-être, ni l'être, ni monde, ni air, ni région supérieure. Quelle était donc l'enveloppe de toutes choses ? Où était, quel était le réceptacle de l'eau ? Où était la profondeur impénétrable de l'air ? Il n'y avait point de mort, point d'immortalité, pas de flambeaux du jour et de la nuit. Mais lui seul respirait sans respirer, absorbé dans l'ardeur de sa propre pensée. Il n'entendait rien, absolument rien autre que lui. Les ténèbres étaient au commencement enveloppées de ténèbres ; l'eau était sans éclat. Mais l'être reposait dans le vide qui le portait, et cet univers fut enfin produit par la force de son ardeur intellectuelle... Mais qui connaît exactement ces choses ? Qui pourra les dire ? Ces êtres, d'où viennent-ils ? Cette création, d'où vient-elle ? Les dieux ont été produits parce qu'il a bien voulu les produire ; mais lui, qui peut savoir d'où il vient lui-même ? Qui peut savoir d'où est sortie cette création si diverse ? Peut-elle, ne peut-elle pas se soutenir elle-même ? Celui qui du haut du ciel a les yeux sur ce monde qu'il domine, peut seul savoir si cela est, ou savoir

Plus tard, ces idées encore vagues se précisent dans des doctrines arrêtées. D'après la cosmogonie de Manou, Brahma est le dieu unique, tour à tour producteur et destructeur de l'univers. « Passant du sommeil à la veille, et de la veille au sommeil, constamment il fait naître à la vie tout ce qui a le mouvement et tout ce qui ne l'a pas ; puis il l'anéantit et demeure immobile. Les créations et les destructions des mondes sont innombrables ; et l'Être suprême les renouvelle comme en se jouant (1). » C'est la loi d'alternative, qu'on appelle aujourd'hui l'universelle évolution.

Plus tard il parut naturel de distinguer, de séparer, dans l'Être infini, la force qui détruit et la force qui crée. Brahma resta le dieu créateur, mais il vit se dresser devant lui le dieu destructeur, Çiva. Par Çiva, les feuilles se dessèchent, la vieillesse remplace la jeunesse, le fleuve s'engloutit dans la mer, l'année épuisée achève sa carrière. Si ce dieu de mort était livré à lui-même, le monde serait bientôt anéanti ; mais une force réparatrice préserve le monde, c'est le dieu conservateur et sauveur, Vichnou. Ainsi Brahma, Çiva, Vichnou, représentant la création, la destruction et la renaissance, forment la trinité indienne, la *Trimourti*. Mais

si cela n'est pas. » — « Eternel, connaissant tout, pénétrant tout, toujours plein de joie, toujours pur, plein de raison, *affranchi*, Brahma est l'intelligence et la félicité... » — « A l'origine, l'être était unique... Il était seul au commencement, sans second. Il éprouva un désir : Plût à Dieu, dit-il, que je fusse plusieurs et que j'engendrasse ! Et il créa la lumière. La lumière éprouva le même désir et créa les eaux. Les eaux désirèrent également, et elles dirent : Plût au ciel que nous fussions multipliées et fécondes ! Et elles créèrent la terre. » — « C'est par la propre volonté de Brahma, non par l'acte propre des éléments, qu'ils sont ainsi développés ; et ils pénètrent réciproquement l'un dans l'autre dans un ordre inverse, et sont réabsorbés à la dissolution générale des mondes, qui précède la rénovation des choses. » — « La cause toute-puissante, omnisciente et percevante de l'univers est essentiellement heureuse. Elle est la personne brillante, dorée, vue dans l'orbe solaire et dans l'œil humain. Cet être est l'élément éthéré dont toutes choses procèdent, et auquel elles retournent toutes. Il est le souffle dans lequel se plongent tous les êtres, au sein duquel ils naissent tous. Il est la lumière qui brille dans le ciel et dans tous les lieux hauts et bas, partout, à travers ce monde et dans la personne humaine. Il est le souffle et la personnalité intelligente, immortelle, impérissable et heureuse, avec laquelle Indra s'identifie. » — « Comme l'araignée projette et retire son fil, comme les plantes sortent du sol et y retournent, comme les cheveux de la tête et les poils du corps croissent sur un homme vivant, ainsi l'univers sort de l'*inaltérable*. » — « Lui, l'invincible, le sage, se contemple comme la source ou la cause de tous les êtres. » — On trouve aussi dans le *Bhagavad-Gita* : « Enfin qu'est-il besoin d'accumuler tant de preuves de ma puissance ? Un seul atome émané de moi a produit l'univers, *et je suis encore moi tout entier*. » (*Ibid.*)

1. Lois de Manou, trad. par Loiseleur-Deslongchamps, liv. I.

ce ne sont que trois aspects différents, trois manifestations différentes d'une même puissance. « Apprenez », est-il dit dans le *Bhagavata Tourana*, « apprenez qu'il n'y a point de distinction réelle entre nous ; ce qui vous semble tel n'est qu'apparent. L'Être unique paraît sous trois formes par les actes de création, de conservation et de destruction ; mais il est un. Adresser son culte à une de ces formes, c'est l'adresser aux trois ou au seul Dieu suprême. »

La doctrine des trois puissances divines conduit à celle des incarnations. Menacé à certaines époques d'une destruction complète, le monde doit son salut à l'intervention de Vichnou. Celui-ci pénètre en toutes choses, « se fait lui-même créature et naît « d'âge en âge pour la défense des bons, pour la ruine des mé- « chants, pour le rétablissement de la justice. » Vichnou représente donc, dans la nature divine, le principe de bonté et d'amour, manifesté ici-bas par les sages, les saints, les sauveurs de l'humanité.

A ces théories métaphysiques, se joint naturellement celle de la *transmigration des âmes*. L'âme, principe de la vie, est indestructible et ne fait que changer de condition extérieure. Cette condition, à son tour, est déterminée par la valeur propre de chaque âme. En vertu de cette loi, tout acte de la pensée, de la parole ou du corps, selon qu'il est bon ou mauvais, porte un bon ou un mauvais fruit ; des diverses actions des hommes résultent ainsi leurs différentes conditions ; tous les maux sensibles qui affligent l'humanité ne sont que la conséquence inévitable du mal moral commis dans une existence antérieure. Le mérite et le démérite moral sont donc l'unique loi de l'univers. — C'est là une conception originale et profonde, d'après laquelle l'état physique du monde, à chaque moment du temps, résulte de son état moral. Comme l'a dit un critique récent, dans cette doctrine du brahmanisme il n'y a point de destin extérieur qui gouverne la vie des êtres : chaque être, par son vice ou sa vertu, se fait à soi-même son propre destin. Il n'y a point de loi naturelle qui enchaîne les événements ; les événements ne sont enchaînés que par la loi morale. Par sa propre nature, le bonheur s'attache à la vertu et le malheur au vice, comme l'ombre au corps. Chaque action vertueuse ou vicieuse est une force de la nature, et les actions vicieuses et vertueuses prises ensemble sont les seules forces de la nature. Chaque œuvre s'attache à son auteur comme un poids ou comme le contraire d'un poids : selon qu'elle est mauvaise ou bonne, elle l'entraîne invinciblement en haut ou en bas dans l'échelle des

mondes ; et sa place à chaque renaissance, sa destinée pendant chaque incarnation, est déterminée tout entière par la proportion de ces deux forces, comme l'inclinaison du fléau d'une balance est déterminée tout entière par la proportion des poids qui sont dans les deux plateaux (1). — « Un père », dit Sita dans le grand poème du Ramayana, « un père, une mère, un fils, et dans « ce monde et dans l'autre, mange seul le fruit de ses œuvres : « un père n'est pas récompensé ou châtié pour son fils ; un fils « ne l'est pas pour son père. Chacun d'eux, par ses actions, s'en- « gendre le bien et le mal. » — « Tout acte de la pensée, de la « parole ou du corps, porte un bon ou un mauvais fruit. En ac- « complissant les devoirs prescrits sans avoir pour mobile l'at- « tente de la récompense, l'homme parvient à l'immortalité (2). »

Cette idée de la moralité comme loi suprême du monde, bien plus, comme unique loi du monde réel, sinon du monde apparent, est une des plus grandes doctrines que la métaphysique religieuse ait conçues. Cependant, la vraie nature du bien idéal, c'est-à-dire la liberté du vouloir, n'est pas mise en lumière dans l'Inde : le bien y est encore trop conçu comme une émanation naturelle plutôt que comme un acte de volonté morale. La personnalité humaine ne se distingue pas assez nettement de l'univers ni de Dieu.

II. La morale pratique, dans le brahmanisme, est conforme aux théories philosophiques. Le brahmanisme recommande avant tout les vertus religieuses, qui tendent à l'absorption de l'homme en Dieu : la dévotion, la prière, la contemplation solitaire et silencieuse. La pensée de Dieu inspire naturellement à l'homme l'humilité et la modestie. Qu'un homme ne soit pas fier de ses austérités ; « après avoir fait un don, qu'il n'aille pas le prôner partout (3). » La doctrine de la vie universelle et de la transmigration des âmes a pour conséquence, en morale, le respect et l'amour de tous les êtres animés: le bonheur est promis à celui qui s'abstient de tuer les animaux ; car la fraternité s'étend entre tous les êtres qui vivent. A plus forte raison devra-t-on s'abstenir de faire du mal aux hommes, même quand on en a reçu. « Celui qui pardonne aux gens affligés qui l'injurient est honoré dans le ciel.... celui qui conçoit du ressentiment ira en enfer. » (Lois de Manou, VIII, 312). Il faut respecter et aimer les faibles. « Les en-

1. Taine, *Essais de critique et d'histoire.*
2. Lois de Manou, XI, 3. *Ibid.* II, 5.
3. *Ibid.* IV, 236.

fants, les vieillards, les pauvres et les malades doivent être considérés comme les seigneurs de notre atmosphère. » Même respect pour la femme. « Partout où les femmes sont honorées, les divinités sont satisfaites ; mais lorsqu'on ne les honore pas, tous les actes pieux sont stériles » (III, 56). « Renfermées sous la garde des hommes, les femmes ne sont pas en sûreté ; celles-là seulement sont bien en sûreté qui se gardent elles-mêmes de leur propre volonté » (IX, 45). « On ne doit jamais frapper une femme, même avec une fleur » (*Digest.*, II, p. 109). « L'union d'une jeune fille et d'un jeune homme, résultant d'un vœu mutuel, est comme un mariage de musiciens célestes » (III, 32). « Un père est plus vénérable que cent instituteurs ; une mère est plus vénérable que mille pères. Pour qui néglige de les honorer, toute œuvre pie est sans prix. C'est là le premier devoir ; tout autre est secondaire » (II, 227).

La morale brahmanique, malgré son élévation, était viciée par la doctrine des castes. Brahma a produit les prêtres de sa bouche, les guerriers de son bras, les travailleurs de sa cuisse et les esclaves de son pied. C'est ainsi qu'on justifiait les castes, qui représentent sans doute des conquêtes successives et superposées. De là dérivait une politique toute sacerdotale : le despotisme des brahmanes.

Dans une secte révoltée, celle des bouddhistes, les principes d'humanité et de fraternité, que le brahmanisme contenait en germe, prendront un développement admirable : ils entraîneront la ruine des castes et de la théocratie.

III. L'Inde n'a pas seulement eu une métaphysique religieuse ; elle a eu une philosophie indépendante, qui précéda et prépara la réforme du Bouddha.

Les premiers systèmes philosophiques furent d'abord de simples commentaires des Védas ; puis la spéculation philosophique s'affranchit peu à peu de la théologie des brahmanes, pour donner naissance à une grande variété de systèmes, depuis le sensualisme jusqu'au scepticisme et au mysticisme.

Les principaux philosophes indépendants furent Kapila, Gotama et Patandjali. Kapila est l'auteur d'un système sensualiste qui semble aboutir à la négation de Dieu. Gotama s'occupa surtout de la logique. Quant à Patandjali, il est le chef d'une école mystique à laquelle paraissent se rattacher les doctrines contenues dans le Bhagavad-Gita (1).

1. Le Bhagavad-Gita est un épisode du Mahabharata, immense épopée

Selon ce curieux fragment d'épopée, « les sens sont puissants, mais l'âme est plus puissante que les sens, l'intelligence est plus puissante que l'âme, et au dessus de l'intelligence s'élève l'Être. » La vertu consiste à agir avec la pureté de l'âme, en se désintéressant de tout ce qui est sensible. Mais au dessus de cette vertu active est la vertu contemplative et intellectuelle. « Les œuvres sont bien inférieures à la dévotion de l'esprit (1). » Aussi celui qui est « dévot en esprit, abandonne à la fois en ce monde les actions bonnes ou mauvaises. » « Celui qui a la foi a la science, et celui qui a la science et la foi atteint, par cela seul, à la tranquillité suprême. » « Celui qui a déposé le fardeau de l'action dans le sein de la dévotion et qui a tranché tous les doutes avec la science, celui-là n'est plus retenu par les liens des œuvres. » « Comme le feu naturel réduit le bois en cendres, ainsi le feu de la vraie sagesse consume toute action. » « Délivré de tout souci de l'action, le vrai dévot reste tranquillement assis dans la ville aux neuf portes (c'est-à-dire dans le corps), sans agir lui-même, et sans conseiller aux autres l'action. » « Le dévot parvient en Dieu à l'anéantissement. » (147, 148.) « Mets ta confiance en moi seul ; sois humble d'esprit, et renonce au fruit des actions. La science est supérieure à la pratique, et la contemplation est supérieure à la science... Celui-là d'entre mes serviteurs est surtout chéri de moi, dont le cœur est l'ami de toute la nature, que les hommes ne craignent point, et qui ne craint point les hommes. J'aime encore celui qui est sans espérance et qui a renoncé à toute entreprise humaine. Celui-là est également digne de mon amour qui ne se réjouit ni ne s'afflige de rien, qui ne désire aucune chose, qui est content de tout, qui, parce qu'il est mon serviteur, s'inquiète peu de la bonne et de la mauvaise fortune. Enfin celui-là est mon serviteur bien-aimé, qui est le même envers son ami et envers son ennemi, dans la gloire et dans l'opprobre, dans le chaud et dans le froid, dans la peine et dans le plaisir ; qui est insouciant de tous les événements de la vie, pour qui la louange et le blâme sont indifférents, qui parle peu, qui se complaît dans tout ce qui arrive, qui n'a point de maison à lui, et qui me sert d'un amour inébranlable. » (169, 170.)

nationale. C'est un entretien métaphysique, avant une bataille, entre le jeune prince Ardjouna et Dieu même, caché sous la figure de son compagnon. Voir dans nos *Extraits des grands philosophes* les extraits du *Bhagavad-Gita*.

1. Trad. Schlegel, p. 142 et 137.

Au mysticisme de cette école se rattache la réforme de Çakya-Mouni, surnommé le Bouddha, c'est-à-dire le savant.

IV. Siddhartha, dit Çakya-Mouni (le solitaire de la famille des Çakyas), ou le Bouddha, ne s'est donné que pour un philosophe : il n'a jamais prétendu parler au nom de la divinité ; c'est par des préceptes de morale et des théories métaphysiques qu'il a accompli la grande réforme à laquelle son nom est attaché, et il n'est pour rien dans les superstitions qui s'y sont ensuite mêlées.

Çakya-Mouni (600 ans avant J.-Ch.), fils d'un roi de l'Inde centrale, avait à vingt-neuf ans quitté le pays de son père pour embrasser la vie d'ascète et prêcher les « *quatre vérités sublimes.* »

Ces vérités se rattachaient à la doctrine alors régnante de la transmigration des âmes ou de l'existence aux formes successives. La première vérité, c'est qu'une telle existence a pour conséquence nécessaire la *douleur.* Çakya le démontre par sa théorie de l'enchaînement mutuel des douze causes qui produisent la vie. La mort et la vieillesse ont pour cause la naissance ; la naissance a a pour cause l'existence mobile ; l'existence a pour cause l'attachement aux choses, sans lequel l'être ne renaîtrait pas. L'attachement a pour cause le désir ou la soif de l'être. Le désir, cet insatiable besoin de rechercher ce qui plaît et de fuir ce qui est désagréable, a pour cause la sensation. Celle-ci a pour cause le contact avec les objets ; le contact a pour cause les sens ; les sens ont pour cause la forme qui rend les objets distincts et permet de les nommer. La forme a pour cause l'entendement qui représente les objets et les distingue ; l'entendement a pour cause les conceptions, sorte de miroir à travers lequel l'imagination voit le monde. Ces conceptions, enfin, ont pour cause l'ignorance, c'est-à-dire l'illusion qui nous fait attribuer aux choses de ce monde la durée, la permanence et la réalité. C'est là l'illusion primitive, origine de l'existence. Qu'est-ce donc, en définitive, que l'existence de ce monde? Une illusion immense. Voilà la première vérité sublime.

La seconde vérité, c'est que le *désir* est la cause de la douleur. « Les qualités du désir, toujours accompagnées de crainte et de mi-
« sère, sont les racines des douleurs. Elles sont plus redoutables que
« le tranchant de l'épée ou la feuille de l'arbre vénéneux. Comme
« une image réfléchie, comme un écho, comme un éblouissement
« ou le vertige de la danse, comme un songe, comme un discours
« vain et futile, comme la magie et le mirage, elles sont remplies
« de faussetés ; elles sont vides comme l'écume et la bulle d'eau...
« Tout composé est périssable ; c'est le vase d'argile que brise le

« moindre choc. Tout composé est tour à tour effet et cause ; nul « être n'existe qui ne vienne d'un autre, et de là la perpétuité « apparente des substances. Mais le sage ne s'y laisse point trom- « per. En y réfléchissant, il s'aperçoit que tout composé, toute « agrégation n'est que le vide, qui seul est immobile. Les êtres « que nos sens nous révèlent sont vides au dedans, vides au de- « hors. (1) »

La troisième vérité sublime, propre à consoler des deux précédentes, c'est que l'illusion de l'existence et la douleur du désir peuvent cesser. Comment ? Par l'anéantissement de l'existence illusoire, par le *nirvâna*. Le mot de nirvâna signifie l'extinction ou l'absence de souffle. Le nirvâna met fin à l'universelle métamorphose, aux naissances et aux renaissances, aux épreuves et aux expiations, au vertige incessant de la vie. Le nirvâna est-il donc un anéantissement absolu de toute existence, ou n'est-il que l'anéantissement de l'existence mobile au sein d'une existence immuable ? Ces deux interprétations ont été soutenues ; la seconde est la plus conforme au reste de la doctrine. Ce qui est « vide au dedans et au dehors », c'est l'existence *composée* et visible : l'anéantissement de ce vide n'est donc pas lui-même le vide, mais plutôt la plénitude. L'illusion cesse : la réalité demeure.

La quatrième vérité sublime, c'est que la méthode morale pour arriver au nirvâna est le *renoncement* absolu et l'extinction de tout désir. C'est le principe de la morale bouddhique. Se détacher de soi, renoncer à soi-même, anéantir en soi tout désir, voilà la loi fondamentale.

Bouddha appelle tous les hommes au salut et au nirvâna, sans distinction de castes, et proclame l'égalité religieuse de toutes les classes sociales. « Ma loi est une loi de grâce pour tous. Et qu'est-ce qu'une loi de grâce pour tous ? C'est une loi sous laquelle de misérables mendiants se font religieux (2). » « Celui-là est un sage qui ne voit pas la différence entre le corps d'un prince et celui d'un esclave.... L'essentiel en ce monde, c'est ce qui peut tout aussi bien se trouver dans un corps vil (la vertu), et que les sages doivent saluer et honorer. » De même que le prince, le prêtre ou brahmane n'est point supérieur aux autres hommes. « Il n'y a pas entre un brahmane et un autre homme la différence qui existe entre la pierre et l'or, entre les ténèbres et la lumière. » Bouddha

1. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme*, p. 808. *Ibid.* 375.
2. *Ibid.*

renverse l'autorité sacerdotale en affranchissant la morale du culte, en abolissant les cérémonies et les pratiques religieuses pour y substituer les devoirs moraux. « Tout ce que l'univers peut offrir de sacrifices en une année, tout ce que chaque homme peut immoler dans une vue intéressée, ne vaut pas le quart du respect religieux professé par un homme envers la vertu. »

Au principe de l'égalité religieuse entre les hommes, le bouddhisme ajoute d'admirables principes d'humanité, de fraternité, de pardon des offenses, de douceur et d'humilité. « Vivez en cachant vos bonnes œuvres et en montrant vos fautes; aimez les autres hommes ; aimez tous les êtres. Une légende représente Bouddha donnant son corps en pâture à une tigresse affamée, qui n'avait plus la force d'allaiter ses petits. — « Ce n'est pas la naissance qui fait le vrai brahmane ; cela ne dépend pas de la mère : j'appelle brahmane le pauvre qui n'a aucun désir !... Celui qui, tout innocent qu'il soit, supporte l'injure, les coups, les fers, sort avec patience et douceur, celui-là je l'appelle brahmane ! Celui qui ne bat pas un faible animal, ni un fort, ni ne permet qu'on les batte, celui-là je l'appelle brahmane ! Celui qui, attaqué, ne résiste pas et se montre doux à ses ennemis, celui qui n'envie rien aux envieux, celui-là seul je l'appelle brahmane ! »

La tolérance est également prêchée par Bouddha. « Il ne faut jamais blâmer la croyance des autres ; c'est ainsi qu'on ne fera de tort à personne. Il y a même des circonstances où l'on doit honorer en autrui la croyance que l'on ne partage pas. En agissant de cette manière, on fortifie sa propre croyance, et on sert celle d'autrui. L'homme, quel qu'il soit, qui, par dévotion à sa propre croyance, l'exalte et attaque la croyance des autres en disant : *Mettons notre foi en lumière*, ne fait que nuire gravement à la croyance qu'il professe. Puissent les disciples de chaque doctrine être riches en sagesse et heureux par la vertu (1) ! »

Une des plus belles traditions où se montre cet esprit de charité, est l'entretien de Bouddha avec son disciple Purna, sur un voyage que ce dernier voulait entreprendre dans un pays habité par des hommes barbares, pour leur enseigner la morale nouvelle.

« Ce sont, lui dit Bouddha, des hommes emportés, cruels, colères, furieux, « insolents. S'ils t'adressent en face des paroles méchantes et grossières, « s'ils se mettent en colère contre toi, que penseras-tu ? — S'ils m'adres- « sent en face des paroles insolentes et grossières, voici ce que je penserai :

1. Vassiliet, *le Bouddha*, p. 114. Voir nos *Extraits des philosophes*.

« Ce sont certainement des hommes bons, ces hommes qui m'adressent en « face des paroles méchantes, mais qui ne me frappent ni de la main ni « à coups de pierre. — Mais s'ils te frappent de la main et à coups de « pierre, que penseras-tu? — Je penserai que ce sont des hommes bons, « des hommes doux, ceux qui me frappent de la main et à coups de pierre, « mais qui ne me frappent ni du bâton ni de l'épée. — Mais s'ils te frap- « pent du bâton et de l'épée? — Ce sont des hommes bons, ce sont des « hommes doux, ceux qui me frappent du bâton et de l'épée, mais qui ne « me privent pas complétement de la vie. — Mais s'ils te privent com- « plétement de la vie ? — Ce sont des hommes bons, ce sont des hommes « doux, ceux qui me délivrent avec si peu de douleur de ce corps rempli « de souillures ! — Bien, bien, Purna! tu peux habiter dans le pays de ces « barbares. Va, Purna ; délivré, délivre ; consolé, console : parvenu au « nirvâna complet, fais-y arriver les autres (1) ! »

Malgré sa grandeur, la morale bouddhiste est trop mystique et trop contemplative : l'idée de la charité y est admirablement développée ; mais l'idée du droit en est absente. La résignation à l'injustice peut être une vertu dans certains cas, surtout si l'on est seul en cause ; mais le maintien de son droit et du droit d'autrui est aussi une vertu, et la charité même commande de ne pas se résigner si facilement aux injustices dont souffrent nos semblables. Les vertus civiles, politiques et patriotiques, les vertus du citoyen sont inconnues à l'Orient: on ne songe qu'à la sainteté et à l'existence éternelle (2).

II. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DE LA PERSE. ZOROASTRE.

I. Les anciens Persans, issus de la même race que les Indiens, adoraient le principe de la lumière et de la chaleur, qui est aussi le principe de l'intelligence et de la vie : le soleil est son image, le

1. Burnouf, *ibid.* p. 252.

2. L'action exercée par les doctrines métaphysiques et morales de Bouddha sur les peuples qui en ont fait leur religion consiste surtout dans l'adoucissement des mœurs et la pacification sociale. « Ce sont les apôtres du bouddhisme, dit M. Abel Rémusat, qui les premiers ont osé parler de morale et de devoirs aux farouches conquérants qui venaient d'envahir et de dévaster l'Asie. » (*Mélanges critiques*, II.) La violence effrénée des Siamois, par exemple, a été tempérée à tel point par l'action de la morale bouddhiste, que de nos jours, à Bangkok, ville de quatre cent mille habitants, il n'y a presque jamais de rixes : un meurtre y est un événement extraordinaire, et souvent il n'en arrive pas un en toute une année.

feu est son symbole ; pour entretenir le feu, il faut purifier la flamme de tout élément étranger et la faire briller d'une lumière sans ombre. — Cette antique doctrine fut perfectionnée par Zoroastre, qui vivait six siècles environ avant Jésus-Christ, et dont les enseignements sont contenus dans les livres sacrés du *Zend-Avesta*.

L'idée qui domine la métaphysique de Zoroastre n'est plus celle du panthéisme indien, mais celle du dualisme. Qu'est-ce que ce monde? Un mélange de bien et de mal, de pensée et de matière, de vérité et de fausseté, de lumière et de ténèbres. Ce mélange suppose l'existence de deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, qui sont en lutte dans l'univers. L'un est le principe de vérité et de lumière, Ormudz ; l'autre est le principe de mensonge et de ténèbres, Ahriman. « Au commencement, Ormudz, élevé au-dessus de tout, « était avec la science souveraine, avec la pureté, dans la lumière « du monde. Ce trône de lumière, ce lieu habité par Ormudz, est « ce qu'on appelle la lumière première ; et cette science souve- « raine, cette pureté, production d'Ormudz, est ce qu'on appelle « la Loi. » Ormudz n'a pas produit directement les êtres matériels et spirituels dont l'univers se compose : il les a engendrés par l'intermédiaire de la parole, du Verbe divin. « Le pur, le saint, le « prompt Verbe, je vous le dis clairement, ô sage Zoroastre, était « avant le ciel, avant l'eau, avant la terre, avant les troupeaux, « avant les arbres, avant le feu, ce fils d'Ormudz. (1) »

Ormudz et Ahriman ont la même puissance ; mais Ormudz, par son omniscience, prévoit tout ce qui doit arriver et calcule ses actions en conséquence ; Ahriman, au contraire, ne voit les conséquences de ses actions qu'au moment même où il agit. On reconnaît là l'opposition de l'intelligence prévoyante et de la matière imprévoyante, du bien qui s'étend à l'avenir et du mal qui n'aperçoit que l'instant actuel. L'avantage de la prescience assure à Ormudz la dernière victoire après un certain nombre de milliers d'années. Le bien va l'emportant sans cesse sur le mal ; la lumière monte et conquiert peu à peu les ténèbres : un jour viendra sans doute où le mal sera absorbé dans le bien : telle paraît du moins avoir été la doctrine la plus récente des Perses.

II. Cette métaphysique donne à la vie un sens moral, en la représentant comme un combat ; et un but, en lui proposant la victoire sur le mal. Aussi la morale des anciens Perses fut-elle moins mystique et plus active que celle des Indiens.

1. *Zend-Avesta*, trad. Anquetil. 38, 53.

Le principe du bien étant l'intelligence ou la lumière qui pénètre toutes choses sans s'altérer elle-même, son caractère essentiel est la pureté ; Ormudz est la pureté parfaite. De là le précepte fondamental de la morale persane : « Restez purs comme Ormudz. » Cette pureté doit se manifester à la fois dans les pensées, dans les paroles et dans les actions. « O vous tous, maîtres très-grands, « purs, maîtres de pureté, si je vous ai blessés soit en pensées, « soit en paroles, soit en actions, que ce soit volontairement ou « involontairement, j'adresse de nouveau cette louange en votre « honneur (1). » La pureté des pensées rend l'âme tout entière lumineuse, et cette pureté doit passer aussi dans les paroles. Qu'est-ce donc que le mensonge ? Une ombre jetée sur la lumière, une imitation de l'esprit des ténèbres, qui est par essence même trompeur et menteur. Aussi, comme nous l'apprend Hérodote, « ce qu'il y a de plus honteux aux yeux des Perses, c'est le mensonge ; et en second lieu la mauvaise action, pour cette raison surtout que celui qui fait une faute est forcé de mentir pour la cacher. » — « C'est par la sincérité que l'homme est semblable à Dieu ; car, en Dieu, le corps est semblable à la lumière, et l'âme à la vérité. » — Telle est la morale des Persans, qui se rattache étroitement à leur métaphysique : lumière et transparence, vérité et pureté, voilà le bien, voilà le divin, qui dissipera tôt ou tard les ténèbres et le mensonge, comme le jour dissipe la nuit.

III. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES ANCIENS CELTES ET GAULOIS.

Les anciens Gaulois et les Celtes se rattachent à la race indo-européenne et aryenne, dont ils manifestèrent pour leur part les hautes qualités et les facultés métaphysiques.

Dans le portrait fidèle que Strabon fait de la race gauloise, d'après le philosophe Posidonius, il est dit que nos ancêtres, « simples et spontanés, prenaient volontiers en main la cause de celui qu'on opprime (2). » César donne des exemples de cet empressement à venir au secours des peuplades voisines et de cette facilité à s'enthousiasmer pour le droit. Selon le même historien, les Gaulois distinguaient le *droit* et les *lois*, *jus et leges* (3). Dans

1. Eug. Burnouf, *l'Iaçna*, ch. I, p. 585.
2. Strabon, IV, 211. Τοῖς ἀδικεῖσθαι δοκοῦσιν.
3. César, VII, 77.

un grand nombre de leurs coutumes se montrent le respect de l'individualité et l'amour de la liberté. La femme elle-même, chez beaucoup de tribus gauloises et celtiques, avait une liberté que l'Orient, la Grèce et Rome n'ont guère connue. Elle choisissait librement un époux entre ses prétendants réunis autour de la table de son père (1). C'est ainsi que la fille d'un chef gaulois offrit la coupe des fiançailles au chef des Phocéens qui devait fonder Marseille. « L'usage de la coupe nuptiale, tel qu'il apparaît dans les traditions sur la fondation de Marseille, est le symbole le plus éclatant de la liberté naturelle qui appartient à la jeune fille de choisir son époux, liberté depuis méconnue, foulée aux pieds durant des siècles, dans les sociétés les plus civilisées, par l'autorité paternelle dégénérée en tyrannie. Ce que les traditions sur Marseille nous apprennent de cet usage est complété par le dénouement de l'histoire de Camma, cette belle prêtresse gauloise dont le mari avait été tué par trahison par un autre guerrier épris d'elle (2). »

« Les parents de la fille lui donnaient une dot, dit César ; le mari *était tenu* d'y joindre une valeur égale ; le tout était administré en commun » (3). On n'achète donc pas la femme en Gaule, comme dans certaines législations antiques ; on se l'associe, et sa personnalité libre se manifeste par la propriété. A l'association de la famille, les Gaulois joignaient des associations entre guerriers, qui portaient en langue gauloise le nom de *fraternités* (*brodeurde*). Les jeunes guerriers s'attachaient à un chevalier de renom et s'imposaient un dévouement absolu à sa personne dans la vie et dans la mort (4). Le dévouement, en général, était considéré comme l'honneur par excellence. L'origine de cette idée était dans deux sentiments moraux qui inspiraient toute la race :

1. « *More gentis* ». Voir Justin, XLIII, 3.

2. Le meurtrier poursuivait la veuve de ses obsessions. C'était un chef puissant ; il gagne ou intimide les parents mêmes de Camma ; elle paraît se rendre. Le moment des noces arrivé, elle prend une coupe d'or, fait une libation à la divinité qu'elle sert, boit la première, et « tend la coupe à son fiancé. » Il la vide d'un trait ; elle jette un cri de joie : Sois témoin, chaste déesse, que je n'ai consenti à survivre à mon cher Pinat que dans l'attente de ce jour ! Je l'ai vengé ! Je vais le rejoindre. Et toi, dis aux tiens qu'ils te préparent un sépulcre ; car voilà le lit nuptial que je t'ai destiné ! » La coupe était empoisonnée. — Henri Martin, *Hist. de France*, I, 38. — Le récit est emprunté à Plutarque : *De virtutibus mulierum*, II, 257-258.

3. César, VI, 18.

4. Polybe, II, 106. César, VI. *Quos ab illo dilectos* esse constabat, justis funeribus confectis, unà cremabantur.

BIBLIOTECA CENTRALA UNIVERSITARA BUCURESTI

le culte de la personne et le mépris de la mort. Les anciens s'accordent à reconnaître qu'aucune nation ne tenait moins à la vie. « Que craignez-vous ? » leur demanda Alexandre, quand ils voulurent le voir. « Que le ciel ne tombe, » répondirent-ils (1). Le ciel lui-même ne les effrayait guère : ils lui lançaient des flèches quand il tonnait. Si l'Océan débordait et venait à eux, ils marchaient contre lui l'épée à la main (2). On voyait des Gaulois qui offraient de mourir pour quelques pièces d'or ; ils les distribuaient libéralement à leurs amis, et, se couchant sur leurs boucliers, ils tendaient la gorge en souriant (3). De là le mot d'Horace : *Non paventi funera Galliæ* (4). Les anciens ajoutent que ce mépris de la mort et cette indomptable valeur résultaient de la croyance à l'immortalité de la personne. Telle est en effet la doctrine fondamentale qu'enseignaient les sages de la Gaule, appelés par les anciens des *philosophes :* les druides.

Les druides ne formaient point une caste héréditaire, comme dans l'Inde, comme en Égypte, comme chez les Hébreux mêmes ; ils se recrutaient par libre adoption, par affiliation, sans autre condition que le savoir et la capacité, constatés par de longues épreuves. Ils étaient astronomes, médecins, magiciens, métaphysiciens, moralistes et jurisconsultes : « Les druides, dit Strabon, enseignent le droit naturel, puis les constitutions et les lois particulières des États. » (IV, 3.) C'était une grande association de philosophes mystiques et savants, étrangers à la guerre, libres de toutes les charges et de tous les emplois de la vie civile.

« Les druides, les bardes, les ovates (ou sacrificateurs), croient, dit Strabon, que les âmes et le monde sont immortels, mais que l'eau et le feu dominent tour à tour. » — « Ils veulent, dit César, que les âmes ne meurent pas, mais qu'après la mort elles passent des uns aux autres. » — « Suivant eux, dit Diodore, les âmes sont immortelles ; le temps de l'existence actuelle accompli, elles passent dans un autre corps et reviennent à la vie. » — « O druides, s'écrie Lucain, vous qui habitez les retraites sacrées dans les profondeurs des bois, vous seuls savez ce que sont les dieux et les puissances du ciel, ou vous seuls l'ignorez ! S'il faut vous croire, les ombres ne vont pas chercher les demeures silencieuses de l'Érèbe ni les pâles royaumes du Dieu de l'abîme. Le même esprit

1. Strabon, l. VII.
2. Elien, l. XII.
3. Posidonius, *apud* Athen., III, 13.
4. Epod., IV, XIV, V, 49.

régit d'autres organes dans une autre sphère. La mort est le milieu d'une longue vie (1). » A ce dogme de l'immortalité se rattachait l'idée de récompenses et de peines, mais de peines temporaires, qui n'étaient qu'une expiation et un moyen de progrès. Les druides considéraient les degrés de transmigration inférieurs à la condition humaine comme des états d'épreuve et de châtiment. Ils admettaient un « autre monde », un monde de bonheur (2). L'âme y conservait son identité personnelle et ses affections. Aux funérailles, on brûlait les lettres que le mort devait lire ou remettre à d'autres morts (3) Souvent même les Gaulois prêtaient de l'argent à rembourser dans l'autre vie (4).

Le symbole visible de l'immortalité était pour les druides le gui, auquel ils attribuaient des vertus merveilleuses (5). L'arbre sacré, le chêne, image de la divinité, communique avec sa sève une verdure éternelle au gui, qui est tout ensemble distinct et inséparable de lui ; tel l'Être universel donne l'immortalité aux êtres particuliers que son sein nourrit et supporte. On cueillait le gui en hiver, lorsque ses feuilles, enlacées à l'arbre dépouillé, présentent seules l'image de la vie au milieu d'une nature morte et stérile (6). Le dieu suprême et tout-puissant, *Esus*, est représenté, sur l'autel, découvert à Paris, détachant lui-même de l'arbre le gui sacré. Esus s'appelait encore l'Inconnu (Diana) et le Cercle (ou Crom) c'est-à-dire l'infini. Les cercles de pierres énormes plantés en terre, dans les *dolmen* et *cromleck*, étaient son emblème visible (7).

Outre le principe divin de la vie immortelle, qui inspire le mépris de la mort et le courage à la guerre, les druides adoraient le principe divin de la persuasion et de l'éloquence (8). La persuasion était pour eux la plus grande force et la suprême victoire : aussi représentaient-ils encore leur dieu sous les traits d'un homme auquel d'autres sont enlacés par des chaînes d'or qui partent de sa bouche. Éloquence, science, vérité, s'unissaient dans leur esprit, et c'est là qu'ils plaçaient la plus grande noblesse : l'esclave qui s'était instruit plus que les autres dans les sciences, et qui surpas-

1. Strab., IV, p. 197. César, VI, 14. Diod., V, 306. Lucain, I, 458.
2. Lucain, *ibid.* Pomp. Mela, III, 2.
3. Diod., V. 306.
4. César, VI, 13. Mela, III, 2. Pline, XVI, 44.
5. Pline, XVI, 44.
6. Pline, *ibid.*
7. Le monument d'Abury, en Angleterre, paraît avoir figuré les trois cercles.
8. *Rem militarem et argute loqui*, dit Caton.

sait les autres dans les épreuves d'initiation, devenait druide ou barde et était honoré comme divin.

D'après les traditions néo-druidiques conservées dans les « *Mystères des bardes de l'île de Bretagne* », et dans les *Triades* des bardes, les druides se seraient élevés à des doctrines métaphysiques plus hautes encore (1). Ils auraient placé dans l'être suprême, outre la puissance de vie et la puissance de vérité, une puissance de liberté, un « point de liberté ou d'équilibre. » Peut-être les « pierres d'équilibre » dont parlent les bardes, c'est-à-dire ces énormes pierres branlantes placées en équilibre sur une autre, furent-elles un symbole de la libre divinité. Ce qui est certain, c'est que l'idée d'une fatalité supérieure à Dieu même est absente des traditions druidiques et que l'esprit gaulois fut toujours un esprit d'indomptable liberté.

Le même équilibre est attribué par les bardes à la volonté de l'homme placée entre le bien et le mal. « L'homme peut, à sa volonté, s'attacher à l'une ou à l'autre alternative (Triade 2). »

D'autres triades révèlent des traditions orientales étrangères au christianisme. Il y a trois cercles de l'existence : le cercle de la *région vide*, où, excepté Dieu, il n'y a rien de vivant ni de mort ; le cercle de la *transmigration*, où tout être animé procède de la mort, et que l'homme traverse ; le cercle de la *félicité*, où tout être animé procède de la vie, et que l'homme traversera dans le ciel (2). Tout être, excepté Dieu, a eu un commencement ; aucun n'aura de fin (triade 39). Tout être a reçu une individualité distincte, un génie propre, une vocation personnelle (triades 33, 34, 37). Trois choses sont primitivement contemporaines dans la création : « l'homme, la liberté et la lumière. » (Triade 22.) Avec l'homme commence le grand combat du bien et du mal. Le mal fait redescendre l'homme, après la mort, dans une vie moindre, dans le corps d'un homme inférieur ou d'un animal déraisonnable ; c'est là l'expiation, le purgatoire : le druidisme n'admettait pas d'enfer éternel. Le bien, surtout la force d'âme, le dévouement, l'immolation volontaire sur les autels, peuvent ouvrir immédiatement le cercle de la félicité, le monde lumineux (gwinfild). Ce monde semble situé dans les étoiles. La voie lactée s'appelle la ville de Gwyon, la grande ourse le chariot d'Arthur. Dans le

1. Nous avons pris soin, dans ce qui précède, de nous appuyer seulement sur les témoignages gréco-romains ; mais il est bon de compléter ces témoignages par les documents plus récents du néo-druidisme.

2. *Mystères des bardes*, triades 23, 24, 29.

cercle de la félicité, les transformations du progrès continuent, mais « en procédant de la vie, et non plus de la mort. » (Triades 30, 32, 45.)

Un dernier trait complète ces grandes traditions druidiques conservées dans les chants des bardes : l'âme parvenue au cercle de la félicité « peut de nouveau, par sa volonté, passer par un état quelconque, en vue d'acquérir de l'expérience et de la science. » (Triade 36.) L'idéal du druidisme était « la plénitude de la science ». Les âmes avides de savoir pouvaient ainsi recommencer des migrations dans le but de s'instruire. Ce trait, qui n'a rien de chrétien, révèle une tradition vraiment celtique. Mais le génie populaire allait plus loin encore : dépassant le dogme des sages, il croyait que les héros peuvent renaître volontairement pour sauver leurs frères ou leur patrie. Dans les jours d'infortune nationale, on interrogeait les dolmen et les tombes silencieuses ; on écoutait si l'on n'entendrait pas une voix sortir, une armure résonner, un secours survenir par le dévouement d'un mort. Toutes les légendes des bardes sont pleines de ces généreuses croyances ; de là principalement la foi au « retour d'Arthur » et aux nouvelles incarnations de *Merlin*.

La même idée du dévouement inspirait une autre croyance, celle qu'un homme en peut racheter un autre, dont les jours sont comptés par les génies de la transmigration. Un homme que ses affections ou ses devoirs rattachent à la vie est-il en péril de mort ? Un ami s'offre pour le remplacer : par cette immolation spontanée aux puissances divines, il méritera d'être enlevé directement au cercle de la félicité. Il distribue aux siens les dons de l'homme qui l'envoie à sa place au « conducteur des âmes », et il court avec joie s'étendre sur la pierre du sacrifice : « Ma langue dira mon chant de mort, au milieu du cercle de pierres qui enferme le monde... Le serpent (1) s'avance vers les vases du sacrificateur, du sacrificateur aux cornes d'or. Les cornes d'or dans sa main, sa main sur le couteau, le couteau sur ma tête (2) !... »

Ainsi à l'horreur des sacrifices humains, vieux reste des cultes orientaux, se mêlait parfois l'immolation volontaire, le suicide héroïque.

1. Emblème de l'immortalité par ses dépouilles changeantes, le serpent tenait, selon Pline, la première place après le gui. XXIX, 3.

2. *Chant d'Uether*. Voir La Villemerqué, *Contes des anciens bretons*, p. 292.

Cette passion de l'héroïsme, dont le principal signe est le mépris de la mort et le dévouement à autrui, inspira parmi nous, au moyen-âge, la chevalerie. Les chevaliers furent le dernier reste des « dévoués » de la Gaule antique.

De tous ces documents ressort l'existence incontestable, chez les sages de la Gaule, d'une doctrine d'immortalité, de libre indépendance, et de dévouement chevaleresque, qui donne à nos ancêtres de la race celtique un caractère de grandeur et d'originalité (1). Pendant le moyen âge, ce seront les penseurs celtiques, bretons, irlandais, — les Pélage, les Scot Erigène, les Duns Scot,— qui soutiendront avec énergie la doctrine de la liberté chez l'homme, de la prédestination universelle au salut final, et de la liberté en Dieu.

IV. — PHILOSOPHIE DE LA CHINE. — CONFUCIUS ET MENCIUS.

I. Les peuples chinois se distinguent des peuples indo-européens par un esprit plus pratique que métaphysique, plus attentif aux détails de l'analyse qu'aux vues d'ensemble et aux grandes constructions de la synthèse. La morale et la politique ne se présentent point à eux sous la forme religieuse : c'est un enseignement humain, rationnel, philosophique, sans mélange de théologie, et qui ne s'appuie sur aucune révélation surnaturelle.

Le principal philosophe de la Chine fut Confucius qui vivait vers le VIe siècle avant Jésus-Christ, et que les livres chinois nomment par excellence *le Philosophe*. « Savoir que l'on sait ce « que l'on sait, et que l'on ne sait pas ce qu'on ne sait pas, voilà la « véritable science (2). » « L'essentiel à connaître, c'est le devoir. » « Oh ! que la loi du devoir de l'homme saint est grande, s'écrie « le Philosophe ; c'est un océan sans rivages ! Elle produit et « entretient tous les êtres, elle touche au ciel par sa hauteur. Oh ! « qu'elle est abondante et vaste ! » (Tchoung-Young, XXVII.) Cette loi est celle de la raison : « C'est le principe qui nous dirige « dans la conformité de nos actions avec la *nature rationnelle* « (Ibid., I, 1). » Elle est obligatoire et immuable. « La règle de « conduite morale qui doit diriger les actions est tellement obli- « gatoire que l'on ne peut s'en écarter d'un seul point, d'un seul

1. Sur les rapports de l'esprit gaulois et de l'esprit français, voir notre *Idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France*, livre III.
2. *Lun-yu*, II, XI, 11.

« instant. Si l'on pouvait s'en écarter, ce ne serait plus une règle « de conduite immuable (I, 2). » Elle est absolue et sacrée par elle-même, car : « La loi du devoir est par elle-même la loi du « devoir (XII, 2). »

Le but de la règle morale est le perfectionnement de soi-même : telle est la loi de l'homme. Mais au-dessus du perfectionnement nous concevons la perfection. Celle-ci est la loi du ciel, et le vrai principe de toutes les autres lois.

Par là Confucius est amené à cette idée sublime que la moralité est en elle-même supérieure à la nature, et qu'elle est le premier principe de l'univers. « Le ciel et la terre sont grands sans doute ; « cependant l'homme trouve aussi en eux des imperfections. C'est « pourquoi le sage, en considérant ce que la règle de conduite « morale a de plus grand, a dit que *le monde ne peut la contenir* « (XXV, 1). » Quelle est donc la cause de l'univers? — « La puissance « productive du ciel et de la terre », répond Confucius, « peut « s'exprimer par un seul mot : c'est la perfection. Mais la produc- « tion des êtres est incompréhensible (XII, 2). » « Le parfait est le « commencement et la fin de tous les êtres ; sans le parfait, les « êtres ne seraient pas (XIII, 1). »

Tels sont les principes généraux de la morale dans Confucius.

Les principales vertus particulières qu'il recommande sont la force d'âme, la modération, que constitue l'*invariabilité dans le juste milieu*, la justice, et surtout l'humanité.

« La doctrine de notre maître, dit Mencius, consiste unique- « ment à avoir la droiture du cœur et à aimer son prochain « comme soi-même. Agir envers les autres comme nous voudrions « qu'ils agissent envers nous-mêmes, voilà la doctrine de l'huma- « nité. » « La règle de la vie est la réciprocité (Ta-hio, IX, 3. « Mengtseu, II, VII, 4). » « Fantchi demanda un jour à Confucius « ce que c'était que la vertu de l'humanité. » Le Philosophe lui « répondit : « Aimer les hommes. » « On doit aimer les hommes « de toute la force et l'étendue de son affection. » « L'homme « supérieur est celui qui a une bienveillance égale pour tous. » « Je voudrais procurer aux vieillards un doux repos, aux amis conserver une fidélité constante, aux femmes et aux enfants donner des soins tout maternels ! » Un disciple de Confucius lui disait avec tristesse : « Tous les hommes ont des frères, moi seul n'en « ai point. » « Que l'homme supérieur, répondit le philosophe, « regarde tous les hommes qui habitent dans l'intérieur des

« quatre mers comme ses frères ! » (Lun-yu, I, XII, 22, I, 6, I, X, 14, V, 25, XII, 5.)

II. Deux cents ans après Confucius, Mencius renouvela et perfectionna encore cette haute doctrine (1). L'originalité de Mencius est surtout dans sa philosophie politique, qui est déjà libérale et hardie. Il appelle les tyrans « des voleurs de grand chemin », et les croit dignes de la même justice que les voleurs. (Chou-King Taï-Schi, II, IV, 4.) « Celui qui a fait un vol à l'humanité « est appelé voleur ; celui qui a fait un vol à la justice est appelé « tyran. » « Le peuple est ce qu'il y a de plus noble dans ce « monde ; les esprits de la terre ne viennent qu'après : le prince « est de la moindre importance. » (II, VIII, 14.)

Aucune trace de castes ni d'esclavage. Mencius ne reconnaît que deux classes d'hommes, aussi nécessaire et aussi respectable l'une que l'autre. « Les uns, dit-il avec profondeur, travaillent « de leur intelligence, les autres travaillent de leurs bras. Ceux « qui travaillent de leur intelligence gouvernent les hommes ; « ceux qui travaillent de leurs bras sont gouvernés par les « hommes. Ceux qui sont gouvernés par les hommes nourrissent « les hommes ; ceux qui gouvernent les hommes sont nourris par « les hommes. C'est la loi universelle du monde. » (I, V, 4.) Mencius accuse les princes « de prendre le peuple dans des filets », en exposant les hommes au crime par la détresse, et en les punissant ensuite de mort pour des crimes auxquels ils les ont encouragés (I, I, 7). Le remède de ces maux serait une plus juste constitution de la propriété et l'abolition des impôts qui pèsent sur le peuple. (*Ibid.* I, III, 5.)

Ainsi la Chine, inférieure par l'absence de génie spéculatif et métaphysique, se montre supérieure à la plupart des peuples anciens par son sentiment de la moralité pratique et sociale. Si elle ne s'absorbe pas dans le grand Tout par la contemplation, elle a une notion déjà élevée de la personne humaine.

IV. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES CHEZ LES ÉGYPTIENS.

L'Égypte ne nous offre point de philosophie proprement dite. Les prêtres avaient une doctrine mystérieuse et réservée, sur

1. Voir, dans nos *Extraits des philosophes*, les principaux passages de la *Grande étude*, par Mencius, p. 19.

laquelle nous ne possédons que des renseignements incomplets. La grande idée métaphysique qui semble avoir dominé dans la religion même des Égyptiens, c'est celle de la vie future.

D'après des travaux récents sur le livre égyptien de la *Manifestation des âmes à la lumière*, les points principaux de cette doctrine sont les suivants : existence des âmes, leur faculté de revêtir des corps différents et de parcourir le monde dans une suite de métamorphoses, leur jugement; leurs épreuves continuées après la mort, l'action directrice et protectrice des êtres célestes sur les destinées humaines, les supplices des méchants, enfin la sanctification, l'illumination finale de l'homme sauvé par l'intervention divine, et l'admission des bons dans la société des dieux. De là ce culte sublime de la mort, ou plutôt de l'immortalité, qui donne à l'Égypte une physionomie si originale ; de là ces monuments gigantesques qui semblent vouloir rendre l'éternité visible.

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES HÉBREUX.

La Judée n'offre pas non plus de philosophie proprement dite : elle est tout entière absorbée par l'idée religieuse. Néanmoins, on peut dégager de ses livres sacrés les grandes doctrines philosophiques qui devaient plus tard entrer comme éléments dans la philosophie chrétienne et moderne.

I. La notion dominante chez les Ariens était celle de la substance, qu'ils ne séparaient point de ses modes : ils concevaient Dieu comme la substance du monde, le monde comme l'ensemble des modes dans lesquels Dieu se développe. De là leur tendance au panthéisme.

L'idée dominante chez les Sémites semble plutôt celle de cause : car ils conçoivent Dieu comme une cause indépendante de son effet, qui est le monde, et séparée de ce qu'elle produit ainsi que l'ouvrier de son œuvre. D'où la personnification de Dieu comme roi, souverain, seigneur, maître tout-puissant. Le plus important et le plus ancien des radicaux sémitiques exprimant la divinité, et qui est commun à tout le sémitisme, est la syllabe *alh* qui exprime l'idée de Force ou de Puissance. A ce radical se rattachent

les noms hébreux ou chaldéens de Dieu, Ælah, Ælohah, et le pluriel *Ælohim*, constamment employé avec des verbes au singulier pour signifier la réunion de toutes les *puissances* dans une personne.

Les Sémites des branches corrompues, Babyloniens, Assyriens, Phéniciens, adorèrent la force brutale ou la force fécondante et génératrice, et se représentèrent les *puissances* divines comme multiples. Les Hébreux luttèrent contre ce polythéisme, malgré des chutes fréquentes, et affirmèrent avec énergie l'unité des puissances, des Œlohim, en une seule volonté. Sur cette conception des Œlohim, qui enveloppait encore une idée de pluralité, s'enta en quelque sorte la conception plus monothéiste de Jéhovah, mot dont la racine désigne la respiration, la vie, l'être, et qui signifie l'*être qui est et sera*, ou la puissance de l'être triomphant de la durée.

De cette idée est dérivée celle de la création. Ce n'est plus comme chez les Ariens, par une émanation naturelle et nécessaire de sa propre substance que Dieu engendre le monde : entre le monde et Dieu il y a un abîme. Le Tout-Puissant n'avait pas besoin du monde, et s'il l'a créé, c'est par un acte de volonté absolument libre, dont on ne peut donner d'autre raison que sa liberté même.

La volonté libre est également admise chez l'homme : Dieu ordonne ou défend par un acte de libre arbitre ; l'homme obéit ou désobéit par un acte de libre arbitre. L'idée de la nécessité naturelle fait donc place à celle de la volonté morale.

II. Des attributs de Dieu naissent les devoirs que la morale mosaïque impose envers lui. Dieu unique, il ne veut pas qu'on adore d'autres dieux ; Dieu immatériel, il ne veut pas qu'on le représente sous l'image d'idoles visibles ; Dieu saint, il ne veut pas que son nom soit pris en vain ; Dieu créateur, il veut qu'après avoir travaillé comme lui on se repose le septième jour. Les autres devoirs sont relatifs aux hommes, et sont des règles de justice négative : ne point tuer, ne point voler, ne point commettre d'adultère. Cependant, à ces devoirs d'abstention se joint le devoir positif d'aimer Dieu : « Aimez Dieu de toute votre âme, « de tout votre cœur, de toutes vos forces. » Cette législation sévère qui veut « *œil pour œil et dent pour dent* », s'adoucit à l'égard des frères d'Israël, et commande l'amour des pauvres, l'aumône, la remise septennale des dettes, le prêt sans intérêt.

L'esclave a la faculté de se libérer tous les sept ans. Au reste, la sanction de ces lois est exclusivement matérielle : bonheur ou malheur temporel, longue ou courte vie, extermination ou punition des pères jusqu'à la troisième et quatrième génération. C'est dans cette vie même que les hommes reçoivent leurs récompenses ou leurs peines.

III. La politique des Hébreux fut surtout théocratique. La royauté y est considérée comme un mal et une chute. « Priez, dit « le peuple à Samuel, priez le Seigneur votre Dieu pour vos ser- « viteurs, afin que nous ne mourions pas : car nous avons encore « ajouté ce péché à tous les autres de demander d'avoir un roi. » (*Rois*, XII, 17). « Voici, dit le Seigneur, quel sera le droit du roi « qui vous gouvernera. Il prendra vos enfants pour conduire ses « chariots ; il s'en fera des cavaliers pour courir devant son char... « Il se fera de vos filles des parfumeuses, des cuisinières et des « boulangères... Il prendra ce qu'il y aura de meilleur dans vos « champs... Il prendra vos serviteurs et vos servantes... et la dîme de « vos troupeaux. Vous crierez alors contre votre roi que vous aurez « élu, et le Seigneur ne vous exaucera point (*Rois*, VIII, 11, 19). » On connaît aussi l'apologue du livre des Juges. Les arbres, demandant un roi, s'adressèrent à l'olivier, qui répondit : Je ne quitterai point le soin de mon huile, si douce aux hommes et aux dieux, pour régner sur vous. Le figuier dit qu'il aimait mieux ses figues que l'embarras du pouvoir suprême. Il en fut de même de la vigne et des autres arbres excellents. Enfin le chardon, qui n'était bon à rien, se fit roi, parce qu'il avait des épines et qu'il pouvait faire du mal.

IV. Avec les siècles, les idées de bienveillance et de charité firent des progrès sensibles dans les écoles juives. Un des moralistes les plus remarquables de la Judée fut Hillel l'Ancien qui appartenait à l'école pharisienne, et qui vivait un siècle avant Jésus-Christ. « Ne fais pas à autrui, disait-il, ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. » « Soyez des disciples d'Aaron, aimant la paix et la recherchant sans cesse, aimant les hommes ! » « Dieu est grand par sa miséricorde ; sa justice doit toujours incliner vers la clémence. » « Cesser d'accroître sa science, c'est la diminuer ; refuser de s'instruire, c'est être indigne de vivre. » « Ne dis pas : lorsque j'en aurai le loisir, je me livrerai à l'étude, peut-être ce loisir te

sera-t-il toujours refusé. L'ignorant ne craint point le péché ; l'homme sans lumière ne saurait avoir la vraie piété (1). »

Alors se formaient les sectes des esséniens et des thérapeutes, qui enseignaient une morale austère et contemplative, toute de douceur et de charité, en même temps que les théories métaphysiques d'où devait sortir plus tard la doctrine mystérieuse appelée Kabbale, ou transmission orale de la sagesse divine. C'était comme l'aurore du christianisme (2).

1. Voir la *Vie de Hillel l'Ancien*, par Trénel.

2. Voir dans nos *Extraits des philosophes* : I. *Doctrines religieuses du brahmanisme* : Hymne à Dieu, p. 1. Prière à Dieu, 1. Alternatives de création et de destruction, 2. L'immortalité d'après le brahmanisme, 2. La production du monde, 3. — II. *Morale du brahmanisme* : Vraie ou fausse piété, 3. Humilité, douceur, pardon des injures, 4. Devoirs relatifs aux femmes, 4. La famille, 6. Les castes. Supériorité des prêtres, 6. Le châtiment érigé en divinité, 7. La vie contemplative et mystique, d'après Bhagavad-Gita, 7. Quel est celui que Dieu aime, 8. — III. *Çakya-Mouni, ou le Bouddha* : Vanité de la vie sensible, d'après le Bouddha, 9. Injustice des castes et égalité religieuse des hommes, d'après le Bouddha, 10. — IV. *Philosophie de la Perse*. — *Zoroastre*. — V. *La philosophie en Chine* : *Confucius*. Portrait du philosophe, 13. Supériorité des vertus morales sur les rites religieux, 14. Morale de Confucius, 15. *Mencius*. La justice et la charité, 17. Devoirs du souverain, 17. Egoïsme et désintéressement, 18. Le peuple, 19. Solidarité des hommes dans le travail, 19. Le grand homme, 19. — *Extraits de la grande étude par Mencius*. Le perfectionnement de soi-même, 19. Sur le devoir de gouverner un Etat, en mettant le bon ordre dans sa famille, 21. Sur le devoir d'entretenir la paix et la bonne harmonie dans le monde, en gouvernant bien les royaumes, 22.

LIVRE DEUXIÈME

PHILOSOPHIE GRECQUE

CHAPITRE PREMIER

École naturaliste d'Ionie. — Héraclite et Anaxagore.

I. — PREMIERS PHILOSOPHES D'IONIE. THALÈS.

Les philosophes d'Ionie cherchent le principe des choses dans la nature sensible. Pour Thalès, la substance universelle est analogue à l'eau ; pour Anaximène et Diogène d'Apollonie, elle est analogue à l'air. Anaximandre fait voir qu'elle n'est point une chose déterminée comme l'eau ou l'air, mais l'*indéfini*.

II. — HÉRACLITE.

I. *Métaphysique d'Héraclite*. Le mouvement et la loi du mouvement. — Héraclite trouve vaine la recherche d'une substance persistante : rien n'*est*, tout *devient*. Cette universelle mobilité a son image dans l'écoulement de l'eau : tout s'écoule, et on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. Elle a encore son image dans l'embrasement du feu, et c'est sous la forme du feu qu'elle se manifeste dans l'univers. Le feu universel n'est pas un feu visible, mais un feu invisible, vivant, intelligent, éternel et divin. — Mais, si tout est instable et en mouvement, cette instabilité et ce mouvement sont soumis à une *loi* stable. Union des contraires, voilà cette loi : chaque chose est et n'est pas. Cette union est une harmonie éternelle, mais en même temps elle est une guerre éternelle ; car il n'y a pas d'harmonie sans opposition : aigu et grave, jour et nuit, été et hiver ; la guerre est la mère de toutes choses. En outre, cette loi est une *nécessité* ; bien plus, elle est une *justice*, parce qu'au fond elle est une *pensée* intérieure au mouvement, λόγος. On peut l'appeler Dieu. — II. *Physique d'Héraclite*. Tout s'explique par les transformations du feu vivant et pensant, qui s'éteint ou se rallume, se change en air, en eau, en terre, ou revient à son état primitif. Il devient tout et tout devient lui. C'est ce que les modernes appelleront la *transformation des forces*. — En outre, Héraclite admet la permanence de la même quantité de force et de mouvement dans l'univers ; le mouvement du feu est universel et sa quantité identique,

il est comme l'or qui s'échange contre tout, et contre lequel tout s'échange. — Enfin le mouvement universel est soumis au rhythme et à la mesure, c'est une évolution qui traverse des périodes régulières, tantôt ascendantes tantôt descendantes. Evolution éternelle ; car le monde n'a ni commencement ni fin. — III. *Morale d'Héraclite.* Notre âme, étincelle du feu divin et pensant, ne participe à la vérité que quand elle participe à la pensée du tout, à la raison universelle. Se résigner à la nécessité des choses, voilà la loi pratique. Pour cela, il faut purifier l'âme de tout ce qui peut l'obscurcir ou l'éteindre. Mortelle dans sa partie individuelle, l'âme est immortelle dans ce qu'elle contient d'universel. — Comme l'individu, la cité doit se nourrir de l'universel et façonner ses lois à l'image des lois de l'univers. — *Conclusion.* La doctrine d'Héraclite est le vrai commencement de la philosophie et offre le tableau fidèle du monde sensible : Platon admettra, au-dessus de ce monde mobile, un monde immobile et intelligible.

III. — ANAXAGORE.

I. *Le monde.* Au lieu de considérer, avec Héraclite, le mouvement comme la cause des choses, Anaxagore le regarde comme un simple effet, comme une simple relation entre des choses préexistantes : rien ne naît ni ne périt, à proprement parler ; il n'y a que des combinaisons mécaniques entre les choses. De là une explication toute mécanique du monde. — Chaque objet est un infini, un univers qui renferme toutes choses en diverses proportions : tout est dans tout. En outre, chaque objet se subdivise en une infinité de parties similaires, le sang en une infinité de gouttes de sang, la chair en une infinité de particules de chair : ce sont les *homœoméries* ou parties similaires. — Tant que toutes les parties des choses sont confondues, rien n'apparaît ; c'est un chaos insaisissable. Cette confusion régnait au commencement des temps. Pour la faire cesser, et pour introduire la distinction dans les choses, un mouvement était nécessaire. Ce mouvement est venu de l'intelligence divine qui meut l'univers comme l'âme meut le corps. « Tout était confondu, l'intelligence vint et mit l'ordre en toutes choses. » — II. *L'intelligence motrice du monde.* L'intelligence, considérée en elle-même, est pure et sans mélange ; elle est simple, elle est indépendante, elle connaît tout, présent, passé, avenir ; elle meut tout. — *Conclusion.* Ainsi l'école ionienne, après avoir cherché l'explication des choses dans la matière, finit par reconnaître que cette explication se trouve dans la pensée. Héraclite plaçait cette pensée dans la matière même, qu'elle anime intérieurement ; Anaxagore la place en dehors et au-dessus de la matière, qu'elle meut extérieurement. Plus tard, on croira que la pensée doit être tout ensemble au dedans du monde et au-dessus du monde.

IV. — ÉCOLE ATOMISTIQUE D'ABDÈRE.

Démocrite d'Abdère développe l'explication mécanique du monde, mais il n'admet point, comme Anaxagore, une intelligence motrice supérieure au monde. Le mouvement, étant éternel, s'explique par lui-même. — Le plein et le vide sont les éléments de toutes choses ; le plein se divise en atomes dont la combinaison produit tout. — L'âme elle-même n'est qu'un composé d'atomes plus subtils. Ainsi l'école d'Abdère aboutit à un complet matérialisme.

I. — PREMIERS PHILOSOPHES D'IONIE. THALÈS.

La philosophie, comme science indépendante des dogmes reli-

gieux, a sa vraie patrie en Grèce, où elle arriva de bonne heure à un tel développement que les premiers philosophes grecs nous étonnent encore par la profondeur de leurs conceptions métaphysiques.

Le point de départ de la réflexion philosophique en Grèce fut la Nature visible. Les philosophes ioniens sont, selon l'expression d'Aristote, des physiciens, et leur philosophie est une physique générale. Nous les verrons peu à peu revenir de l'extérieur à l'intérieur par l'inévitable progrès de la réflexion, qui fait que la pensée, emportée d'abord vers la Nature, rentre en soi et se retrouve elle-même.

Thalès de Milet (vers 600) s'efforce de tout ramener à un seul principe, et de découvrir l'élément primitif ou *substance* du monde. Les animaux, dit-il, se nourrissent de plantes, les plantes viennent de la terre ; mais la nourriture de tous les êtres est humide, leur semence est également humide, et c'est l'humidité qui entretient la vie ; or, l'eau est le principe de l'humidité ; donc l'eau est le principe de toutes choses. Nous voyons l'eau se changer tantôt en glace, tantôt en vapeur ; pourquoi ne se changerait-elle pas en terre, en pierre, en végétal, en animal ? L'eau n'a point de forme propre : elle peut donc prendre toutes les formes, par exemple celle du vase qui la contient. L'eau est instable et toujours mouvante ; or, partout où il y a du mouvement, il y a de la vie, il y a une âme. Le principe humide est donc l'âme du monde répandue en tout : c'est le divin (τὸ θεῖον), et on peut dire que l'intelligence divine « parcourt l'onde avec rapidité (1). »

Dans l'état imparfait de la science à l'époque de Thalès, on ne pouvait guère imaginer une plus remarquable explication de l'univers. Au reste, l'hypothèse de Thalès se retrouve encore dans la science moderne, mais subordonnée à des conceptions supérieures : les physiciens modernes admettent la fluidité primitive de la terre, et ils font sortir de l'Océan les premiers êtres animés : on peut donc dire avec Thalès que la terre et ses habitants proviennent de la mer.

Thalès contribua beaucoup à faire avancer la science de son époque. En géométrie, il démontra une proposition fondamentale : que les angles inscrits dans le demi-cercle sont droits (2).

1. Aristote, *Métaphysique*, I, III.
2. Diogène, *Vie de Thalès*, I, 27.

En astronomie, il enseigna que la terre est ronde, que les astres sont des terres enflammées, que la lune est un corps opaque illuminé par le soleil, que l'interposition de la lune entre la terre et le soleil produit les éclipses ; il parvint même à prédire une éclipse. Ajoutons la découverte de la petite Ourse et de l'étoile polaire, le calcul de la durée de l'année et des époques de solstices et d'équinoxes, l'évaluation approximative du diamètre apparent du soleil, et des grandeurs de la terre, du soleil et de la lune (1).

Le premier principe des choses, tel que Thalès l'avait conçu, devait paraître encore trop grossier à ses successeurs. Anaximène (557) et Diogène d'Apollonie substituent à l'eau un élément plus subtil, l'air infini et vivant, qui produit tous les objets par son mouvement éternel et par ses alternatives de dilatation et de condensation (2).

Anaximandre de Milet (590) reconnaît enfin que l'eau, l'air et toutes les autres choses déterminées ou finies ne sauraient représenter la vraie nature du premier principe. L'air lui-même, étant sensible, doit être dérivé de quelque chose qui n'a plus rien de sensible. Tout ce qu'on peut affirmer du premier principe, c'est qu'il est indéfini en quantité et indéfini en nature. Aussi Anaximandre l'appelle l'indéfini ou infini, τὸ ἄπειρον. C'est l'unité primitive qui renferme tous les contraires ; c'est une substance sans forme qui n'est ni ceci ni cela, mais qui peut tout devenir (3).

II. — HÉRACLITE.

Jusqu'ici, les philosophes ioniens ont recherché surtout la substance immuable des choses, terre, eau, air, matière indéfinie. Sous ce qui *devient*, ils s'efforçaient de saisir ce qui *est*, ou, pour emprunter leurs formules, sous le *devenir*, τὸ γένεσθαι, ils cherchaient l'*être*, τὸ εἶναι.

Héraclite (800) conduit sa pensée dans une direction nouvelle.

La conception d'Héraclite est un des plus grands systèmes de la métaphysique : elle a souvent reparu dans l'histoire, et, reproduite en grande partie par Hégel et par l'école anglaise, elle subsiste encore de nos jours. Héraclite semblait donc prévoir l'avenir

1. Diogène, *ibid.*
2. Cicéron, *De natura deorum*, I, x.
3. Thémistius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, I, XVIII, a.

réservé à ses doctrines, lorsqu'il disait de lui-même : « Je suis « comme les sibylles, qui parlent par inspiration, sans jamais « sourire, sans ornement, sans chaleur ; et dont la voix retentit « pendant les siècles des vérités divines. »

I. Héraclite se demande d'abord si cette recherche de l'être, qui a tant préoccupé ses devanciers, ne serait point vaine. On aura beau chercher, trouvera-t-on quelque chose qui réellement subsiste et existe ? — Non. Jamais le mobile *devenir* ne parvient à *l'existence* fixe. Il n'y a pas une seule chose qui soit ; chaque chose, à la fois, est et n'est pas. « Tout s'écoule », dit Héraclite, non sans mélancolie, « tout marche, et rien ne s'arrête. » Poète en même temps que métaphysicien, Héraclite expose sa doctrine sous une forme imagée : « On ne descend pas deux fois », dit-il, « dans le même fleuve ; car c'est une autre eau qui vient à « nous : elle se dissipe et de nouveau s'amasse, elle recherche et « abandonne, elle s'approche et s'éloigne. » Nous-mêmes, nous ne sommes pas plus permanents que ce fleuve insaisissable : « Nous « y descendons et n'y descendons pas ; nous sommes à la fois et « ne sommes pas. »

Or, ce qui tout ensemble est et n'est pas, c'est ce qui *devient*. En effet, on ne peut dire de ce qui change : « C'est telle chose », puisqu'à l'instant même c'est une autre chose. Il faut donc poser en principe l'universel devenir, l'universel changement, l'universel mouvement.

Mais la mobilité de l'eau ne semble pas encore à Héraclite une expression assez forte du mouvement qui entraîne tout : à l'*écoulement* universel, il substitue l'universel *embrasement* (1). Tout brûle et se consume. Voilà pourquoi le repos n'est qu'une apparence ; la flamme d'une lampe semble immobile, et cependant elle n'est qu'un mouvement sans fin de particules, qui en même temps brillent et s'éteignent.

Parmi les phénomènes de la nature, celui qui est le symbole de tous les autres, plus même qu'un symbole, le phénomène caché sous tous les autres, c'est le feu. N'est-ce pas, en effet, du feu, c'est-à-dire de la lumière et de la chaleur, que vient toute vie ? Et, en même temps que le feu allume la vie, ne la consume-

1. Diogène, IX; Stobée, 916 ; Clément d'Alexandrie, *Pædagog.*, II, 196. Sur Héraclite, voir Zeller, *Philosophie der Græc.*, I, 450-496 ; Marbach (*Phil.* 46), et Lassalle (*Heracleitos*). Comparer Hegel, *Leçons sur l'hist. de la phil. gr.*, XIII, 330, et sqq.

t-il pas ? Si donc on demande la forme visible que prend le *devenir* dans l'univers, le phénomène matériel par lequel il s'exprime, ce n'est pas l'eau, comme l'a cru Thalès, ce n'est pas l'air, comme l'a cru Diogène : c'est le feu.

Seulement, il ne faut pas se méprendre sur la vraie nature de ce feu. N'entendons pas par là le feu grossier que nos yeux aperçoivent, mais un feu subtil qui échappe aux regards. Ce feu n'est pas même matériel ; ou plutôt il est à la fois matière et intelligence : car ces deux choses sont indivisibles dans l'universel devenir d'où tous les phénomènes procèdent. C'est donc un *feu vivant*, πῦρ ἀεί ζῶον ; un feu intelligent πῦρ νοερόν ; « un feu divin qui gouverne toutes choses sans s'éteindre jamais. »

Aussi ne faudrait-il pas croire que la doctrine d'Héraclite fût une doctrine d'inertie et de mort, expliquant toutes choses par un mécanisme vide de pensée et de vie ; c'est au contraire un système qui met l'activité partout, le repos nulle part, c'est-à-dire un dynamisme universel.

L'activité mobile, dont le mouvement n'est que la forme visible, est, selon Héraclite, un « désir » éternel de vivre, et un « dégoût » éternel de vivre (1). Désir qui est toujours rassasié et qui n'est jamais rassasié ! Le feu animé par ce désir, produit ; et, las d'être devenu quelque chose, détruit.

Nous venons de voir la philosophie d'Héraclite, dans ses principes, se ramener à deux points : instabilité éternelle, et stabilité de cette instabilité même.

Ce qui est stable n'est pas le mouvement ou le devenir, mais la loi du mouvement. Alors se présente une nouvelle question : — Quelle est cette loi qui régit le mouvement même ?

Le mouvement ou devenir consiste à être et à n'être pas ; sa loi est donc l'union des contraires, μῖξις τῶν ἐναντίων, ou la conciliation des différences : « Tout se sépare et se réunit. » — « C'est là, dit « Aristote, ce que nous lisons dans l'obscur Héraclite : — Unis « tout et non tout, ce qui se joint et ce qui se sépare, le conson- « nant et le dissonnant ; fait de tout un, et d'un, tout (2). » Identité mobile des contraires, telle est la suprême loi. Aussi peut-on dire que « l'être n'est pas plus que le non-être », car l'être

1. Philon, *Allegor.*, leg. III, p. 88.
2. *Du monde*, 396 d.

et le non-être ne font qu'un dans ce qui est et n'est plus, dans ce qui devient. De là l'universelle « contradiction » qui est en toutes choses.

La conciliation des contraires est une *harmonie*. Ici, nous retrouvons le poète sous le métaphysicien. Ce qui produit l'harmonie, dit Héraclite, c'est l'opposition d'une chose avec elle-même : « Tout, en se divisant, se réunit, comme l'harmonie de l'archet et de la lyre. » A cette image de la lyre, Héraclite joignait encore celle de l'arc, où la corde tendue et détendue s'oppose et s'unit tour à tour au demi-cercle qui la soutient (1).

Puisqu'il n'y a point d'harmonie sans l'opposition des forces, la *guerre* est mère de toutes choses : πόλεμος ματήρ πάντων. « Héra-« clite reprochait à Homère d'avoir souhaité la fin de toutes les « querelles des dieux et des hommes ; car, s'il en était ainsi, tout « périrait, parce qu'il n'y a point d'harmonie sans aigu et sans « grave, et rien de vivant sans mâle et sans femelle, qui sont des contraires (2). » Ce monde, fils de la guerre, où toutes les formes sont tour à tour produites et détruites, « est comme le jeu d'un enfant sur le sable. »

Héraclite, pour faire entrer sa pensée dans l'esprit comme de vive force, la pousse jusqu'au paradoxe : il heurte le sens commun pour le contraindre à la réflexion. Il proclame l'identité des contradictoires. « Le même être est vivant et mort ; il veille et il dort, il est jeune et vieux (3). » En outre, nous vivons de la mort des uns et nous mourons de la vie des autres ; pour parler plus énergiquement, nous vivons leur mort et mourons leur vie. Ainsi se mêlent toutes choses en une « harmonie cachée », ἁρμονία ἀφανής.

Cette loi de contradiction et d'harmonie a pour caractère d'être une « loi fatale », une nécessité armée. Mais, en même temps qu'elle est une fatalité, elle est une justice, δίκη. Voilà pourquoi le cours des choses est réglé. Si le soleil, par exemple, transgressait les lois de sa course, les Erinnies viendraient au secours de la justice, et il y aurait une nuit éternelle (4).

Enfin, pourquoi y-a-il de la justice dans la nécessité, sinon parce qu'au fond la nécessité est une pensée intérieure au devenir, et qui le gouverne du dedans ?

1. Platon, *Banquet*, 187, *a*.
2. Aristote, Ethique à Nicomaque., VII, 1.
3. Plutarque, *Consolatio ad Apoll.*, 10.
4. Plutarque, *De Is. et Osiri*, 48.

Cette loi fatale, cette justice armée, cette pensée gubernatrice est divine ; elle est Dieu même. Dieu n'est pas en dehors et au-dessus de cette unité des contraires, il est cette unité : Dieu est un « jour-nuit », c'est un « été-hiver », c'est une « guerre-paix », c'est un « rassasiement-faim ». « On peut l'appeler ou ne pas l'appeler Jupiter (1). »

II. Cette métaphysique se changeait aisément en physique, ou plutôt elle était déjà une physique. Les choses opposées ne faisant qu'un selon Héraclite, la pensée et le feu se confondent : la pensée est pour ainsi dire un feu intelligible, et le feu une pensée sensible.

Au commencement idéal des choses, le feu spirituel a produit, par une dégradation et une extinction immédiate, le feu sensible. Le feu primitif, à vrai dire, n'est pas un principe déterminé ni une substance fixe ; c'est un principe indéterminé qui se détermine éternellement lui-même : c'est quelque chose de vivant et de mouvant. Il devient tout et tout devient lui. Il s'éteint et « meurt en eau, en air, en terre », puis renaît ; la terre meurt en eau, l'eau en air, l'air en feu. Il y a ainsi une double route, « en haut et en bas », que suivent toutes les formes du feu.

La seule chose immuable, ce n'est donc pas une substance permanente, mais une quantité, une valeur. La valeur du feu, en effet, est toujours la même : il se change en une chose, puis en une autre, puis revient à sa première forme, et dans toutes ces métamorphoses, la quantité demeure toujours identique. C'est une transformation réciproque et un commerce perpétuel entre les choses : tout se convertit en feu et le feu en tout, comme l'or qui s'échange contre tout et contre lequel tout s'échange.

Éternel est ce mouvement qui emporte les choses ; éternel est le monde qu'il produit. Les formes seules passent, mais elles ne passent que pour revenir et elles ne reviennent que pour passer encore. De là un rhythme universel et une série de périodes en toutes choses. « Le monde, conclut Héraclite, ce n'est ni un des « dieux ni un des hommes qui l'a fait, mais il a été, il est, et il « sera ; feu toujours vivant, qui s'allume en mesure et s'éteint en « mesure (2). » Un jour l' « embrasement » de l'univers consumera tout ; mais cet embrasement universel ne sera pas un terme

1. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, v, p. 603.
2. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, v, 599.

dernier et un état définitif, car le mouvement n'a pas de fin : l'incendie du monde ne sera qu'une transition à un monde nouveau, et ainsi de suite à l'infini.

III. Notre âme est une étincelle du feu divin, auquel elle emprunte la raison. Les sens sont trompeurs ; « les yeux et les « oreilles sont les témoins grossiers des hommes qui ont une âme « informe et livrée à la matière. » En effet, tout est mobile dans les données de nos sens ; la sensation n'est qu'un rapport variable entre deux termes variables. « Conçois », dit Platon interprétant Héraclite, « que ce que tu appelles couleur blanche n'est point « quelque chose qui existe hors de tes yeux ni dans tes yeux ; ne « lui assigne même aucun lieu déterminé, parce qu'ainsi elle « aurait un rang marqué, une existence fixe et ne serait plus en « voie de génération... Il faut se former la même idée de toutes « les autres qualités (1). » La vraie science est impersonnelle ; il faut donc « suivre la raison universelle et divine. »

L'âme, pendant cette vie, se manifeste dans le corps et y devient visible « comme l'éclair qui perce le nuage. »

Mais cette âme subsiste-t-elle après la vie ? — Sans admettre l'immortalité personnelle, Héraclite admettait une immortalité impersonnelle, un retour des âmes particulières dans l'âme du Tout, et du feu humain dans le feu divin. Nous vivons la mort des dieux, dit-il, et une fois que le feu nous a quittés, nous mourons la vie des dieux ; c'est-à-dire que notre vie est la mort du principe divin, et que notre mort rend au principe divin la vie.

La morale d'Héraclite résulte de sa métaphysique. Notre devoir consiste dans la conformité de nos actions à la raison générale ; nous devons être toujours soumis et résignés à la loi nécessaire et universelle. Pourquoi désirer le changement, puisque nous en serions aussitôt rassasiés ? pourquoi changer, puisque changer, c'est être encore le même ? Il ne s'agit pas de se révolter, mais de comprendre. Le bien est le mal qui se détruit, le mal est le bien qui disparaît : le bien n'est pas sans le mal, ni le mal sans le bien. Pour Dieu, tout est beau et juste parce que tout est nécessaire ; il a fait chaque chose pour l'harmonie du Tout, où se confondent le mal et le bien, comme l'être et le non-être.

La règle essentielle de la morale, c'est de purifier en nous le feu divin, de le rendre indépendant des sens et des pas-

1. *Théétète*, 180.

sions, de le faire remonter sans cesse, comme la flamme.

En résumé, Héraclite a cherché longtemps l'absolu et ne l'a trouvé nulle part. Rien d'absolu dans sa doctrine, sinon l'absence même d'absolu. L'être, selon lui, n'est pas une chose toute faite, mais une chose en voie de se faire ; l'être n'est que l'unité du mouvement éternel. Nul plus qu'Héraclite n'a eu le sentiment de cette vie mobile, et de cette Nature toujours éveillée, toujours en travail, qui produit et détruit tour à tour.

La philosophie d'Héraclite est sans doute incomplète et n'exprime qu'un aspect des choses : à savoir le monde matériel, avec tous ses phénomènes réduits au mouvement et toutes ses lois réduites à la loi du mouvement. Mais ce qu'Héraclite a vu, comme il l'a compris ! Encore de nos jours, sa conception de la nature subsiste en entier. Comme lui, la science moderne réduit tous les phénomènes au mouvement ; comme lui, elle admet la permanence de la force dans sa quantité, et la transformation de ses effets l'un dans l'autre par un échange sans fin ; comme lui, elle soumet le mouvement à une loi de rhythme, de périodes et d'évolution mesurée ; comme lui enfin, elle voit dans le principe du calorique la manifestation la plus immédiate et la plus universelle du mouvement, et elle explique la vie à la surface du globe par la lumière du feu solaire. La métaphysique moderne, à son tour, reconnaît avec Héraclite, dans le changement, une mystérieuse identité des contraires, et elle admet que, à la vue du monde sensible, on peut dire avec lui : « Rien n'est et tout devient. » C'est là en effet le monde de la *relativité universelle*.

Mais n'y a-t-il pas un autre monde, qu'Héraclite lui-même a cherché sans le découvrir ? Son système est-il autre chose que le préambule de la vraie philosophie ? Héraclite, poussant jusqu'au bout la direction de l'école ionienne, a vu seulement les objets extérieurs de la pensée, et a fini par en reconnaître l'insuffisance : il n'a point vu le sujet pensant. « Je me suis cherché moi-même », disait-il ; mais, à vrai dire, il ne s'est pas trouvé. De là, chez Héraclite, une constante mélancolie : à la vue de ce flot qui emporte les choses, il s'attriste ; en lui s'élève comme une aspiration vers un principe immuable, vers une existence qui ne soit pas rassasiée d'elle-même après avoir eu faim d'elle-même. « Tout passe », disait-il ; Platon croira pouvoir répondre : — Tout, excepté deux choses : moi qui pense, et l'objet de ma pensée, ou la vérité identique à l'être.

III. — ANAXAGORE (1).

Selon Héraclite, le mouvement est la cause dont tout le reste est l'effet ; selon Anaxagore, au contraire, le mouvement n'est qu'un effet, une combinaison nouvelle de choses qui existaient déjà auparavant. Naître et périr sans cesse, selon Héraclite, c'est toute l'existence ; d'après Anaxagore, « rien ne naît ni ne périt : « il n'y a que réunion et séparation des éléments existants, et on « pourrait dire avec raison que la naissance est une agrégation, « la mort une séparation. »

Ce principe est tout mécanique, c'est-à-dire qu'il aboutit à l'explication des choses par un mécanisme extérieur, et non plus par une puissance intérieure de changement ou par un dynamisme.

Anaxagore tire de son principe les conclusions suivantes :

Chaque chose est doublement divisible à l'infini, 1° en parties de natures différentes, 2° en parties de nature similaire, qui sont ses *homœoméries* (ὁμοιομέρεια) (2). « Dans le sang il y a des « gouttes de sang, et dans chaque goutte il y en a d'autres (3) ; « le feu résulte de particules de feu, l'eau de particules d'eau, et « ainsi du reste : ce sont là les parties similaires (4). » En même temps, quelqu'objet que vous considériez, « *tous les éléments y « entrent également* et y sont en égale quantité. Tout est dans « tout (5). » La preuve en est que les contraires naissent des contraires, et que tout vient de tout. Par exemple, le pain, l'eau, le vin, que nous mangeons et buvons, nourrissent toutes les différentes parties de notre corps, sang, os, chair, muscles, nerfs, veines, poils, cheveux, etc. (6). Ils contiennent donc des parties de sang, des parties de chair, d'os, etc. ; et le corps de l'animal, par la nutrition, s'agrége ces parties similaires : le sang s'agrége le sang contenu

1. Anaxagore, né à Clazomène vers l'an 500, fut précepteur et ami de Périclès. Il fut persécuté quand celui-ci eut perdu sa puissance. Accusé d'impiété envers les dieux, il fut jeté en prison et obligé de s'enfuir à Lampsaque. Il mourut en 428.
2. Arist., *De gen. et corr.*, I, 1.
3. Cf. Pascal: Des gouttes dans ces humeurs, des humeurs dans ces gouttes, etc.
4. Lucrèce, I, vers 830.
5. Simplicius, *ibid.*
6. Plut., *de Placitis philosophorum*, I, 3.

dans l'eau, la chair s'agrége la chair qui y est également contenue, et ainsi de suite.

Si tout est dans tout, comment se fait-il donc que les choses offrent des apparences diverses et prennent des noms divers ? — C'est que les relations des choses dans l'espace et dans le temps varient, et il en résulte des points de vue différents d'où les divers aspects des choses apparaissent. Chaque chose renferme toutes les autres, mais plus ou moins apparentes. La chose qui paraît dominer dans l'agrégat lui donne son nom : terre, eau, feu ; mais en réalité l'agrégat contient encore une infinité de choses différentes et une infinité de choses semblables.

A l'origine, ces relations diverses entre les choses n'existaient pas : tout était uniforme, tout était mélangé. « Toutes choses « étaient confondues, infinies en nombre et en petitesse; mais rien « n'apparaissait. Pourtant tout existait déjà. » C'est là ce qu'Anaxagore appelle le *mélange primitif*, sorte de chaos universel.

Pour faire apparaître les choses diverses, il fallait que le mouvement s'introduisît dans la masse infinie du monde. Le mouvement, amenant des relations diverses entre les parties, devait produire des formes diverses et distinguer ce qui était confondu.

Mais comment le mouvement a-t-il pu être introduit dans le monde ? « L'univers infini est immobile de sa nature, et cela « parce qu'il est renfermé en lui-même ; rien autre chose ne « l'environne (1). » Quel est donc le principe qui a ébranlé l'univers informe, pour lui donner les formes de l'ordre et de la beauté ?

Ce n'est pas le hasard, cause impénétrable à l'esprit humain, ce n'est pas le destin, mot vide inventé par les poètes (2) ; c'est quelque chose d'analogue au principe qui meut et gouverne un corps animé : c'est l'intelligence. « Au commencement, tout « était confondu ; l'intelligence mit l'ordre en toutes choses : ὁ νοῦς πάντα διεκόσμησε (3). »

A partir du point où le mouvement pénétra dans le chaos, sous l'impulsion de l'intelligence, le « tourbillon » de la vie s'étendit en spirales successives dans toutes les régions du monde ; il continue encore, comme l'indique la rotation du ciel, et il continuera sans interruption. Notre terre, cylindrique, occupe le centre ; les astres sont des masses solides, détachées de la terre par le mouve-

1. Arist., *Physique*, III, 5.
2. Plut., *De placitis philosophorum*, I, 29. Alexandre Aphr., *De fat.*, 2.
3. Arist., *Métaphysique*, I, 111.

ment de rotation qu'elle partageait dans le principe avec le reste de l'univers, et devenues incandescentes au contact de l'éther céleste, qui est embrasé. Le soleil est une masse de feu; la lune, qui a des montagnes et des vallées, emprunte sa lumière au soleil (1).

Tel est l'effet produit par l'action de l'esprit ou de l'intelligence. Mais quels sont les attributs de l'esprit considéré en lui-même ?

« *L'Intelligence est infinie* (ἄπειρον) », c'est-à-dire présente à l'immensité tout entière. « *Elle est indépendante* (αὐτόκρατης) », comme il convient à ce qui n'est plus un attribut, mais un principe. « *Ne se mêlant à quoi que ce soit, elle existe seule et par* « *elle-même.* » « Si elle souffrait quelque mélange, elle participe-« rait nécessairement de toutes choses, car il y a de tout en « tout ; et dans cette confusion avec les éléments, elle perdrait le « pouvoir qu'elle a sur eux et qu'elle doit à la simplicité de son « essence (2). » « L'Intelligence est ce qu'il y a de plus subtil et « de plus pur ; et elle a la connaissance entière du monde entier. « Rien ne lui échappe. Elle connaît ce qui est mélangé, ce qui « est distingué, ce qui est séparé. De même elle meurt et ordonne « tout : ce qui devait être, ce qui a été, ce qui est, ce qui sera (3). »

En résumé, les idées qu'Anaxagore semble avoir introduites dans la philosophie sont :

1° L'idée de l'infinité qui existe en toutes choses, et qui fait que chaque chose, comme le diront plus tard Pascal et Leibnitz, est un univers ;

2° La nécessité de l'Intelligence pour introduire l'ordre dans l'indéfini, au moyen du mouvement ;

3° Le caractère absolu et simple de l'Intelligence universelle et impersonnelle, à laquelle tous les esprits participent.

Mais le dieu d'Anaxagore n'est encore qu'une âme motrice du monde qui agit par un enchaînement d'effets mécaniques, sans agir en même temps par un enchaînement de moyens en vue d'une fin suprême, le Bien. C'est une pensée motrice et non une volonté morale. En outre, il resterait à savoir si la matière primitive du monde ne suppose pas déjà elle-même la pensée et si la prétendue confusion primitive n'était pas déjà une organisation latente révélant une intelligence, intérieure ou extérieure.

1. On reconnaît le pressentiment des théories cosmogoniques de Buffon et de Laplace.
2. Aristote, *De animâ.*, I, II.
3. Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 312.

IV. — ÉCOLE ATOMISTIQUE D'ABDÈRE. — DÉMOCRITE.

L'explication mécanique des choses, commencée par Anaxagore, est perfectionnée par l'école atomistique. Mais cette école supprime l'Intelligence motrice, comme une sorte de rouage inutile. Le monde se meut par lui-même éternellement.

Selon l'école d'Abdère, dont le principal représentant est Démocrite, les deux principes des choses sont le plein et le vide. Le plein consiste dans les atomes, qui sont en nombre infini, insécables, identiques en espèce, différents en grandeur et en forme. Doués d'un mouvement perpétuel, ils forment des tourbillons, s'agrégent, et composent tous les êtres.

Il n'y a point d'intention ni de finalité dans la nature. D'autre part, le mouvement des atomes n'est pas dû au hasard; car le hasard ne fait qu'exprimer l'ignorance des hommes au sujet des vraies causes. « Rien dans la nature ne se fait sans cause, mais tout se fait d'après une raison et par nécessité (1). » Seulement cette raison n'est point une divinité extérieure à l'univers ; elle est une loi intérieure à l'univers lui-même.

L'âme est composée d'atomes subtils, et la sensation est l'unique source de nos connaissances : de tous les corps émanent des effluves qui s'insinuent dans les organes, pénètrent dans le cerveau et y produisent les *images* des choses.

Tout s'explique donc, dans cette doctrine, par le *mécanisme universel,* sous la loi de la *nécessité*. L'école d'Abdère est le plus haut degré du naturalisme ionien.

En résumé, les philosophes d'Ionie, prenant pour point de départ la sensation, ont reconnu que la sensation a toujours pour objet un mouvement ; ils ont montré que le mouvement est le phénomène auquel tous les autres viennent se réduire, et que le monde extérieur est un vaste mécanisme. Par là, ils ont devancé la science moderne, qui réduit la physiologie, la physique et l'astronomie à la mécanique.

1. Stobée, *Ecloc. physiq.*, 160.

CHAPITRE DEUXIÈME.

Écoles idéalistes d'Italie et d'Elée. — Pythagore. — Parménide. — Empédocle.

I. — ÉCOLE D'ITALIE.

I. PYTHAGORE. — *Métaphysique des Pythagoriciens.*— « Nourris aux mathématiques », dit Aristote, ils furent portés à croire que la dernière explication des choses est dans les nombres. Les nombres sont antérieurs et supérieurs aux choses, qui subissent leur loi : les nombres régissent le monde. — Les Pythagoriciens vont jusqu'à croire que les nombres sont la seule réalité et que tous les objets de la pensée se réduisent à des nombres. — II. *Mathématique et physique des Pythagoriciens.* — Leurs découvertes en arithmétique (table décimale de Pythagore et chiffres prétendus arabes); application de l'arithmétique à la géométrie dans le théorème du carré de l'hypothénuse. Physique et astronomie mathématique. Philolaüs soutient le double mouvement de la terre sur son axe et autour du feu central; explication des éclipses et des phases de la lune. Utilité des spéculations et hypothèses mathématiques pour l'avancement des sciences. — III. *Psychologie et morale des Pythagoriciens.* — L'âme est un nombre qui se meut lui-même. La vertu est une harmonie, la justice un rapport de réciprocité, l'amitié un rapport d'égalité. Pureté morale du pythagorisme. — IV. Les nombres ont leurs suprême origine dans une unité qui enveloppe l'infini ; cette unité infinie est Dieu.

II. — ÉCOLE D'ÉLÉE.

I. XÉNOPHANE. L'idée qui domine dans l'école d'Élée, c'est que la multiplicité des choses est une simple apparence et que le fond des choses est l'unité. Xénophane démontre que Dieu est un ; il identifie Dieu avec le monde infini, parce qu'il ne peut admettre qu'il existe des êtres en dehors de l'Etre absolument un. — II. PARMÉNIDE admet également que l'Etre absolu est un, infini, éternel, et qu'en dehors de l'Etre, rien ne peut exister. Il en conclut que l'être est identique à la pensée. — III. ZÉNON D'ÉLÉE réfute ceux qui, avec Héraclite, se représentent le *devenir* comme la seule réalité ; selon lui, au contraire, rien ne devient et tout est. Le changement et le mouvement ne sont que des apparences : de là les arguments célèbres de Zénon contre la possibilité du mouvement. — L'école d'Elée s'absorbe ainsi dans la pensée de l'unité absolue, en dehors de laquelle rien n'est : elle aboutit à une sorte de panthéisme idéaliste.

III. — EMPÉDOCLE.

I. — Empédocle, combinant les doctrines des Pythagoriciens et des Ioniens, considère toutes choses comme provenant de deux principes, l'Amour et l'Inimitié. — A l'origine, tous les êtres ne faisaient qu'un dans le sein de l'Amour, qui est Dieu ; l'Inimitié fit succéder la division à l'union, la

période de répulsion à la période d'attraction; le mouvement se produisit alors dans le monde sphérique que Dieu anime, et sépara l'un de l'autre les quatre éléments : le feu, la terre, l'eau et l'air. — II. Tout revient peu à peu à l'unité primitive de l'amour. L'homme s'en rapproche par la connaissance, par le sentiment et par l'action, quand il connaît l'harmonie des choses et qu'il conforme ses sentiments ou ses actions à cette harmonie. — Nous devons aimer non-seulement les autres hommes, mais tous les êtres. — Un jour les forces d'attraction ramèneront l'univers sous l'empire de l'amour.

La mécanique, par laquelle les Ioniens expliquaient tout, ne se réduit-elle point elle-même aux mathématiques ? Qu'est-ce, en définitive, que le mouvement, comme objet de science ? — Une diversité de relations dans l'espace, une diversité de figures géométriques; et les figures géométriques, à leur tour, ne se comprennent que par les lois des nombres. Dire que tout est mouvement, une fois qu'on a fait abstraction de la force et de l'activité, qui ne se trouvent que dans la conscience, cela revient donc à dire que tout est nombre.

Ce progrès d'idées, qui réduit la mécanique universelle à la « mathématique universelle », fut accompli dans l'antiquité par l'école pythagoricienne.

I. — ÉCOLE IDÉALISTE DE PYTHAGORE.

I. D'après Pythagore (1), les nombres sont antérieurs et supérieurs aux choses. Antérieurs, car les lois mathématiques sont vraies avant que les êtres viennent s'y soumettre, et elles subsistent encore après eux ; supérieurs, puisqu'ils gouvernent les choses et les expliquent. Tout ce qui est, est fait avec poids et mesure, peut se calculer et se compter : « Le ciel tout entier est une harmonie et « un nombre (2). »

Les nombres, essence de la pensée, sont-ils simplement les règles et les modèles extérieurs des choses, ou sont-ils les éléments constitutifs et l'essence intime des choses mêmes ? — La

1. Pythagore, Grec d'Ionie, né à Samos en 581, fonda à Crotone une association philosophique, mystique et politique. Les pythagoriciens acquirent une grande influence à Crotone et dans d'autres colonies grecques d'Italie. Leur association fut persécutée et dispersée, et Pythagore fut tué à Métapont en 504. Les principaux disciples de Pythagore furent Philolaüs et Archytas de Tarente.

2. Τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν, Aristote, *Métaphysique*, I, *ib.*

seconde doctrine paraît avoir été la plus orthodoxe parmi les vrais pythagoriciens. « Admirons », dit Hégel, « cette hardiesse à détruire d'un coup tout le monde sensible et à considérer la pensée comme l'essence de l'univers. »

Pour expliquer les choses, il faut les ramener toutes au nombre, qui rend tout intelligible. C'est le parfait qui explique l'imparfait ; le plus bel arrangement des choses sera donc aussi le plus vrai. De là une sorte de physique par les causes finales.

Mais la cause finale des Pythagoriciens n'est pas un but que Dieu se propose avec conscience ; c'est une sorte d'expansion fatale et mathématique du bien dans toutes choses. La nature s'explique par la symétrie mathématique.

La terre ne doit pas être le centre du monde, car elle est le séjour de nombreuses imperfections, et elle est par elle-même ténébreuse. Le centre du monde doit être lumineux, parce que la lumière fait partie de la série des biens ; il doit être immobile, parce que le repos est supérieur au mouvement et fait aussi partie de la série des biens. Les astres doivent décrire autour du feu central des lignes circulaires, parce que le mouvement circulaire, revenant sur lui-même, est le plus parfait. Les intervalles des planètes doivent être soumis à la loi musicale, et leurs mouvements doivent produire la plus belle des harmonies : si nous ne l'entendons pas, c'est qu'elle est continue ou que les sons ont trop de gravité (1). Le nombre dix étant le plus parfait, il doit y avoir dix planètes, et si on n'en connaît que neuf, il faut en supposer une dixième, que les Pythagoriciens appelaient l'antichtone, ou astre opposé à la terre. La « décade doit se retrouver partout. »

Toutes ces hypothèses furent fécondes pour la science ; car, à vrai dire, la science n'avance que par hypothèses et observations successives. Il est nécessaire que l'esprit prenne de l'avance sur les choses, et que la spéculation contruise le monde *à priori* en même temps que l'expérience observe les faits. Nous sourions aujourd'hui de l'*antichtone* et du *feu central* céleste imaginés par les Pythagoriciens pour le besoin de leur système ; mais la même construction audacieuse qui leur faisait supposer des astres que personne n'a vus leur faisait rejeter le repos visible de la terre et admettre son mouvement invisible ; or, sur ce dernier point, ils avaient raison. Le dédain des apparences vulgaires et la re-

1. Aristote, *De cœlo*, II, 9.

cherche des lois rationnelles étaient donc chez eux des dispositions très-favorables au progrès de la science.

Aussi voyons-nous les spéculations pythagoriciennes imprimer un mouvement admirable aux mathématiques, à l'astronomie, à l'acoustique. En mathématiques, Pythagore découvre le théorème du carré de l'hypothénuse ; or, ce théorème pose un rapport de nombres en même temps qu'un rapport géométrique : Pythagore a entrevu la possibilité d'une science universelle de tous les rapports, de toutes les harmonies du monde envisagées comme nombres. Par l'application de l'arithmétique à la géométrie, Pythagore préparait l'application de l'algèbre à la géométrie, qui fera la gloire de Descartes. En outre, le plus ancien système de numération des Grecs, comme celui des Romains et de plusieurs autres peuples, avait pour base le nombre cinq. Les Pythagoriciens, au contraire, considérant le nombre dix, ou la décade, comme le plus parfait, attachèrent une grande importance au système décimal. Ils exprimèrent les neuf premiers nombres au moyen de signes spéciaux, qui nous sont parvenus en traversant l'antiquité et le moyen âge, et que l'on désigne à tort sous le nom de chiffres arabes. Ils employaient, pour exécuter les calculs numériques, une table divisée en plusieurs colonnes, dont chacune était destinée à renfermer des unités d'un ordre déterminé : dizaines, centaines, etc. Sur cette table, les nombres prenaient une valeur de position selon la colonne où ils étaient tracés. Telle fut la « *table de Pythagore* », que l'on a confondue avec une table de multiplication sans importance, et qui est réellement le germe du calcul décimal.

Dans l'astronomie, les Pythagoriciens, et surtout Philolaüs, furent dignes d'admiration. Philolaüs enseigna le double mouvement de la terre, d'abord autour de son axe, ce qui produit le jour et la nuit, puis autour du feu central, ce qui produit l'année. Plus tard, Aristarque n'aura qu'à remplacer le feu central par le soleil, pour posséder, deux siècles avant notre ère, le système de Copernic. Cicéron, mentionnant ces hypothèses pythagoriciennes dans ses *Académiques*, déclare qu'on ne pourra jamais les vérifier ; que, pour savoir si la terre est ronde, il faudrait la percer d'outre en outre, etc.; tels sont les sophismes que le prétendu *sens commun* a opposés de tout temps aux fécondes hardiesses de la spéculation.

Les Pythagoriciens expliquèrent aussi les éclipses de lune par l'interposition de la terre ; les phases de la lune, par la lumière

réfléchie du soleil ; enfin les stations et les rétrogradations apparentes des planètes.

En outre, les Pythagoriciens découvrirent les lois mathématiques des sons ou l'acoustique. Ils déterminèrent le rapport entre les intervalles musicaux et la longueur des cordes, et reconnurent que ce rapport s'exprime par des nombres simples. Ils essayèrent, dans leur enthousiasme pour cette arithmétique sensible à l'oreille qu'on nomme la musique, d'appliquer les mêmes lois aux astres et de régler les distances des planètes d'après les intervalles musicaux. Les arts les plus chers aux anciens, plastique, musique et danse, s'unirent ainsi aux principales sciences : l'art des formes à la géométrie, l'art des sons à l'arithmétique, l'art complexe de la danse à l'astronomie, qui joint les formes et les sons. Les chœurs des planètes, selon les Pythagoriciens, accomplissent dans l'espace leurs danses célestes ; l'univers tout entier est une danse éternelle, où les mouvements et les sons sont réglés par les lois du nombre.

II. L'âme individuelle, émanation de l'âme universelle, est *un nombre* ; elle est l'*harmonie* du corps. Cette harmonie n'est pourtant pas un simple résultat de l'organisation, car elle survit à l'organisme et passe de corps en corps par la métempsychose.

L'âme est dans le corps comme en une prison. Elle est appelée à lutter sans cesse contre le principe du mal, sans avoir le droit de quitter son poste par le suicide. De là nos devoirs moraux. Tout bien a sa source dans l'unité et dans l'ordre; tout mal prend son origine dans la division et la dissonance. L'homme vertueux est celui qui se conforme aux lois de la raison et qui règle sa vie à « l'imitation de Dieu ». De même que l'harmonie est produite par l'accord des sons graves et des sons aigus, de même la vertu naît de l'accord des diverses parties de l'âme sous la loi de la raison : aussi la vertu est-elle une harmonie. La justice est l'égalité parfaite ou la réciprocité dans le droit, et son symbole matériel est le carré parfait. L'amitié est l'égalité parfaite ou la réciprocité dans l'affection et le dévouement. Quant à la politique des pythagoriciens, l'idée de l'unité la domine, comme leur morale, comme leur philosophie tout entière.

III. Elevons-nous maintenant au principe suprême d'où la multiplicité des nombres procède.

« Les choses dissemblables, hétérogènes, qui ne sont pas sou-
« mises aux mêmes lois, doivent nécessairement, dit Philolaüs,
« être liées entre elles par l'harmonie pour pouvoir former un
« monde bien ordonné. » Or, la cause de cette harmonie et le principe des nombres est Dieu.

Dieu est l'unité primitive, « source de l'éternelle Nature ». Il est représenté symboliquement, tantôt par l'Un, tantôt par la décade, la tétrade ou la triade, qui sont les nombres les plus parfaits. « L'Un est le principe de tout, dit Philolaüs. Il y a un Dieu « qui commande à toutes choses, toujours un, toujours seul, « immobile, semblable à lui-même, différent du reste (1). »

Dieu est le principe de l'être, puisque tout l'être est dans les nombres ; il est le principe de la pensée, puisque toute vérité est dans les nombres et que sans les nombres il n'y a point de connaissance possible. En lui sont réconciliés tous les contraires. Le bien et le mal lui-même sont enveloppés dans le premier Principe et ne se développent que dans le monde. Cependant le premier Principe est plutôt bon que mauvais, le mal étant quelque chose de négatif et de relatif, tandis que le bien est positif et absolu.

IV. Les spéculations pythagoriciennes, une fois dépouillées des erreurs qui ne leur sont point essentielles, expriment un des grands aspects de la Nature : le nombre, le rhythme, l'harmonie. Il est certain que tout ce qui tombe sous les lois de la quantité, — et la liberté idéale serait peut-être la seule chose qui n'y tomberait pas, — est assujetti par cela même aux lois du nombre ; il est certain aussi que c'est le nombre qui introduit dans les choses le rhythme, et que le rhythme engendre l'harmonie. Plus la science fait de progrès, plus elle découvre de rhythme dans les choses ; on admet même aujourd'hui que tout mouvement est rhythmique, c'est-à-dire soumis à des alternatives régulières qui font tour à tour avancer et reculer le mobile, comme le pendule qui oscille ou la vague qui ondule. L'ondulation est le rhythme universel. Comme l'harmonie des sons n'est qu'une ondulation sensible à l'oreille, ne peut-on pas dire véritablement avec les Pythagoriciens : — Le monde entier est une harmonie et une musique ; le monde entier est un nombre ?

1. Stobée, *Ecl.*, I, 466, Boeckh, *Philolaüs*, nos 4, 3, 9, 18, 19. Jamblique, *ad Nicostrati arithmeticam*, 109.

Ce qu'on peut reprocher aux Pythagoriciens, ce sont d'abord des applications inexactes de ce principe. Ils ont prétendu expliquer par des nombres simples des choses d'une complication infinie ; ils n'ont pas vu que chaque phénomène est le produit des lois mathématiques les plus multiples. Mais ces erreurs d'application ne sont point essentielles au principe.

La vraie erreur des Pythagoriciens, c'est d'avoir cru que leur principe suffisait pour l'explication de toutes choses. Les nombres ne sont rien sans la pensée qui les conçoit et sans l'activité ou la volonté qui les réalise.

Le principal défaut de la philosophie pythagoricienne, dit Hégel, c'est de laisser sans véritable explication le mouvement, la vie, le concret. Un même nombre y sert à déterminer tour à tour une sphère céleste, une vertu, un phénomène quelconque, et n'exprime jamais qu'une différence de quantité abstraite : c'est comme si l'on disait qu'une plante est *cinq* parce qu'elle a cinq étamines. « Ce formalisme laisse la réalité en dehors. »

De même que la volonté et la liberté, le bien est irréductible au nombre ; les mathématiques peuvent être utiles à la morale, elles ne sont pas la morale elle-même. Aussi le dieu des Pythagoriciens n'est-il pas encore un idéal véritablement moral ; on ne peut même pas l'appeler l'éternel mathématicien qui, comme dit Leibnitz, en calculant, produit le monde : *Dum Deus calculat, fit mundus*. Le dieu des Pythagoriciens, en effet, n'est pas une personne, mais je ne sais quelle unité confuse qui enveloppe en elle les contraires, le mal avec le bien. C'est encore un germe qui se développe et dont le monde n'est que l'évolution mathématique ; l'idéal divin n'est donc pas encore entièrement dégagé du panthéisme primitif. Cependant la pensée, absorbée par les Ioniens dans les objets extérieurs, se rapproche d'elle-même avec les Pythagoriciens : les mathématiques sont plus près de la logique que la physique ; elles sont la logique de la quantité, c'est-à-dire la première et la plus immédiate application des lois de la pensée aux choses extérieures. Aussi, du point de vue mathématique, la pensée va bientôt se replier vers le point de vue logique et intellectuel ; après avoir placé l'être dans le nombre, la philosophie va placer l'être dans la pensée, dont le nombre n'était encore qu'une image extérieure. Ce nouveau progrès est accompli par l'école d'Elée.

II. — ÉCOLE IDÉALISTE D'ÉLÉE. XÉNOPHANE ET ZÉNON. PARMÉNIDE.

I. Le maître de Parménide et le chef de l'école d'Élée fut Xénophane.

Xénophane (550), né à Colophon, ville d'Ionie, dans l'Asie-Mineure, fut forcé de s'expatrier. Il erra d'abord en Sicile, puis s'établit, âgé de quatre-vingts ans, à Élée, colonie des Phocéens dans la Grande-Grèce. Il composa un poëme sur la Nature, dont il allait, rapsode philosophe, déclamant les vers.

« Ayant jeté les yeux, dit Aristote, sur l'immensité du ciel, Xénophane crut que l'unité était Dieu. »

Xénophane établit l'unité absolue de Dieu, d'abord par rapport à d'autres dieux qu'on pourrait supposer, puis par rapport au monde lui-même, qui, n'ayant point de véritable existence, n'est pas un second être en face de Dieu.

D'abord, il n'y a point plusieurs dieux, mais un seul. Xénophane, dans ses satyres, dont il nous reste quelques fragments, combat le polythéisme avec une force et une ironie qui l'ont fait comparer aux prophètes hébreux :

« Ce sont les hommes qui semblent avoir produit les dieux,
« Et leur avoir donné leurs sentiments, leur voix et leur air....
« Si les bœufs ou les lions avaient des mains, s'ils savaient peindre
« Avec les mains et faire des ouvrages comme les hommes,
« Les chevaux se serviraient des chevaux et les bœufs des bœufs pour « représenter leurs idées des dieux,
« Et ils leur donneraient des corps tels que ceux qu'ils ont eux-mêmes...
« Tout a été attribué aux dieux par Homère et par Hésiode,
« Tout ce qui chez les hommes est honte et crime ;
« Ils ont raconté des dieux mille actions injustes, le vol, l'impureté, le « mensonge.
« Il n'y a qu'un Dieu, le plus grand parmi les êtres divins et humains.
« Il n'est semblable aux mortels ni par le corps ni par la pensée...
« Tout entier il voit, tout entier il pense, tout entier il entend...
« Sans peine, par la seule pensée, il gouverne toutes choses ;
« Toujours immuable et immobile, il n'a pas besoin de circuler d'un « endroit à l'autre (1). »

Xénophane démontrait ainsi l'unité absolue de l'Être qui est

1. Fragments publiés par Mullach, 101, 102 et s.

la perfection et la plénitude de l'être : « Dieu doit-être un..... « Si l'on suppose qu'il y a plusieurs dieux, ou il y a entre eux « des inférieurs et des supérieurs, et alors il n'y a pas de Dieu, « car la nature de Dieu est de ne rien admettre de meilleur « que soi ; ou ils sont égaux entre eux, et alors Dieu perd « sa nature, qui est d'être ce qu'il y a de meilleur : car l'égal « n'est ni meilleur ni pire que son égal ; de sorte que s'il y a « un Dieu et s'il est tel que doit être un Dieu, il faut qu'il soit « un (1). »

De ce monothéisme Xénophane conclut immédiatement le panthéisme. Dieu, dit-il, est l'être ; par conséquent, il renferme tout l'être. Rien ne peut donc être engendré, puisqu'il n'y a place pour rien en dehors de l'être, et Dieu seul est.

II. La pensée des Éléates, déjà si précise avec Xénophane, se formule plus nettement encore chez Parménide.

« Parménide me paraît tout à la fois *respectable et redoutable*, « pour me servir des termes d'Homère...; il y a dans ses discours « une profondeur tout à fait extraordinaire. J'ai donc grand'peur « que nous ne comprenions point ses paroles, et encore moins sa « pensée (2). » C'est en ces termes que Platon parle de Parménide, dont la doctrine exerça tant d'influence sur la sienne.

Parménide (500) naquit à Élée. Il donna à ses concitoyens des lois si utiles, qu'au commencement de chaque année ils juraient d'y rester toujours soumis. Il composa un poëme épique *sur la Nature*, où la profondeur de la pensée s'unit à la sévère beauté du style. Des vierges, filles du soleil, qui ont abandonné la nuit pour la lumière et rejeté les voiles de leurs têtes, conduisent le poète dans le royaume de l'éther, à la porte du jour, jusqu'au sein des secrets divins. La déesse de la Justice, qui personnifie en même temps la Nécessité, Δίκη, révèle au mortel privilégié les choses de la *vérité absolue* et les choses de *l'opinion* ; de là les deux parties du poëme, l'une sur la réalité, qui s'adresse à la raison, τὰ πρὸς ἀλήθειαν, et l'autre sur l'apparence, qui s'adresse aux sens, τὰ πρὸς δόξαν : c'est une métaphysique, suivie d'une physique.

« Salut ! car ce n'est pas une mauvaise destinée qui t'a poussé à suivre « Cette route, hors des sentiers battus par les hommes ;

1. Aristote, *De Xenoph.* I, 7.
2. *Théét.*, 184, a.

« C'est Thémis, c'est Dikè; il faut donc que tu pénètres toutes choses,
« Et les immuables entrailles de la vérité qui convainct,
« Et les opinions des mortels, qui n'enferment pas la vraie conviction. »

Comme Xénophane, Parménide se retranche dans l'absolu et supprime toute existence relative. Point de milieu pour lui :

« Il faut, dit-il, admettre d'une manière absolue (πάμπαν) ou l'être ou « le non-être...

« La décision à ce sujet est tout entière dans ces mots : *est* ou *n'est pas*, « ἔστιν ἠ οὐκ ἔστιν (1).

« Or, on ne peut connaître le non-être, puisqu'il est impossible, ni l'ex- « primer en paroles...

« Il ne reste donc plus qu'un procédé : poser l'être, et dire : *il est*, « ἐστι (2).

« Dans cette voie, bien des signes se présentent pour montrer que l'être
« Est sans naissance et sans destruction ; qu'il est un tout d'une seule « espèce,
« Immobile et sans bornes ;
« Qu'il n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant tout entier à la fois,
« Et qu'il est un, sans discontinuité (3).

« Quelle origine chercherais-tu à l'être ? Je ne te laisserai ni dire ni « penser
« Qu'il vient du non-être, car le non-être ne peut se dire ni se com- « prendre.
« Et quelle nécessité, agissant après plutôt qu'avant,
« Aurait poussé l'être à sortir du néant ?
« Donc il faut admettre absolument ou l'être ou le non-être.

« Et jamais de l'être la raison ne pourra faire sortir autre chose que « lui-même.

« C'est pourquoi le destin ne lâche point ses liens de manière à per- « mettre à l'être
« De naître ou de périr, mais le maintient immobile (4). »

« L'être possède la perfection suprême, étant *semblable* à une sphère « entièrement ronde,
« Qui du centre à la circonférence serait partout égale et pareille ;
« Car il ne peut y avoir dans l'être une partie plus forte
« Ou plus faible que l'autre (5). »

« Il est sans commencement ni fin, ἄναρχον ἄπαυστον. »

1. v. 66, 70.
2. v. 57 et 40.
3. 58 et suiv.
4. v. 63.
5. v. 87, 88.

« Il n'est pas admissible que l'être ne soit pas *sans bornes* (ἀτελευτητόν),
« Car il est l'être, à qui il ne manque rien,
« Et s'il ne l'était pas, il manquerait de tout (1). »

La comparaison avec la sphère se retrouve chez presque tous les philosophes anciens ; il faut entendre par-là la *sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part*, c'est-à-dire l'immensité. Il est donc difficile d'appeler, comme on l'a fait, cette conception de l'Être un, immense, immobile et éternel, un naturalisme raffiné.

Mais d'autre part a-t-on raison de dire, comme on le dit souvent, que l'unité de Parménide est une unité abstraite, supérieure non-seulement à la *pensée*, mais à l'*être* même ? — Rien de plus inexact, comme le prouvent les fragments qui précèdent. Parménide ne part point de l'idée d'unité ; il ne fait qu'y aboutir, en posant l'être absolu : « L'être est, le non-être n'est pas, tu ne sortiras jamais de cette pensée. » C'est de l'être *réel et vrai* qu'il parle sans cesse ; il est, comme le sera plus tard Spinoza, ivre de l'être. Son unité n'est ni abstraite et vide, ni matérielle. Elle est *Dieu* même, au sein duquel Parménide se transporte par la pensée, et d'où il prétend que rien ne peut sortir. — Comment pourrait-il exister autre chose que Dieu, c'est-à-dire l'être qui est ? — Voilà la question que se pose Parménide, et qu'il résout négativement.

Son Dieu n'est pas plus au-dessus de la pensée que de l'être ; car il est la pensée même dans son absolue unité avec l'être.

« La pensée, dit Parménide, est la même chose que l'être.
« Il faut que la parole et la pensée soient de l'être, car l'être existe et « le non-être n'est rien (2)...
« La pensée est identique à l'objet de la pensée (Τῶυτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ « οὕνεκεν ἐστι νόημα) (3).
« En effet, sans l'être, sur lequel elle repose,
« Vous ne trouverez pas la pensée ;
« Car rien n'est ni ne sera excepté l'être (4). »

Toute distinction entre le sujet pensant et l'objet pensé ramènerait la dualité ; Parménide la supprime donc dans l'absolu et énonce expressément l'identité éternelle de la pensée et de l'être.

1. v. 82 et suiv.
2. v. 40.
3. v. 41.
4. v. 93.

Si l'être est seul, qu'est donc le monde ?

Ou le monde n'est pas, ou il n'est que l'apparence trompeuse de l'être véritable. A vrai dire, la multiplicité sensible, en tant que telle, n'existe pas. Parménide compare *l'opinion incertaine* à la nuit, mère de l'erreur, et la *vérité* à la lumière du jour.

La seconde partie de son poëme, sur la physique (τὰ πρὸς δόξαν), est une simple concession faite aux mortels amoureux de l'apparence. Aristote n'aura pas de peine à montrer que cette concession est une contradiction véritable, et que ce panthéisme aboutit au dualisme. « Forcé de se mettre d'accord avec les faits, et, en « admettant l'unité par la raison, d'admettre aussi la pluralité « par les sens, Parménide en revint à poser deux principes et « deux causes : le chaud, qu'il rapporte à l'être ; et le froid, qu'il « rapporte au non-être (1). »

En définitive, Parménide aboutit logiquement à l'indétermination absolue du premier principe pour l'intelligence humaine, et il répète sans cesse cette formule stérile : l'être est, ou « l'un-un ». Héraclite niait l'être et affirmait le devenir : Parménide nie le devenir et affirme l'être. L'être, pour Héraclite, était un océan de feu toujours en mouvement ; pour les Éléates, c'est comme un océan de glace à jamais immobile.

III. Zénon (2) développa toutes les conséquences de ce système. Son plus fameux ouvrage, lu par lui à Athènes, avait pour objet de défendre la doctrine de Parménide contre les Ioniens, partisans de la multiplicité et du devenir. « Mon ouvrage, dit Zénon dans le « *Parménide* de Platon, répond aux partisans de la pluralité et leur « renvoie leurs objections, et même au-delà, en essayant de dé- « montrer qu'à tout bien considérer, la supposition que la plura- « lité est, conduit à des conséquences encore plus ridicules que « la supposition que tout est un (3)... Par exemple, si les êtres

1. *Mét.*, I, ch. 5.

2. Né à Elée, Zénon fut disciple et ami de Parménide. Il est célèbre par son amour de sa patrie, pour le salut de laquelle il mourut, enveloppé dans une conspiration contre un tyran d'Elée. Il montra, selon Diogène, la plus grande fermeté dans les supplices qu'on lui fit endurer. Soumis à la torture, il révéla, comme ses complices, les amis du tyran, puis le tyran lui-même. Ayant les pieds et les mains liés, il se coupa la langue avec les dents et la cracha à la face du tyran, après avoir reproché à ceux qui l'entouraient leur lâcheté. — Diog., IX.

3. *Parm.*, 128.

« sont multiples, il faut qu'ils soient à la fois semblables et dis-
« semblables entre eux (1). »

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la doctrine de Zénon, c'est son argumentation subtile et profonde contre la réalité du mouvement, et en général, contre la réalité de la matière.

Cette notion de la matière qui semble si évidente et si claire à la foule, Zénon la soumet à sa vigoureuse analyse et il la résout en un amas de contradictions Tous les éléments de cette idée, espace, temps, changement dans le temps, mouvement dans l'espace, sont incompréhensibles et contradictoires.

D'abord, la matière est-elle divisible à l'infini dans l'espace en parties non-étendues ; il faudra dire alors que des zéros d'étendue ajoutés à des zéros d'étendue finissent par faire de l'étendue ! Est-elle divisible en un nombre fini d'atomes étendus ? Mais ces atomes étendus seront eux-mêmes divisibles.

Quant au temps, il se compose d'instants indivisibles et sans durée qui, ajoutés l'un à l'autre, finissent par faire une durée !

Le changement dans le temps se comprend-il mieux ? Changer, c'est n'être *ni* ce qu'on était ni ce qu'on sera ; on n'est plus ce qu'on était, autrement il n'y aurait pas eu de changement ; on n'est pas ce à quoi on tend, car il n'y aurait pas besoin de changement. On n'est donc rien !

Enfin, le mouvement dans l'espace est inadmissible comme réalité absolue. Sans doute nous voyons des *apparences* de mouvement, Zénon ne le conteste pas, et ce n'est point répondre que de le faire à la manière de Diogène le cynique : en marchant. La question est de savoir si le mouvement est une réalité, non une apparence. Eh bien, essayez d'en faire une réalité, comme le voulait Héraclite : vous voilà entraîné de contradictions en contradictions.

Premier argument : — Pour aller d'un point à un autre, il faut parcourir d'abord la moitié de l'espace, et aussi la moitié du temps ; mais avant de parcourir cette moitié, il faut parcourir la moitié de la moitié, et ainsi de suite à l'infini. Vous voilà obligé d'épuiser préalablement une infinité de positions intermédiaires, de finir cette infinité. Peu importe que l'espace soit petit ou soit grand ; vous devez parcourir une infinité de points et une infinité d'instants dans un espace fini et un temps fini.

Le second argument est resté célèbre sous le nom de l'*Achille*.

1. *Ib.*, 127.

Achille, aux pieds légers, n'atteindra pas une tortue, le plus lent des animaux. En effet, pour que le plus lent puisse être atteint par le plus rapide, il faut que la distance intermédiaire soit d'abord franchie ; mais pendant ce temps, la tortue prend nécessairement une certaine avance, qui doit être de nouveau franchie par Achille, et ainsi de suite à l'infini : la tortue aura toujours une avance de plus en plus petite, jamais nulle. — On répond que, le temps se divisant de la même manière que l'espace, Achille pourra en un temps limité franchir l'intervalle ; mais la difficulté est la même pour le temps, dont il faut toujours parcourir une *infinité* de parties.

Troisième argument : La flèche qui vole est immobile. En effet, elle ne se meut pas dans le lieu où elle est actuellement, puisqu'elle y est ; elle ne se meut pas davantage dans le lieu où elle n'est point encore, puisqu'elle n'y est pas. Où donc se meut-elle ? Nulle part. Elle est à chaque instant immobile dans chaque lieu qu'elle occupe, et son prétendu mouvement est une succession de repos.

De tous ces raisonnements, Zénon tire cette conclusion : — Le mouvement est tout relatif et illusoire.

Tant qu'on ne pourra pas définir d'une manière absolue le changement de lieu, on ne pourra répondre d'une manière satisfaisante à ces arguments de Zénon, qui reposent, comme on le voit, sur l'incompréhensibilité de la division à l'infini et des quantités continues.

La dialectique de Zénon fut un rude coup porté aux adorateurs de la matière, qui voulaient *tout* expliquer par des changements de rapports dans l'espace et dans le temps ; leur explication est selon lui ce qu'il y a de plus inexplicable. Il faut donc, selon Zénon, sortir de l'espace, du temps et du mouvement, pour poser la vraie existence dans une sphère supérieure. Une existence qui serait *tout entière* dans l'espace, dans le temps et dans le mouvement, ne serait pas.

III. EMPÉDOCLE.

Les doctrines pythagoriques, mêlées à celles des Éléates et des Ioniens, se retrouvent sous une forme moins abstraite dans Em-

pédocle, philosophe enthousiaste, qu'inspirait un ardent amour de la science et de l'humanité (1).

I. « Je t'annonce deux choses, dit Empédocle dans son poëme sur la *Nature* : tantôt tout s'élève de la pluralité à l'unité, tantôt tout passe de l'unité à la pluralité. » Il y a deux principes : l'amour et l'inimitié, c'est-à-dire l'attraction et la répulsion.

Le monde prend son origine dans une période primitive, qui est l'empire absolu de l'amour. Le caractère de cette période est l'unité : tous les éléments y sont confondus, tous les contraires identifiés. Un, uniforme, universel, harmonieux et heureux, le dieu sphérique ou *Sphérus*, ainsi appelé parce qu'il est présent à l'espace comme à une sphère immense, repose immobile en lui-même, sans distinction de parties, sans division, sans pluralité actuelle, comme l'Unité multiple des Pythagoriciens (2). Ce dieu ne fait qu'un avec l'Amour, souverain de la félicité et de l'innocence. Mais, au temps prescrit par la Nécessité, l'action de l'inimitié commence, pénétrant par degrés à l'intérieur du dieu sphérique, « agitant les membres l'un après l'autre (3), » séparant les diverses parties, introduisant dans les choses la différence et la multiplicité. C'est la période de répulsion succédant à la période d'attraction. « S'il n'y avait pas d'inimitié dans les choses, tout « serait un (4). » « *Tout vient donc de l'Inimitié, excepté Dieu* », qui est l'Amour. L'amour, dit magnifiquement Empédocle, est « la charité qui unit (5) ; » il est la « grâce persuasive, qui hait mortellement l'intolérable nécessité (6). » Ainsi Empédocle

1. Empédocle, d'Agrigente (444) connut à la fois les doctrines des Pythagoriciens, des Eléates et des Ioniens. Il fut célèbre comme médecin, comme magicien, comme prêtre, philosophe et poète On lui offrit la souveraineté d'Agrigente, qu'il refusa. Sa fin est mystérieuse: exilé ou volontairement retiré dans le Péloponnèse, victime peut-être d'une éruption de l'Etna, peut-être enseveli dans l'abîme où il se serait précipité lui-même, son tombeau fut toujours ignoré dans la Grèce. Il ne resta de lui qu'un poëme sur *la Nature* dont Lucrèce fait un haut éloge :

Carmina quin etiam divini pectoris ejus
Vociferantur, et exponunt præclara reperta ;
Ut vix humana videatur stirpe creatus.

2. Emp., *Fragm.*, v, 23. Arist., *Met.*, p. 1000, a.
3. Arist., *ib.*
4. *Ibid.*
5. Clément Alex., *Strom.*, v, 552.
6. Plutarq., *Banquet*, IX, 14, 4.

semble avoir entrevu que ce qui fait le prix de l'amour et le charme de la grâce, c'est la liberté.

Un principe intelligent et pensant, selon Empédocle comme selon Anaxagore, anime et meut le monde, non plus par le dehors, mais par le dedans : l'acte de la pensée, *parcourant l'univers*, y introduit l'amour.

« Il n'est pas possible de voir l'Amour avec les yeux,
Ou de le prendre avec les mains, ce qui est la plus grande
Voie de persuasion pour le cœur des hommes.
Une tête humaine ne sert pas d'ornement à ses membres;
Deux branches ne s'élancent pas de ses épaules;
Pas de pieds, pas de jambes ;
Mais un esprit sacré, ineffable, existe,
Qui traverse le monde entier de ses rapides pensées (1). »

A l'amour correspond en nous la raison ; à la discorde, les sens. Notre connaissance est nécessairement imparfaite, à cause de l'inimitié qui s'y mêle : elle ne peut atteindre l'amour en sa parfaite unité, dans laquelle cependant consiste la vérité pure. La vraie unité des choses n'est donc visible que pour elle-même ; elle est réservée à la connaissance divine. « Personne n'a vu l'amour dans l'universalité des choses ; non, pas un mortel (2). »

Le progrès consiste à revenir vers l'unité, soit par la connaissance, soit par l'action. Pour cela, il faut passer continuellement d'une forme à une autre, d'une existence à une autre : la métempsychose est la malheureuse condition des mortels ; car l'espèce mortelle provient de la discorde et des gémissements.

« Les vivants se font avec les morts, par le changement des espèces.
« Que le genre des mortels est misérable !
« Hommes, de combien de luttes et de gémissements vous êtes nés !
« J'ai pleuré, j'ai versé des larmes, en voyant ce séjour *inaccoutumé* (3). »

L'unique moyen de s'affranchir de notre exil consiste dans la purification de toute haine, et dans un abandon sans réserve à l'amour vivifiant ; il ne faut répandre le sang d'aucun être animé, créature de l'amour, et on doit s'abstenir de tout aliment impur. Car nous sommes parents de toutes choses par la nature, quoique nous ne reconnaissions plus cette parenté à cause des transformations que la discorde a produites (4). Par la vertu, l'âme

1. Ammonius, *in Arist. de Interp.*, 7, a.
2. v. 53, ss.
3. Clément Alex., *Strom.*, III, 432.
4. v. 377, 392.

devient digne de revenir en Dieu, et tout rentrera à la fin dans l'unité primitive de l'amour.

Beaucoup de ces idées, qui rappellent à la fois l'Égypte, Moïse, Bouddha et Zoroastre, se retrouveront dans la physique et dans la métaphysique modernes. La physique admet encore l'attraction et la répulsion, ou, pour s'en tenir aux faits, le mouvement centripète et le mouvement centrifuge, l'intégration et la désintégration. La métaphysique considère Dieu comme l'idéal de l'amour dans sa pureté, et la Nature comme un mélange d'amour et de discorde, de liberté et de nécessité, c'est-à-dire de tendances désintéressées et de tendances égoïstes, de guerre et de paix. La théorie d'Empédocle fut un progrès notable, et mit en lumière un principe nouveau, supérieur à la force et même à l'intelligence abstraite : l'amour « ennemi de l'intolérable nécessité ».

1. Voir, dans nos *Extraits des philosophes*, livre deuxième, chapitre premier, *Philosophes ioniens*, Thalès, p. 23. Diogène d'Apollonie, 23. Pensées d'Héraclite, 25. Anaxagore, 26. Démocrite, 27. — Les vers dorés attribués à Pythagore, 29. Les nombres et l'harmonie, 31. Philolaüs, 32. Parménide, 33. Sur la Nature, 33. De la vérité, 34. Empédocle, 35.

CHAPITRE TROISIÈME

Les Sophistes. Protagoras et Gorgias.

I. — Les professeurs de science et de rhétorique ou sophistes étaient devenus très-nombreux à la fin du cinquième siècle. Sans former une secte proprement dite, ils avaient une méthode et des doctrines analogues. La lutte des systèmes, frappante surtout à Athènes, vint détruire toute idée de vrai absolu : les sophistes en conclurent que tout est vrai *relativement* pour qui sait le soutenir, et que rien n'est vrai *absolument*. — II. Protagoras d'Abdère tire du sensualisme ionien les conséquences qu'il renferme. L'homme est la « mesure de toutes choses » par la sensation ; car les choses ne sont pour nous que comme elles nous apparaissent, c'est-à-dire comme nous les sentons. De là relativité universelle des pensées. — III. Gorgias, de Léontium en Sicile, tire les conséquences sceptiques de l'idéalisme éléate. Rien n'existe ; ou, si quelque chose existe, il ne peut être connu ; ou s'il existe et est connu, il ne peut être exprimé. Telles sont les trois thèses de Gorgias. — IV. Après avoir substitué le relatif et le vraisemblable à l'absolu et au vrai dans la métaphysique, les sophistes substituent, dans la morale, le bien relatif, qui est l'agréable ou l'utile, au bien absolu. Dans la politique, ils remplacent l'idée absolue d'un droit quelconque par l'idée relative de la force. — La doctrine de l'universelle relativité fut un moment utile dans le développement de la philosophie grecque : les sophistes ramènent la pensée des objets au sujet et montrent que c'est la pensée elle-même qui doit être la mesure des choses. Mais ils ne voient dans la pensée que la sensation variable, au lieu d'y apercevoir la raison, et, plus profondément encore, la volonté.

I. Les sophistes (1) recherchaient les jeunes gens riches et étaient recherchés par eux ; maîtres et élèves avaient le même but : le

1. Le mot de *sophiste* signifie proprement celui qui fait *profession de savoir* (σοφίζομαι) et de communiquer son savoir aux autres ; le sophiste est le sage ou savant de profession, le *professeur* de sagesse. A l'origine, ce nom n'avait rien de déshonorant. On l'appliquait à tous les maîtres de *musique*, c'est-à-dire à ceux qui enseignaient les arts des Muses et les sciences de l'époque : rhétorique, astronomie, géographie, physique, etc. Cette profession de savoir et d'enseigner la sagesse ne pouvait manquer d'exciter une certaine jalousie et une certaine défiance chez le peuple athénien. Les sophistes, d'ailleurs, avaient naturellement des idées

succès. Le sophiste parlait pour être applaudi et payé, en vue de la gloire et de la clientèle. D'autre part, le disciple écoutait et payait, pour devenir, lui aussi, capable d'acquérir de la gloire, des honneurs, de la puissance ou de l'argent. Réussir, tel était le but pratique et positif d'un tel enseignement.

Or, celui qui cherche le vrai pour l'utile s'apercevra tôt ou tard que le vraisemblable suffit à son but ; il reconnaîtra même que le faux surpasse parfois le vrai en utilité immédiate, pratique et politique. Nous sommes donc amenés à traduire l'œuvre du sophiste dans cette formule : Chercher le vrai *relatif*, ou le *vraisemblable*, ou même le *faux*, en vue de l'*utile*.

Outre le but que se proposent les sophistes, considérons le temps et le lieu où ils enseignent. Les diverses écoles philosophiques de la Grèce avaient abouti à des résultats contradictoires, et c'est dans Athènes que se produisit pour ainsi dire la centralisation de toutes ces écoles. La lutte des doctrines vint détruire toute idée de vrai absolu, et les sophistes ne purent manquer d'en conclure que *tout est vrai*, pour qui sait le soutenir, ou que *rien n'est vrai*. Même décadence dans les croyances morales ou religieuses ; même contradiction dans les doctrines politiques. C'est le règne des orateurs qui tournent et retournent à leur gré les passions populaires. Le bien et le mal, l'*utile* et le *nuisible*, deviennent aussi indiscernables que le vrai et le faux. L'absolu est proscrit de la politique et de la morale comme de la philosophie, et la parole prend la place de la pensée.

Le sophiste est donc, comme le dit Platon, celui qui détourne la dialectique de sa véritable fin, le *bien*, et de son véritable objet, le *vrai*, pour en faire un instrument de puissance, de fortune, et souvent de mensonge (1).

plus hardies que celles du vulgaire, et agitaient mille questions philosophiques, politiques ou religieuses. Peu à peu, le nom de sophiste prit un sens défavorable, analogue à celui qu'aurait le nom de *philosopheur*, si le mot était français.

Ce qui augmenta encore le sentiment hostile aux sophistes, c'est qu'ils *professaient* pour de l'argent. Les anciens Grecs voyaient quelque chose de honteux dans un pareil marché, de même que les Romains blâmaient ou citaient en justice les avocats qui acceptaient de l'argent pour leurs plaidoiries.

Les professeurs de sagesse étaient devenus très-nombreux dans la seconde moitié du cinquième siècle.

1. « Le sophiste, dit aussi Aristote, est celui qui gagne de l'argent au moyen d'une science apparente et non réelle (χρηματίστης ἀπὸ φαινομένης σοφίας, ἀλλ' οὐκ οὔσης). » Le sophiste, dit-il encore, a les mêmes *moyens* que le dialecticien, mais il en abuse dans de mauvaises vues.

II. Protagoras tire du sensualisme ionien les conséquences qu'il renferme. Il avait composé un livre sur la *Vérité*. C'est sans doute dans ce livre qu'il développait sa maxime favorite : « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, pour la manière dont elles sont ; de celles qui ne sont pas, pour la manière dont elles ne sont pas. » Le sage, dit-il dans le dialogue de Platon, est comme le médecin de l'âme : il ne peut pas faire naître dans l'âme des pensées plus vraies, car tout ce qu'elle pense est vrai, mais il peut en faire naître de plus agréables et de plus utiles ; il guérit ainsi les âmes, tant celles des particuliers que celles des États, puisque, par la puissance de la parole, il leur procure des sensations ou des opinions utiles et bonnes (1). Protagoras ne semble pas s'être dissimulé qu'avec cette doctrine c'en est fait de la valeur universelle des propositions ; selon lui, sur toutes choses, les contraires peuvent être affirmés (2). Un orateur habile pourra donc donner aux plus mauvaises raisons l'apparence des meilleures, et elles seront les meilleures en effet, par cela même qu'elles apparaîtront telles.

III. En même temps que Protagoras poussait à ses extrêmes conséquences le sensualisme ionien, Gorgias déduisait des conclusions analogues de l'idéalisme italique.

Rien n'existe, dit-il ; si quelque chose existe, ce quelque chose ne peut être connu ; s'il existe et est connu, il ne peut être montré aux autres (3).

Telles sont les trois thèses de Gorgias. Elles nous font voir dans ce dernier une sorte de Zénon à rebours. Zénon montrait la nullité des apparences sensibles en comparaison de la vérité rationnelle ; Gorgias s'efforce de montrer la nullité des vérités rationnelles elles mêmes et réduit tout à des apparences. Il fait donc servir les éléments de la doctrique éléatique à leur propre destruction. Et, en même temps, il paraît vouloir détruire toute affirmation d'existence, quelle qu'elle soit, à quelque objet qu'elle s'applique. Toute pensée est savoir, disait Protagoras ; aucune pensée n'est savoir, dit Gorgias. Propositions équivalentes : car, si toute pensée est savoir, le savoir se confond avec l'apparence ; si nulle pensée n'est savoir, il ne reste encore que des apparences.

Le sophiste ionien et le sophiste italique, partis des extrémités

1. Platon, *Théétète*, 186.
2. Diogène, IX, 51. Platon., *Protagoras*, 334.
3. Aristote, *Xénophane*. Sextus Empiricus, *ad Math.* VIII, 65.

opposées, se rencontrent dans la doctrine de l'universelle relativité, et nient également la science pour y substituer l'apparence.

Tout étant relatif, le bien et le mal perdent leur caractère d'absolue opposition. Au lieu d'avoir son origine dans la nature essentielle des choses, que recherche la dialectique, la distinction du bien et du mal repose uniquement sur la coutume et la loi : τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ (1).

La politique qui dérivait logiquement de la morale des sophistes et des rhéteurs, c'était la politique de la force. Voilà ce que Platon a voulu montrer dans le *Gorgias* et dans la *République* par l'exemple de Calliclès et de Thrasymaque. Que cette politique ait été ouvertement enseignée et soutenue, cela n'est pas certain. Dans le *Gorgias*, Socrate dit à Calliclès : « Tu exposes franchement ce que d'autres pensent, mais n'osent exprimer. »

Les sophistes, malgré les germes d'immoralité que contenaient leurs enseignements, eurent leur utilité dans le développement de la philosophie. Par leur doctrine de l'universelle relativité, ils ramenèrent la philosophie de la considération des objets pensés à celle de la pensée elle-même : c'est dans le sujet pensant qu'ils cherchent « la mesure de toutes choses. » Seulement, ils eurent le tort de placer cette mesure dans la sensation. Socrate s'efforcera de montrer que, si la vraie mesure de toutes choses est la pensée, c'est à la condition qu'on entende par là non la sensation individuelle et variable, mais la raison universelle.

1. *Gorgias*, 482. *Lois*, X, 482. *Théétète*, 167.
Voir, sur les sophistes et Protagoras, nos *Extraits des philosophes*, page 36.

CHAPITRE QUATRIÈME

Socrate.

I. *Premières études de Socrate.* — Socrate, dans sa jeunesse, s'occupe de physique et d'astronomie. — La lecture d'Anaxagore imprime à sa pensée une direction nouvelle; il admet avec Anaxagore que la vraie cause du monde n'est pas physique, mais intellectuelle, et il va ensuite plus loin qu'Anaxagore: — l'intelligence même ne peut choisir une chose au lieu d'une autre qu'en vue du bien : la vraie cause est donc le bien. C'est le principe des causes finales. Cette notion du bien comme objet essentiel de l'intelligence ou de la science domine toute la philosophie de Socrate, qui prend ainsi une direction morale.

II. *Méthode de Socrate ou dialectique des pensées.* — Elle comprend deux parties : 1° l'*ironie* qui réfute la fausse science par son contraste avec l'idéal de la vraie science; 2° la *maïeutique* ou accouchement des esprits, qui est la découverte de la vérité dont l'âme est grosse, au moyen des questions qu'on s'adresse à soi-même ou que les autres vous adressent.— Les procédés de la science sont: l'*induction* qui s'élève graduellement de ce qu'il y a de particulier dans les choses à ce qu'elles renferment de général, et la *définition* qui montre dans l'idée générale ou *genre* la vraie raison et la vraie nature des choses particulières. Socrate tend ainsi à tout réduire en idées ; il est idéaliste.

III. *Morale de Socrate ou dialectique des actions. Théorie de la volonté.* — La science consiste « à distribuer les choses par genres dans sa pensée », en mettant chaque chose à la place dont elle est digne. Mais celui qui a ainsi classé toutes choses dans sa pensée, donnant à chacune son rang, jugeant celle là meilleure, celle-ci moins bonne, ne saurait contredire ses pensées dans ses actions. Il distribue donc les choses dans ses actes comme il les a distribuées dans ses pensées, et la pratique de chacun est absolument conforme à la science qu'il possède.

Cette identité de la science et de la pratique suppose que la volonté choisit toujours ce que l'intelligence lui montre comme le meilleur. Telle est en effet la doctrine de Socrate sur la volonté. Il n'admet point le libre-arbitre, qui consisterait à choisir ce qu'on sait être moins bon; car un tel choix, selon lui, serait sans raison, sans explication, sans *définition* possible. « Personne n'est donc méchant volontairement. »

Socrate confond la volonté avec l'intelligence. Sa philosophie aspire à être morale ; elle demeure intellectuelle. Tout est absorbé dans la notion de la science. — Apprenez-le bien, dit Socrate, et vous le pratiquerez ; instruisez les hommes, et vous les rendrez meilleurs. Le vrai bien d'un homme n'est jamais opposé au vrai bien d'un autre, ni, en général, au bien universel. Quiconque a compris cette unité de tous les biens dans le bien ne saurait préférer quelque chose au bien suprême : il est tout à la fois savant et vertueux.

La vertu est donc une, malgré la diversité de ses formes : la vertu fondamentale est la sagesse, qui produit le courage et la tempérance (ce sont les trois vertus individuelles), puis la justice dont la bien-

faisance fait partie (ou vertu sociale), et enfin la piété (ou vertu religieuse).

La théorie socratique de la justice est fondée sur l'idée des lois non écrites, supérieures aux lois humaines. Ces lois non écrites sont à la fois naturelles et divines, parce qu'elles sont rationnelles : ainsi se réconcilient la *nature* et la *loi*, que les sophistes opposaient l'une à l'autre. La vraie loi est la nature même, c'est-à-dire la raison.

La bienfaisance est comprise dans la justice. Nous ne devons pas rendre le mal pour le mal, mais chercher en tout et pour tous le bien. Nous devons traiter les hommes en amis, et être « *philanthropes* »

Dans la famille, la femme est l'égale de l'homme, malgré la diversité des fonctions ; elle peut même être supérieure à l'homme si elle est plus vertueuse. — Le travail, au lieu d'être servile, comme le croyait l'antiquité tout entière, est pour Socrate noble et libéral : d'où devait sortir la réhabilitation des esclaves.

La politique, selon Socrate, est la science du juste et de l'utilité générale. C'est à celui qui possède le mieux cette science que le commandement devrait appartenir : la violence, le nombre et le hasard sont de mauvais moyens de gouvernement. De là une tendance aristocratique. — Mais les plus sages ne doivent pas employer à l'égard d'autrui la *force* : il n'ont que le droit de *persuader* les autres. Par là Socrate revient au principe démocratique de l'élection par le peuple. Sa politique est donc mixte

IV. *Doctrines religieuses de Socrate.* — Socrate essaie de démontrer l'existence de Dieu et sa Providence 1° par la nécessité d'une cause efficiente qui, nous ayant fait participer à l'intelligence, doit être elle même intelligente; 2° par les causes finales ou l'universelle appropriation des moyens aux fins dans la nature et dans l'homme. Dieu est un, éternel, immense, et sa providence s'étend à toutes choses. Il peut inspirer directement certains hommes par une sorte de voix intérieure : d'où la croyance de Socrate à un pressentiment divin. C'est ce qu'on a appelé son génie ou démon.

V. *Procès, défense et mort de Socrate* — Socrate, combattant les sophistes par leurs propres armes, fut confondu avec eux. Aristophane le représente comme un sophiste. — Les tendances aristocratiques de Socrate excitèrent contre lui les haines des politiques. - Mélitus et Anytus l'accusèrent de ne pas croire aux dieux et de corrompre la jeunesse. Socrate dédaigna de se défendre par un plaidoyer régulier. — Sa condamnation. — Son emprisonnement. — Sa réponse à Criton qui lui proposait de fuir. — Sa mort.

I. — PREMIÈRES ÉTUDES DE SOCRATE.

« Pendant ma jeunesse, dit Socrate dans le *Phédon*, il est in-
« croyable quel désir j'avais de connaître cette science qu'on
« appelle la physique. Je voyais quelque chose de sublime à
« savoir *les causes de chaque chose, ce qui la fait naître*, ce qui
« la fait mourir, ce qui la fait être... mais je me trouvai plus
« malhabile qu'auparavant, après toutes ces recherches (1). »

1. Socrate, fils de Sophronisque et de Phénarète, naquit à Athènes en 470. D'abord sculpteur comme son père, il put, grâce aux conseils et aux

La connaissance des livres d'Anaxagore provoqua dans l'esprit de Socrate une nouvelle direction d'idées : « Enfin, ayant « entendu quelqu'un lire dans un livre qu'il disait être d'A- « naxagore, que l'intelligence est « la règle et le principe de « toutes choses », j'en fus ravi ; il me parut assez beau que « l'intelligence fût le principe de tout. S'il en est ainsi, di- « sais-je en moi-même, l'intelligence ordonnatrice a tout disposé « *pour le plus grand bien* (1). » Socrate admet donc avec Anaxagore que la vraie cause n'est pas physique, mais intellectuelle; et il va ensuite plus loin qu'Anaxagore : l'intelligence même ne peut choisir une chose de préférence à une autre que pour une raison, et cette raison ne peut être qu'un bien. Socrate subordonne ainsi immédiatement l'intelligence au bien, en vue duquel elle doit disposer toutes choses. Anaxagore s'était arrêté à la notion d'une intelligence qui est surtout motrice ; Socrate s'élève à celle d'une intelligence vraiment ordonnatrice, et de là à une idée supérieure encore, celle du bien. La vraie et dernière cause, c'est le bien même. « Si donc quelqu'un veut trouver la cause de « chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il n'a qu'à « chercher la meilleure manière dont elle peut être. » Le *pourquoi* des choses, aux yeux de Socrate, c'est la fin bonne et utile en vue de laquelle elles ont été faites. « En conséquence de ce « principe, je conclus que l'homme ne doit chercher à connaître, « dans ce qui se rapporte à lui comme dans tout le reste, que « ce qui est le meilleur et le plus parfait. » Le vrai nom de la science du meilleur, c'est la morale : voilà donc la philosophie ramenée par Socrate de la physique ionienne, des mathématiques pythagoriciennes et de la logique éléate, à la morale, qui étudie le rapport des choses au bien.

La science du bien, pour Socrate, est la seule digne de s'appeler excellemment *la science*. Socrate lui attribue une valeur et une puissance telles que, si les hommes la possédaient, ils ne pourraient plus mal faire. Toutes nos fautes et tous nos malheurs, répétait-il sans cesse, viennent de notre ignorance du bien. Le salut des États comme des individus,

secours de Criton, riche Athénien, se livrer sans réserve à son goût pour la philosophie. Appelé par les lois à combattre pour le pays, il suivit Alcibiade à Potidée et Xénophon à Délium. Membre du sénat élu par le sort, il s'opposa seul à un jugement inique et résista à la colère aveugle de la multitude. Nous verrons comment il fut accusé plus tard et condamné à boire la ciguë. Voir sur Socrate notre livre intitulé : la *Philosophie de Socrate*, 2 vol. in-8°.

1. Platon, *Phédon*, p. 96.

c'est la science : « Instruisez les hommes, et vous les rendrez meilleurs ! » Socrate consacra sa vie entière à faire comprendre cette nécessité de la vraie science pour les particuliers et pour les peuples.

La nouvelle direction que Socrate donnait à ses études, par cela même qu'elle était profondément morale, était aussi plus réellement métaphysique que les spéculations cosmogoniques et mathématiques de ses devanciers. La notion de fin et de bien suprême, en effet, n'est pas propre à la science des mœurs : la métaphysique en fait, sous les noms du parfait et de l'absolu, son objet le plus élevé ; l'idée de la moralité, à vrai dire, c'est l'idée même du divin. Si donc Socrate ramenait la philosophie, comme le dit Cicéron, du ciel sur la terre, c'était pour lui ouvrir, au lieu du ciel visible, le ciel invisible de la conscience.

II. — MÉTHODE DE SOCRATE OU DIALECTIQUE DES PENSÉES.

Le sentiment profond de la science, comme ayant pour objet le bien et se confondant avec la pratique du bien même, explique les deux parties principales de la méthode socratique : réfutation de l'erreur, ou *ironie* ; découverte de la vérité, ou *maïeutique*.

I. L'Ironie, dirigée contre la présomption et le sophisme, résulte du contraste établi par Socrate entre l'idéal de la science et l'orgueilleuse ignorance de ses adversaires. Dissimulant avec art la supériorité qu'il puise dans sa notion de la vraie sagesse, il engage les sophistes dans des discussions d'où ils doivent sortir compromis, et étale ainsi la vanité de leur sagesse menteuse. « Je ne sais qu'une chose, dit-il, c'est que je ne sais rien ; les sophistes ne savent rien et croient tout savoir. » Cette raillerie dissimulée, qui ne provoque le rire qu'après un triomphe définitif, réduit à néant toute science humaine devant la science véritable. Son résultat est analogue à cette sorte de ridicule, si bien analysé par un philosophe moderne (1), que produit l'antithèse de l'infiniment petit et de l'infiniment grand.

II. La méthode de Socrate n'était cependant pas purement né-

1. Jean-Paul.

gative ; il avait aussi une méthode de découverte, qu'il appelait l'accouchement des esprits ou *maïeutique*.

Socrate répète sans cesse qu'il n'est point un maître en possession de la science et capable de la transfuser, pour ainsi dire, dans l'esprit de ses disciples. Chacun, dit-il, est son propre maître et a seulement besoin d'être aidé ou provoqué par quelque circonstance extérieure, principalement par des interrogations. Apprendre, c'est prendre connaissance de soi ou de ce qui est en soi ; connaître, c'est se connaître soi-même ou connaître ce qui est en soi-même : c'est *enfanter* le vrai. Enseigner aux autres, c'est les *accoucher* : « Tu éprouves, mon cher Théétète, les douleurs « de l'enfantement. En vérité, ton âme est grosse. Peut-être « ignores-tu encore, pauvre innocent, que je suis fils d'une sage-« femme habile et renommée, de Phénarète ? — Je l'ai ouï dire. — « T'a-t-on dit aussi que j'exerce la même profession ? »

Cette doctrine n'est qu'une conséquence profonde du précepte familier Γνῶθι σεαυτόν, « Connais-toi toi-même », qui ramène la science du dehors au dedans et du monde à l'âme.

La méthode d'accouchement entraînait la nécessité du dialogue et des formes interrogatives. Le maître, par ses questions au disciple, aide à l'enfantement des idées ; la *logique* devient ainsi une *dialectique*. « Celui qui sait interroger et répondre, ne l'appelles-tu pas dialecticien (1) ? » La vérité doit jaillir, « comme l'étincelle, » du frottement des idées (2).

Socrate, sur la place publique, s'adresse au premier venu, à l'humble artisan comme aux plus illustres citoyens, à l'esclave de Ménon comme au jeune Alcibiade. De la place publique, il passera au banquet d'Agathon, ou sur les bords de l'Ilissus en compagnie de Phèdre. Peu importent les temps, les lieux, les personnages. Tout est occasion de discours et de recherches ; tout esprit est capable d'enfanter au moins quelques idées ou de provoquer chez les autres un enfantement analogue. Plus il y aura de variété dans les procédés et les conditions de la dialectique, plus il y aura d'aspects nouveaux sous lesquels se présenteront les choses. De même que nos expérimentateurs modernes s'appliquent à multiplier et à varier leurs observations et leurs essais, modifiant sans relâche les objets et les circonstances, tâtonnant d'épreuve en épreuve et posant mille questions à la Nature ; ainsi

1. *Cratyl.*, 390, c.
2. Eug. Burnouf, *l'Iaçna*, ch. I, p. 585.

Socrate, prenant pour objet d'observation et d'expérimentation, non pas la Nature, mais l'âme humaine, soumet aux épreuves les plus variées tous ceux qu'il rencontre, sans dédaigner personne et sans dédaigner non plus aucun sujet d'entretien : de toute âme et de toute chose il sait que la vérité peut sortir.

A ce caractère « discursif » du dialogue se rattache la variété du ton et des formes, depuis la familiarité la plus simple jusqu'à l'émotion la plus sublime. Sous la raillerie, Socrate cachait l'enthousiasme : c'est le secret de son prestige. Avec quelle facilité il passe du rire au ton ému ! Quelle élévation de doctrine sous la forme étrange, parfois burlesque, de son langage ! Il ne reculait point devant les sujets familiers et les exemples les plus communs. Sous la trivialité volontaire qu'il affectait, il y avait toujours, outre l'ironie à l'adresse des rhéteurs et de leur emphase, cette pensée profondément philosophique : La science dont est grosse l'âme humaine est une et infinie comme la vérité ; on peut donc la tirer des objets les plus humbles et des plus humbles esprits. « Socrate, dit Alcibiade dans le *Banquet* de Platon, ressemble « à ces silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des sculpteurs, « et dans l'intérieur desquels, quand on les ouvre, on trouve « renfermées des statues de divinités. Quand on se met à « l'écouter, ce qu'il dit paraît d'abord tout à fait burlesque ; sa « pensée ne se présente à vous qu'enveloppée dans des termes et « des expressions grossières, comme dans la peau d'un impertinent satyre. Mais que l'on ouvre ses discours, qu'on pénètre « dans leur intérieur, d'abord on reconnaîtra qu'eux seuls sont « remplis de sens ; ensuite on les trouvera tout divins, renfermant « en eux les plus nobles images de la vertu. »

C'est que Socrate aimait le bien d'un amour passionné, et il voyait dans le bien l'objet de tout amour véritable parmi les hommes : « Je ne sais qu'une petite science, disait-il, la science de l'amour ; » mais cette petite science, à ses yeux, était la science tout entière.

Quant aux procédés particuliers de la méthode socratique, ils comprenaient l'induction et la définition : — « Il y a deux choses, dit Aristote, qu'on peut attribuer à Socrate : les discours inductifs et la définition générale. »

La science, en effet, consistait pour Socrate à définir et à classer toutes choses par genres, (διαλέγειν κατὰ γένη) de manière à déterminer le rang véritable de chacune. En conséquence, il remontait

toujours par l'induction de l'espèce au genre, de la conclusion particulière au principe universel. Cette classification rationnelle des choses ne constituait pas seulement à ses yeux la science théorique, mais encore la vertu pratique.

Par exemple, « l'homme pieux est celui qui *sait* quel est le culte légitime. » Socrate croit inutile d'ajouter que celui qui *sait* le meilleur culte, le *pratique*, parce qu'il n'admet pas que la volonté puisse s'opposer à l'intelligence. Il trahit ainsi une tendance idéaliste dont les conséquences vont se montrer en morale dans sa théorie originale et hardie de la volonté.

III. — MORALE DE SOCRATE OU DIALECTIQUE DES ACTIONS. THÉORIE DE LA VOLONTÉ.

Pour Socrate, la dialectique d'action, c'est-à-dire la morale, ne fait qu'un avec la dialectique de pensée, c'est-à-dire la philosophie. La sagesse, à la fois théorique et pratique, consiste, dit Xénophon, « à examiner ce qu'il y a de meilleur, et à *observer la* « *dialectique par genres* dans ses *actions* comme dans ses *discours*, « de manière à préférer les biens et à s'abstenir des maux. » — En d'autres termes, l'ordre des notions, des genres et des espèces, que la dialectique établit, plaçant le meilleur avant le pire, le bien plus général avant le bien plus particulier et plus restreint, cet ordre logique qui constitue la science passe nécessairement dans les actions et devient la vertu. « On devient à la fois homme « de bien et fort dans la dialectique ; » car on range les choses dans ses actes comme on les range dans sa pensée : ce qui est à la première place logiquement, λόγῳ, est toujours à la première place dans l'action, ἔργῳ : on ne peut donc pas être vraiment dialecticien en paroles sans l'être en actes, et il suffira d'être philosophe pour être vertueux.

S'il en est ainsi, quelle place peut avoir dans la doctrine socratique cette puissance de l'âme que nous appelons libre-arbitre, et grâce à laquelle, tout en connaissant et préférant le meilleur dans la pensée, nous préférerions le pire dans l'action ? — Selon Socrate, cette discordance des pensées et des actes, ce désaccord de l'homme avec lui-même ne peut exister. « Socrate disait que « la justice et toute autre vertu est science. Car les choses

« justes, et tout ce qui se fait par vertu, sont choses belles et « bonnes, et ceux qui les connaissent ne *peuvent leur préférer* « autre chose (1). » Personne n'est méchant volontairement, κακὸς ἑκὼν οὐδείς, répétait Socrate. Il réfutait même par l'absurde ceux qui admettent l'injustice volontaire : l'homme volontairement injuste, s'il pouvait en exister de semblables, serait plus parfait que l'homme involontairement injuste, car il aurait au moins la connaissance du bien et la puissance de le réaliser (2). La doctrine de Socrate est donc déjà un vrai système de *déterminisme*, lié dans ses principes et dans ses conséquences, et qu'on peut ainsi résumer :

Tout homme veut nécessairement son plus grand bien, ou son vrai bonheur, comme fin générale de ses actes.

Parmi les actes particuliers, il choisit toujours ceux qui lui semblent tendre à son plus grand bien.

Or, son plus grand bien est précisément le bien même, le bien en général.

Donc, si les hommes connaissent le bien en général, et son identité avec leur bonheur, ils choisiront certainement les moyens d'y arriver, et seront bons.

Donc encore, la justice et les autres vertus sont simplement des sciences; et quand on fait le mal, c'est qu'on le croit bon pour soi, ce qui est une erreur. Supprimez cette erreur de l'intelligence, et vous supprimerez la faute elle-même.

Il n'y a au fond qu'une vertu, la sagesse, qui, considérée dans sa relation avec la volonté, devient courage ; dans sa relation avec la sensibilité, tempérance ; dans sa relation avec les autres hommes, justice ; dans sa relation avec Dieu, piété. Telles sont les cinq vertus socratiques.

La justice est la connaissance, et, par cela même, l'observation des vraies lois qui régissent les rapports des hommes entre eux. Mais en quoi consistent ces lois véritables? Sont-ce les lois écrites par les hommes ? Nullement ; ce sont les lois non écrites, Νόμοι ἄγραφοι, qui sont à la fois naturelles et divines. Elles sont naturelles, parce qu'elles sont la raison même, et que la raison est le fond de la nature. Elles sont divines, parce que c'est Dieu même

1. Xénophon, *Mémorables*, III, IX.
2. Voir les *Mémorables*, IV, II, et le *Second Hippias* de Platon. Voir aussi notre travail intitulé : *Hippias minor, sive Socratica contra liberum arbitrium argumenta.*

qui les a établies. « Qui croyez-vous qui ait porté ces lois ? Ce « sont les dieux qui les ont prescrites aux hommes (1). »

Ces lois ont encore un caractère qui atteste qu'elles sont divines. C'est qu'elles portent en elles-mêmes leur sanction.

On voit une foule d'hommes qui transgressent impunément les lois humaines ; « mais les hommes qui violent les lois divines « subissent un juste châtiment. » Pourquoi ? c'est que les choses sont organisées de manière à faire sortir la punition de la faute même. La loi est le bien ; la transgression de la loi est le mal ; tôt ou tard, le mal produira le mal, par la force des choses, ou plutôt par la force de Dieu. « Que chaque loi porte avec elle la « punition de l'infracteur, n'est-ce pas l'ouvrage d'un législateur « supérieur à l'homme ? »

Par cette théorie remarquable, Socrate résout la vieille opposition que les anciens philosophes et surtout les sophistes établissaient entre la *loi* et la *nature*, νόμος καὶ φύσις. Ce qui est rationnel, voilà la loi : ce qui est rationnel, voilà aussi la nature.

Dans la justice est comprise la bienfaisance. Socrate avait d'abord adopté cette antique maxime qu'il faut faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis ; mais il finit par reconnaître qu'il ne faut faire de mal à personne (2). Socrate croyait qu'il faut au contraire faire du bien à tous, et il était, dit Xénophon, *philanthrope*, φιλάνθρωπος ἦν.

De là ses belles doctrines sur la femme, qu'il considère comme l'égale de l'homme, sur les esclaves et sur la dignité du travail.

La politique, selon Socrate, est une *science*, et, comme telle, elle est la fonction des plus savants, fussent-ils en minorité : — voilà le principe d'où part Socrate, et la conséquence favorable aux aristocrates qui semble en découler tout d'abord. Mais comment la *science* peut-elle gouverner, et exercer son action ? Est-ce par la force ? Ce serait une étrange contradiction. La science réside dans l'intelligence, et s'adresse aux intelligences ; ce n'est point une force brutale et matérielle qui s'exerce sur les corps. La science doit donc gouverner par la *persuasion*, qui n'est elle-même que la transmission de la science. La politique se réduit alors à un échange de lumières et de connaissances entre les plus savants et les moins savants. Il en résulte que le gouvernant doit avoir en

1. *Mém.*, IV, IV.
2. Voir le *Clitophon* de Platon.

tout l'assentiment des gouvernés : il doit agir avec l'approbation de leurs intelligences, et par conséquent de leurs volontés.

Ce que Socrate blâmait dans le gouvernement athénien, ce n'est pas ce qu'il y avait de réellement démocratique dans les institutions, mais ce qui était la part de la *violence* ou du *hasard*. « De « quelque part que vienne un ordre, dès qu'il est fondé sur la « force et non sur la persuasion, il est un acte de violence et « non une loi. » De même, le hasard ne peut être pris pour juge en politique ; une fève tirée dans une urne ne doit pas décider du gouvernement. Violence et hasard sont les deux extrêmes opposés à la *science*. Seule, en effet, la science règle sans contraindre.

IV. — DOCTRINES RELIGIEUSES DE SOCRATE.

Socrate commençait l'instruction de ses disciples, dit Xénophon, par les preuves de l'existence et de la providence de Dieu. Ces preuves étaient au nombre de deux : l'une fondée sur la cause efficiente, l'autre sur la cause finale.

Nous possédons en nous une intelligence ; mais ce qui est en nous doit se retrouver dans la cause qui a produit le monde : il y a donc une intelligence présente à l'univers, τῷ παντὶ φρόνησις, et la nôtre en est dérivée. — Telle est la preuve par la cause efficiente (1).

En outre, tout est disposé pour le mieux dans l'univers ; tout y a un but. Les organes de notre corps sont admirablement appropriés à leurs fonctions. Dans cette universelle utilité des choses, et surtout dans leur utilité pour l'homme, Socrate reconnaît une œuvre de « providence », πρόνοια. — Telle est la preuve par les causes finales, que Socrate considérait comme le complément nécessaire de la doctrine d'Anaxagore : montrer que tout est l'œuvre d'une intelligence, ce n'est pas assez ; il faut montrer que cette intelligence, en toutes choses, a eu pour fin le bien (2).

Le Dieu de Socrate est un. De même qu'il n'y a qu'un monde, qui forme un seul tout, τὸ πᾶν, de même il n'y a qu'un Dieu, présent à ce monde comme l'âme est présente au corps. Socrate parle presque toujours de Dieu au singulier : *Celui qui a fait l'homme*

1. *Mém.*, I, IV.
2. *Ibid.*, I, IV, IV, VI.

ou les animaux, ou les astres, ou le monde. Parfois aussi il emploie l'expression vulgaire : *les dieux* ; mais on sait que, dans l'antiquité, ce mot de dieu désignait tout être divin et céleste, par exemple les astres. Les dieux sont des puissances secondaires, inférieures à la perfection suprême, mais supérieures à l'homme. L'unité du vrai Dieu est, du reste, clairement indiquée dans les lignes suivantes : « Les autres dieux, qui nous donnent des biens, « nous les donnent sans se montrer à nos regards ; et Celui qui « ordonne et contient le monde entier, en qui sont toutes les « choses belles et bonnes, et qui le gouverne plus vite que la pen- « sée, celui-là fait sous nos yeux les plus grandes choses, mais il « les gouverne sans se laisser voir. Considère que le soleil, dont « l'existence est si claire pour tous, ne permet pas aux hommes « de le contempler ; si l'on fixe sur lui un regard irrespectueux, il « vous enlève la vue. L'âme de l'homme, qui participe du divin « plus que toutes les autres choses humaines, règne évidemment « en nous, mais elle est invisible elle-même. Réfléchis à ces « choses, et ne méprise plus les êtres invisibles ; mais, com- « prenant leur puissance par leurs effets, honore la Divinité (τὸ « δαιμόνιον) (1). »

Le Dieu de Socrate est éternel et immense ; « il voit en même « temps toutes choses, entend tout, *est présent partout*, et veille « sur tout à la fois (2). »

Socrate croyait tellement à la providence divine, qu'il allait jusqu'à admettre une communication plus ou moins directe de certains hommes avec la divinité : il admettait la possibilité d'une inspiration, d'une voix intime capable de nous donner le pressentiment de l'avenir : c'est ce qu'il appelait son signe divin, sa voix divine : τὸ δαιμόνιον, qu'on désigne vulgairement sous le nom du *demon de Socrate*. Le philosophe, ici, touchait à l'enthousiasme mystique.

V. — PROCÈS, DÉFENSE ET MORT DE SOCRATE.

Socrate frondait les opinions et les préjugés reçus ; il ne pensait rien comme tout le monde, il ne faisait rien comme tout le monde. Sa dialectique semblait au vulgaire aussi bizarre que sa manière de vivre. Il critiquait toutes choses ; il parlait de toutes

1. *Mém., ibid.*
2. Xenophon, *Mem.*, I, IV.

choses avec un mélange d'ironie et de sérieux ; on ne savait jamais le fond de sa pensée. C'était, comme dit Platon, un *effronté railleur*. Socrate affectait l'ignorance ; mais on devinait assez qu'il se croyait plus sage que les autres. Et comment cette sagesse se traduisait-elle ? Par des théories étranges : — que personne n'est mauvais volontairement, que la science est identique à la vertu, que celui qui sait commander est le seul chef véritable, qu'il est ridicule de tirer au sort les magistrats, etc. Ajoutez le *signe démonique* et mille autres « *nouveautés* ». En outre, Socrate se servait contre les sophistes de leurs propres armes ; nous avons vu qu'il était réellement, dans bien des circonstances, un sophiste armé pour la bonne cause, un satyre déguisant un dieu. Le peuple voyait le satyre et ne voyait pas le dieu. Si ce personnage excentrique ne s'était pas attiré, de la part des Athéniens, un mélange de moqueries et de respect, de défiance et de confiance, ce serait chose inexplicable.

C'est surtout lorsque Socrate était encore jeune, qu'il dut sembler suspect à ses contemporains. A cette époque, comme il le raconte lui-même dans le *Phédon*, il avait une curiosité universelle et une ardeur infatigable. Il méditait ou interrogeait les autres sur toutes choses et appliquait à tous les problèmes sa méthode de définition, de division par genres et d'induction. La physique et l'astronomie n'étaient pas exclues de ses recherches et de ses entretiens. Comment donc aurait-on pu le distinguer de ces philosophes ou sophistes (c'était tout un aux yeux du peuple) qui recherchaient ce qui se passe dant le ciel ou sous la terre, et dont l'orthodoxie était à bon droit suspectée ?

Aussi, lorsque Aristophane voulut ridiculiser les philosophes, les sophistes, les rhéteurs, tous les remueurs d'idées ou de phrases (le peuple ne distinguait pas), tous les propagateurs de doctrines nouvelles en fait de religion, d'éducation et de politique, Socrate se présenta à lui comme le plus connu des Athéniens, le plus bizarre dans ses mœurs et dans son langage, le plus hardi, le plus éloquent, et en même temps le plus comique des novateurs. En entendant Socrate, Aristophane dut se dire : — Le bon type de comédie ! le beau masque de sophiste ! — Peut-être Aristophane eut-il à subir, en sa qualité de poète, l'ironie de Socrate ; peut-être fut-il mis à l'épreuve de la *maïeutique* comme tant d'autres, et conserva-t-il un mauvais souvenir de son accouchement laborieux. Ridiculisé par Socrate, il trouva naturel de le ridiculiser à son tour. Aux attaques contre les poètes, il répondit par une attaque

contre les philosophes, qu'il appela, suivant l'habitude, des sophistes.

C'est aussi en qualité de sophiste que Socrate fut accusé, vingt ans plus tard, par Mélitus, Anytus et Lycon, pour des raisons de pure politique.

L'an 399, Mélitus, principal accusateur, suspendit devant le portique de l'archonte-roi une accusation ainsi conçue : « Socrate est coupable d'injustice, d'abord pour ne pas adorer les dieux que la cité adore, et pour introduire de nouvelles divinités à lui ; ensuite, pour corrompre la jeunesse. Peine : la mort. »

Cette formule subsistait encore à Athènes au second siècle de l'ère chrétienne ; elle était conservée dans les archives du temple de Cybèle.

On le voit, c'est l'enseignement de Socrate que Mélitus accuse comme contraire à l'État. Socrate corrompt les jeunes gens au point de vue intellectuel et moral par l'enseignement de la dialectique, au point de vue politique par ses tendances à l'aristocratie, et au point de vue religieux par son incrédulité. Seulement, l'accusation politique est ici sous-entendue, à cause de l'amnistie jurée après la victoire de Thrasybule; on emploie les vagues expressions de « *séduire la jeunesse.* » Il n'en est pas moins vrai qu'au fond l'affaire est toute politique ; si la religion et l'enseignement de Socrate sont attaqués, c'est comme contraires à l'État et pouvant ramener de nouveaux malheurs.

Aussi est-ce devant un tribunal tout politique que l'affaire fut portée : celui des *héliastes*, juges tirés au sort dans le peuple et désignés par la *fève* dont Socrate s'était tant moqué.

Le nombre des juges était, d'après Diogène, de 556 à peu près. Ainsi c'étaient quelques centaines de matelots et de marchands athéniens qui allaient juger la plus grande cause que l'antiquité eut jamais à débattre ; c'est devant eux que le métaphysicien Socrate avait à se défendre, chose aussi difficile qu'il le serait aujourd'hui à un philosophe de défendre sa métaphysique devant un jury de cour d'assises.

Socrate ne prononça son apologie que pour obéir à la loi. « Athéniens, ne croyez pas que ce soit pour l'amour de moi que je me défends : c'est pour l'amour de vous, de peur qu'en me condamnant, vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait... Peut-être se trouvera-t-il quelqu'un parmi vous qui s'irritera contre moi, en se souvenant que, dans un péril beaucoup moins grand, il a conjuré et supplié les juges avec

larmes, et que, pour exciter votre compassion, il a fait paraître ses enfants, tous ses parents et tous ses amis ; au lieu que je ne fais rien de tout cela, quoique, selon toute apparence, je coure le plus grand danger... Mais il me semble que la justice veut qu'on ne doive pas son salut à ses prières, qu'on ne supplie pas le juge, mais qu'on l'éclaire et le convainque ; car le juge ne siége pas ici pour sacrifier la justice au désir de plaire, mais pour la suivre religieusement... Si je vous fléchissais par mes prières et que je vous forçasse à violer votre serment, c'est alors que je vous enseignerais l'impiété, et en voulant me justifier, je prouverais contre moi-même que je ne crois point aux dieux. »

Socrate ne voyait dans ses accusateurs et dans ses juges que des gens qui se *trompent* ; se défendre, c'était les détromper, c'était faire une œuvre de simple dialectique ; chose bien difficile à accomplir dans l'espace de quelques heures. Socrate ne se flattait pas de ramener si rapidement les esprits à la vérité et à la justice. Sa dialectique avait besoin, pour produire tout son effet, d'une longue intimité, et même d'une sympathie préalable entre les âmes. Il enseignait en vivant, et non pas seulement en parlant. Toutes ces plaidoiries de rhéteurs ou de sophistes lui semblaient des paroles perdues, parce qu'elles sont comme abstraites de l'action. De là sa répugnance à plaider sa cause. De là aussi ce mélange d'ironie et d'indulgence à l'égard de ses juges, même de ses accusateurs ; il leur pardonne parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Mais ce sentiment d'indulgence ne provient pas d'une flamme de charité, comme le pardon du Christ à ses ennemis ; c'est moins un sentiment du cœur qu'un jugement de l'intelligence. Aussi ce jugement est-il mêlé d'une ironie parfois hautaine. Socrate voit la vérité et sourit de tous ces hommes qui prennent le faux pour le vrai ; il leur parle sans colère comme sans amour. Il en résulte, non-seulement qu'il ne les convainc pas, mais qu'il ne les touche en aucune manière ; ou plutôt il les irrite par son calme dédaigneux. On sent qu'il se croit supérieur à ceux qui l'entourent, qu'il les juge au lieu d'être jugé, qu'il a pris son parti de ce qui doit en advenir, et qu'il se soumet d'avance à la logique des choses, avec la persuasion que tout ce qui est logique est bien.

Socrate ne fut donc point étonné en apprenant que le jury le déclarait coupable ; il s'étonna seulement de n'être condamné qu'à une majorité de quelques voix.

Ce fut assurément le ton de la défense qui amena la condamnation. Un discours simplement inoffensif eût amené l'acquittement.

Après s'être attiré, par un ton de dignité inflexible, le verdict de culpabilité, Socrate s'attira de la même manière la sentence capitale. D'après la procédure athénienne, il devait déclarer lui-même la peine dont il se croyait digne. La logique lui commandait de répondre comme il répondit. « Que mérite ma conduite ? une récompense, si vous voulez être justes, et même une récompense qui puisse me convenir. Or, qu'est-ce qui peut convenir à un homme pauvre, votre bienfaiteur, qui a besoin de loisirs pour ne s'occuper qu'à vous donner des conseils utiles ? Il n'y a rien qui lui convienne plus, Athéniens, que d'être nourri dans le Prytanée ; et il le mérite bien plus que celui qui, aux jeux Olympiques, a remporté le prix de la course à cheval, ou de la course des chars à deux ou à quatre chevaux ; car celui-ci ne vous rend heureux qu'en apparence : moi, je vous enseigne à l'être véritablement. » — Arrogance, dira-t-on. N'est-ce pas plutôt de la dignité ? Qu'on traduise de nos jours devant les tribunaux un philosophe ou un politique pour avoir critiqué la religion d'État ou le gouvernement, et qu'on lui demande de se condamner lui-même à la prison ou à l'amende ; le fera-t-il ? devra-t-il le faire ? Si la modestie chrétienne est une belle vertu, la dignité philosophique a aussi sa grandeur. « Ayant la conscience que je n'ai jamais été injuste envers personne, je suis bien éloigné de vouloir l'être envers moi-même ; d'avouer que je mérite une punition et de me condamner à quelque chose de semblable, et cela dans quelle crainte ? »

La demande d'être nourri au Prytanée dut être considérée par le jury comme une insulte et un défi adressés à l'autorité judiciaire. On crut devoir prouver qu'une telle faute ne se commet pas impunément. Si Socrate eût proposé, sans préambule, l'amende de trente mines, il y a lieu de croire que la majorité des dikastes l'eût acceptée; mais, selon la triste habitude des politiques, on voulut *faire un exemple*, et la peine de mort fut prononcée; nous ignorons par combien de voix ; nous savons seulement qu'un assez grand nombre de jurés passèrent du côté des accusateurs.

Socrate ne changea pas pour cela de ton. — « Je m'en vais donc subir la mort à laquelle vous m'avez condamné ; et mes accusateurs, l'iniquité et l'infamie à laquelle la vérité les condamne. Pour moi, je m'en tiens à ma peine, et eux à la leur. En effet, peut-être est-ce ainsi que les choses *devaient se passer*, et, selon moi, *tout est pour le mieux*. » Socrate persévère dans son optimisme et dans sa soumission à la Providence, qui

n'est pour lui qu'une dialectique divine appliquée aux choses humaines.

Se tournant alors vers ceux qui l'ont acquitté, Socrate s'entretient avec eux et leur ouvre son âme. Cette voix intérieure qui n'avait cessé de se faire entendre à lui dans tout le cours de sa vie, pour le détourner de ce qu'il allait faire de mal, a gardé le silence en ce jour suprême. Ce silence le confirme dans ses pensées d'optimisme ; il en conclut que ce qui lui arrive est un bien, et il se félicite d'échapper à ceux qui se prétendent ici-bas des juges, pour comparaître bientôt devant la vraie justice.

« C'est pourquoi, soyez pleins d'espérance dans la mort, et ne pensez qu'à cette vérité, qu'il n'y a aucun mal pour l'homme de bien, ni pendant sa vie ni après sa mort, et que les dieux ne l'abandonnent jamais. Car ce qui m'arrive n'est point l'effet du hasard.... Aussi, je n'ai aucun ressentiment contre mes accusateurs, ni contre ceux qui m'ont condamné, quoique leur intention n'ait pas été de me faire du bien et qu'ils n'aient cherché qu'à me nuire ; en quoi j'aurais bien quelque raison de me plaindre d'eux. » Mais Socrate sait que sa doctrine lui en enlève le droit, en faisant du vice une erreur. « Je ne leur ferai qu'une seule prière. Lorsque mes enfants seront grands, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose plus que la vertu, punissez-les en les tourmentant comme je vous ai tourmentés ; et s'ils se croient quelque chose, quoiqu'ils ne soient rien, faites-les rougir de leur insouciance et de leur présomption ; c'est ainsi que je me suis conduit avec vous. Si vous faites cela, moi et mes enfants nous n'aurons qu'à nous louer de votre justice. Mais il est temps que nous nous quittions, moi pour mourir, et vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage ? Personne ne le sait, excepté Dieu. »

Ainsi se termine l'Apologie dans un acte de foi à la Providence. La raison ne veut pas que le bien moral soit séparé du bonheur, qu'il soit mal et bien tout ensemble, et qu'il enveloppe ainsi en lui-même une insoluble contradiction. Ayons donc foi dans la logique éternelle ; tôt ou tard, la raison et la science doivent triompher.

Le même esprit anime la réponse de Socrate à Criton, qui lui proposait de fuir. Comment Socrate, après avoir prêché le respect des lois et le mépris de la mort, pourrait-il se contredire dans ses actes ? Comment pourrait-il être dialecticien en paroles

sans l'être aussi dans la conduite ? « Ces principes que j'ai professés toute ma vie, je ne puis les abandonner parce qu'un malheur m'arrive : je les vois toujours du même œil ; ils me paraissent aussi puissants, aussi respectables qu'auparavant (1). » Qu'importe en effet ce qui se passe dans la région inférieure des sens ? La même lumière brille toujours dans la région de l'intelligence. L'œil voit les objets de la même manière, qu'ils nous blessent ou qu'ils ne nous blessent pas ; ainsi la raison conserve sa vision uniforme de la vérité.

« Si tu n'as pas de meilleurs principes à me faire connaître, sache bien que tu ne m'ébranleras pas, quand la multitude irritée, pour m'épouvanter comme un enfant, me présenterait des images plus affreuses encore que celles dont elle m'environne, les fers, la misère, la mort..... Ce n'est pas d'aujourd'hui que j'ai pour principe de n'écouter en moi d'autre voix que celle de la raison. »

Or, la raison le déclare, c'est un devoir absolu de n'être jamais injuste. La raison ne met aucune restriction à ce devoir ; elle le détermine *universellement*, καθόλου. Il faut donc être juste, même envers ceux qui sont injustes à notre égard. Les lois de la patrie nous frappent injustement ; respectons-les. « Ne repoussons pas sans dignité l'injustice par l'injustice, le mal par le mal (2). » Ce serait là de la mauvaise dialectique et par conséquent de la mauvaise morale ; car on ne réfute pas le faux par le faux, mais par le vrai ; et on ne détruit pas le mal par le mal, mais par le bien. Si les Lois et la Patrie nous apparaissaient, elles nous reprocheraient justement de les violer.

« Laissons donc cette discussion, mon cher Criton, et marchons sans rien craindre où Dieu nous conduit. » Ce mot est dans la bouche de Socrate comme un *fiat voluntas*, parti de l'intelligence encore plus que du cœur.

Les doctrines métaphysiques et les arguments principaux du *Phédon* sur la vie future appartiennent sans doute à Platon plutôt qu'à Socrate ; pourtant il est fort probable que ce dernier, sur le point de mourir, s'entretint de la mort même et de l'immortalité. Il est presque impossible que ce sujet ne se soit pas imposé à lui par la force des circonstances.

Ce qui est également historique dans le *Phédon*, c'est le por-

1. Platon, *Criton*.
3. Platon, *Criton.*, 37.

trait moral de Socrate ; ce sont tous les sentiments que le disciple attribue à son maître. Courageux et doux tout ensemble, Socrate se montre indulgent envers ses ennemis ; il ne les accuse pas, il les comprend. Il a pour ainsi dire trouvé leur *définition* par la méthode qu'indique le quatrième livre des *Mémorables*, et cela suffit pour le satisfaire. Même calme à l'égard de la mort qui le menace ; il a trouvé aussi le sens rationnel de cette mort : elle est un bien pour la cause qu'il représente, et elle est un bien pour lui-même.

A cette sérénité de l'intelligence se mêle, sur la fin de l'entretien, quelque chose d'attendri qui vient du cœur.

Quand Socrate se fut baigné pour épargner aux femmes la peine de laver un cadavre, on lui amena ses trois enfants, deux en bas âge et un qui était déjà assez grand ; on fit entrer Xantippe et plusieurs parentes. Socrate leur parla quelque temps et les fit ensuite se retirer. Le serviteur des Onze parut bientôt : « Socrate, dit-il, j'espère que je n'aurai pas à te faire les mêmes reproches qu'aux autres condamnés. Dès que je viens les avertir, par l'ordre des magistrats, qu'il faut boire le poison, ils s'emportent contre moi et me maudissent ; mais pour toi, depuis que tu es ici, je t'ai toujours trouvé le plus courageux, le plus doux et le meilleur de ceux qui sont jamais venus dans cette prison, et en ce moment, je suis bien assuré que tu n'es pas fâché contre moi, mais contre ceux qui sont la cause de ton malheur et que tu connais bien. Maintenant, tu sais ce que je viens t'annoncer ; tâche de supporter avec résignation ce qui est inévitable. » — En même temps il se détourna en fondant en larmes et se retira. « Voyez, dit Socrate en se tournant vers ses amis, quelle honnêteté dans cet homme ! Tout le temps que j'ai été ici, il m'est venu voir souvent, et s'est entretenu avec moi : c'était le meilleur des hommes ; et maintenant, comme il me pleure sincèrement ! Mais allons, Criton ! obéissons-lui de bonne grâce... » — Quand on lui tendit la coupe, Socrate la prit sans manifester d'émotion, sans changer de couleur ni de visage ; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré, comme d'ordinaire : « Dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage pour en faire une libation ? — Socrate, nous n'en broyons que ce qu'il est nécessaire d'en boire. — J'entends, dit Socrate, mais au moins il est permis de faire ses prières aux Dieux, afin qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heureux ; c'est ce que je leur demande ; puissent-ils exaucer mes vœux ! » — Après avoir dit

cela, il porta la coupe à ses lèvres, et la but avec une tranquillité merveilleuse (1). »

Les sanglots éclatèrent. Socrate seul, toujours maître de lui-même : « Que faites-vous ? dit-il, ô mes bons amis. N'était-ce pas pour éviter de pareilles scènes que j'avais renvoyé les femmes ? car j'avais toujours ouï dire qu'il faut mourir avec de bonnes paroles. Tenez-vous donc en repos et montrez plus de fermeté. »

Ses dernières paroles furent, d'après Platon : « Nous devons un coq à Esculape ; n'oublie pas, Criton, d'acquitter cette dette. » Paroles qui semblent une allusion symbolique à la mort, cette guérison de la vie.

On le voit, les doctrines qui avaient soutenu Socrate pendant tout le cours de son existence, et qui, en s'exaltant de plus en plus, l'avaient compromis auprès de ses concitoyens, le soutinrent jusqu'à ses derniers instants : il mourut comme il avait vécu, dans la foi à la Providence et à la toute-puissante vérité.

Quand le sacrifice fut accompli, les Athéniens repentants pleurèrent-ils la victime qu'ils avaient immolée à leur politique et à leurs dieux ? C'est ce qu'ont affirmé plusieurs auteurs anciens (2). Cependant, d'après le ton des *Mémorables* de Xénophon, il y a tout lieu de présumer que la mémoire de Socrate était encore impopulaire à Athènes quand ce recueil fut composé. Platon quitta la ville immédiatement après la mort de son maître et resta absent plusieurs années ; la plupart de ses Dialogues ont un but apologétique et disculpent Socrate. Un demi-siècle plus tard, l'orateur Eschine applaudissait à la mort de Socrate, qu'il appelait *sophiste*. La critique moderne a donc eu raison de réduire à leur juste valeur les prétendus regrets des Athéniens.

Les Athéniens crurent avoir raffermi, par cette condamnation, la religion nationale et la démocratie. Au fait, quels que fussent

1. Platon, *Phédon*.

2. Selon Diodore, le peuple furieux fit mourir sans jugement les accusateurs de Socrate. Diogène prétend que les Athéniens, en signe de deuil, firent fermer les gymnases ; qu'ils élevèrent à la mémoire de Socrate une statue d'airain, ouvrage de Lysippe ; qu'ils condamnèrent Mélitus à mort et bannirent les autres accusateurs. Il ajoute que les habitants d'Héraclée chassèrent Anytus de leur ville le jour même où il y était entré. Selon une autre tradition conservée par Plutarque, les accusateurs de Socrate, ne pouvant supporter la haine publique, se seraient pendus de désespoir.

les regrets et la douleur d'un petit nombre d'amis fidèles, l'opinion générale avait absous les juges.

Est-ce donc Mélitus et Anytus qui triomphent ? Oui, sans doute, aux yeux des contemporains et des esprits à courte vue ; non, aux yeux de cette justice adorée par Socrate, qui soumet toutes choses aux inéluctables lois de sa dialectique. Le bien doit tôt ou tard triompher, et la vérité ne peut avoir tort. Toutes les idées de Socrate revivront après lui et domineront le monde. Socrate le savait : voilà pourquoi il mourut en souriant.

VI. — LES DEMI-SOCRATIQUES. ARISTIPPE, ANTISTHÈNE, EUCLIDE.

(École Cyrénaïque, école Cynique, école de Mégare.)

Aristippe de Cyrène fut le disciple infidèle de Socrate : on lui reprochait son amour du luxe et de la volupté, et le salaire qu'il recevait pour son enseignement.

Selon Socrate, le but de la vie est le bonheur atteint par la raison ; selon Aristippe, un tel but peut échapper même aux plus raisonnables, qui sont exposés à des maux naturels et nécessaires, ainsi qu'à la mort. Poursuivre le bonheur, c'est donc poursuivre un but incertain, qui peut nous échapper. En outre, pour le poursuivre, il faut songer sans cesse à l'avenir, et par là, se faire l'esclave du temps qui n'est pas encore. Cette attention perpétuelle à l'avenir change la vie en un désir perpétuel du bien qui n'est pas encore. Or, le désir est un esclavage. Comment donc retrouver sa liberté ? En ne songeant qu'au présent, sans regretter le passé et sans désirer l'avenir, et en jouissant du plaisir actuel sans prétendre à un bonheur qui n'est pas en notre pouvoir. Le bonheur ne vaut que par les plaisirs dont il se compose, et le plaisir ne vaut que par sa présence immédiate, qui fait qu'on en jouit. Voilà donc le bien : c'est le plaisir dont je jouis actuellement, libre du souci de l'avenir. La sagesse, c'est de mettre le présent à profit par la raison ; le courage, c'est de se délivrer du désir et du regret ; la tempérance, c'est de modérer ce mouvement de l'âme qui constitue le plaisir actuel (ἡδονὴ ἐν κινήσει) ; car le plaisir est un doux mouvement comparable à celui de la mer

par un vent favorable, tandis que la peine est un mouvement violent comme la mer orageuse.

Un autre disciple de Socrate, l'Athénien Antisthène, oppose aux molles doctrines des Cyrénaïques une morale fondée sur la force et l'effort. Aristippe croyait que la peine, πόνος, est un mal ; la peine, au contraire, c'est-à-dire le travail, l'activité luttant contre les obstacles, est pour Antisthène un bien : c'est la vertu. Le modèle de la vertu est Hercule, le héros de la force morale. Le lieu où Antisthène et ses disciples se réunissaient était le Cynosarge, consacré à Hercule, et c'est du nom de ce lieu, probablement, qu'ils prirent d'abord leur nom de Cyniques. Dans leur costume même, ils s'efforçaient de représenter Hercule ; ils n'avaient d'autre vêtement qu'un manteau, qu'ils portaient sur l'épaule droite découverte, comme si c'eût été la dépouille du lion de Némée. Suivre la Nature, voilà la vertu ; car la Nature est le seul vrai dieu et le souverain bien. Tout ce qui est naturel est donc bon. « Formule spécieuse, d'où suivait ce mépris de toute bienséance, cette impudence choquante tant reprochée aux cyniques et qui n'est qu'une conséquence outrée du principe sur lequel l'antiquité païenne reposait : la divinité de la Nature (1). »

L'école de Mégare s'occupe surtout de dialectique et combine la méthode de Socrate avec celle des Éléates. Le chef de cette école est Euclide de Mégare. La subtilité des Mégariques fut telle qu'ils finirent par retomber dans la sophistique. Les vrais Socratiques furent Platon et son disciple Aristote.

1. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, II, 119.

Voir, dans nos *Extraits des philosophes*, livre deuxième, chapitre troisième, Socrate, p. 37. Xénophon, 37. Entretien de deux jeunes mariés. Rapports de l'homme et de la femme, 38. Dignité du travail. Entretien de Socrate et d'Aristarque, 40. Les arts. Entretien de Socrate et d'un sculpteur. 42. Existence et providence de Dieu, 43. La providence et l'optimisme chez Socrate, 44. Les lois non écrites, 45. Identité de la vertu et de la science selon Socrate.

CHAPITRE CINQUIÈME

Platon (1).

I — DIALECTIQUE DES PENSÉES. THÉORIE DES IDÉES.

Le monde sensible n'est qu'un monde d'apparence, et les sens ne nous font connaître que des ombres. Allégorie de la caverne. La dialectique est la marche par laquelle l'esprit s'élève des apparences passagères aux réalités éternelles. — D'abord, entre les phénomènes particuliers et variables, l'esprit aperçoit des rapports qui sont les lois générales et constantes de la nature. Les individus passent, les espèces subsistent, réalisant toujours le même type, par exemple celui de la fleur, de l'animal, de l'homme. — Cette constance des lois et des types généraux dans la nature doit avoir sa raison dans le Principe suprême d'où tout

1. Platon naquit à Athènes (d'autres disent à Egine) vers la 87me olympiade; c'était l'époque de la mort de Périclès, et déjà commençait la guerre du Péloponèse (*Diogène*, l. III, 3). Sur la jeunesse de Platon, on sait fort peu de chose, ou du moins fort peu de vérité. Il est cependant à peu près certain qu'il s'adonna à la poésie et composa plusieurs poëmes épiques ou dithyrambiques; on prétend même qu'il avait fait une tragédie et allait la présenter au concours; mais, après avoir entendu Socrate, il brûla tous ces essais de sa première jeunesse, et se consacra entièrement à la philosophie. Il ne se borna pas à écouter passivement les leçons de Socrate: même avant la mort de celui-ci, il avait déjà écrit, dit-on, le *Phèdre* et le *Lysis* (*Diog.*, l. III, 35, 38; *Olymp.*, *Vie de Platon*). On connaît la phrase plus ou moins authentique que Socrate prononça après la lecture d'un de ces dialogues: « Que de choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n'ai jamais pensé! »

Lorsque Socrate fut accusé par Mélitus, Platon se voua tout entier à la défense de son maître. Il employa tous les moyens possibles pour le sauver, et, en dernier recours, il s'adressa à ce peuple pour l'ignorance duquel il professa plus tard tant de mépris. Il avait préparé un discours en faveur de Socrate; mais on l'arracha de la tribune et on lui imposa silence. — Après la condamnation et la mort de son maître, Platon s'exila lui-même. Il alla à Mégare, auprès d'Euclide (*Diog.*, l. II, 106); puis à Cyrène, auprès du géomètre Théodore, qu'il avait déjà connu à Athènes. On raconte qu'il visita aussi la Grande-Grèce, et même l'Egypte (Cicéron, *De finibus*, V, 29). Il passa aussi quelque temps en Sicile, auprès de Denys l'Ancien, et il ne tarda pas à l'irriter par sa franchise. Après plusieurs années d'absence, Platon revint enfin dans sa patrie, et ouvrit sa célèbre école dans les jardins d'Académus. A partir de ce moment, il se consacra exclusivement à la philosophie, professant et écrivant tour à tour. C'est dans cette dernière époque de sa vie qu'il composa la plupart de ses dialogues. Il mourut à l'âge de quatre-vingt un ans, dans la 108me olympiade, écrivant encore, au dire de Cicéron (*De Senectute*, V, 13). — Voir sur Platon notre livre intitulé : *La philosophie de Platon* 2 vol. in-8°.

dérive. — *Nature des Idées.* — Ce principe renferme éternellement en lui ce qui rend possible la fleur, l'animal, l'homme. Il possède en lui, sous une forme supérieure, toutes les perfections qui ne sont réalisées qu'incomplétement dans la fleur, dans l'animal, dans l'homme ; en d'autres termes, il réalise éternellement en lui-même l'idéal de chaque espèce d'être. L'idéal d'un objet éternellement réalisé dans le principe de l'être s'appelle l'Idée de cet objet, par exemple l'Idée de l'homme, ou l'homme en soi, ou l'homme éternel. — *Caractères de l'Idée.* — Perfection ou pureté sans mélange, existence absolue, éternité, immutabilité. — *Rapports des Idées aux objets.* — L'Idée est pour les objets le principe de l'existence : exister, ce n'est autre chose que participer aux Idées. Chaque homme, par exemple, n'existe que par sa participation à l'Idée de l'humanité, comme la copie n'existe que par sa ressemblance au modèle. — *Rapport des Idées à la pensée.* — Les Idées sont pour la pensée le principe de la connaissance. Connaître, c'est voir les choses dans leurs Idées et dans l'Idée des Idées qui est l'Unité suprême, ou le Bien suprême, ou Dieu. Dieu est le soleil des esprits, d'où dérive à la fois l'intelligibilité et l'intelligence.

II. — DIALECTIQUE DES SENTIMENTS. THÉORIE DE L'AMOUR DU BIEN.

Il y a deux degrés dans l'amour, l'un correspondant au monde sensible, l'autre au monde intelligible, la Vénus terrestre et la Vénus céleste. Tout amour, comme toute pensée, a son principe et sa fin dans le bien. On aime dans les êtres leurs qualités, conséquemment leur participation aux Idées et au Bien ; ou plutôt, ce sont les Idées, c'est le Bien même qu'on aime en eux. L'amour de Dieu est le fond de tout amour, comme la pensée de Dieu est le fond de toute pensée. L'amour, par une marche dialectique analogue à celle de l'intelligence, s'attache d'abord à la beauté des formes, puis à la beauté des âmes, qui se révèle dans les belles actions, dans les beaux sentiments, dans les belles pensées. L'amour, s'élevant ainsi de beauté en beauté, ne peut trouver de repos que dans la contemplation de la beauté éternelle.

III. — DIALECTIQUE DES ACTIONS. MORALE ET POLITIQUE.

Théorie de la volonté. — La volonté ne peut vouloir comme fin générale des actions que le bien, et dans le choix des moyens ou des actes particuliers elle incline toujours vers ce qui lui semble le plus grand bien. Platon n'admet pas plus que Socrate le libre-arbitre. — *Morale platonicienne.* — La vertu est la conformité de l'âme aux Idées, et conséquemment sa ressemblance avec Dieu ; la sagesse, le courage et la tempérance produisent dans l'âme un ordre et une harmonie des fonctions que Platon appelle la justice intérieure. La justice extérieure n'est que la réalisation d'un ordre analogue dans la société. L'homme le plus juste en lui-même est aussi le plus juste dans ses rapports avec autrui, et en général l'être le meilleur en soi est aussi le meilleur pour les autres. La justice entraîne la bienfaisance. Il faut faire du bien à tous les hommes ; il ne faut faire de mal à aucun, pas même à ceux qui nous en ont fait. On ne doit pas rendre injustice pour injustice. — *Politique platonicienne.* — La politique n'est pour Platon qu'une morale en grand, et il aboutit à confondre entièrement la politique et la morale. Le but de la politique, selon lui, serait de rendre les hommes vertueux et heureux. De là l'exagération des pouvoirs qu'il attribue à l'Etat sur l'individu : l'Etat est tout, l'individu n'est rien ; la famille même et la propriété doivent être, s'il le faut, supprimées au profit de l'Etat. Communisme platonicien. Théorie de Platon sur la loi. Œuvre de raison et de science, elle doit être précédée des raisons qui la justifient ou d'un exposé des motifs. Théorie des lois pénales. Platon fonde

la pénalité sur le principe d'expiation, ce qui l'entraîne à faire tomber sous la pénalité sociale des erreurs et des fautes privées ou religieuses contre lesquelles l'Etat est réellement sans droit.

IV. — THÉODICÉE DE PLATON.

I. EXISTENCE DE DIEU. — Dieu est réellement au-dessus de toute démonstration. Il est le terme auquel aboutit la dialectique, dont tout le reste dépend et qui ne dépend de rien. Platon reproduit néanmoins, en les perfectionnant, les preuves de ses devanciers. — 1° *Preuve par la cause motrice.* — Les objets qui n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur mouvement supposent un premier moteur qui se meut lui-même. C'est l'âme universelle. — 2° *Preuve par la cause finale.* — Tout dans le monde tend au bien par des moyens dont l'harmonie révèle une Intelligence universelle. — II. PRODUCTION DU MONDE.—Pourquoi Dieu a-t-il produit le monde? Parce qu'il est bon, et qu'un être bon, étant au-dessus de l'envie, répand tout le bien qu'il possède. — III. PROVIDENCE ET OPTIMISME. — L'univers est le meilleur possible. Le mal n'est que la borne du bien et a sa raison dans la matière ou dans la nécessité. — IV. IMMORTALITÉ. — *Première preuve.* — L'âme, principe de la pensée, est immortelle dans sa raison — L'objet de la raison est simple et éternel ; il doit y avoir une analogie entre l'objet pensé et le sujet pensant : la raison elle-même doit donc être simple et immortelle. — *Deuxième preuve.* — L'âme, principe du mouvement et de la vie, est immortelle dans son activité. — Le mouvement a toujours existé et existera toujours, donc l'âme motrice universelle a toujours existé et existera toujours. Nos âmes participent à l'éternité de l'âme universelle dont elles sont sorties. — *Troisième preuve.* — L'âme, principe de la vertu, est immortelle dans sa sensibilité. — La vertu ne doit faire qu'un avec le bonheur, l'âme subsiste pour être récompensée ou punie selon sa valeur.

CONCLUSION — Principes essentiels du platonisme. — Le bien est la raison de toute existence ; par conséquent, si Dieu existe, c'est parce qu'il est le bien parfait ; si le monde existe, c'est parce que Dieu est bon et que le monde peut être bon à son image. — Défauts du platonisme. Platon a vu l'objet de la pensée plutôt que le sujet pensant, l'objet aimé plutôt que le sujet aimant. Il n'a qu'une idée insuffisante de l'activité volontaire, conséquemment de la personnalité et de l'individualité.—Dans sa Morale et dans sa Politique, l'individu est sacrifié au tout et à l'Etat.

I. — DIALECTIQUE DES PENSÉES. THÉORIE DES IDÉES.

La *sensation*, comme l'ont montré les philosophes ioniens, ne saisit que l'apparence ou le *phénomène :* la réalité lui échappe. Le monde sensible n'est donc qu'un monde d'apparences ; il ressemble, dit Platon, à une caverne éclairée par un grand feu, où des prisonniers sont enchaînés, immobiles, tournant le dos à la lumière. Les objets qui passent derrière ces prisonniers projettent leurs ombres sur le fond de la caverne, et les prisonniers, qui n'ont jamais vu autre chose que des ombres les prennent pour des réalités. Ils apprennent à distinguer ces ombres, à les

reconnaître, à prévoir l'ordre dans lequel elles se suivront ; et ils sont fiers de leur science, qui n'est cependant que la science des ombres. « C'est là l'image de la condition humaine. L'antre souterrain, c'est le monde visible ; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil. » Les ombres sont nos sensations, et la connaissance des ombres est la connaissance sensible.

La philosophie délivre l'homme des liens qui le tenaient immobile devant les ombres, et elle le force à se retourner vers les réalités : la marche progressive qu'elle lui fait suivre, c'est la dialectique.

« Qu'on détache un de ces captifs, qu'on le force sur-le-champ de se lever, de tourner la tête, de marcher et de regarder vers la lumière : il ne fera tout cela qu'avec des peines infinies ; la lumière lui blessera les yeux, et l'éblouissement l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres. Que crois-tu qu'il répondît si on lui disait que jusqu'alors il n'a vu que des fantômes, qu'à présent il a devant les yeux des objets plus réels et plus approchants de la vérité ?... Ne se persuadera-t-il pas que ce qu'il voyait auparavant était plus réel que ce qu'on lui montre ? » Tel est l'homme qui n'est pas encore habitué à la philosophie, et qui croit les sensations plus réelles que les pensées.

« Si maintenant on l'arrache de la caverne », c'est-à-dire du monde sensible, objet de la sensation, « et qu'on le traîne par un sentier rude et escarpé jusqu'à la clarté du soleil », c'est-à-dire dans le monde intelligible, objet de la pensée, « quel supplice pour lui d'être traîné de la sorte ! Dans quelle fureur il entrerait ! et lorsqu'il serait arrivé au grand jour, les yeux tout éblouis de son éclat, pourrait-il rien voir de cette foule d'objets que nous appelons des êtres réels ? Il ne le pourrait pas tout d'abord. Il lui faudrait du temps, sans doute, pour s'y accoutumer. Ce qu'il discernerait le plus aisément, ce seraient d'abord les ombres, ensuite les images des hommes et des autres objets, peintes sur la surface des eaux ; enfin les objets eux-mêmes. De là il porterait ses regards vers le ciel, dont il soutiendrait plus facilement la vue pendant la nuit et à la lueur de la lune et des étoiles, qu'en plein jour à la lumière du soleil. Sans doute, à la fin, il serait en état non-seulement de voir l'image du soleil dans les eaux et partout où elle se réfléchit, mais de le fixer, de le contempler lui-même à sa véritable place ? — Oui. — Après cela, se mettant à raisonner, il en viendrait à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible et qui est en

quelque sorte la cause de tout ce qui se voyait dans la caverne. »

Ainsi, selon Platon, entre les apparences visibles et les réalités intelligibles, il existe des intermédiaires, dont il importe de bien comprendre la nature. Ces intermédiaires sont les lois générales du monde, les types généraux qui se retrouvent dans les êtres particuliers.

Confiez à la terre le germe d'une fleur, et vous savez à l'avance que ce germe produira une fleur semblable à celle d'où il est sorti : jamais la fleur n'engendrera autre chose qu'une fleur de son espèce. Cette espèce n'est donc pas seulement dans votre esprit ; elle est dans les choses mêmes, et les lois générales de la pensée se confondent avec les lois générales de la nature.

Dans la réalité éternelle, il y a quelque chose qui fonde la possibilité des genres, des types, des lois auxquelles le monde sensible est soumis. Il y a, par exemple, dans la réalité éternelle, un principe qui rend possible l'homme, un principe qui rend possible l'animal, un principe qui rend possible la fleur. Ce principe doit contenir éminemment en lui-même toutes les qualités positives qu'il communique à l'homme, à l'animal, à la fleur. Il est l'idéal de l'homme, l'idéal de l'animal, l'idéal de la fleur ; mais ce n'est pas un idéal abstrait et stérile, c'est au contraire, selon Platon, la suprême réalité, puisque c'est le principe duquel les choses dérivent : on peut donc dire que ce principe réalise en lui au plus haut degré toutes les perfections de l'homme, de l'animal, de la fleur. Il est le modèle vivant, l'exemplaire éternel des choses. Ce modèle, Platon le nomme l'Idée.

La dialectique est la marche de l'âme, qui s'élève des sensations aux genres, et des genres aux Idées.

Le premier caractère des Idées, c'est la perfection ou pureté absolue et sans mélange.

Dans les êtres variables et multiples, aucune qualité n'est pure et parfaite : on ne peut dire que Phédon est beau sans restriction, que Socrate est grand sans restriction et dans le sens absolu de ce terme. Il n'y a point en eux cette simplicité infiniment riche de la beauté véritable et de la véritable grandeur. Seule, la beauté pure est belle simplement, et sans qu'aucune négation vienne s'ajouter à cette affirmation absolue.

De même la véritable science est celle qui *sait*, dans toute la simplicité et dans toute l'universalité de ce terme ; ce n'est pas cette science incomplète et inachevée qui sait telle chose et ignore telle autre, qui par là même « est sujette au changement et va-

riable suivant les différents objets que nous appelons des êtres(1).» Non, la vraie connaissance n'est pas celle qui connaît telle et telle chose, mais celle qui connaît tout, ou, plus simplement encore, celle qui *connaît*, sans qu'il soit nécessaire de rien ajouter. Telle n'est pas la science humaine avec toutes ses ignorances : elle a beau s'étendre, s'accroître et faire effort pour se compléter, passant de la science d'un objet à la science d'un autre ; jamais il ne lui sera donné de se reposer dans l'universel et de se résumer elle-même par l'infinité de ce seul mot : « Je sais ! »

Un autre caractère de l'Idée, c'est l'existence substantielle qui fait qu'elle existe *en elle-même* et non dans une chose dont elle ne serait que la qualité. Aussi Platon, pour désigner le principe qui rend l'humanité possible, dit l'Humanité *en soi ;* pour désigner le principe de la beauté, il dit la Beauté *en soi.*

L'Idée est éternelle : on peut donc dire que le principe de l'humanité, c'est l'*homme éternel*, que le principe du beau, c'est le *beau éternel.* Par là, Platon n'entend pas un homme particulier et individuel, qui ne différerait des autres que par l'éternité ; l'homme éternel, c'est l'ensemble des perfections éternelles qui, dans le principe suprême des choses, fondent la possibilité de l'homme et auxquelles l'homme participe incomplétement. Il y a éternellement quelque chose qui fait que l'humanité est possible et même réelle : c'est l'Idée de l'humanité. Au fond, l'homme éternel, selon Platon, est Dieu même.

L'Idée est immuable, tandis que les individus meurent.

Enfin, l'Idée est universelle. Ce n'est pas à dire qu'elle soit répandue et dispersée dans les individus, ou qu'elle soit simplement l'attribut général commun à plusieurs êtres. L'universalité de l'Idée consiste en ce qu'elle renferme éminemment toutes les perfections particulières qui se déploient dans les objets. C'est ainsi, pourrait-on dire, que la lumière blanche renferme dans sa pureté toutes les autres couleurs, qui n'en sont que la participation à travers des milieux différents.

Considérée par rapport aux objets qui en participent et par rapport à la pensée qui la conçoit, l'Idée est tout à la fois, selon Platon, un principe d'existence et un principe de connaissance.

D'abord, c'est l'Idée qui rend l'existence possible, et le rapport des choses aux Idées se nomme *participation*. L'homme, par

1. *Phèdre*, 248 et ss.

exemple, participe à la beauté, à la bonté, à la vérité : en d'autres termes, il *a* de la beauté, de la bonté ; mais il n'*est* pas la beauté ni la bonté. Ses qualités imparfaites sont donc empruntées à l'Idée parfaite, et tous les hommes participent ainsi dans une mesure diverse à un même idéal d'humanité, que le principe suprême des choses réalise éternellement en soi.

Comment cette participation des choses aux Idées est-elle possible ? Comment l'Idée, qui est une, peut-elle se communiquer, sans se multiplier, à des êtres multiples ? Comment peut-elle être à la fois en elle-même et dans les êtres qui en participent ? — C'est le mystère de l'existence, que nous ne pouvons résoudre, dit Platon, parce que nous appliquons à l'Idée éternelle des notions tout humaines.

Outre qu'elle est le principe de l'*existence*, l'Idée est le principe de la *connaissance*. Connaître, en effet, c'est apercevoir l'unité dans la variété même, c'est ramener les phénomènes aux lois, les lois moins générales aux lois plus générales, les lois les plus générales aux réalités universelles et éternelles dont elles ne sont que l'expression. Connaître, c'est voir toutes choses dans leur unité, dans leur pureté, dans leur perfection, dans leur Idée.

Les diverses Idées elles-mêmes, comme la Vérité éternelle, la Beauté éternelle, la Justice éternelle, offrant encore une certaine multiplicité, doivent être ramenées aussi à l'unité : car c'est dans l'unité seule que la pensée se repose. Il y a donc une Idée qui embrasse toutes les autres et les réconcilie en elle-même ; il y a une Idée des Idées. Considérée d'un point de vue abstrait, cette Idée est l'Unité suprême ; considérée dans sa nature intime, elle est la perfection suprême ou le Bien. Et qu'est-ce que le Bien éternel, immuable, absolu, si ce n'est Dieu ?

Dieu est donc le terme de la dialectique : c'est le principe éternel de l'être et de la pensée ; les Idées ne sont que ses perfections éternelles qui rendent possibles l'existence et la connaissance. Suprême idéal et suprême réalité, Dieu est le soleil du monde intelligible. « Aux dernières limites du monde intelligible est l'Idée du Bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause première de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans l'univers ; que, dans ce monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement ; que, dans le monde invisible, elle engendre la vérité et l'intelligence.... La faculté que l'œil a de voir, n'est-ce pas du soleil qu'elle découle, pour ainsi dire, jusqu'à lui....

Tu sais que, lorsque tes yeux se tournent vers des objets qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres de la nuit, ils ont peine à les discerner, ils sont presque aveugles, et n'ont pas en eux la faculté de voir distinctement ? Mais, quand ils regardent des objets éclairés par le soleil, ils les voient distinctement, et la vue paraît leur appartenir ? C'est ainsi que l'âme voit au moyen de la raison : quand elle fixe ses regards sur des objets éclairés par la vérité et par l'être, elle les voit clairement, les connaît, et paraît douée d'intelligence ; mais lorsqu'elle tourne son regard sur ce qui est mêlé de ténèbres, sur ce qui naît et périt (c'est-à-dire les choses matérielles), sa vue se trouble, s'obscurcit, et n'a plus que des opinions qui changent à toute heure ; en un mot, elle paraît tout à fait dénuée d'intelligence. — Cela est comme tu dis. — Tiens donc pour certain que ce qui répand sur les objets des sciences la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme la faculté de connaître, c'est l'Idée du Bien, et qu'elle est le principe de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont du domaine de l'intelligence. Quelque belles que soient la science et la vérité, tu peux assurer, sans craindre de te tromper, que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté. Et comme dans le monde visible on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, mais qu'il serait faux de dire qu'elles sont le soleil, de même dans le monde intelligible, on peut regarder la science et la vérité comme des images du Bien ; mais on aurait tort de prendre l'une ou l'autre pour le Bien même, dont la nature est d'un prix infiniment plus relevé. Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisqu'il est la source de la science et de la vérité, et qu'il est encore plus beau qu'elles. Tu penses sans doute comme moi que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne encore la naissance, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même rien de tout cela. — Sans doute. — De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du Bien leur intelligibilité, mais encore leur être et leur essence, quoique le Bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose bien au-dessus de l'essence, en dignité et en puissance. Imagine-toi donc que le *bien* et le soleil sont deux rois, l'un du monde intelligible, l'autre du monde sensible (1). »

1. Platon, *République*, VI, 19 et 20.

Ainsi, par la dialectique platonicienne, la métaphysique et la morale sont ramenées à la communauté d'un même principe, et c'est pour ainsi dire la perfection et la bonté intrinsèque des choses qui en expliquent l'existence. Toute chose dérive du bien, et n'est complétement intelligible que si on l'élève à la perfection de l'Idée. L'Idée semble donc à Platon la raison suprême de l'existence, comme elle est la raison suprême de la connaissance. C'est tout à la fois une forme éternelle de l'être et une forme éternelle de la pensée, par laquelle l'être devient intelligible et la pensée intelligente. L'être et la pensée émanent d'un même foyer; ce sont les rayons du même soleil intelligible; et s'il y a partout harmonie entre l'intelligence et l'existence, c'est que la pensée et l'être ne font qu'un à leur origine dans ce centre commun des Idées qui est le Bien.

II. — DIALECTIQUE DES SENTIMENTS. THÉORIE DE L'AMOUR DU BIEN.

L'intelligence, sans l'amour du bien qui lui imprime son essor, resterait impuissante et immobile : elle aurait beau entrevoir l'intelligible, elle ne s'élancerait point à sa poursuite.

Étudions avec Platon l'amour du bien dans l'homme et en Dieu.

Il y a deux degrés dans la connaissance : l'opinion qui s'attache au sensible, et la science qui s'attache à l'intelligible ; de même il y a deux degrés dans l'amour : l'un correspondant au monde matériel, et l'autre au monde intellectuel ; l'un est la Vénus terrestre qui recherche la beauté du corps, l'autre est la Vénus céleste ou Vénus Uranie qui recherche la beauté de l'âme.

Il y a des biens relatifs, objets d'un amour relatif comme eux, et un bien absolu, objet d'un amour absolu. On aime la médecine en vue de la santé, la santé en vue de la vie, la vie en vue de quelque autre bien. « Il faut donc arriver, dit Platon dans le *Lysis*, à un principe qui, sans nous renvoyer sans cesse du relatif au relatif, nous conduise enfin à ce qui est absolument aimable, à ce qui est la chose aimée pour elle-même... Il faut prendre garde que toutes les autres choses que nous aimons en vue de la chose aimée par excellence n'en prennent l'apparence à nos yeux et ne nous séduisent à les aimer pour elles-mêmes. » — « Nous répétons souvent que nous aimons l'or et l'argent ; rien n'est plus faux : ce que nous aimons, c'est l'objet pour lequel nous recher-

chons l'or, l'argent et tous les autres biens, moins un seul qui est aimé pour lui-même (1). »

Le bien auquel tend toute volonté, ce n'est pas tel ou tel bien, mais *le bien*, dans la simplicité de ce mot. Nous aimons donc le bien et le bonheur, non pas pour quelque temps et dans certaines limites, mais pour tous les temps et d'une manière indéfinie. Le désir du bien se confond par là même avec le désir de l'immortalité. « On a dit que chercher la moitié de soi-même, c'est aimer ; pour moi, je dirais plutôt qu'aimer ce n'est chercher ni la moitié ni le tout de soi-même, quand ni cette moitié ni ce tout ne sont bons, témoins tous ceux qui se font couper le bras ou la jambe à cause du mal qu'ils y trouvent, bien que ces membres leur appartiennent. En effet, ce n'est pas ce qui est nôtre que nous aimons, je pense ; à moins que l'on appelle sien et personnel tout ce qui est bon, et étranger tout ce qui est mauvais ; car ce qu'aiment les hommes, c'est uniquement le bien. — Oui. — Comment ! ne faut-il pas ajouter qu'ils aiment que le bien soit à eux ? — Oui. — Et plus encore, qu'il soit toujours à eux ? — Soit. — Ainsi, en résumé, l'amour consiste à *vouloir posséder toujours le bien?* — Rien de plus juste. — Tel est l'amour en général. »

L'immortalité étant l'objet de l'amour, la nature mortelle tend à se perpétuer autant que possible et à se rendre immortelle. Les êtres périssables ne restent pas constamment et absolument les mêmes, comme ce qui est divin, mais ceux qui s'en vont et vieillissent laissent après eux de nouveaux individus semblables à ce qu'ils ont été eux-mêmes. C'est ainsi que l'amour, enchaînant les êtres les uns aux autres, imite dans le domaine du temps l'immobilité de l'Idée éternelle. « Ne t'étonne donc plus, Socrate, que naturellement tous les êtres attachent tant de prix à leurs rejetons ; car l'ardeur et l'amour dont chacun est tourmenté sans cesse a pour but l'immortalité (2). »

Voilà l'explication de la Vénus terrestre ; mais toute terrestre qu'on l'appelle, elle aussi est divine. Il semble au premier abord qu'elle ait pour objet une fin toute matérielle ; mais, sous le regard du philosophe, elle se transforme et s'élève au-dessus de la matière, poursuivant l'éternel et l'infini. Un désir immense de l'immortalité travaille la Nature, et c'est ce désir qui fait sa

1. *Lysis*, p. 219 d : πρῶτον φίλον, le *premier désirable*.
2. *Conv.*, p. 207, 208, sqq.

vie. Il n'est pas un seul être qui échappe à cette puissance de l'amour, pas même les plus vils animaux. Aussitôt qu'ils aiment, quelle force divine les arrache à leur égoïsme individuel et les pousse à se dévouer pour l'objet de leur amour ! En les voyant, l'homme se reconnaît lui-même, comme dans une image imparfaite, mais encore touchante, de sa propre personnalité ; ou plutôt il reconnaît, en eux comme en lui, quelque chose de supérieur à lui-même, quelque chose qui vient d'en haut. Ce désir qui tourmente la Nature, est-ce encore la Vénus terrestre ? n'est-ce pas déjà la Vénus du ciel ?

Cependant, il y a une fécondité plus belle que la fécondité selon le corps : c'est celle de l'âme. L'âme aussi engendre pour acquérir l'immortalité ; mais cette immortalité est celle de la gloire, et les productions qu'engendre l'âme, ce sont ses vertus. Voilà le véritable amour qui enflammait Admète, et Achille, et Codrus. Les grandes âmes recherchent des âmes qui leur ressemblent, pour s'unir à elles par des liens invisibles et impérissables. Leur lien est plus intime que celui de la famille, et leur affection bien plus forte, puisque leurs enfants sont plus beaux et plus immortels. Considérez, en effet, quels enfants Lycurgue a laissés à Sparte, sa patrie, Solon à Athènes, Homère et Hésiode à l'humanité ! « De tels enfants leur ont valu des temples ; mais les enfants des hommes, issus d'une femme, n'en ont jamais fait élever à personne. »

Pénétrons maintenant avec Platon dans les « suprêmes mystères » de l'amour du bien. Il va découvrir à nos yeux cette échelle dialectique dont le premier degré touche à la terre, et le dernier au royaume des Dieux. Pour s'élever de l'un à l'autre, l'amour doit suivre une marche régulière et sûre comme celle de l'intelligence : celle-ci avait besoin de points d'appui et s'élevait de vérité en vérité jusqu'à la vérité suprême ; l'amour, lui aussi, s'élèvera de beauté en beauté jusqu'au principe absolu d'où toute beauté découle.

Ce qui attire d'abord l'admiration de l'âme, ce sont les belles formes, les belles couleurs, les beaux sons, en un mot la beauté physique, surtout celle du corps humain. En l'apercevant, dit Platon, une émotion soudaine s'empare de nous, sans que nous puissions en dire la cause, sans que nous puissions comprendre la transformation inattendue qui s'accomplit dans notre être. A la vue de l'objet aimé, nous demeurons frappés d'étonnement et de joie

comme si nous le reconnaissions : c'est la « réminiscence. » Il semble que nous retrouvions un bien trop longtemps perdu et presque oublié, mais dont l'absence nous causait une incessante inquiétude. Et ce n'est pas là une apparence trompeuse : la beauté est vraiment notre bien, et nous l'avons jadis possédée. Mêlées au chœur des bienheureux, nos âmes à la suite de Jupiter avaient contemplé dans la vie antérieure le plus magnifique des spectacles, celui des Idées ou essences éternelles, parmi lesquelles brille la Beauté. « Tombés en ce monde, nous l'avons reconnue plus distinctement que toutes les autres, par l'intermédiaire du plus lumineux de nos sens. La vue, en effet, est le plus subtil des organes du corps, et cependant elle n'aperçoit pas la sagesse ! » De quel ineffable amour la sagesse emplirait nos âmes si son image se présentait à nos yeux aussi distinctement que celle de la beauté ! « Mais, seule, la beauté a reçu en partage d'être à la fois la chose la plus manifeste comme la plus aimable (1). » A la vue d'un visage qu'elle éclaire d'un de ses rayons, l'âme frémit, ses souvenirs s'éveillent, quelque chose de ses anciennes émotions lui revient ; puis elle contemple cet objet aimable et le révère à l'égal d'un dieu ; et si elle ne craignait de voir traiter son enthousiasme de folie, elle sacrifierait à l'objet bien-aimé comme à l'image d'un dieu, comme à un dieu même (2).

Mais ce serait confondre l'image avec la réalité, le reflet avec la lumière, l'objet qu'on aime pour ce qu'il tient d'un autre avec celui qu'on aime pour lui-même. La beauté qui réside dans un corps n'est-elle pas sœur de la beauté qui réside dans les autres ? ne faut-il pas ramener toutes ces beautés éparses à un seul et même type qui les contient dans son unité : la beauté sensible ? Une fois pénétrée de cette pensée, l'âme dépouille sa passion de ce qu'elle a d'exclusif, et admire la beauté des formes partout où elle brille à ses regards. Alors elle s'aperçoit que ce qui donne aux formes leur grâce, c'est qu'elles expriment au sein de la matière les qualités de l'âme. N'est-ce pas la vie, le mouvement, la riche variété et en même temps l'ordre et l'unité, que nous admirons dans les corps ? Et d'où viennent la vie et l'unité, sinon de l'âme, principe du mouvement et de l'harmonie ? Élevez-vous donc de l'effet à la cause, et que votre amour s'attache, non à la beauté du corps, mais à celle de l'âme. Puis reconnaissez de nou-

1. *Phèdre*, tr. Cousin, 58, 250, a b c.
2. *Ib.*, 250, e.

veau que toutes les belles âmes sont belles par la même beauté, et concevez un type universel de la beauté morale. Ce n'est pas tout, l'âme apparaît d'abord comme principe d'activité, et ce sont les belles actions qui excitent nos premières amours. Mais, sous l'action, n'apercevons-nous pas quelque chose de plus intime dont elle n'est que la manifestation extérieure ? Une action noble et généreuse ne fait que traduire au dehors la noblesse et la générosité des sentiments ; passons donc de la sphère de l'activité dans celle du sentiment, qui lui est supérieure. Sommes-nous arrivés au terme de notre marche ? Pas encore ; car un sentiment n'est beau que par la pensée qui l'engendre. Le cœur ne s'émeut que de ce qui est aperçu par l'intelligence avec plus ou moins d'obscurité. Montons donc plus haut, et des beaux sentiments passons dans la sphère des belles connaissances. Là est le domaine propre de toutes les sciences et de la philosophie, qui seules peuvent satisfaire l'intelligence. Et pourtant, ce n'est pas encore le dernier degré de l'initiation dialectique. Si la science du beau et du bien satisfait la raison, le cœur veut la possession même du beau et du bien ; entraîné par la force de l'amour, il ne peut se reposer dans la sphère de la science et de la philosophie, car il serait encore séparé de ce qu'il recherche ; plus haut, plus haut encore ! il faut qu'un dernier élan unisse l'âme aimante à l'objet même de son amour, qui est la beauté universelle et immuable, fin suprême de la pensée et du désir. La pensée la saisit dans une intuition immédiate ; l'amour la saisit dans une possession immédiate. « O mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chair et de couleurs humaines, et de tous les vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine (1) ! »

Cette union avec Dieu ne semble point à Platon l'anéantissement de l'âme ni celui de l'amour. Loin de là, c'est la vie véritable et c'est l'amour dans son essence immortelle, l'amour dans son Idée. L'union des personnes n'est pas l'unité, ou du moins c'est une unité qui n'exclut point la distinction. Celui qui aime et celui qui est aimé sont deux, puisqu'ils ne perdent point la conscience d'eux-

1. *Conv.*, p. 215-223.

mêmes; ils sont deux, et cependant ils ne sont plus qu'un. Ce mystère de la coexistence de l'un et du multiple, dont l'intelligence poursuit en vain l'explication, il est, selon Platon, réalisé dans l'amour des âmes.

III. — DIALECTIQUE DES ACTIONS. MORALE ET POLITIQUE.

La volonté ne peut vouloir que le bien comme fin; quant au choix des moyens, c'est-à-dire des actes particuliers, il n'est pas plus libre aux yeux de Platon qu'aux yeux de Socrate. La science du bien, la vraie *science*, est invincible, et dès qu'on sait réellement ce qu'il y a de meilleur, on le fait.

Aussi la morale de Platon est-elle toute rationaliste, comme la morale socratique. La dialectique des actions ne fait que reproduire celle de la pensée et de l'amour.

La conformité de l'âme humaine aux Idées, c'est la beauté morale, c'est la vertu. « Nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre. Or, cette fuite, c'est la *ressemblance avec Dieu* autant qu'il dépend de nous; et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sagesse. » L'œil fixé sur l'Idée suprême, l'homme de bien s'efforce de l'imiter. La vertu est une œuvre d'art, et la sagesse ressemble à Phidias : la matière qu'elle façonne, c'est l'âme humaine, et le modèle qu'elle imite, c'est Dieu.

La vertu de la raison est la *sagesse*, la vertu du cœur est le *courage*, et la vertu de la sensibilité est la *tempérance*. Quand Platon considère dans leur ensemble ces différentes vertus, il leur donne souvent le nom de *justice*. La justice en général consiste à rendre, non pas seulement à chaque homme, mais à chaque chose, ce qui lui est dû. Il y a donc une justice intérieure qui n'est que l'accord des facultés accomplissant chacune sa fonction propre, et semblable à l'accord des trois principales notes dans l'harmonie.

La justice, vertu individuelle à son origine, se transforme en vertu sociale par un simple changement de point de vue. En effet, l'homme juste peut seul vivre en parfaite harmonie avec lui-même et avec ses semblables; l'accord intime des facultés dans chaque âme rend seul possible l'accord des âmes entre elles. L'injustice, au contraire, fait que nos facultés et nos tendances, non-seulement se combattent en nous-mêmes, mais se trouvent

en opposition avec celles des autres hommes. Le vice est en lutte et avec la vertu et avec le vice ; mais la vertu elle-même n'est jamais l'ennemie de la vertu. Ma science peut-elle nuire à la vôtre? non, car elle conçoit la même vérité et le même bien. Ma force d'âme est-elle un obstacle à votre force d'âme ? non, car elles sont au service du même bien. Ma tempérance, enfin, en modérant mes passions, peut-elle provoquer les vôtres ? non, car la même loi du bien règle et apaise nos passions. Ainsi, par la justice, l'ordre règne dans l'individu et dans l'État.

Il en est de même de l'amour. L'harmonie intérieure que Platon appelle la justice n'établit-elle pas entre nos facultés un lien commun, qui les attache toutes au bien et par là les attache l'une à l'autre? Donnez à tous les hommes, avec la même justice, le même amour du bien, et ils s'aimeront entre eux. La même lumière éclairera leurs esprits et échauffera leurs âmes. Une des conséquences les plus admirables du platonisme, c'est que l'être le meilleur en soi est aussi le meilleur pour les autres. La bonté intrinsèque de l'homme consiste à aimer le bien dans toute son universalité; mais, si l'homme possède cet amour, ne s'en suit-il pas qu'il aimera le bien de ses semblables, qu'il aimera ses semblables eux-mêmes, qu'il sera bon pour eux, ou bienveillant? La justice enveloppe donc la bienfaisance et ne forme qu'un tout avec elle. Aussi ne faut-il pas dire que la justice consiste à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis. N'est-il pas contradictoire que celui qui en toute chose a pour but le bien, — et non tel ou tel bien, mais le bien universel —, puisse faire du mal à un autre homme (1)? Il ne lui convient même pas de rendre à ses semblables le mal pour le mal, quelque injustice qu'il en ait reçue. Οὐδὲ ἀδικούμενον ἀνταδικεῖν (2).

La justice, qui produit l'amour, produit aussi la vraie puissance, en ramenant à une direction commune toutes les forces de l'âme. L'homme juste est « un avec lui-même » ; l'homme injuste, au contraire, loin d'être un, est plutôt une multiplicité de partis (3). De même, dans l'État, la puissance se mesure à la justice. Là où règne l'opposition, les forces se limitent et se contrarient ; là où règne l'ordre, toutes les forces réunies tendent au même but avec une irrésistible énergie.

1. *Rép.*, I, 25.
2. *Criton*, 150.
3. *Gorg.*, 507, e ; *Rép.*, I, 351, a,

La justice enfin, qui est le bonheur de l'individu, est celui de l'État. De la concorde universelle naît l'universelle félicité.

Par leur rapport à l'Idée universelle, tous les esprits, tous les cœurs, toutes les volontés se rapprochent et s'unissent sans se confondre. La participation à un même Idéal de vérité, de beauté, de justice, fait de tous les hommes une même famille.

La morale est la science qui produit l'unité dans l'âme ; la politique est la science qui produit l'unité dans l'État.

La morale trouve à son début la variété des facultés humaines, naturellement opposées jusqu'à ce que la raison les réconcilie. La politique trouve à son début la multiplicité des individus, cause d'imperfection et de discorde ; et son idéal, à en croire Platon, est de substituer à cette multiplicité une unité vivante, une personne collective, dont les individus soient les membres et les organes. « Tout devrait être commun à tous, même les yeux, les oreilles et les mains (1). » Pour Platon, l'individu n'est rien, l'État est tout. La politique n'est qu'une morale agrandie, qui a sa base dans une sorte de psychologie de l'État. Aux trois parties de l'âme correspondent les trois castes principales de la République. Les *magistrats* sont la tête et la *raison* de l'État ; les guerriers en sont le *cœur* et la *force* ; les artisans et les laboureurs veillent, comme l'*appétit,* à la satisfaction de ses besoins physiques.

Mais cette diversité des fonctions ne doit pas nuire à l'identité du but. Artisan, magistrat ou guerrier, tout citoyen se doit à l'État. Or il y a deux causes d'opposition entre l'État et l'individu : la propriété et la famille.

La propriété, c'est le *tien*, le *mien*, et par conséquent le particulier, l'individuel ; elle doit donc s'effacer devant l'unité idéale de l'État. La famille, c'est encore le particulier, source d'égoïsme et de division; il faut donc supprimer, au moins chez les guerriers défenseurs de l'État, la propriété et la famille. Les femmes seront communes chez eux, non dans l'intérêt de la passion, mais dans un intérêt moral et patriotique. Il en sera de même des enfants, dont l'État fera l'éducation. Par la gymnastique et la danse, on fortifiera leurs corps ; par la musique, on adoucira et règlera leurs âmes. Pour atteindre ce but, on soumettra à la censure la plus sévère toutes les œuvres des poètes et des autres artistes. La

1. *Lois,* V, 739, c.

politique et l'éducation ne sont au fond qu'un seul et même art.

Le gouvernement le plus parfait est celui des *meilleurs*, parce que la raison y domine : c'est l'aristocratie. Par malheur, cette forme de l'État ne peut durer toujours. La tyrannie, résultat inévitable de la licence démocratique, est l'intempérance effrénée avec son cortége de passions méprisables : le tyran est le dernier des hommes. La société ne sera heureuse que quand elle sera gouvernée par les philosophes (1), qui seuls possèdent la science du juste.

Telles mœurs publiques, tel gouvernement : sans la vertu, l'État ne peut subsister ; — de là, par une déduction inexacte, Platon conclut à l'absolue identité de la morale et de la politique, ce qui est une de ses plus graves erreurs.

La *République* décrit l'État parfait, la *cité céleste*, l'Idée de l'État. Le livre des *Lois* contient un idéal plus réalisable ; mais on y retrouve le même contraste entre la beauté des principes généraux et la dureté des institutions particulières.

La loi écrite est l'expression de cette loi non écrite, qui n'est autre que l'Idée même du juste : or, l'Idée s'adresse à la raison, et c'est aussi à la raison que doit s'adresser la loi écrite. Un exposé de motifs doit donc toujours la précéder ; car elle n'est pas une force aveugle et brutale, mais une force intellectuelle qui éclaire en même temps qu'elle commande.

Il est une espèce de lois qui méritent plus particulièrement l'attention du philosophe : ce sont les lois pénales. Leur but, selon Platon, est de sauver l'homme, non de le perdre ; de corriger le coupable en vue de la justice, et non de le faire souffrir par cruauté ou par intérêt. L'utilité séparée de la justice ne peut fonder la loi pénale. Platon en conclut à tort que le principe de la pénalité est identique au principe de l'expiation. L'État se trouve donc chargé de faire respecter partout le bien et de faire expier partout le mal, ce qui met le gouvernement humain à la place de la Providence divine. La conclusion inévitable, c'est l'omnipotence de l'État et son intervention en toutes choses, même dans la vie privée.

N'ayant point l'idée de la volonté libre, Platon ne pouvait fonder sa morale sur le devoir, qui est la liberté se prenant elle-même pour fin ; il ne pouvait fonder sa politique sur le droit, qui est la liberté de chacun prise pour fin par la liberté des autres.

1. *République*, VI.

IV. — THÉODICÉE DE PLATON.

Comme Platon élève le Bien ou Dieu au-dessus de la définition, de même il l'élève au-dessus de la démonstration logique. Démontrer Dieu, ce ne peut donc être autre chose que tourner vers lui l'organe de l'intelligence, de même qu'on prouverait l'existence du soleil en tournant vers lui l'organe de la vue (1). En d'autres termes, c'est rendre claire et distincte l'intuition confuse et obscure qui est au fond de toutes les âmes. Or, c'est là le propre de la dialectique. On peut donc considérer la dialectique tout entière comme une preuve de l'existence de Dieu. C'est la véritable preuve platonicienne.

Cependant Platon a reproduit et approfondi les preuves d'Anaxagore et de Socrate.

I. — *Le mouvement prouve l'existence d'une âme motrice, cause efficiente de l'univers.*

« Lorsqu'une chose produit du changement dans une autre, « celle-ci dans une troisième, et ainsi de suite, peut-on dire qu'il « y a pour ces choses un premier moteur ? comment ce qui est « mû par un autre serait-il le principe du changement ? » — Le vrai moteur, c'est celui qui se meut lui-même, c'est-à-dire l'âme. L'âme se définit : « une substance qui a la faculté de se mouvoir « elle-même. » L'âme est donc antérieure au corps, et l'âme universelle est antérieure au monde qu'elle anime. Par là nous arrivons à concevoir Dieu comme un moteur qui se meut lui-même, comme l'âme du monde.

Mais ce n'est là qu'une première et inférieure conception de la divinité. Au-dessus de ce qui se meut soi-même il y a l'Idée immobile, objet de l'intelligence immobile. De là, selon Platon, une nouvelle preuve de la divinité.

II. — *La tendance des choses au bien prouve l'existence d'un Bien suprême, cause finale de l'univers.*

« Si quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose (non plus la cause efficiente, mais la cause finale), comment elle naît, périt

1. *Rép.*, VII.

ou existe, il n'a qu'à chercher la meilleure manière dont elle peut être (1). » C'est ce que Socrate appelait le *principe du mieux*. Platon s'en sert pour montrer que le Bien est la fin de la Nature. L'ordre des moyens et des fins révèle une intelligence cherchant le meilleur et conformant toutes choses aux Idées.

« S'il est vrai que les mouvements et les révolutions du ciel et « de tous les corps célestes ressemblent essentiellement au mou- « vement de l'intelligence, à ses procédés et à ses raisonnements, « si c'est la même marche de part et d'autre, on en doit conclure « évidemment qu'une âme pleine de bonté gouverne cet univers, « et que c'est elle qui le conduit comme elle le fait (2). »

On peut aussi considérer le Bien « auquel toute âme aspire » comme la fin des désirs de l'humanité. L'inquiétude de notre âme, semblable au mouvement dont la Nature est agitée, révèle une fin réelle, déjà présente en nous de quelque manière, et cependant séparée de nous par l'immensité. « Cet objet de l'amour, c'est encore le Bien. »

III. — *Production du monde.*

Dieu se suffit à lui-même. Pourquoi donc a-t-il produit le monde, qu'il concevait comme simplement possible et non comme nécessaire?

« Il était *bon*, et celui qui est bon n'est avare d'aucun bien. « Il a donc créé le monde aussi bon que possible, et pour cela il « l'a fait semblable à lui-même (3). »

Il était bon. — Platon a cru que, pour entrevoir la solution du plus difficile des problèmes métaphysiques, il fallait s'élever plus haut que la puissance motrice de l'âme, à laquelle s'étaient arrêtés les premiers philosophes ; plus haut même que l'intelligence, à laquelle s'était arrêté Anaxagore. Il faut s'élever jusqu'à l'Idée qui brille au sommet de la doctrine platonicienne : l'Idée du Bien.

Platon se représente la fécondité comme étant en raison directe de la perfection ou du bien. Tout être tend par sa nature même à être tout ce qu'il peut être, et à posséder le bien autant qu'il le peut. C'est ce qui produit dans les êtres périssables, nous

1. *Phédon*, 100, sqq. ; tr. Cousin, 277.
2. *Lois*, X.
3. *Tim.*, 29. e.

l'avons vu, le désir de l'immortalité et de la génération (1). Or, si l'être tend naturellement à être tout ce qu'il peut être, on peut en conclure qu'aussitôt qu'un être n'est plus empêché par rien d'étranger, il se développe dans toute la liberté de sa nature, et, devenant fécond, se répand et se communique de tout son pouvoir.

A ce point de vue, la bonté intrinsèque qui résulte de la perfection devient pour ainsi dire expansive ; le mot de bonté prend un autre sens et désigne, non plus seulement l'être bon en soi, mais l'être bon pour autrui. Ce second sens, à peine connu de l'antiquité païenne, et qui est devenu avec le christianisme le sens principal du mot *bonté*, on le voit poindre déjà dans le *Timée* : « Il était *bon*, et celui qui est bon n'a *aucune espèce* « *d'envie.* » L'absence d'envie ou d'avarice, la tendance à partager le bien qu'on possède, n'est-ce pas déjà la *bienfaisance*, la bonté affectueuse dans laquelle s'unissent la perfection et la fécondité ?

Appliquons donc à la production du monde par Dieu ce que Platon nous a enseigné sur la génération, puisqu'il nous dit lui-même que toute génération est une œuvre divine, et que le Monde est né le jour où naquit l'Amour, par l'union du Dieu de la suprême *richesse* avec la suprême *pauvreté* de la matière (2).

Dieu est le Bien, c'est-à-dire la perfection et la suprême richesse ; il conçoit son être et sa béatitude comme capables de se communiquer. Demeurera-t-il inactif et infécond ? — Celui qui est le Bien même ne peut agir que conformément à sa nature : il est nécessairement bon, dans tous les sens de ce mot, bon parce qu'il possède le bien, bon parce qu'il répand le bien. Pourquoi donc Dieu ne produirait-il pas ? Y a-t-il au dehors de lui quelque obstacle qui s'oppose au libre développement de sa nature, comme il y a au dehors de nous des obstacles qui nous rendent impuissants et stériles avant que nous ayons atteint un certain degré de perfection ? — Dieu est la perfection même et sa nature est à jamais accomplie. Pourquoi donc, encore une fois, ne produirait-il pas ? est-il jaloux du bien qu'il possède et veut-il le renfermer en lui-même, sans accorder jamais à l'imperfection et à la « Pauvreté » un regard de pitié et d'amour ? Pensée impie qui prête à Dieu l'égoïsme et la stérilité de l'homme méchant. Non, Dieu qui est

1. *Conv.*, 209, sqq. — Cousin, 307.
2. Voir le mythe du *Banquet* sur la production du Cosmos, p. 335, sqq.

le Bien et qui est bon en lui-même, est bon pour les autres êtres qu'il conçoit éternellement comme possibles, et comme pouvant être bons à son image. Alors s'accomplit en Dieu ce mystère de l'amour dont nous voyons en nous-mêmes l'imitation imparfaite. L'être souverainement bon et beau conçoit un modèle de beauté qui est le monde *intelligible*, identique à lui-même; et il produit dans la beauté une œuvre belle et bonne, image mobile de son immobile perfection : Πάντα ἐγέννησε παραπλήσια ἑαυτῷ. Ainsi, dans le « *Père* » qui engendre le monde, comme dans l'homme, l'amour conserve son essence : il est la production du bien par le Bien même.

IV. — *Providence et optimisme.*

I. « O mon fils, tu crois que les dieux existent, parce qu'il y a « peut-être entre leur nature et la tienne une parenté divine, qui « te porte à les honorer et à les reconnaître. Mais tu te jettes dans « l'impiété à la vue de la prospérité qui couronne les entreprises « publiques et particulières des hommes injustes et méchants. « Alors, je le vois bien, ne voulant pas, à cause de cette affinité « qui t'unit aux dieux, les accuser d'être les auteurs de ces dé- « sordres, mais poussé par des raisonnements insensés, comme « tu ne pouvais exhaler ton indignation contre les dieux, tu « en es venu à dire qu'à la vérité ils existent, mais qu'ils mé- « prisent les affaires humaines et ne daignent pas s'en oc- « cuper (1). »

Il est déraisonnable d'accuser ainsi les dieux d'insouciance. Mais alors, d'où vient le mal?

Le mal, selon Platon, ressemble au faux, que l'âme n'aperçoit point d'une vue directe, mais par son rapport d'opposition au vrai. De même, si le mal peut être connu, c'est dans sa relation au bien, dont il est le contraire. Or, le contraire du bien, et par conséquent le principe du mal, c'est la matière indéterminée, le *possible*, le *contingent*, ce qui n'est rien, mais peut tout devenir. C'est Dieu, c'est le Bien qui fonde cette éternelle possibilité du possible.

Le mal absolu serait le néant absolu, il n'existe donc pas.

Ce qui existe, c'est le moindre bien, la borne du bien.

La question du mal, au point de vue métaphysique, se trans-

1. *Rép.*, VI, 57.

forme alors en celle-ci : Pourquoi, outre le Bien absolu, y a-t-il un moindre bien ?

Faire cette question, c'est demander pourquoi Dieu a produit le monde, au lieu de rester en lui-même. Platon répond de nouveau : — Parce que Dieu est le Bien, et qu'un être bon doit vouloir réaliser tout le bien possible. Le monde n'est pas bon comme Dieu, sans doute; mais enfin il est bon : s'il y avait une seule chose bonne que Dieu n'eût pas réalisée, une seule forme de perfection qu'il n'eût pas communiquée, on pourrait dire qu'il n'a fait qu'une œuvre imparfaitement semblable à son modèle, et qu'il est impuissant ou envieux. « Il faut, dit Platon dans le *Timée*, que le Tout soit vraiment un Tout. »

De cette doctrine du *Timée* résultent deux conséquences:

1° L'univers est le meilleur possible ;

2° Il n'est pas le meilleur *absolument*, il n'est pas le Bien même, et par conséquent l'imperfection est nécessaire dans l'œuvre divine. « Le mal ne peut être détruit (1), » mais il peut diminuer de plus en plus; et si vous embrassez la durée infinie de l'univers, l'œuvre divine vous offre la plus parfaite image de Dieu même. « Celui qui prend soin de toutes choses « les a disposées pour la conservation et le bien de l'ensemble ; « chaque partie n'éprouve ou ne fait que ce qu'il lui convient de « faire ou d'éprouver ; il a commis des êtres pour veiller sans « cesse sur chaque individu jusqu'à la moindre de ses actions, et « porter la perfection jusque dans les derniers détails. Toi-même, « chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque « chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. Mais « tu ne vois pas que toute génération se fait en vue du Tout, afin « qu'il vive d'une vie heureuse ; que l'univers n'existe pas pour « toi, mais que tu existes toi-même pour l'univers. Tout mé- « decin, tout artiste habile, dirige ses opérations vers un tout et « tend à la plus grande perfection du tout ; il fait la partie à « cause du tout, et non le tout à cause de la partie ; et si tu mur- « mures, c'est faute de savoir *comment ton bien propre* se rap- « porte à la fois *et à toi-même et au tout*, selon les lois de l'exis- « tence universelle (2). »

« Mon cher fils, qui te crois négligé des dieux, si l'on se per- « vertit on est transporté au séjour des âmes criminelles ; si l'on

1. *Théét.*, loc. cit.

2. On reconnaît l'esprit d'unité qui, dans la politique, a produit l'absorption de l'individu dans l'Etat.

« change *de bien en mieux*, on va se joindre aux âmes saintes : « en un mot, dans la vie et dans toutes les morts qu'on éprouve « successivement, les semblables font à leurs semblables et en « reçoivent tout ce qu'ils doivent naturellement en attendre (1). » Le bien produit le bien, le mal produit le mal, jusqu'à ce que, par l'expiation, il redevienne le bien. « Ni toi, ni qui que ce soit, ne « pourrez l'emporter sur les dieux, en vous soustrayant à cet ordre « qu'ils ont établi pour être observé plus inviolablement qu'au- « cun autre, et qu'il faut infiniment respecter. Tu ne lui échap- « peras jamais, quand tu serais assez petit pour pénétrer dans les « profondeurs de la terre, ni quand tu serais assez grand pour t'é- « lever jusqu'au ciel; mais tu porteras la peine qu'ils ont arrêtée, « soit sur cette terre, soit aux enfers (2). »

V. — *Immortalité.*

Platon tire ses preuves de l'immortalité du triple rapport que l'âme soutient, comme principe de la pensée, avec la vérité, comme principe du mouvement, avec la vie, comme principe de la vertu, avec le bien. L'intelligence, la vie et le bien sont en effet les trois idées fondamentales du platonisme.

1°. — *L'âme, principe de la pensée, est immortelle dans sa raison.*

Le corps est un obstacle pour la pensée rationnelle, qui en est indépendante. Les Idées du juste, du bien, du beau, en un mot les essences de toutes choses, les avons-nous saisies par quelque organe corporel ? « Y a-t-il rien de plus rigoureux que de penser « avec la pensée toute seule, dégagée de tout élément étranger et « sensible ; d'appliquer immédiatement la *pure essence de la* « *pensée en elle-même à la recherche de la pure essence de chaque* « *chose en soi*, sans le ministère des yeux et des oreilles, sans au- « cune intervention du corps, qui ne fait que troubler l'âme ?... « Si nous voulons savoir véritablement quelque chose, il faut que « nous nous séparions du corps, et que *l'âme elle-même* examine « les *choses en elles-mêmes* (3). » La pure essence de l'âme, nous

1. *Lois*, X.
2. *Lois*, X.
3. *Phédon*, p. 66, c ; 99, e.

l'avons vu, c'est la raison ; la pure essence des objets, ce sont les Idées. La vraie connaissance, c'est l'identité de l'intelligence et de l'intelligible, c'est *la pensée en soi* pensant *les choses en soi*, et par là se pensant elle-même. Tel est l'idéal de la science ; mais nous ne pouvons le réaliser qu'imparfaitement, surtout dans cette vie mortelle. Tant que la raison de l'homme sera attachée à un corps, elle ne pourra jamais entrer en union intime avec la raison de Dieu. Aussi le vrai philosophe s'exerce-t-il à mourir, et la mort ne lui est nullement terrible, car elle est le commencement de la véritable vie. Qu'est-ce que la vertu même, sinon une séparation anticipée de l'âme et du corps, une méditation de la mort? L'analogie nécessaire entre le sujet qui pense et l'objet pensé nous conduit à la même conséquence. L'objet de la raison est simple et indissoluble ; la raison elle-même doit être simple et indissoluble.

Les corps divisibles doivent nécessairement se dissoudre ; mais l'âme, par sa raison, n'est-elle pas plus conforme aux choses intelligibles qu'aux choses matérielles ? « Quand elle examine les « choses par elle-même, alors elle se porte à ce qui est pur, éter- « nel, immortel, immuable ; elle y reste attachée comme étant de « même nature ; ses égarements cessent, et en relation avec des « choses qui sont toujours les mêmes, elle est toujours la même et « participe en quelque sorte de la nature de son objet (1). »

Nous sommes immortels, bien plus, nous sommes éternels dans notre idée et dans notre raison. La raison est indépendante de la durée ; aussi, possédons-nous de tout temps, avant même d'avoir rien appris, une certaine science et une droite raison. Qu'est-ce à dire, sinon que la vérité même habite en nous, la vérité immuable, l'éternelle vérité ? « Si donc la vérité est toujours dans notre âme, notre âme est immortelle (2) ».

2°. — *L'âme, principe du mouvement, est immortelle dans son activité.*

Mais, objecte dans le *Phédon* Simmias à Socrate, l'âme n'est-elle point semblable à l'harmonie d'une lyre, qui s'évanouit quand la lyre est brisée? L'âme n'aurait alors que l'unité d'une collection, d'un rapport, d'un nombre.

1. *Phédon*, 37.
2. *Ménon*, 86, b. Cf. saint Augustin, *Soliloq.*, II, 12, 24.

D'abord l'harmonie de la lyre n'existe qu'après la lyre, tandis que l'âme préexiste à sa forme corporelle (1).

L'harmonie réside dans les éléments qui la produisent ; elle ne diffère pas des choses dont elle est le rapport, et n'a aucune essence propre ; tandis que l'âme sait et sent qu'elle a une existence à soi (2).

L'harmonie ne fait qu'obéir aux éléments qui l'engendrent ; elle est un résultat passif. L'âme commande au corps qui la sert ; et même, par sa volonté, elle entre en guerre avec lui. Étrange harmonie, que celle qui lutte contre les éléments dont elle est le rapport, et agit comme ferait un être réel ! Non, l'âme n'est point un résultat, une collection, un nombre abstrait ; elle est une cause active et motrice, elle est un nombre vivant qui se meut lui-même et qui meut le corps pour lui imprimer sa forme. L'âme n'est pas l'harmonie de la lyre ; elle est l'invisible musicien qui la fait résonner, et qui peut même la briser s'il lui plaît (3).

La présence perpétuelle de l'âme se montre par la perpétuité même de son effet : le mouvement. C'est l'âme qui donne aux choses leur existence par le mouvement qu'elle leur imprime ; « L'être qui transmet le mouvement et le reçoit, au moment où « il cesse d'être mû, cesse de vivre ; mais l'être qui se meut « lui-même, ne pouvant se faire défaut à lui-même, ne cesse de « se mouvoir, et il est pour *les autres êtres qui tirent le mouve-* « *ment du dehors* la source et le principe du mouvement (4). » Le mouvement éternel suppose donc une âme éternelle dans laquelle les nôtres étaient déjà contenues et dont elles se sont détachées pour entrer dans les corps ; et nos âmes participent à l'éternité de l'âme universelle.

Ainsi, comme principe de la pensée et comme principe du mouvement, l'âme est également immortelle.

3°. — *L'âme, principe de la vertu, est immortelle dans sa sensibilité.*

L'âme n'est pas seulement en rapport avec la vérité et avec le mouvement ; elle est aussi en rapport avec le bien. Elle doit être punie ou récompensée selon sa valeur, et la justice humaine est

1. *Phédon*, 86, a.
2. *Ib.*, 93.
3. *Ib.*, sqq.
4. *Phèdre*, 245, c, d, e.

incapable d'accomplir entièrement la loi de l'expiation. Les juges de la terre, revêtus d'un corps, jugent des âmes également revêtues de leurs corps, et ils les jugent trop souvent d'après leur enveloppe extérieure. Il faut une autre justice ; il faut une âme qui s'adresse à l'âme face à face, sans intermédiaires, et prononce sa condamnation ou son absolution par un décret infaillible : c'est l'âme divine (1).

Comment s'accomplira l'expiation ou la récompense dans l'autre vie ? — Ici commencent les hypothèses et les mythes poétiques. Tantôt Platon nous fait parcourir les périodes circulaires de la *grande année*, au bout de laquelle tout recommence dans le même ordre, de la même manière, à des intervalles égaux, et ainsi à l'infini, pendant l'éternité. Tantôt il nous montre les âmes des méchants soumises à des transformations qui sont des supplices, mais finissant par revenir à l'excellence et à la dignité de leur premier état (2) ; d'où l'on peut conclure que toutes les âmes retrouveront enfin leur pureté primitive, et que le mal sera définitivement vaincu par le Bien (3).

Ce qui domine tous ces mythes, c'est l'idée d'une Providence vigilante, rendant à chacun selon ses œuvres, disposant toutes les parties de l'univers dans l'ordre le plus propre à la perfection de l'ensemble. Lorsque Platon aperçoit ainsi toutes choses dans l'universel, il ne voit plus partout que le Bien, la justice divine, le triomphe complet de l'Idée intelligible au sein du monde sensible : le mal s'est évanoui dans le Bien comme le relatif dans l'absolu, comme le non-être dans l'être, la matière dans l'Idée, l'ombre dans la pure lumière ; la Providence est absoute : « Dieu est innocent (4). »

VI. — *Conclusion.*

La principale originalité de Platon est d'avoir cru que l'idée du Bien pouvait seule fournir la solution des grands problèmes dans lesquels viennent, selon lui, se résumer tous les autres : existence de Dieu, existence du monde.

1. V le mythe du *Gorgias*.
2. *Tim.*, 42.
3. Sur la destinée des âmes, voir *Phædr.*, 257 a, 248, d. *Crat.*, 54, 403, a *Phæd.*, 81, a. 107, 113. *Gorg.*, 526, c *Rép.*, 303, c. 608. *Leg.*, 903, 959. *Meno.*, 81. *Tim.*, 42, 90. *Polit.*, 471.
4. *Rép.*, X, 609.

Il semble à première vue que la perfection de Dieu soit un obstacle à son être, et qu'elle s'oppose à l'existence réelle ; mais, à en croire Platon, cette perfection est la raison même de l'existence de Dieu.

Il semble à première vue que la perfection de Dieu soit un obstacle à l'être du monde, puisque le parfait se suffit à lui-même ; mais, selon Platon, la perfection divine est la raison même de l'existence du monde.

Le platonisme est tout entier dans ces deux principes :

L'être le meilleur en soi doit être aussi le plus réel en soi et le plus actuel : sa bonté est sa raison d'être. L'être le meilleur en soi doit être aussi le meilleur pour les autres, le plus puissant, le plus fécond, le plus bienfaisant : sa bonté est leur raison d'être.

Platon a eu le tort de ne pas présenter ses spéculations métaphysiques pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour de poétiques et séduisantes hypothèses, qui peuvent ne pas se trouver conformes à la dure réalité. Son dieu est un idéal dont il n'a pas prouvé l'existence et qui, même comme idéal, ne satisfait pas entièrement l'esprit : c'est plutôt le Bien en soi, la perfection, que la Bonté bienveillante et expansive.

Platon a, en outre, une notion trop faible de l'activité individuelle, de la volonté personnelle. Préoccupé avant tout de l'objet suprême de l'intelligence, de l'objet suprême du désir, il ne s'occupe guère du sujet pensant, désirant et voulant. Dans sa théorie des Idées, abstractions réalisées, il ne voit que les objets intelligibles, formes immuables de l'être, et néglige l'action de l'intelligence, qui forme elle-même ses connaissances. Dans sa théorie de l'amour, il ne voit que l'objet désirable, et dédaigne l'activité qui désire ; aussi arrive-t-il à confondre l'amour vrai avec le désir fatal : il n'aperçoit point dans l'amour la part de la volonté, la bienveillance qui fait d'elle-même un libre don.

C'est l'action de la volonté qui est absente de ce système idéaliste et tout intellectuel ; alors même que Platon parle de l'amour, il n'entend guère qu'un amour intellectuel ; alors même qu'il parle du bien, il n'entend guère qu'un bien intellectuel. Aussi la notion de l'individualité et de la personnalité s'efface chez lui au profit de l'universel et de l'impersonnel : il voit trop exclusivement le côté logique ou esthétique des choses. Il lui manque souvent le sens de la vie et de la nature, de la volonté qui fait le fond de la vie et de la nature mêmes.

Ces défauts se retrouvent dans la morale et dans la politique

de Platon. Sa morale, en supprimant la volonté, supprime par cela même et le véritable sujet et le véritable objet de la moralité. Qu'est-ce que le bien abstrait et impersonnel de Platon ? il n'y a de bien, au sens propre du mot, que dans la volonté ; les autres choses peuvent être vraies, peuvent sembler belles ; seule la *bonne volonté* est bonne, seule elle est morale, seule elle est le but du devoir en même temps qu'elle en est le principe. Seule aussi elle fonde, avec la vraie justice, la vraie fraternité, à laquelle Platon aspire sans y atteindre.

Dans l'ordre social, Platon ne pouvait s'élever à l'idée du droit, par cela même qu'il n'apercevait pas dans l'homme ce qui fait de l'homme un être vraiment respectable, sacré, inviolable par lui-même : la volonté tendant à la liberté.

La politique de Platon, comme sa morale, a de grands mérites et des défauts encore plus grands. Ce qui est vrai d'abord, c'est que l'État a son idéal comme l'individu, son Idée à réaliser dans une visible image. En d'autres termes, l'empirisme ne peut suffire à fonder une véritable politique, et Platon a raison de soutenir que la philosophie est absolument nécessaire à la science de l'État. La politique, en effet, étudie les meilleurs moyens de faire régner dans un État la justice ; comment donc serait-on un bon politique sans une idée exacte de la justice, de la véritable liberté et des véritables intérêts de l'humanité ? Aussi, dit Platon, tant que les philosophes ne gouverneront pas les États ou que ceux qui les gouvernent ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes, il n'est point de remède aux maux qui désolent les nations, ni même à ceux du genre humain. — On a trouvé longtemps cette assertion bien hardie ; on commence à en entrevoir la vérité. Depuis des siècles, l'humanité a mis à l'essai la politique d'expédients et d'intérêts égoïstes, la politique sans idéal, et elle n'a pas lieu de s'en féliciter. Ne serait-il pas temps de mettre à l'essai la politique de principes, fondée sur le droit et la justice, telle que les philosophes la comprennent ; la politique qui ne s'occupe pas seulement des intérêts présents d'une seule classe ou d'un seul peuple, mais des intérêts universels et durables, identiques avec la justice même ? C'est tout au moins une expérience à faire, après tant d'essais infructueux pour trouver la paix et le bonheur en dehors du droit. Cette expérience n'a été que commencée, et cependant elle a déjà produit les plus grands résultats : n'est-ce pas aux idées des philosophes répandues dans le siècle dernier que la société moderne doit l'abolition de

l'esclavage, l'égalité civile et politique, la tolérance religieuse, l'adoucissement des lois pénales, les progrès de l'instruction populaire, la suppression d'un grand nombre de priviléges, la liberté de l'industrie et du commerce, et tant d'autres réformes ? C'est un fâcheux préjugé de croire que la politique est une science toute pratique et empirique, qui ne peut s'apprendre par la théorie. On traite d'utopistes les théoriciens et les philosophes comme Platon, jusqu'à ce que leurs idées soient enfin passées dans les lois ; ou encore on déclare que ce qui est vrai en théorie cesse de l'être dans la pratique, comme s'il pouvait y avoir deux vérités. Il y a des vérités incomplètes et des vérités complètes, des théories exactes et des théories inexactes ; mais la vérité complète et la théorie exacte ne peuvent jamais être en contradiction avec la pratique. Entre l'idéal et le réel, Platon l'a bien compris, l'opposition n'est jamais qu'apparente. Ce qui s'oppose au réel et au naturel, ce n'est pas le véritable idéal, mais l'utopie proprement dite. L'utopie est une fiction de l'imagination, qui non-seulement n'est point, mais ne peut pas être et ne doit pas être, car elle est contraire à la nature des choses. L'idéal, c'est le perfectionnement et l'achèvement de la nature, conçu par la raison ; c'est la fin à laquelle tend la nature même et dont elle peut toujours se rapprocher ; l'idéal est donc naturel par excellence ; et s'il n'est pas encore réel, du moins il *peut* et *doit* être réalisé de plus en plus. L'utopie est fausse et mauvaise ; l'idéal est le vrai et le bien. L'abolition de la famille et de la propriété, rêvée par Platon, était une utopie ; la destruction de l'ignorance et de la misère, à laquelle tendent les sociétés modernes est un idéal qui se réalise progressivement. C'est donc un vice égal de méthode, en politique, soit de placer l'idéal dans l'utopie par l'oubli de la réalité, soit d'accepter toute réalité présente et tout fait accompli comme une chose immuable et définitive. On doit faire effort pour maintenir en harmonie ces deux termes : l'idéal et le réel (1).

Au reste, si Platon a compris que le vrai politique doit se régler sur une idée, il a mal déterminé cette idée régulatrice. Confondant la morale et la politique, il croit que le but de la législation doit être de développer la vertu en général, et non pas seulement de protéger cette vertu particulière, essentielle à la conservation de l'ordre social : la *justice*. La doctrine de Platon sur ce point a pour conséquence le despotisme. C'est que Platon n'a pas vu la

1. Voir notre livre intitulé : *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France.*

vraie fonction du gouvernement. Le gouvernement n'a point pour mission de nous rendre vertueux et heureux, mais seulement libres et justes, afin que nous puissions librement accomplir notre destinée sous la seule condition de ne pas faire tort aux autres. Le véritable objet de la politique est d'établir l'égalité des libertés et de maintenir chacun dans son droit. Le reste ne regarde pas l'État, mais l'individu; c'est à l'individu de travailler en vue de ses intérêts matériels et moraux ou des intérêts d'autrui. Le gouvernement ne peut donc punir par la force que l'abus de la force ou la violation des contrats sociaux. Toutes les autres fautes, quelle qu'en soit la gravité, soit contre nous-mêmes, soit « contre Dieu », soit contre la simple charité, ne regardent point l'État et ne peuvent être par lui punies; la société n'a que le droit de légitime défense contre l'injustice qui tend à la détruire; et il n'y a d'injustice que quand nous violons la liberté, la conscience, la personne physique, l'honneur et la réputation de nos semblables. L'impiété, par exemple, que Platon veut punir, n'est point proprement une injustice envers nos concitoyens; ces derniers n'ont donc point le droit d'intervenir par la force, soit privée, soit publique : de là dérive le droit inviolable qu'on appelle la liberté de conscience. L'idée du droit était si mal élucidée dans l'antiquité que Platon, qui avait assisté à la mort de Socrate, eut l'inconséquence de proposer à son tour des peines sociales contre des fautes religieuses ou contre des opinions qui ne constituent pas un délit social. Il va jusqu'à condamner à mort celui qui persévère dans l'athéisme.

Toutes ces erreurs ont leur origine dans le dédain de Platon pour l'individu. Il fait de l'État une personne et un corps dont les citoyens sont les membres : il réalise l'abstraction de l'État, de même qu'il réalise tant d'autres entités sous le nom d'*Idées;* il croit que l'individu a sa fin dans l'État, tandis qu'au contraire c'est l'État qui a pour fin de protéger la liberté des citoyens. Telle est l'erreur fondamentale de la *République*, et cette erreur tient à ce que Platon dans sa théorie des Idées, plus poétique que scientifique, considérant l'individu comme une « ombre » et un « phénomène » sensible, le sacrifie en tout et partout à l'universel.

Voir dans nos *Extraits des grands philosophes*, livre deuxième, chapitre quatrième, les extraits des principaux dialogues de Platon.

CHAPITRE SIXIÈME

Aristote (1).

I. — NATURE, PRINCIPES ET FORMES DE L'ÊTRE.

I. NATURE DE L'EXISTENCE. — La philosophie première ou métaphysique est la science de l'être. — L'être ne consiste pas, comme Platon l'a cru, dans l'universel, mais dans l'individualité : Socrate est Socrate par ce qu'il a de propre et non par ce qu'il a de commun avec les autres hommes. — L'individualité réside dans l'activité : ce qui est agit, et ce qui agit est. — Comment Aristote rétablit au premier rang, dans la philosophie, la notion de l'activité.

II. PRINCIPES DE L'EXISTENCE : *matière, forme, cause efficiente et cause finale*. — L'activité, chez les êtres imparfaits, renferme deux éléments : la puissance ou virtualité, par exemple la puissance de penser ; et l'acte ou réalité, par exemple l'acte de la pensée. La puissance ne fait qu'un avec la matière d'où les choses sont tirées, et l'acte ne fait qu'un avec

1. Aristote, né à Stagyre, l'an 384 avant Jésus-Christ, était fils de Nicomaque, médecin du roi de Macédoine. Il suivit pendant vingt ans les leçons de Platon à Athènes. Il devint ensuite le précepteur d'Alexandre, qui, en lui donnant de riches collections d'histoire naturelle et des sommes d'argent pour acheter des livres, favorisa son zèle pour toutes les sciences. En 334, Aristote fonde à Athènes une école, dans les allées du *Lycée*; d'où le nom de péripatéticiens ou *promeneurs* donné à ses disciples. Suspect de macédonisme et d'athéisme, il fut obligé de quitter Athènes et se retira à Chalcis dans l'île d'Eubée, où il mourut en 322, probablement après avoir pris du poison.

Les mathématiques sont la seule science, connue des anciens, dont Aristote n'ait pas traité spécialement ; ses œuvres forment une véritable encyclopédie du savoir humain au IVe siècle avant Jésus-Christ.

Les traités d'Aristote sur les causes premières ont été réunis en un seul livre par les commentateurs, et placés par eux à la suite et au-dessus des traités de physique (*μετὰ τὰ φυσικά*) ; de là vient le nom de *métaphysique* donné depuis à l'étude des causes *suprasensibles*.

La logique d'Aristote et la théorie du syllogisme, dont il est l'inventeur, se trouvent dans les traités réunis sous le nom d'*Organum* ou « *Méthode.* » (Traité des *Catégories*, de la *Proposition*, premières et secondes *Analytiques*, *Topiques* et traité des *Sophismes*). La morale et la politique d'Aristote sont contenues dans la *Morale à Nicomaque*, dans la *Morale à Eudème*, dans les *Grandes Morales* et dans la *Politique*. La psychologie est traitée dans le livre *De l'âme ;* puis viennent la *Rhétorique* et la *Poétique*. Quant aux sciences physiques et naturelles, où excellait Aristote, elles sont traitées dans les ouvrages intitulés : *Physique*, *Histoire naturelle des animaux ; des Parties des animaux ; de la Génération des animaux ; Météorologie, Traité du Ciel*, etc. Aristote est le fondateur de l'anatomie et de la physiologie comparées.

la forme; par exemple la matière de la statue ou le marbre contient la statue en puissance ; la forme est la statue en acte. — A la cause matérielle et à la cause formelle, Aristote ajoute deux autres causes : la cause efficiente, par exemple le statuaire, et la cause finale, par exemple la gloire. Telles sont les quatre causes premières. — Mais la cause formelle, étant l'action, se ramène à la cause efficiente, et celle-ci à son tour se ramène à la cause finale, car on n'agit qu'en vue d'un bien qui est la fin de l'action. — La matière et le bien, ou la puissance et l'acte, sont en définitive les deux principes de toute existence.

III. Formes de l'existence : *mouvement et progrès de la nature* — Le mouvement ou changement est le passage de la puissance à l'acte, de l'imperfection à la perfection. Le mouvement de la nature est un progrès continu par lequel elle s'élève des formes inférieures aux formes supérieures, de l'existence minérale à la vie végétative, de la vie végétative à la vie animale, de la vie animale à la vie humaine, de la vie humaine à la vie divine. C'est le supérieur qui explique l'inférieur, dont il est la raison finale ; c'est l'acte le plus parfait qui explique l'acte le moins parfait. — Or, l'acte le plus parfait, selon Aristote, est la pensée. — C'est donc la pensée qui explique et constitue l'existence, c'est la pensée même qui est l'existence : les choses existent dans la mesure où elles agissent, et elles agissent dans la mesure où elles pensent; exister, c'est donc penser.

II. — DIEU, PREMIER MOTEUR ET FIN DERNIÈRE DU MONDE.

I. Existence de Dieu. — Le changement ou mouvement suppose une cause efficiente ou motrice. De moteur en moteur, Aristote remonte à un moteur immobile, qui est Dieu. — Comment Dieu meut-il le monde ? Par le désir qu'il lui inspire comme bien suprême ou fin suprême. Il n'est cause efficiente que parce qu'il est cause finale.

II. Nature de Dieu. — 1° *Activité divine.* — Dieu, considéré dans son essence, est l'*activité* pure, sans aucun mélange de passivité; il n'est pas une puissance en voie de développement, mais un acte éternellement réel et parfait. — 2° *Intelligence divine.* — L'acte divin consiste dans la *pensée.*— La pensée divine n'a point un objet différent d'elle-même; elle est la suprême unité de l'être pensant et de l'être pensé, de l'intelligence et de l'intelligible, du sujet et de l'objet : elle est « la pensée de la pensée. » — 3° *Béatitude divine.* — Dieu, éternellement actif et pensant, est éternellement heureux; car agir et penser, c'est jouir. Il faut donc joindre à l'activité et à l'intelligence la béatitude.

III. Rapport de Dieu au monde. — Dieu, selon Aristote, étant la pensée parfaite, ne peut penser ce monde imparfait, dont la connaissance altérerait la pureté de sa pensée même. — Malgré cela, c'est Dieu qui est la cause de l'ordre du monde. Il produit cet ordre par l'attraction qu'il exerce sur le monde entier : sans connaître les choses qui sont au-dessous de lui, Dieu les attire à lui par l'amour qu'il leur inspire ; immobile en lui-même, il produit le mouvement de l'univers. — De même que, sans Dieu, il n'y aurait point d'ordre dans le monde, de même, sans lui, le monde n'existerait pas. Pourtant, Dieu ne produit point le monde par un acte de volonté ni de pensée ; le monde se produit lui-même sous l'attraction de Dieu. Comment ? — Aristote ne l'explique pas.

III. — MORALE ET POLITIQUE D'ARISTOTE.

I. Morale individuelle. — De fin en fin, de bien en bien, on arrive à un bien suprême qui peut seul satisfaire notre activité et produire la béatitude. Quel est ce bien ? — C'est l'acte le plus élevé que nous puissions accomplir et dans lequel consiste l'achèvement de notre nature ;

c'est l'acte vraiment propre à l'homme. — Cet acte n'est ni le mouvement, ni la vie, ni le plaisir, qui nous sont communs avec les êtres inférieurs ; c'est l'exercice de la raison, ou la pensée rationnelle. L'activité raisonnable jouissant d'elle-même, voilà le souverain bien de l'homme. — 1° *Vertu contemplative.* — La vertu suprême, qui est la possession habituelle du souverain bien, est la contemplation de la vérité ou sagesse contemplative, dont l'idéal le plus parfait est réalisé en Dieu. — 2° *Vertus pratiques.* — Au-dessous de la vertu contemplative sont les vertus pratiques qui ont pour but de soumettre nos facultés à une sorte de discipline pour les mettre au service de la sagesse contemplative. — Les vertus inférieures consistent dans un juste milieu entre les extrêmes ; par exemple, le courage est un milieu entre la témérité et la lâcheté, la tempérance est un milieu entre la volupté et l'austérité excessive, etc. — Les vertus pratiques sont un combat et exigent l'effort : elles ont leur but et leur prix dans la jouissance et la paix de la vertu contemplative.

II. MORALE SOCIALE. — Les deux grandes vertus sociales sont l'amitié ou philanthropie et la justice. — 1° *Théorie de l'amitié.* — Il est meilleur et plus doux encore d'aimer que d'être aimé, de faire le bien que de le recevoir. L'amitié suppose l'égalité : notre ami est un autre nous-même. — 2° *Théorie de la justice.* — La justice est le respect de l'égalité entre les hommes. — Elle se divise en justice de distribution et justice d'échange. La première consiste à distribuer les choses entre les personnes proportionnellement au mérite des personnes. La seconde consiste à maintenir l'équivalence entre les objets échangés, soit dans les contrats de vente et d'achat, soit dans la réparation des torts.

III. POLITIQUE D'ARISTOTE. — L'Etat est une réunion d'hommes libres et égaux. Réfutation des théories communistes de Platon sur la famille et la propriété. L'amour de la patrie ne gagne rien à la suppression de l'amour de la famille, et la propriété commune est moins bien gérée que la propriété particulière. — Erreurs d'Aristote sur l'esclavage : il partage la société en hommes libres et en esclaves ; ses sophismes pour fonder l'esclavage sur la nature même. — Théorie de la souveraineté. Que la souveraineté appartient à tous. Politique démocratique d'Aristote. — Théorie des révolutions : qu'elles ont pour cause le mépris de la vraie égalité.

I. — NATURE, PRINCIPES ET FORMES DE L'ÊTRE.

I. *Nature de l'existence.* — L'objet de la philosophie, c'est l'être, disait Platon ; Aristote appelle aussi la philosophie première (ou métaphysique), la science de l'être. Mais que faut-il entendre par l'être véritable? Ne doit-on pas distinguer d'abord l'être qui subsiste en lui-même, moi par exemple, des manières d'être qui n'existent qu'en autre chose, comme mes plaisirs ou mes douleurs? Ce qui subsiste en soi et non en autre chose, c'est la *substance* ou l'être véritable ; ce qui n'existe que dans autre chose, ce sont les modes ou manières d'être (1).

1. Ils se ramènent à trois groupes principaux : *qualités* (comme la beauté ou la laideur), *quantités* (comme l'étendue ou la durée), et *relations*

Où se trouve la pluralité, il y a plusieurs êtres et une relation entre eux ; toute substance véritable est donc une et indivisible. « Tout ce qui est, dit Aristote, est un, et tout ce qui est un est. » Sur ce premier point, Aristote est d'accord avec Platon. — Mais que faut-il entendre par cette unité qui constitue l'être ou la substance ? — Ici va commencer le désaccord.

D'après Platon, c'est l'universel qui constitue l'être ; ainsi l'Idée universelle de l'humanité est l'essence des différents hommes. — Mais, objecte Aristote, le véritable être n'est point quelque chose d'universel. Socrate par exemple est Socrate, non par ce qu'il a de commun avec tous les hommes, mais par ce qu'il a de particulier. Il y a en lui quelque chose de simple et d'indivisible par où il s'oppose à tout le reste et s'en distingue. Seuls les individus sont véritablement et proprement des êtres, des substances, des unités, puisque seuls ils existent en soi.

Dans l'individu même, ce qui constitue l'existence réelle, c'est l'activité. Être, c'est agir, et agir, c'est être. De quel droit, en effet, dirions-nous qu'un être existe, s'il ne se révélait à nous par quelque action qui lui est propre ? Comment aussi se révélerait-il à lui-même, sinon par la conscience de son action ? C'est donc bien l'activité qui est le fond de l'existence. Aristote rétablit cette notion au premier rang de la philosophie.

II. *Principes de l'existence : matière, forme, cause efficiente et cause finale.* — L'activité en nous et autour de nous n'est point parfaite, et ce qui le prouve, c'est le changement, ou, au sens antique de ce mot : le mouvement. L'être qui change et se meut réalise en lui-même des qualités qui n'y étaient d'abord que possibles : par exemple, lorsque je passe de l'ignorance à la science, je rends réelles ou actuelles par ce changement des connaissances qui n'étaient d'abord en moi que possibles ou virtuelles. Ainsi fait tout changement, tout mouvement : c'est le passage de la possibilité à la réalité.

Dès lors, il faut reconnaître, dans toute existence sujette au changement, deux principes internes : les possibilités qu'elle enveloppe en elle-même ou ses *puissances*, et la réalisation de ces

(comme l'égalité ou l'inégalité, l'infériorité ou la supériorité). Substance, qualité, quantité, relation, voilà les quatre groupes principaux dans lesquels rentrent toutes nos notions : ce sont les quatre principales *catégories* de la pensée. Aristote porte parfois jusqu'à dix le nombre des catégories, mais tout finit par se réduire aux quatre premières.

possibilités ou *l'acte*. La statue, par exemple, n'existe dans le marbre qu'*en puissance* ou virtuellement ; le statuaire la réalise, la fait passer à l'*acte*, et c'est ce passage qui est le changement. Tout changement, tout mouvement ne s'explique que par l'acte auquel il tend. Par exemple, quand je raisonne et que ma pensée se meut avec effort à travers des idées diverses, elle ne trouve son achèvement et sa réalité que dans l'acte final, où elle saisit le vrai; et cet acte n'est plus un mouvement, mais le terme où le mouvement aboutit et expire. De même, tant que je désire un objet absent et que je me meus vers lui, la jouissance n'est pas encore en moi actuelle et réelle ; elle le devient quand je me repose dans la possession de l'objet désiré : alors aussi le mouvement cesse, et ma joie est un acte immobile. Par cette immobilité de l'acte, il ne faut pas entendre l'inertie et l'inaction ; il faut entendre au contraire la plénitude et l'achèvement de l'action, se possédant elle-même et possédant son objet, n'ayant plus besoin d'effort ni de mouvement pour l'atteindre. C'est là, selon Aristote, qu'est la réalité, l'activité, l'existence véritable. L'être imparfait est celui qui n'est encore qu'incomplétement en acte et qui renferme encore en lui des puissances non réalisées ; l'être parfait, c'est celui qui est tout en acte, qui est tout acte, qui est acte pur. L'acte est vraiment ce qui constitue l'être.

La puissance, considérée par rapport à l'acte, est ce qui n'a point actuellement de forme, mais *peut* prendre telle ou telle forme : ainsi l'airain ou le bloc de marbre contiennent en puissance la statue, et n'ont point encore telle ou telle forme déterminée, comme la forme d'Apollon ou de Minerve ; cette puissance informe, qui peut prendre toutes les formes, Aristote l'appelle matière. La *matière* et la *forme* ne sont que deux autres noms de la *puissance* et de l'*acte* (1).

Nous connaissons les deux principes internes de l'être imparfait : matière et forme, ou puissance et acte. Mais ces deux principes ne suffisent pas pour rendre raison du mouvement. L'être

1. Au reste, ce qui est une matière par rapport à telle ou telle forme, comme le marbre par rapport à la statue de Minerve, peut avoir cependant déjà une certaine forme et des qualités propres : ainsi le marbre a déjà sa forme et ses qualités, il n'est pas absolument informe et indéterminé. Par conséquent, le marbre est déjà la forme d'une certaine matière qui le compose : la science moderne nous montre en effet que le marbre se ramène à des éléments chimiques déterminés. Les éléments du marbre, à leur tour, ont encore une forme, et présupposent une matière antérieure. Et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à une

imparfait a encore besoin de principes externes qui produisent en lui le passage de la puissance à l'acte, de la matière indéterminée à la forme déterminée. Par exemple, pour donner une forme à la matière de la statue, il faut en premier lieu une *cause efficiente* ou motrice, qui est le sculpteur ; en second lieu une *cause finale*, c'est-à-dire un but poursuivi, comme la jouissance de l'art ou l'amour de la gloire. Cause efficiente et cause finale, tels sont les deux principes externes qui, joints aux deux principes internes, matière et forme, constituent les quatre espèces de causes nécessaires à l'explication complète d'un objet.

Platon admettait, lui aussi, ces différentes espèces de causes ou raisons ; mais il y ajoutait un cinquième principe : la cause exemplaire ou *Idée*, c'est-à-dire le modèle idéal contemplé par l'artiste, et qui, selon lui, aurait une réalité propre dans un monde supérieur. Aristote rejette cette forme séparée des objets et n'admet d'autre idée ou forme intelligible que celle qui est réalisée dans l'objet même : l'humanité, par exemple, n'existe pas en dehors des hommes qui la réalisent ou de la pensée qui la conçoit ; elle est la forme essentielle et actuelle des individus du genre humain et de l'intelligence qui les pense ; mais elle ne constitue pas une réalité à part dans un monde supérieur. La cause exemplaire de Platon se ramène donc, selon Aristote, à la cause formelle. Il n'y a que quatre espèces de causes.

Bien plus, ces quatre espèces peuvent elles-mêmes se réduire à deux. La *forme* ou cause formelle d'un être, c'est l'acte qui lui est propre ; mais l'acte est l'achèvement, la perfection à laquelle tendent les puissances d'un être : la perfection de l'intelligence, par exemple, c'est l'acte de la pensée ; la perfection de la sensibilité, c'est l'acte de la joie. L'acte est donc le bien auquel les puissances de l'être aspirent. Et comme un bien auquel on tend est une fin, on peut dire que l'acte se confond avec la fin, ou en d'autres termes que la « cause formelle » se confond avec la « cause finale ».

chose qui soit absolument sans forme, sans qualité, sans détermination, et qui puisse recevoir toutes les formes, toutes les qualités, toutes les déterminations. C'est alors la puissance pure, la possibilité pure, ne contenant encore rien de réel ; en d'autres termes, c'est la matière nue, la matière première, absolument informe et indéterminée, ce qui n'est rien et peut tout devenir. Cette matière pure est le terme auquel tend la pensée quand elle dépouille peu à peu les objets de tout ce qui les détermine et les caractérise : c'est une abstraction, plutôt qu'une réalité, abîme où se perd la pensée, nuit impénétrable à la lumière intellectuelle.

Ce n'est pas tout. N'est-ce pas le bien poursuivi comme fin qui est la vraie cause du mouvement ? Ne peut-on pas dire que tout mouvement enveloppe un désir du mieux, et que, sans ce désir, il n'y aurait aucune raison pour changer ? Voyez, dans la nature entière, le but et la direction de tous les mouvements. Ce but n'est-il pas le bien, et cette direction n'est-elle pas un progrès ? C'est donc le bien qui fait tendre vers lui toutes les puissances de la matière, comme autant de moyens conspirant à une même fin ; c'est le bien qui, par son attrait, imprime le mouvement aux puissances de l'être et les amène à l'acte. D'où l'on peut conclure que la vraie cause efficiente ou motrice ne fait qu'un avec la cause finale, qui elle-même ne fait qu'un avec la cause formelle. Il ne reste en présence que deux termes, la matière ou puissance, et le bien ou acte, qui est à la fois la forme, le moteur et le but.

C'est donc, selon Aristote, le plus parfait qui explique le moins parfait; c'est le supérieur qui explique l'inférieur; c'est la pensée achevée qui donne un sens à la pensée inachevée; c'est l'existence développée et épanouie qui rend raison de l'existence en voie de développement. De là ce principe d'Aristote, qu'en toutes choses *l'acte* est antérieur et supérieur à la puissance, c'est à-dire le parfait à l'imparfait.

Voilà pourquoi rien d'imparfait, rien qui renferme encore de la puissance bornant l'acte, ne peut satisfaire la raison. La raison va toujours plus haut et plus loin : elle remonte toujours de formes en formes, de causes en causes, de fins en fins. Le progrès est la loi de la pensée. Il est aussi la loi de la nature.

III. *Formes de l'existence : mouvement et progrès de la nature.* — La nature ne peut se satisfaire d'aucune forme imparfaite : un désir infini la travaille et la fait monter sans cesse vers le mieux. Le minéral aspire à la vie du végétal ; le végétal aspire à la vie de l'animal ; l'animal aspire à la vie de l'homme, et l'homme à la vie divine.

Tous les termes de ce progrès sont subordonnés les uns aux autres de telle sorte que le terme supérieur résume, en le dépassant, le terme inférieur. Le végétal, par exemple, ressemble au minéral en ce qu'il résume ses qualités essentielles ; mais en même temps il en diffère parce qu'il le dépasse, le perfectionne et le complète. De même l'animal résume et surpasse le végétal ; l'homme résume et dépasse l'animal, et par conséquent résume la nature entière, qui, en lui, s'épanouit et s'achève. Cette ressem-

blance et cette différence universelles se concilient dans la *loi de continuité,* qui fait que chaque terme de la série des choses, tout en dépassant les précédents, s'y rattache sans aucun vide.

Puisque c'est le supérieur qui explique l'inférieur, c'est l'acte le plus parfait qui doit expliquer les actes moins parfaits. Or, l'acte le plus parfait que nous connaissions, c'est celui de la pensée contemplant son objet et jouissant de son immédiate présence. Le désir même n'est, selon Aristote, qu'une pensée encore imparfaitement unie à son objet et aspirant à une union plus complète ; le mouvement, à son tour, est un désir, et tout dans la nature est mouvement. En conséquence, ce qui fait le fond de toutes choses, c'est la pensée plus ou moins développée, plus ou moins parvenue à l'acte. Nous avons ainsi le vrai nom de l'être, nous savons en quoi consiste la vraie substance et la vraie individualité : l'être, c'est la pensée.

Aussi, plus le progrès de la nature est grand, plus la nature se rapproche de la pensée, plus elle est intelligible et intelligente. A chaque pas qu'elle fait, à chaque degré qu'elle atteint, elle se fait mieux comprendre, montre mieux le sens de son être et se comprend mieux elle-même. A l'origine, elle était comme plongée dans la torpeur du sommeil, sans vie apparente, sans pensée apparente ; peu à peu elle se ressaisit, se retrouve, se réveille et prend conscience de soi.

Quel est donc, selon Aristote, le but suprême de cet universel progrès des êtres et de ce mouvement sans repos qui entraîne la nature? Quel est le dernier mot des choses, que la nature prononce quand elle est entièrement éveillée ? — Pour répondre à cette question, nous devons passer avec Aristote de la considération du monde à celle de Dieu.

II. — DIEU, PREMIER MOTEUR ET FIN DERNIÈRE DU MONDE.

I. *Existence de Dieu.* — Tout mouvement part d'un moteur et se transmet à un mobile ; mais, de moteur en moteur, ne faut-il pas arriver à une cause première de tous les mouvements ? — Oui, dit Aristote, car la série des causes ne peut être infinie : « Il faut s'arrêter, ἀνάγκη στῆναι. » Sans doute le mouvement peut être et est réellement sans commencement et sans fin ; les causes secondes dont l'ensemble constitue l'univers sont aussi sans commencement ni fin, car le monde est éternel (1) ; la série des êtres

1. *Physique,* VIII, VI, VII.

est donc infinie dans le sens de la longueur pour ainsi dire. Mais elle ne peut l'être dans le sens de la hauteur, et une série même infinie de causes secondes a toujours besoin d'être soutenue par une cause première placée au-dessus d'elle. Le premier moteur, dont l'éternelle action produit une éternelle série d'effets, est lui-même immobile : κινοῦν ἀκινητόν. Ce moteur immuable, c'est Dieu.

Maintenant, de quelle manière le premier moteur fait-il mouvoir toutes choses du sein de son éternelle immobilité, et qu'est-il en lui-même?

Le mouvement par impulsion, comme celui de la main poussant un objet, supposerait l'action du moteur et la réaction du mobile, par conséquent, la passivité réciproque ; or, la passivité est un changement venu du dehors. Le premier moteur étant absolument immuable, il ne peut mouvoir par impulsion.

Où donc trouver quelque analogie qui nous fasse comprendre comment l'éternel moteur met en mouvement le monde? — En nous-mêmes ; c'est en nous que nous en apercevons le mieux l'image. Qu'est-ce en effet que le désir, sinon un mouvement de l'âme vers le beau ou le bien? Et l'objet de ce désir, comment meut-il l'âme ? Sans être mu lui-même : il la touche sans en être touché. Tel est le premier moteur selon Aristote : immobile, il meut le monde par l'irrésistible attrait de sa beauté (1).

II. *Nature de Dieu.* — Le principe suprême du désir n'est point une possibilité, mais une réalité; rien en lui qui existe seulement à l'état de puissance : tout en lui est actuel, rien n'est enveloppé, tout est épanoui. C'est ce qu'Aristote exprime en disant que Dieu est tout en acte, qu'il est l'activité pure.

Mais enfin, cette activité à laquelle toute la nature aspire, qu'est-elle en elle-même? — Elle est ce que nous sommes quand nous parvenons à notre perfection propre et que nous sommes nous-mêmes en acte, dans la pleine possession de nous-mêmes, dans l'épanouissement et le réveil de notre être. Or, s'il en faut croire Aristote, nous sommes alors raison pure, intelligence unie à l'intelligible, pensée consciente d'elle-même. Au-dessus de la pensée Aristote ne voit rien. Pour lui la perfection de Dieu, c'est donc la pensée.

Dieu est une intelligence qui se contemple éternellement elle-même, et qui ne diffère en rien de l'acte de sa contemplation ;

1. *De generatione et corruptione*, I, VI.

Dieu n'est donc pas une chose qui pense, mais un acte simple de pensée, qui est à lui seul son propre objet : sa pensée est « la pensée de la pensée » (1).

« Dans la pensée pure, l'objet et le sujet qui le touche sont éga-
« lement indivisibles : ce sont comme deux points qui ne peuvent
« se toucher sans se confondre (2). » « L'intelligence se pense
« elle-même en saisissant l'intelligible : car elle devient elle-
« même intelligible à ce contact, à ce penser. Il y a donc iden-
« tité entre l'intelligence et l'intelligible : car la puissance de
« percevoir l'intelligible, voilà l'intelligence ; et l'actualité de
« l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible ; ce caractère
« divin de l'intelligence se trouve donc au plus haut degré dans
« l'intelligence divine (3). Tel est le principe auquel sont sus-
« pendus le ciel et toute la nature. »

A l'activité et à l'intelligence, Dieu joint la félicité. « Ce n'est
« que pendant quelques instants que nous pouvons jouir de la
« félicité parfaite. Il la possède éternellement, lui. La jouissance,
« pour lui, c'est son acte même. C'est parce qu'elles sont des actes
« que la veille, la sensation, la pensée, sont nos plus grandes
« jouissances ; l'espoir et le souvenir ne sont des jouissances que
« par leurs rapports avec celles-là. Or, la pensée en soi est la
« pensée de ce qu'il y a de meilleur, et la pensée par excellence
« est la pensée de ce qui est le bien par excellence ; la contem-
« plation de cet objet est donc la jouissance suprême et le sou-
« verain bonheur (4). » « La vie est en Dieu, conclut Aristote ;
« car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité
« même de l'intelligence ; cette actualité, prise en soi, telle est sa
« vie parfaite, éternelle. Nous appelons Dieu un Vivant éternel
« et parfait. La vie continue et la durée éternelle appartiennent
« donc à Dieu ; car cela même, c'est Dieu (5). »

Nous persuadera-t-on aisément, avait dit déjà Platon, que la pensée et la vie n'appartiennent pas à l'être suprême, qu'il ne participe pas à l'auguste et sainte intelligence, τὸν ἅγιον καὶ σεμνὸν νοῦν ? Néanmoins, pour Platon, Dieu était en lui-même supérieur à l'intelligence, qui n'est qu'un de ses attributs. Pour Aristote, Dieu est l'intelligence même ; car l'intelligence, dit-il, est la plus divine

1. *Mét.*, XII, p. 249.
2. *Mét.*, XII, p. 249, l. 8.
3. *Mét.*, *ibid.*
4. *Mét.*, *ibid.*, 249.
5. *Mét.*, XII, 249.

des choses que nous connaissons. Mais, pour être telle en effet, quel doit être son état habituel ? Si elle ne pensait pas, si elle était comme un homme endormi, où serait son auguste dignité ? Εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν (1). Dieu est donc la pensée même.

III. *Rapport de Dieu au monde.* — Au moment même où Aristote entre le plus profondément dans la doctrine de son maître, il ne s'en rapproche que pour s'en séparer.

Dieu connaît-il le monde et le produit-il en le connaissant ? L'Intelligence parfaite peut-elle connaître l'imparfait ? — Platon avait répondu affirmativement en plaçant dans l'intelligence divine un monde intelligible, le monde des Idées, modèle du monde sensible. Il avait ainsi donné à Dieu la connaissance éminente du monde ; mais il avait élevé l'être même de Dieu au-dessus de cette connaissance, croyant que le principe suprême doit être une perfection plus haute que la pensée.

Aristote, arrivé en présence du même mystère, identifie Dieu avec la pensée pure et ne conçoit rien au delà ; mais alors, comment comprendre que cette pensée pure pense le monde imparfait sans perdre sa pureté ? Si Dieu n'est que pensée, peut-il sans déchoir appliquer sa pensée à un objet inférieur ? Cela semble impossible : Dieu, selon Aristote, ne pense donc pas le monde, il ne le porte pas dans son intelligence sous la forme d'un monde intelligible, d'un monde d'Idées. Il n'a pas besoin de cet objet dont sa pensée subirait l'action. Tout bien, toute perfection, comme aussi toute félicité, est dans l'action, non dans la passivité ; c'est pour cela qu'il est meilleur et plus doux d'aimer que d'être aimé, « *meilleur d'être le sujet que l'objet de la pensée* (2) ; » meilleur, en un mot, *d'exercer* que de *subir l'action* (3). Si donc la pensée avait besoin d'un objet pour passer à l'acte, elle serait inférieure à cet objet, fût-il le plus vil ; car *l'objet le plus vil de la pensée* aurait encore le privilége de *produire l'action de penser et la pensée* (4). « C'est là ce qu'il faut éviter ; il est des choses « qu'il vaut mieux ne pas voir que de les voir ; sinon la pensée ne « serait pas ce qu'il y a de plus excellent. L'intelligence se pense « donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus parfait, et

1. *Mét.*, XII, 254.
2. Τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος. *De an.*, III, V.
3. *Mét.*, XII, 255, l. 10.
4. *Ib.*, l. 11, 12, 13. Cf. Ravaisson, I, 584.

« la Pensée est la pensée de la pensée (1). » Tout autre objet que l'intelligence même participerait nécessairement des régions inférieures de la contingence, du mouvement, de la matière, et l'intelligence divine ne pourrait l'atteindre qu'en descendant de la hauteur de son activité pure pour recevoir dans son sein le mal et l'imperfection. Non ; mieux vaut ne point apercevoir ce qu'on apercevrait au préjudice de sa dignité et de sa perfection (2) ; mieux vaut ne pas connaître le monde, si le monde est au-dessous de Dieu.

Telle est la doctrine d'Aristote. — Mais, aurait pu répondre Platon, s'il est difficile de comprendre comment Dieu peut connaître ce qui est au-dessous de lui, il est encore plus difficile de comprendre comment, dans votre système, une chose pourrait être actuelle ou possible, lui fût-elle infiniment inférieure, sans lui devoir son actualité et sa possibilité même. Il est des choses, dites-vous, qu'il vaut mieux ne pas voir que de les voir. Non, il vaut mieux voir l'imperfection et la « pauvreté », pour lui accorder un regard d'amour, l'attirer dans son sein et la remplir de ses richesses. — Au reste, la coexistence même de cette imperfection avec une bonté parfaite et, par hypothèse, toute-puissante, demeure toujours inexplicable.

A vrai dire, ni Platon ni Aristote ne s'élevèrent à la vraie notion de l'amour. Platon, du moins, a le mérite d'avoir compris que s'il existe un Dieu parfait, ce Dieu doit être supérieur dans sa perfection intime à l'intelligence proprement dite, qu'il doit être le bien exempt d'envie et par cela même fécond en bien pour tous les êtres possibles. Il est vrai qu'alors l'existence du mal est incompatible avec sa bonté et sa puissance. — Aristote, lui, identifie absolument le bien idéal, le *divin*, avec l'intelligence. Dès lors, son Dieu est une individualité à moitié absorbée dans la conscience de soi, et, si cette pensée agit sur le monde, c'est sans penser le monde même. On se demande s'il y a des raisons suffisantes pour admettre l'existence de ce Dieu, ainsi retiré en soi.

Quelle est la relation de la pensée divine, d'abord avec l'ordre du monde, puis avec la substance même du monde ?

On peut dire que le Dieu d'Aristote est une providence, avec cette restriction qu'il est providence sans penser les objets qui subissent son action libératrice. Il n'en est pas moins le principe

1. *Mét.*, XII, 255, l. 13.
2. *Mét.*, *ibid.*

de tout ordre et de tout bien ; car, s'il ne connaît pas le monde, s'il n'en est pas touché, le monde le connaît et subit son contact bienfaisant ; le monde tressaille éternellement à la présence de l'objet aimé (1).

Puisque le progrès est la loi universelle, d'où vient donc le mal?

Le mal n'existe pas par lui-même, et il n'existe pas non plus par Dieu. Dieu est la raison unique de tout ce qu'il y a de bien en tout être ; chaque être reçoit de Dieu selon son pouvoir *l'être avec la vie* (2), et par conséquent le bien. Mais cette participation au bien est inégale, *plus faible chez les uns, plus complète chez les autres* (3) ; et la raison en est dans la nécessité invincible ou fatalité de la matière, c'est-à-dire de la puissance qui enveloppe l'imperfection et l'impuissance. *Pouvoir*, c'est aussi en un sens *ne pouvoir pas* ; nous ne disons pas de Dieu qu'il *peut* le bien, mais qu'il *est* le bien même. Le possible demeure en dehors de lui, et, en développant le bien, manifeste aussi le mal.

Malgré cette fatalité de la matière, le monde, tel qu'il est, est le meilleur des mondes possibles (4), non qu'il soit actuellement parfait, mais parce que tout aspire à la perfection et y marche sans cesse, et que sans cesse le mal est vaincu par le bien. Cependant ce n'est pas Dieu qui ordonne toutes choses en vue de lui-même : Dieu ne descend point à gouverner les choses. L'action providentielle appartient à la spontanéité des êtres, à la nature même, à la vie : « c'est elle qui, en toutes choses, aspire au « mieux (5). » « En toutes choses nous la voyons faire ce qui est « le meilleur parmi les possibles (6). » Ce qu'elle perd d'un côté, elle le reprend d'un autre ; « ce qu'elle enlève ici, elle l'ajoute « là (7). Ce qui surabonde, elle l'emploie à suppléer ce qui « manque. Elle rétablit l'équilibre, répare le désordre, guérit la « maladie. Toujours elle travaille la masse inerte du corps, la « façonne et la transforme. Enfin, *elle ne fait rien en vain* (8) : « *elle est la cause de tout ordre ;* partout elle met et conserve la « proportion et la beauté (9). »

1. *Mét.*, XII, 248. *Eth.*, *Eud.* VII, IX.
2. *De cœl.*, I, IX. — Τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν.
3. *Phys.*, VIII, VII. *De gen. et cor.*, II, X.
4. *Phys.*, VIII, VII.
5. *De gen. et corr.*, II, X.
6. *De vitâ et morte*, IV.
7. *De gen. an.*, III, I.
8. *De an. inc.*, II.
9. *Phys.*, VIII, I.

Ainsi se retrouve dans Aristote l'optimisme de Socrate et de Platon. La nature tend de toutes parts au Bien sans être vue de lui, et sans le voir elle-même au-dessus d'elle comme un lointain idéal, mais sous l'immédiate influence du désir. Son élan vers le bien est spontané, inconscient, et par conséquent aveugle ; et cependant il produit et ordonne toutes choses comme le ferait le calcul abstrait d'une réflexion prévoyante (1). C'est que la raison, pour être spontanée, n'en est pas moins la raison : ce qui fait l'être et la vie de la nature, c'est la pensée ; la nature ne peut donc rien produire qui ne porte la marque de la pensée, qui ne soit intelligible, rationnel, beau et bon.

Nous venons de voir que l'ordre du monde, selon Aristote, a sa cause dans l'attraction exercée par l'acte divin sur la puissance matérielle ; reste à savoir où est la cause de l'existence même du monde ? est-elle à la fois en Dieu et dans la matière ? Quel est le caractère définitif de la physique péripatéticienne ? est-ce le dualisme, est-ce l'unité ?

Aristote ne souffre pas qu'on fasse du monde une « collection d'épisodes sans unité, comme une mauvaise tragédie ; » les êtres, dit-il, ne veulent pas être mal gouvernés : — *Il n'est pas bon qu'il y ait plusieurs chefs, un seul suffit* (2). « Ceux qui reconnaissent deux principes suprêmes, dit-il encore, doivent admettre ensuite un autre principe supérieur (3). » Il en est ainsi de tous ceux qui posent pour premiers principes des contraires, comme l'Amitié et la Discorde, l'Intelligence et le Chaos, le Jour et la Nuit.

Puissance et *acte*, tels sont, selon Aristote, les deux seuls termes qui demeurent en présence et dans lesquels se résolvent nécessairement tous les autres ; mais, en admettant ces deux termes, Aristote ne croit nullement conserver le dualisme dans sa philosophie ; la puissance n'existe que par l'acte, et il n'y a au fond qu'un seul principe réel, qu'une seule réalité : l'unité actuelle de la Pensée. L'essence de la matière sensible est le mouvement ; l'essence du mouvement est la tendance, la force, le désir ; l'essence du désir est l'âme ; l'essence de l'âme, la pensée ; l'essence de la pensée, la pensée en soi, l'acte pur de la pensée. Et comme la pensée est

1. *Phys.*, II, VIII.
2 *Mét.*, XII, *loc. cit.*
3. *Ibid.*

une, tout est un dans cette pensée qui fait seule la réalité des choses.

Mais ce rapport de la puissance à l'acte, tel qu'Aristote l'entend, demeure toujours incompréhensible. Si la matière n'est qu'un pur néant, elle n'est pas même « puissance » ; et si elle n'est pas un néant, elle a un degré d'être qu'Aristote n'explique pas.

Platon et Aristote laissent l'un et l'autre sans solution suffisante le problème, d'ailleurs insoluble, de la coexistence d'un Dieu supposé parfait et d'un monde imparfait ; — problème que leurs successeurs dans l'antiquité s'efforceront encore vainement de résoudre.

III. — MORALE ET POLITIQUE D'ARISTOTE.

I. *Morale individuelle.* — De fin en fin, de bien en bien, on arrive à un bien suprême qui peut seul satisfaire notre activité et produire la béatitude. Aristote admet (avec Socrate, Platon et toute l'antiquité) que le souverain bien est identique au souverain bonheur ; mais le souverain bonheur lui-même, en quoi consiste-t-il pour l'homme ? — C'est l'acte le plus élevé que nous puissions accomplir ; c'est l'acte vraiment propre à l'homme : οἰκεῖον ἔργον. Par cette théorie, Aristote se rapproche de la morale moderne, où la moralité est conçue comme étant au fond l'acte propre et personnel de l'agent.

L'acte propre à l'homme n'est pas la vie, qui nous est commune avec les végétaux et les animaux. Ce n'est pas la sensibilité, qui nous est commune avec les animaux. La pensée, tel est, selon Aristote, l'acte vraiment propre à l'homme, et qui en même temps dépasse l'homme ; telle est la fin, tel est le souverain bien.

Il y a des vertus inférieures et une vertu supérieure. Celle-ci est la contemplation ou pensée désintéressée, qui se veut elle-même pour elle-même, sans autre utilité que sa propre action. Aristote l'appelle vertu contemplative. Dans les sublimes pages qui terminent l'*Éthique à Nicomaque*, il reproche aux vertus inférieures et pratiques leur caractère utilitaire, intéressé, en quelque sorte laborieux et mercenaire. « Elles poursuivent une fin supé-
« rieure, dit-il, et ne sont point par elles-mêmes vertus. L'action
« de la pensée, au contraire..., étant spéculative, ne poursuit
« aucune fin au delà d'elle-même, et elle a en elle un plaisir
« propre ; plaisir qui, à son tour, augmente l'action de la pensée.
« Le caractère absolu, désintéressé, infatigable, dans la mesure

« que l'homme comporte, et tous les autres caractères attribués « à la béatitude, voilà ce qui se montre dans cette action de la « pensée. Ce serait là le bonheur parfait de l'homme, en y ajoutant « toutefois une durée parfaite de la vie, car rien de ce qui est « imparfait ne peut être attribué au bonheur. Mais une telle vie « serait supérieure à la condition de l'homme ; car ce n'est pas en « tant qu'homme qu'il vivra ainsi, mais en tant que quelque « chose de divin se trouve en lui. Si donc c'est chose divine que « la pensée, relativement à l'homme, de même la vie selon la « pensée est divine, relativement à la vie humaine. Mais il ne « faut pas, comme le proverbe le répète, n'avoir, étant homme, « que des pensées humaines, et mortel, que des pensées mor- « telles; il faut, autant qu'il est en nous, atteindre l'immortalité. »

Maintenant, comment arrive-t-on à cette vie supérieure où la pensée humaine et la pensée divine s'identifient dans la contemplation ? — Par les vertus pratiques, morales et sociales, qui s'exercent dans la sphère lu mouvement et de l'effort.

Les vertus pratiques ont pour but de soumettre nos facultés à une sorte de discipline afin de les mettre au service de la sagesse contemplative. Cette discipline consiste dans un juste milieu entre les extrêmes. L'expérience même nous apprend que l'excès et le défaut sont généralement nuisibles : par exemple dans les aliments, dans les exercices corporels, dans les plaisirs. La sagesse pratique est donc une moyenne : οὐδὲν ἄγαν, *rien de trop*, voilà la règle du sage.

Rien de plus ingénieux que cette théorie péripatéticienne qui prouve qu'aucune de nos facultés ne doit ni dominer exclusivement ni être sacrifiée. Quant aux spéculations mathématiques qui l'accompagnent, si Aristote les eût trouvées dans Platon, peut-être en eût-il saisi facilement le côté faible ; peut-être eût-il vu là une règle tout empirique, inapplicable à une foule de vertus, et inexacte dans les cas mêmes où elle s'applique. Les vices et les vertus ne diffèrent point seulement de degré, mais de nature : la témérité, par exemple, est moins un excès de courage qu'un emploi déplacé du courage ; la force d'âme poussée à ses extrêmes limites peut être une vertu si elle se propose un digne objet ; au contraire un médiocre effort de volonté, pour une cause futile ou mauvaise, pourra être blâmable et téméraire.

II. *Morale sociale.* — C'est principalement dans l'étude des *vertus sociales* qu'éclate le génie d'Aristote. Ces vertus, sur les-

quelles la société repose, sont au nombre de deux : l'amitié et la justice.

Nulle part, comme on l'a dit, Aristote ne se montre plus digne d'être aimé que dans sa théorie de l'amitié. Sur ce point, il ajoute des éléments d'une grande importance à la théorie platonicienne de l'amour. C'est d'abord cette idée que le fond de l'amour est l'activité, l'énergie d'une volonté qui veut le bien d'autrui. La joie et la félicité, c'est l'activité ; pourquoi donc sommes-nous heureux d'aimer, sinon parce qu'aimer c'est agir ? Aussi est-il meilleur et plus doux d'aimer que d'être aimé, de faire le bien que de le subir, de donner que de recevoir. On aime de plus en plus et on est de plus en plus heureux à mesure qu'on procure le bien de ce qu'on aime. De là il résulte que la véritable amitié n'est pas seulement une inclination presque passive, mais une bienveillance active, une volonté constante du bien et de la félicité d'autrui. Cette bienveillance même doit se traduire par la bienfaisance, et se montrer dans les actes : plus on aime, plus on agit. Tel doit être, selon Aristote, le sujet aimant ; ainsi se trouve rétabli dans l'amour, comme en tout le reste, l'élément actif trop méconnu par Platon.

Maintenant, que doit être l'objet aimé, l'objet de l'amitié ? — Puisque aimer c'est vouloir le bien d'un autre, il faut que cet autre soit susceptible des mêmes biens que nous ; il faut, par conséquent, qu'il nous soit ou qu'il nous devienne semblable et égal. L'amitié suppose la ressemblance ou mieux encore l'égalité de l'aimant et de l'aimé. Celui que j'aime, je l'aime comme moi-même ; il faut donc que ce soit un autre moi-même : Ἕτερος γὰρ αὐτὸς, ὁ φίλος ἐστί (1).

L'amitié suppose, par cela même, la réciprocité d'affection et de services ; car, sans cela, l'avantage resterait au plus aimant, et l'égalité nécessaire disparaîtrait. Aussi quoiqu'il faille tenir compte des qualités de l'objet aimé, il faut surtout tenir compte de la quantité d'affection qu'il nous témoigne, et il faut payer l'affection par l'affection.

Ainsi, en aimant son ami, on aime un autre soi-même ; bien plus, on s'aime soi-même, non d'un amour vulgaire et égoïste, mais d'un amour désintéressé ; car on s'aime dans la plus noble partie de son être, dans la partie bienveillante et aimante ; et, en définitive, on s'aime dans autrui.

1. *Politique*, III, XI, IX, IX.

L'amitié, c'est-à-dire la faculté d'aimer, étant le principe de toutes les affections, produit l'attachement que l'homme éprouve naturellement pour l'homme, et auquel Aristote donne le beau nom de *philanthropie*. Supposez les hommes unis par une amitié parfaite, — comme celle qu'on appellera plus tard fraternité, — ils n'auraient plus besoin de la justice ; mais en les supposant justes, ils auront encore besoin de l'amitié. La perfection de la vie sociale est dans la justice jointe à l'amitié.

La justice n'est plus pour Aristote, comme pour Platon, la vertu en général, mais cette vertu sociale qui consiste à respecter le bien d'autrui. « La justice, dit Aristote avec énergie, c'est le bien d'autrui ». Quoi de plus beau que cette vertu ? Ni l'astre du soir, ni l'étoile du matin n'inspirent autant d'admiration.

Les rapports de justice entre les hommes peuvent être de deux sortes : tantôt il s'agit d'échange, tantôt de distribution. Dans un contrat de vente, par exemple, il y a échange d'une valeur contre une autre. Quelle est alors la règle de la justice ? C'est que les valeurs échangées soient égales. Il n'y a ici aucune considération de personne, de rang, de mérite, de caractère : on laisse de côté les personnes pour ne s'occuper que des choses, et les choses échangées doivent être équivalentes. C'est là ce qu'Aristote appelle la justice d'*échange* ou justice *commutative* (*commutare*, échanger).

Quand il s'agit, non plus d'échanger, mais de distribuer des biens entre des personnes selon leur mérite, la règle n'est plus la même. Il y a alors quatre termes à considérer, les deux choses et les deux personnes. La justice, en ce cas, veut que la première part soit au mérite de la première personne comme la seconde part est au mérite de la seconde personne : en d'autres termes, la justice consiste ici dans une proportion ou dans un milieu géométrique. Les parts ne sont plus absolument égales, mais proportionnellement égales, et on rétablit ainsi par l'inégalité même l'égalité que la justice réclame. C'est ce qu'Aristote appelle la justice de distribution ou *justice distributive*.

Cette distinction des deux justices, outre son originalité, a de l'importance. Dans la politique, par exemple, le gouvernement ne doit point prétendre à réaliser l'idéal de la justice distributive, car alors il se constituerait arbitrairement et despotiquement juge de la valeur des personnes ; la justice que l'État doit faire respecter par le moyen des lois est la justice d'échange, qui doit présider

à tout contrat. Encore faut-il faire ici une distinction importante : la loi ne peut exiger que les objets échangés soient en eux-mêmes de valeur égale, mais que les contractants, après avoir eux-mêmes déterminé par un libre débat les deux valeurs qu'ils croient égales, observent chacun leur promesse.

Aristote a négligé de faire ces distinctions, et comme presque tous les philosophes de l'antiquité, il a donné plutôt des règles de *justesse* dans l'échange ou dans la distribution des choses, que des règles de *justice* dans les rapports des personnes. C'est que la vraie justice n'est fondée ni sur l'égalité matérielle des choses, ni sur la proportionnalité du mérite intellectuel ou moral des personnes, mais sur l'égalité des libertés, qui constitue le droit. Il y a justice si ma liberté, dans un contrat, est égale à la vôtre : quand même les objets échangés seraient vraiment de valeur inégale, l'échange est juste si j'accepte avec pleine liberté ce que vous m'offrez avec pleine liberté. Telle est la véritable justice que la philosophie moderne appelle justice contractuelle, ou égalité des libertés entre les contractants (1). Tout en se rapprochant de cette conception moderne, Aristote est encore trop préoccupé, soit des objets matériels, soit des qualités de la personne, qui ne sont pas la personne même dans sa liberté.

Après avoir montré que la justice, comme les autres vertus pratiques, doit être un milieu entre les extrêmes, Aristote montre que la justice elle-même ne doit pas être poussée à une rigueur excessive ; sans quoi le souverain droit deviendrait une souveraine injustice. De là sa belle distinction entre la *justice stricte* et l'*équité*. La justice étroite ou stricte est rigoureusement conforme à la lettre de la loi ; mais, comme une loi est une formule abstraite et générale, qui ne se plie point à tous les cas, une application trop stricte de la loi peut être injuste. L'équité doit alors corriger l'injustice de la justice étroite. La justice stricte est semblable à une règle de fer, qui ne donne qu'une mesure inflexible ; l'équité est semblable à la règle de plomb dont se servaient les Lesbiens, et qui, se pliant aux accidents de la pierre, en suivait les formes et les contours.

III. *Politique*. — La *Politique* d'Aristote est un des plus grands chefs-d'œuvre de l'antiquité et même de tous les temps. Platon,

1. Voir notre *Idée moderne du droit*.

génie idéaliste, procédait par construction et aimait à faire des plans de républiques : c'était un architecte politique. Aristote, génie observateur, procède par l'expérience et cherche à découvrir les lois générales des États : c'est un naturaliste. Il ne faut cependant pas exagérer les différences. Platon et Aristote partagent en commun plusieurs préjugés de l'antiquité tout entière : ils confondent tous les deux la politique et la morale ; pour l'un comme pour l'autre, la politique est une science pratique qui enseigne à rendre les hommes vertueux et heureux : c'est la science de l'éducation par l'État. De là ils concluent l'un et l'autre que le citoyen appartient entièrement à l'État ; Aristote rejette, comme Platon, la liberté individuelle dans la disposition de la propriété et dans la vie de famille. Enfin, plaçant tous les deux le souverain bien dans la contemplation scientifique, ils sont conduits à regarder la pratique de la vertu comme inséparable du loisir, et les travaux mécaniques comme inconciliables avec la pratique de la vertu parfaite ; en conséquence, ils refusent les droits de citoyen aux agriculteurs, aux commerçants, aux ouvriers, et établissent la liberté des uns sur l'esclavage des autres (1). Mais ces points communs à Platon et à Aristote sont aussi communs à tous les politiques de l'antiquité : c'est ce qu'ils ont reçu du milieu où ils vivaient.

Dans ce qui leur est vraiment personnel, Platon et Aristote se séparent : l'un est autoritaire, l'autre, relativement à son époque, est libéral ; l'un penche vers l'utopie, l'autre est un esprit pratique en même temps qu'un profond penseur.

Aristote définit l'État : *une réunion d'hommes libres et égaux.* Platon concevait l'État comme une sorte de substance idéale, dont les individus ne seraient que les accidents ; car pour lui, ce qui est individuel est méprisable, et ce qui est général a seul une réalité. Pour Aristote au contraire, qui rejette ici avec raison la théorie des Idées, l'État n'est pas une unité véritable, mais une association d'individus spécifiquement différents.

Aussi réfute-t-il avec force les théories communistes de Platon sur la famille et sur la propriété. Créer une seule famille sur les ruines de toutes les familles particulières, ce serait supprimer, dit-il, les affections certaines sans en créer de nouvelles. Si les mille enfants de la cité appartiennent à tous les citoyens, tous se soucieront également peu de ces enfants. Il n'y a d'affections

1. Voir Thurot, *Étude sur Aristote*, p. 105.

vraies qu'entre des individus déterminés. Les affections se perdent dans la communauté comme la douce saveur de quelques gouttes de miel dans la mer.

De même pour les propriétés communes : on s'en soucie peu; on en prend peu soin. Chacun se repose sur les autres, trouve qu'il travaille trop et les autres pas assez. De là des querelles encore plus nombreuses entre les propriétaires de biens communs qu'entre ceux qui ont des biens personnels. Vouloir faire de l'État, par la communauté, une unité absolue, c'est vouloir faire un accord avec un seul son, un rhythme avec une seule mesure.

De quel bonheur, demande encore Aristote, jouira-t-on dans la République de Platon, où les individus sont sacrifiés à l'État et certaines classes aux autres. A en croire Platon, il n'est pas nécessaire que toutes les classes de l'État soient heureuses pourvu que l'État le soit. Mais, répond Aristote, qu'est-ce que le bonheur de l'État sans le bonheur de ceux qui le composent? Qu'est-ce que le bonheur d'une abstraction, si les êtres réels sont malheureux?

Une autre erreur de Platon et de beaucoup d'autres philosophes, c'est d'avoir confondu la famille et l'État; Aristote la réfute. Sans doute, à l'origine, l'État est sorti de la famille; il n'en est pas moins vrai que ces deux sortes de sociétés sont complétement différentes. La famille est fondée sur l'inégalité et sur l'obéissance : c'est une association entre inégaux, dont les uns sont libres et les autres en tutelle. L'État, au contraire, est une association d'hommes égaux et libres. L'autorité même du magistrat n'est que l'autorité d'un égal sur ses égaux : elle est limitée, elle n'est pas perpétuelle ; chacun obéit et commande alternativement ; chacun est souverain et sujet tout ensemble. Le gouvernement est un mandat, non une tutelle. Confondre l'État avec la famille, c'est entrer dans les théories qui aboutissent au despotisme. Platon a donc tort d'assimiler le père, le pasteur et le roi, et de conclure de l'un à l'autre : toutes ces comparaisons restent en dehors de la réalité et ne portent que sur des appparences.

Quels sont donc les vrais principes de l'organisation politique? — Pour les comprendre, il faut définir le citoyen. Le citoyen, selon Aristote, est *celui qui participe aux fonctions publiques*, et qui, par conséquent, commandant et obéissant tour à tour, se commande à lui-même et s'obéit à lui-même. Voilà le principe de toute organisation politique.

Il y a dans la société des fonctions spéciales, limitées et temporaires, qui n'appartiennent pas naturellement à tous, mais à

ceux qui ont certaines capacités spéciales ; il y a d'autres fonctions générales qui appartiennent naturellement à tout citoyen : elles sont au nombre de deux, la fonction délibérative et la fonction judiciaire. — Distinction profonde, où Aristote cependant n'a pas encore introduit l'élément essentiel du problème politique : l'idée du droit. Il n'a pas vu que les fonctions spéciales dans l'État sont celles qui ne constituent pas l'exercice d'un *droit* commun à tous, et que les fonctions générales sont l'exercice d'un *droit* inhérent à chaque individu. Aristote, ne s'étant point élevé à l'idée du droit naturel, est amené à séparer les hommes en deux classes, les uns chargés des fonctions de l'intelligence, les autres du travail manuel ; aux premiers seuls il laisse la liberté civile et politique, il condamne les seconds à l'esclavage.

Faire la théorie d'une erreur comme l'esclavage, c'est contribuer sans le vouloir à détruire cette erreur même : c'est introduire l'ennemi dans la place, en introduisant dans le déraisonnable le raisonnement qui doit tôt ou tard en montrer le vice. Aussi la théorie d'Aristote, malgré son immoralité, constitua-t-elle un progrès. D'abord, Aristote a vu que l'esclavage, dans la société ancienne, reposait sur des préjugés, et que ni la convention ou accord des volontés, ni la guerre ou violence exercée sur la volonté, ne pouvaient fonder l'esclavage. Il en a conclu que cette nécessité sociale ne pouvait être justifiée que par des raisons tirées de la nature même, et il a cherché ces raisons. Mais en cherchant dans la nature les raisons d'une institution contre nature, il ne devait faire qu'en montrer plus évidemment l'injustice.

Les hommes, dit-il d'abord, ont des besoins, et pour les satisfaire, il leur faut des instruments. Ces instruments sont de deux sortes : les uns inanimés, les autres vivants. Ces derniers sont les esclaves. « Si chaque instrument pouvait, sur un ordre reçu ou même deviné, travailler de lui-même, comme les statues de Dédale où les trépieds de Vulcain qui se rendaient seuls, dit le poète, aux réunions des dieux, si les navettes tissaient toutes seules, si l'archer jouait tout seul de la cithare, les entrepreneurs se passeraient d'ouvriers, et les maîtres d'esclaves (1). » Par là Aristote nous indique d'avance un des progrès qui devaient amener l'affranchissement des esclaves, et, en général, des classes laborieuses, le perfectionnement de l'industrie. Aujourd'hui « la navette tisse toute seule », et quand notre société sera mieux

1. *Politique*, I, 23.

organisée, l'ouvrier pourra profiter des loisirs que les machines, en remplaçant ses bras, peuvent laisser à son intelligence. Toutefois, le perfectionnement de l'industrie, à lui seul, n'eût pas amené la suppression de l'esclavage, si l'idée du droit n'avait été mise en lumière, et si on n'avait pas compris que l'homme ne peut jamais être pour un autre homme un instrument ou un moyen. C'est ce qu'Aristote n'a point vu. Méconnaissant la liberté morale qui rend tous les hommes égaux, il cherche à justifier l'inégalité du maître et de l'esclave par leur inégalité intellectuelle. Les êtres les plus parfaits, dit-il, sont faits pour commander, et les esclaves, n'ayant que juste assez de raison pour comprendre la raison des autres, sont esclaves par nature (1). Sophisme étrange, où l'on justifie l'esclavage par la dégradation intellectuelle et morale qui est la conséquence de l'esclavage même. Sans doute l'esclave finit par avoir une intelligence et une âme serviles ; mais est-ce la faute de la nature, ou la faute du maître ?

Aristote reconnaît lui-même qu'il n'y a point de signe certain pour distinguer l'esclave de l'homme libre. « Souvent, dit-il, les maîtres n'ont de l'homme libre que le corps, comme les autres n'en ont que l'âme. » Enfin, il se demande à la fin si l'esclave est capable de vertu, ou, comme nous dirions aujourd'hui, s'il est un être moral. « Si l'on suppose, répond-il, la vertu chez les esclaves, où sera leur différence avec les hommes libres ? Si on la leur refuse, la chose n'est pas moins absurde ; car ils sont hommes, et ils ont leur part de raison (2). » Dilemme insoluble pour Aristote, et qui restera toujours la condamnation de l'esclavage. Aristote se perd ensuite en subtilités et en sophismes pour distinguer une vertu d'esclave et une vertu de maître, la première dérivant de la seconde, etc. — Avons-nous pourtant le droit de lui faire des reproches, nous, modernes, qui voyons encore autour de nous des esclaves dans les pays chrétiens ?

Une fois la société divisée par Aristote en maîtres et en esclaves, les citoyens doivent être ceux qui possèdent, les esclaves, ceux qui ne possèdent rien. La propriété fait le citoyen.

Aristote ne démontre pas réellement le droit de propriété parce qu'en général il ignore le fondement du droit véritable, mais il en montre admirablement l'utilité, et on lui doit les pre-

1. *Politique*, 2, a.
2. *Ibid.*, 21.

mières notions précises d'économie politique. Toutefois il condamne à tort le prêt à intérêt, sous prétexte que l'*intérêt est de l'argent issu d'argent* par une multiplication contre nature : il ne comprend pas que le prêt des capitaux est un service qui appelle rémunération.

Après avoir vu comment Aristote entend la qualité de citoyen et le droit de cité, examinons comment il résout le problème de la souveraineté. Ici encore le principe moral du droit inhérent à la volonté fait défaut. De ce principe Aristote eût conclu que la véritable souveraineté réside d'abord dans l'individu, puis, quand les individus s'associent, dans l'unanimité des associés, et enfin, là où l'unanimité est impossible, dans la majorité décidant sur les questions de sa compétence. Mais, si Aristote n'a pas bien saisi le vrai principe de la souveraineté de tous, qui est la souveraineté morale de chacun, il n'en a pas moins admis la solution la plus démocratique. La souveraineté, selon lui, réside dans la cité entière assemblée : « La majorité, dit-il, dont chaque membre pris à part n'est pas un homme remarquable, est cependant au-dessus des hommes supérieurs, sinon individuellement, du moins en masse, comme un repas à frais communs est plus splendide que le repas dont un seul fait la dépense. » C'est, objecte-t-on, le savant qui juge, et non la multitude ; mais, demande Aristote, qui fait la réputation du savant, sinon la multitude même ? L'architecte jugera bien sans doute de la commodité d'une maison; mais encore mieux celui qui l'habite. De même, ce n'est pas le cuisinier, mais le convive qui juge le festin. Enfin, la multitude est toujours meilleure, en général, que ne le sont les individus : ainsi l'eau est d'autant plus incorruptible qu'elle est en plus grande masse.

Ces raisons, pratiquement excellentes si on considère la généralité des cas, ne sont cependant pas absolues, parce qu'elles sont tirées d'une supériorité intellectuelle attribuée à la majorité ; or, ce n'est pas là la vraie question. Aristote, comme Platon, comme toute l'antiquité, croit que le gouvernement appartient naturellement aux meilleurs ; mais, à vrai dire, le gouvernement appartient à tous les hommes, uniquement parce qu'ils sont des êtres libres et librement associés ; il ne s'agit pas là de supériorité intellectuelle, mais d'égalité de droits. La majorité n'est préférable que parce qu'elle est ce qu'il y a de plus voisin de l'unanimité, par conséquent de la totalité des individus, en qui seuls réside le droit.

Aussi Aristote accepte plusieurs espèces de gouvernement comme pouvant être également justes : il ne voit pas que le gouvernement de la totalité est le seul juste et le seul conforme au droit. La politique d'Aristote demeure toujours trop empirique.

Au reste, Aristote montre avec une grande force les vices de la royauté absolue et de l'oligarchie. Lequel vaut le mieux, se demande-t-il, de la souveraineté de la loi ou de la souveraineté d'un seul homme ? — Sans doute la loi, répond-il, étant universelle, ne statue qu'en général et laisse échapper une foule de cas particuliers; mais cette généralité même est une garantie pour les individus. Toujours la même, égale pour tous, la loi est impassible ; l'individu est plein de passion. Là où la loi ne statue pas, il faut laisser la décision non à l'arbitraire d'un individu, mais au magistrat institué par la loi même, et qui doit être comme la justice vivante : δίκαιον ἔμψυχον. L'État est une association d'êtres libres et égaux ; or la souveraineté de la loi laisse à tous l'égalité et la liberté ; il n'en est pas ainsi de la souveraineté d'un seul, qui entraîne la servitude de tous. La souveraineté de la loi, au fond, c'est la souveraineté de la raison ; mais la souveraineté d'un roi, c'est celle de l'homme, bien plus, de la bête (θήριον) (1). Si encore cette institution était passagère, mais on y joint le plus ordinairement une autre injustice, l'hérédité ! Si les enfants des rois, dit Aristote, sont tels qu'on en a tant vu, combien l'hérédité sera funeste !

Malgré cette vigoureuse critique, Aristote, songeant sans doute à Alexandre et voulant ménager son propre souverain, fait une exception en faveur du génie, soit qu'il se rencontre dans un individu, soit qu'il se rencontre dans une race. Exception inadmissible, qu'Aristote n'aurait pu faire s'il était remonté jusqu'au dernier principe du droit. — C'est là le premier et funeste exemple d'une théorie qui devait se reproduire de notre temps : le prétendu droit des hommes de génie, des hommes supérieurs, et le prétendu droit des races supérieures (2).

Les vraies préférences d'Aristote sont pour la République tempérée, où se modèrent mutuellement la fortune, le mérite et la liberté. Ce tempérament, selon lui, est incompatible avec l'extrême inégalité des fortunes, et ici, Aristote a le pressentiment du grand rôle que joueront plus tard les classes moyennes. Une société de riches et de prolétaires est, selon lui, une société de

1. *Ibid.*, 1827, a. 30.
2. Voir, dans notre *Idée moderne du droit*, le chapitre sur la théorie des droits du génie et des hommes providentiels.

maîtres et d'esclaves. « La pauvreté empêche de savoir comman-
« der, et elle n'apprend à obéir qu'en esclave ; l'extrême opulence
« empêche l'homme de se soumettre à une autorité quelconque
« et ne lui enseigne qu'à commander avec tout le despotisme
« d'un maître. On ne voit alors dans l'État que maîtres et esclaves,
« et pas un homme libre. Ici, jalousie envieuse ; là, vanité mépri-
« sante, si loin l'une et l'autre de cette bienveillance réciproque et
« de cette fraternité sociale qui est la suite de la bienveillance. »
La classe moyenne tient le juste milieu et rétablit l'équilibre : les riches veulent-ils opprimer, elle se range du côté des pauvres ; les pauvres veulent-ils à leur tour être oppresseurs, elle les tien en échec. C'est l'absence de la propriété moyenne qui a causé les révolutions de la Grèce.

Aristote se montre ici observateur profond : mais il n'a pas vu, comme on le lui a justement reproché (1), que les classes moyennes sont filles du travail. Il a pourtant le mérite d'avoir compris que l'extension progressive et l'égalité progressive de la propriété sont une condition nécessaire de liberté et d'égalité pour tous. Une société partagée entre des capitalistes oppresseurs et des travailleurs opprimés est vouée aux révolutions.

Le grand moyen de maintenir les États, selon Aristote comme selon Platon, c'est l'éducation publique, l'éducation par l'État. C'est par les mœurs que les gouvernements se maintiennent, et c'est l'éducation qui fait les mœurs. Aristote, au lieu d'en conclure que l'État a le droit d'exiger de tous ses citoyens une certaine éducation *civique* et qu'il a le devoir de mettre gratuitement cette éducation à la portée de tous, en conclut faussement que l'éducation doit être tout entière entre les mains de l'État : « Ce qui est commun, dit-il, doit s'apprendre en commun. » Ici encore, Aristote n'a pas su faire la part des droits réciproques entre l'individu et l'État. L'État a le droit d'exiger une certaine moyenne d'instruction obligatoire ; mais il n'a pas le droit de contraindre les enfants à suivre les écoles publiques plutôt que les écoles privées. La famille est libre de choisir les instituteurs, à cette seule condition que les enfants reçoivent effectivement le minimum d'instruction exigible.

Nous avons vu qu'une bonne éducation est le principal moyen de durée pour un gouvernement ; cherchons maintenant avec Aristote les principales causes des révolutions.

1. Voir M. Janet, *Histoire de la Philosophie morale*, I, 235.

Ici Aristote égale et surpasse la belle théorie de Platon sur les révolutions des États. Il y a dans les constitutions, selon lui, une part légitime à faire à l'égalité, et une part légitime à l'inégalité : toute révolution est causée par une distribution inexacte de ces deux éléments essentiels. D'une part, l'égalité politique appartient à tous les citoyens ; d'autre part, il y a entre les citoyens des inégalités de mérite et d'intelligence, qui entraînent l'inégalité dans la considération, les honneurs et les richesses. Si on rend inégal ce qui doit être égal, ou si on rend égal ce qui doit demeurer inégal, on rend les révolutions inévitables. Toute révolution est une réclamation plus ou moins opportune, plus ou moins juste, soit de l'égalité légitime contre l'inégalité illégitime, soit de l'inégalité légitime contre l'égalité illégitime. Le vrai principe des gouvernements est l'égalité ; les formes de gouvernement en sont des interprétations diverses et plus ou moins heureuses ; les révolutions en sont des revendications diverses et plus ou moins heureuses.

Malgré la profondeur de son analyse, Aristote ne pénètre pas encore assez avant. L'égalité légitime, pourrait-on dire, est celle des libertés qui constitue le droit ou la justice sociale ; une révolution est une revendication du droit contre l'injustice, de la liberté contre les formes diverses de la servitude. Les inégalités, dans l'État, ne doivent porter que sur les intelligences, les mérites, les fortunes, et encore de telle sorte qu'elles n'entraînent pas l'inégalité dans les contrats eux-mêmes et dans l'exercice des droits civiques. En un mot, tant que chacun ne verra pas son droit respecté et égal au droit d'autrui, l'élément révolutionnaire subsistera dans l'État : il n'y a de paix et de durée que dans la justice. Le vrai remède des révolutions, c'est donc la détermination exacte et le respect universel des droits de chacun.

Aristote entrevoit cet idéal sans le décrire assez clairement ; il s'en tient à des remèdes très-importants sans doute, et néanmoins secondaires. Le remède principal, selon lui, c'est le respect de la légalité, tandis qu'il eût fallu placer auparavant le respect de la justice. Il faut prévenir, dit-il d'ailleurs avec raison, les plus petites atteintes portées aux lois : car « l'illégalité s'introduit souvent sans qu'on s'en aperçoive, comme les petites dépenses souvent répétées dérangent à la fin les fortunes. » Pour prévenir les illégalités, il faut restreindre le pouvoir des magistrats ou gouvernants, et surtout il faut le limiter par le temps. Les magistratures, outre qu'elles doivent être toutes temporaires,

doivent être responsables : il faut que les lois soient maîtresses et que les magistrats ne puissent disposer des revenus publics sans en rendre compte. Enfin, il faut modérer le pouvoir autant qu'il est possible : « L'autorité, quelle qu'elle soit, est d'autant plus durable qu'elle s'étend à moins de choses. »

Telle est la politique d'Aristote, où on ne saurait méconnaître un des plus grands efforts du génie antique. Aristote y est en progrès sur Platon, parce qu'il accorde une part bien plus large à l'individualité. Néanmoins, dans sa politique comme dans sa morale, il s'en tient encore trop au point de vue intellectuel : il identifie la loi avec la raison, au lieu de l'identifier avec la volonté ; il ne parvient pas à atteindre le vrai principe du devoir et du droit. Dans la métaphysique, son Dieu, dont il croit à tort avoir démontré l'existence, est la pensée contemplative, la pensée de la pensée ; en morale et en politique, il s'arrête aussi au domaine de l'intelligence : il ne comprend pas encore que l'homme porte en soi, avec sa volonté même, ce qui lui donne une valeur, ce qui fait de lui pour tout autre homme une fin sacrée, jamais un moyen et un instrument.

Sur Aristote, voir dans nos *Extraits des grands philosophes*, livre deuxième, chapitre quatrième. La philosophie, 83. Les diverses sortes de causes, 84. Critique de Platon par Aristote, 84. L'acte et le plaisir, 85. Les conditions de la vertu, 86. La liberté, d'après Aristote, 86. Le bonheur, fin de l'homme ; nature du bonheur, 87. De l'amitié et de la justice, 89. Il est impossible d'éprouver de l'amitié pour un objet inanimé, 90. Diverses causes de l'amitié, 90. Explication du plaisir causé par l'amitié, 91. But de l'Etat, 93. De l'aristocratie et de la démocratie, 94. Réponse aux arguments de Platon contre la souveraineté populaire et en faveur de l'aristocratie, 95. L'égalité politique, 96. De la royauté, 96. Excellente politique de la classe moyenne, 98. Portrait du tyran; divers moyens qu'il est obligé de mettre en œuvre pour se maintenir, 99. Théologie, 101. L'actuel est antérieur au possible, et Dieu aux autres êtres, 101. Le premier moteur meut le monde par l'amour qu'il lui inspire, 102. La félicité divine, 102. Dieu est l'intelligence éternelle qui se pense elle-même, 103. La pensée suprême a un objet simple qui ne diffère pas du sujet pensant, 104. La Providence dans l'univers suppose un principe supérieur à l'univers, 104. Il n'y a pas plusieurs principes, mais un seul, 105. La vie selon la pensée est la vie éternelle, 106. L'immortalité de l'intelligence pure, selon Aristote, 106.

CHAPITRE SEPTIÈME

Pyrrhonisme. — Épicurisme et Stoïcisme. — Nouvelle académie. — Philosophie latine.

I. PYRRHON. — Après Aristote, la philosophie grecque semble lasse des hautes spéculations. Pyrrhon adopte le scepticisme. La sagesse consiste selon lui à ne rien affirmer et à toujours suspendre son jugement.

II. EPICURE. — I. *Physique.* — Toute connaissance vient des sens ; toute existence se réduit à la matière. La matière est composée d'atomes qui se meuvent éternellement dans le vide. Ces atomes renferment une certaine spontanéité qui se traduit par le pouvoir de s'écarter, de décliner de la ligne droite, ou *déclinaison.* Grâce à ce pouvoir, les atomes se rencontrent et se combinent. — La déclinaison a son analogue dans notre liberté d'indifférence qui nous permet de nous mettre à l'écart de la souffrance et de goûter le vrai plaisir. Le destin ne gouverne pas toutes choses ; il faut faire une part au hasard, c'est-à-dire à la spontanéité du mouvement dans les corps et à la liberté d'indifférence dans l'âme. — II. *Morale.* — Le souverain bien est le plaisir stable, non le plaisir mobile et fugitif. Toute la morale consiste dans l'art d'être heureux.

III. ZÉNON ET LES STOÏCIENS. — I. *Physique.* — Le fond de l'être est la force, la tension, l'énergie. Nous ne sentons les choses qu'en mesurant leur force à notre propre force. — La force, essence des choses, suppose un principe passif et un principe actif ; la matière est passive, la pensée ou raison est active. Ces deux principes ne sont séparés que par l'abstraction. — La raison agit au sein même des choses, non au-dessus ; elle est intérieure ou immanente, non supérieure ou transcendante. Cette raison intérieure est à la fois le destin et la providence du monde ; car tout s'enchaîne rationnellement et nécessairement. Dieu n'est que la Raison qui agit et lutte dans l'univers. Panthéisme stoïque. — II. *Morale des Stoïciens.* — 1° *Doctrine de la liberté.* — Il y a dans l'individu un principe de liberté intime : la volonté faisant effort sur soi et luttant contre les obstacles extérieurs. — Distinction fondamentale des choses qui dépendent de nous, comme la force d'âme, et des choses qui ne dépendent pas de nous, comme les richesses ou la santé. Dans les premières seules se trouve le *bien* proprement dit : la volonté seule peut être bonne ou mauvaise ; les autres choses sont agréables ou désagréables, vraies ou fausses, mais non à proprement parler bonnes ou mauvaises. Le bien moral est donc le seul bien. — Grandeur et beauté de ce principe. — Les Stoïciens ont eu raison de placer le bien dans la liberté intérieure, mais ils se sont fait une idée insuffisante de cette liberté, qu'ils conçoivent à la fin comme la *nécessité comprise et acceptée.* — 2° *Doctrine de la fraternité et de la justice.* — La liberté ou raison, qui est l'essence de chaque homme, le rapproche de tous les autres hommes et de tous les autres êtres : le monde entier est une famille. Vivre conformément à sa nature, c'est vivre conformément

à la nature entière ; vivre conformément à sa raison, c'est vivre conformément à la raison universelle ; être libre, c'est travailler à la liberté de tous. *Caritas humani generis.* — Le droit, fondement de la justice, n'est que la raison écrite. — Le stoïcisme a produit les plus grands jurisconsultes de l'antiquité. — Comment cette idée du droit aboutit à la condamnation de toute tyrannie et de tout esclavage : *Homo res sacra homini.* — 3° *Doctrine du souverain bien.* — Le souverain bien est la vertu, qui trouve sa joie en elle-même : *Gratuita est virtus ; virtutis præmium ipsa virtus.* Divinisation du sage : il est seul libre, seul roi, seul beau, seul heureux. Il est égal ou supérieur aux dieux mêmes. Il s'affranchit de plus en plus des passions et devient *impassible.* Il s'affranchit au besoin de la vie par un acte de suicide raisonné et volontaire. — Grandeur et défauts du stoïcisme. Sa haute idée de la dignité humaine et de la force intérieure ; comment il a méconnu la force expansive de l'amour.

IV. NOUVELLE ACADÉMIE ET SCEPTICISME EMPIRISTE. — *Arcésilas et Carnéade.* — Il n'y a point de certitude, mais seulement des probabilités. Selon *Œnésidème*, *Agrippa*, *Sextus*, on ne peut saisir que des apparences. Leur positivisme anticipé.

V. PHILOSOPHIE LATINE. — Epicurisme de *Lucrèce* ; probabilisme académique et morale platonicienne de *Cicéron* ; stoïcisme de *Sénèque*. Absence d'originalité chez les philosophes latins.

La philosophie grecque, après Aristote, semble découragée des spéculations purement métaphysiques et se reporte vers la considération de la moralité. C'est une sorte de réflexion de la volonté sur elle-même. S'il y a décadence sur certains points, il y a progrès sur d'autres ; car le retour à la considération de la moralité est en définitive le retour aux plus hauts principes de la science aussi bien que de la pratique.

I. — LE PYRRHONISME.

Pyrrhon, d'abord disciple des Mégariques, apprit auprès d'eux à envisager tout sous deux points de vue contraires, et finit par douter de toutes choses. Il n'affirme rien, il ne dit rien. « Pas plus une chose qu'une autre », telle est sa maxime. La sagesse théorique consiste selon lui dans la *suspension du jugement.*

Qu'est-ce qui trouble les hommes ? Les opinions qu'ils ont sur les biens et les maux, et par suite le désir des premiers, la crainte des seconds. Le sage s'abstient de juger sur le bien et le mal. Tout lui est donc égal, richesse ou pauvreté, santé ou maladie ; la vertu seule est ou paraît bonne : il faut la suivre et, par elle, arriver à l'absence de trouble ou imperturbabilité : *ataraxie* (ἀταραξία).

II. — L'ÉPICURISME.

Selon Épicure (1), la sensation est la seule source de la connaissance. « L'idée universelle n'est que le souvenir de plusieurs sensations semblables (2). » Ce souvenir, une fois fixé dans l'intelligence, nous permet d'attendre l'avenir d'après le passé, et devient une *anticipation* (πρόληψις).

A cette logique sensualiste vient se joindre de nouveau le matérialisme de Démocrite. Toute la réalité se réduit à des corpuscules matériels, inertes et inaltérables, dont la combinaison mécanique produit les phénomènes. L'atomisme d'Épicure diffère pourtant du système de Démocrite par la substitution du *hasard* à la *nécessité*. Pour expliquer la combinaison des atomes, Épicure se vit forcé de leur attribuer, outre leurs propriétés matérielles, un pouvoir qui dépasse la sphère de la pure inertie et de la pure matière, un élément actif et dynamique qui échappe à la nécessité des lois mécaniques : c'est le pouvoir de changer d'une quantité imperceptible la direction naturelle du mouvement, et cela en un point du temps et de l'espace absolument indéterminables et incertains. Cette sorte de hasard détruit la nécessité et se résout lui-même dans la spontanéité des atomes.

L'âme, atome subtil, possède le même pouvoir sous le nom de liberté, et par là elle peut se mettre à l'écart du tumulte extérieur, dans les régions sereines de la sagesse et de l'ataraxie. C'est d'ailleurs une pure liberté d'indifférence. Il n'en faut pas moins savoir gré aux Épicuriens d'avoir combattu d'une manière originale la croyance stoïcienne au déterminisme universel, en même temps que les doctrines religieuses du paganisme sur le destin (3). A quoi

1. Epicure naquit probablement à Athènes. Son père était grammairien, sa mère, magicienne ; tous deux, pauvres. Epicure se vante d'avoir philosophé dès sa douzième ou quatorzième année. Il déclare n'avoir jamais eu de maîtres de philosophie ; tout au moins a-t-il puisé une partie de sa philosophie dans les ouvrages des philosophes antérieurs, surtout de Démocrite. Après une jeunesse assez agitée, il se fixa, vers l'âge de trente-six ans, à Athènes, et ouvrit l'école de philosophie qu'il présida jusqu'à sa mort. Il enseignait au milieu des jardins, où se réunissaient en grand nombre tous ses disciples, ou plutôt ses amis : l'amitié des Epicuriens entre eux et pour leur maître est restée célèbre. Ce « héros déguisé en femme», suivant les paroles de Sénèque, supporta courageusement et en se vantant d'un parfait bonheur une maladie cruelle qui entraîna sa mort. (Diogène Laërte, X, 2, 3, 4.)

2. Diog., X, 33, 59. Lucrèce, II, 221. *Nec regione loci certa nec tempore certo.*

3. Voir sur Epicure l'ouvrage de M. Guyau : *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 1 vol. in-8°.

servirait, disait Épicure, d'avoir détruit la peur des dieux, si c'est la volonté pour substituer à la volonté redoutable des divinités un destin plus redoutable et plus inéluctable encore ? « La volonté, dit Lucrèce, s'arrache à la fatalité : *fatis avulsa voluntas.* » Les Épicuriens combattent ainsi pour la liberté, à laquelle ils aspirent ; mais ils finissent par l'identifier avec le hasard.

Une fois délivré par la logique et la physique de la croyance à l'immatériel et au divin, de la religion qui nous menace comme un monstre terrible des hauteurs du ciel et enfin du destin ou enchaînement fatal des causes, imaginé par les philosophes, l'homme doit chercher le bien dans la nature même, et vivre conformément à la nature. Or la sensation, interrogée sur le bien, répond que le bien est le plaisir.

L'Épicurisme n'ose cependant placer le bien dans le « plaisir mobile » dont Platon a fait ressortir l'insuffisance, mais dans le « plaisir stable », dans la tranquillité absolue, l'*ataraxie*. Imitant la déclinaison spontanée de l'atome, la volonté dévie, se soustrait au destin et se met à l'écart : c'est là sa liberté. Épicure, par ses théories sur le « plaisir du ventre » ou de la nutrition, considéré comme la base physiologique des modes de sensibilité plus élevés, par sa doctrine de l'amitié réduite à l'habitude et à l'association des idées, par ses vues sur le contrat social et sur le progrès de l'humanité, est le prédécesseur des positivistes et des utilitaires modernes.

Les disciples d'Épicure vouèrent un véritable culte à leur maître, comme à un rédempteur qui avait délivré le monde des terreurs de la superstition religieuse. On célébrait le jour de sa naissance dans des réunions solennelles ; on portait son image vénérée sur des anneaux et des médailles, et Lucrèce adora presque comme un dieu celui qui avait brisé les idoles des dieux.

III. — LE STOICISME.

I. D'après les Stoïciens (1), toute substance est une force, dont

1. Le stoïcisme, ou philosophie du Portique, fut ainsi appelé du lieu où Zénon enseignait. Zénon naquit à Cittium, petite ville de l'île de Chypre. Son père, qui était marchand, lui rapporta un jour, en revenant d'Athènes, les ouvrages des socratiques, ce qui éveilla l'amour de Zénon pour la philosophie. Un naufrage lui ayant enlevé sa fortune, il vint à Athènes, et fréquenta l'école des cyniques ; mais sa pudeur morale se révolta contre la grossièreté de leur vie. Alors il erra pendant vingt ans d'école en école (Diog., XII, 4), jusqu'au moment où il en tint une lui-même dans la galerie qui, après avoir été autrefois le lieu de réunion des poètes, était alors déserte : ses disciples empruntèrent leur nom à cette galerie ou portique, Στοά. On

l'activité s'exprime par la *tension* ou l'effort. L'acte pur et immobile d'Aristote est aussi abstrait que l'Idée de Platon : ce qui est réel, c'est l'action dans le mouvement et le travail, l'action dans la nature et dans l'humanité (1).

Point de matière sans force, point de force sans matière ; point d'âme sans corps, point de corps sans âme ; au fond, corps et âme sont une même chose, la force agissant. L'abstraction seule sépare les éléments indivisibles de l'être (2).

Platon et Aristote ont donc eu tort, selon les Stoïciens, de considérer la raison des choses comme extérieure à la nature, et de poser dans une sphère à part soit les Intelligibles soit l'Intelligence. Sans doute il y a une raison des choses, une loi suivant laquelle le mouvement se développe, et il est vrai d'ajouter que cette raison des choses est la pensée, la Raison même. Mais il ne faut pas la séparer des choses qu'elle produit ; car, comme Héraclite l'avait compris, elle agit à l'intérieur de l'être et projette sa forme au dehors ; elle est cet être même. La Raison, *tendue* dans la matière, est l'élément actif qui en développe les puissances par une expansion graduelle, semblable à une semence qui contient à l'avance en son unité une succession indéfinie de formes.

Le Dieu des Stoïciens n'est que l'âme du monde (3) : mêlée au vaste corps qu'elle anime, elle se meut en lui, et en relie tous les membres par le lien indissoluble de la nécessité. *Causa pendet ex causa; privata ac publica longus ordo rerum trahit* (4). Tout découle de l'enchaînement infini des causes au sein de la cause universelle. Au reste, le destin est en même temps une provi-

prétend que Zénon, parvenu à un âge très-avancé, se donna lui-même la mort, d'après les principes de sa doctrine. L'austérité des mœurs de Zénon était passée en proverbe ; on raconte qu'après sa mort les Athéniens lui élevèrent des monuments portant cet éloge, que sa vie n'avait pas cessé de ressembler à sa philosophie. (Diog. Laerte, VII, 10.)

1. « On ne peut pas appeler le mouvement *imparfait*, sous prétexte qu'il « n'est pas acte ; car, au contraire, il est tout acte ; s'il offre succession et « progrès, ce n'est pas pour venir à l'acte, car il est déjà actuel, mais pour « produire cette œuvre extérieure qu'il laisse après lui. » (Simplicius, *in Categor. Aristotelis*, f. 3, b.) L'œuvre seule du mouvement passe donc de l'imperfection à la perfection, de la possibilité à la réalité ; mais le mouvement est dès l'abord parfait et tout acte : il est le principe suprême au delà duquel on ne peut remonter, et qui produit toutes choses dans la succession du temps. A l'origine de la nature est un acte éternel de mouvement, une éternelle *génération*, dans laquelle s'unissent d'une manière inséparable l'activité et la passivité.

2. Diog., VII, 34. Sext., IX, 11. Sén., *epist.* 65. Cic., *Acad.*, I, 6.

3. Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 45. Diog., VII, 148.

4. Sén., *De provid.*, 5.

dence, parce qu'au fond il est la raison intérieure à l'univers. Les Stoïciens n'admirent que cette divinité immanente au monde : ils divinisèrent l'effort universel.

II. Dans le grand monde est un monde plus petit, l'humanité, et dans l'humanité se retrouvent les deux éléments universels, matière et force, passion et action. Or, la raison ou volonté, luttant et se tendant contre la passion, c'est la vertu. La vertu contient le secret du monde.

La morale de Platon et celle d'Aristote avaient deux défauts communs et inséparables l'un de l'autre : en premier lieu, subordonnant l'individu à l'État, ces philosophes méconnaissaient la liberté intérieure de la personne humaine ; en second lieu, n'établissant les liens d'amitié et de philanthropie qu'entre les citoyens de l'État, ils ne donnaient à ces liens qu'une extension limitée et ne généralisaient point assez le titre d'homme. D'une part donc une idée insuffisante de l'individualité morale ; d'autre part, et pour la même raison, une idée insuffisante de l'universalité morale. Le progrès qui restait à accomplir, c'était de rétablir l'homme à la place du citoyen, et par cela même l'*humanité à la* place de la *cité*. Ce fut l'œuvre du stoïcisme.

Les Stoïciens cherchent d'abord dans l'individu même un principe de liberté intérieure qui puisse le soustraire aux coups de la fortune et des hommes. Ce principe, selon eux, c'est la volonté luttant et peinant, c'est l'effort, c'est le pouvoir sur soi-même, qui est indépendant de tout pouvoir extérieur. Il y a des choses qui dépendent de nous et il y en a qui ne dépendent pas de nous : voilà la distinction profonde sur laquelle repose toute la philosophie d'Épictète, en qui s'achève le stoïcisme. « Les choses qui dépendent de nous, dit-il, sont nos opinions, nos mouvements, nos désirs, nos inclinations, nos aversions, en un mot toutes nos actions. Celles qui ne dépendent point de nous sont le corps, les biens, la réputation, les dignités, en un mot toutes les choses qui ne sont point du nombre de nos actions. Les choses qui dépendent de nous sont libres par nature : rien ne peut ni les arrêter ni leur faire obstacle ; quant à celles qui ne dépendent pas de nous, elles sont faibles, esclaves, sujettes à mille obstacles et à mille inconvénients, et entièrement étrangères à l'homme. Souviens-toi donc que, si tu prends pour libres les choses qui de leur nature sont esclaves, et pour tiennes en propre celles qui dépendent d'autrui, tu trouveras partout des obstacles ; tu

seras affligé, troublé, et tu te plaindras des dieux et des hommes ; au lieu que, si tu prends pour tien ce qui t'appartient en propre et pour étranger ce qui est à autrui, jamais personne ne te forcera de faire ce que tu ne veux point, ni ne t'empêchera de faire ce que tu veux : tu ne te plaindras de personne, tu n'accuseras personne... La maladie, par exemple, est un empêchement du corps, et nullement de la volonté, à moins qu'elle-même ne le veuille. Je suis boiteux, voilà un empêchement pour mon pied ; mais pour ma volonté, point. Pour tous les accidents qui t'arrêteront, dis-toi la même chose ; et tu trouveras qu'ils sont toujours un empêchement pour quelque autre chose, non pour toi (1). » Voilà donc la volonté posée par Épictète en face de tout le reste, dans son inflexible liberté : l'individu reprend conscience de soi.

De là, par une conséquence capitale, dérive une idée entièrement neuve du bien, et qui, malgré les critiques auxquelles elle a donné lieu, marque un progrès considérable dans la vérité morale.

Avant le stoïcisme, on avait toujours plus ou moins placé le bien dans les *objets* de l'intelligence, dans l'intelligible suprême ou dans le suprême désirable ; les Stoïciens, revenant au *sujet* moral, à la personnalité maîtresse d'elle-même, placent le bien dans la volonté et seulement dans la volonté. « Notre bien et notre mal, dit expressément Épictète, ne sont que dans notre volonté. » Or, c'est là un principe essentiel de toute philosophie vraiment morale. Prodiguer le nom de bien à tout ce qui n'est pas la volonté bonne, la volonté morale, la moralité, c'est confondre le bien proprement dit, soit avec l'agréable ou l'utile, soit avec le vrai, soit avec le beau. Il n'y a de vraiment bon que la volonté bonne.

Il n'y a donc pas, selon les Stoïciens, d'autre vrai *bien* que la vertu, d'autre vrai *mal* que le vice. « La matière du bien et du mal, dit Épictète, c'est la volonté propre par laquelle chacun se dirige (2). » — « Où donc est le bien ? dans le choix volontaire. Où est le mal ? dans le choix volontaire. Où est ce qui n'est ni bien ni mal ? dans ce qui n'est point objet de choix. »

Le tort des Stoïciens, ce n'est pas d'avoir placé le vrai bien dans la liberté et la moralité, mais d'avoir représenté d'une ma-

1. Epictète, *Manuel*, I.
2. Epictète, *Dissertations*, III, 3. II, 16.

nière inexacte et la nature idéale de la liberté et la nature essentielle de la moralité.

Qu'est-ce en effet, à y regarder de plus près, que la liberté idéale des Stoïciens ? Est-ce une véritable indépendance de la volonté se déterminant elle-même et par elle-même ? Non ; car l'homme ne saurait, d'après eux, se flatter de rien changer au destin, qui est la loi universelle. Quel moyen reste donc pour échapper à la nécessité des choses ? S'identifier à elle. En effet, tant que la nécessité demeure extérieure à la raison et ne s'en fait pas accepter, elle est une contrainte et une servitude ; mais si le sage, par sa raison, comprend la raison nécessaire des choses, et si, par sa volonté, il se confond avec la volonté qui produit tout, ne cesse-t-il pas d'être esclave pour partager l'empire de l'univers, et ne devient-il pas libre comme Dieu même ? La nécessité comprise et voulue, c'est la liberté.

Par là, sans doute, les Stoïciens ont bien montré que la liberté et la nécessité se concilient dans une notion supérieure ; mais, au lieu de subordonner la nécessité à la liberté, c'est encore la nécessité qu'ils ont placée à l'origine des choses. Or la vraie liberté ne consiste pas à consentir au destin, mais au contraire à n'y pas consentir et à le modifier.

Les Stoïciens n'en ont pas moins agrandi l'individualité humaine, et ils ont fait reposer le titre d'homme non sur le droit de cité, mais sur la liberté et la raison. Aussi, en même temps qu'ils comprenaient mieux la dignité de l'individu, ils comprenaient mieux l'universalité de la vérité morale : l'idée du bien devenait ainsi à la fois mieux déterminée et plus large.

Vivre conformément à sa nature, c'est vivre conformément à sa raison et par cela même à sa vraie volonté, puisque la volonté libre se confond avec la volonté raisonnable ; mais la raison qui est en nous, qui est nous-mêmes, est aussi autre chose que nous-mêmes. La raison, en effet, est une et identique dans la diversité des personnes. L'action conforme à la raison acquiert donc un caractère universel : elle dépasse de l'infini la sphère de l'égoïsme particulier et se confond avec l'intérêt de tous. Il en résulte la doctrine de la fraternité humaine, déjà en germe dans Platon. La raison est la même chez les différents hommes ; tous en ont leur part et tous l'ont tout entière. A ce titre, plus de distinction parmi eux : ils sont hommes par la raison, ils sont égaux comme hommes. L'identité du bien et de la raison, plaçant l'homme au-dessus des événements extérieurs, mettant toute sa valeur et

toute sa félicité en lui-même, fait disparaître les différences de race, de nationalité, de condition sociale, et consacre avec l'unité du genre humain l'égalité de tous les hommes devant la loi morale. La bienveillance, complétant la justice, relie les membres de la société par ce grand et noble amour que Cicéron, s'inspirant du Stoïcisme, appelait déjà *charité*, *caritas generis humani*. La notion du bien reçoit une extension sans cesse croissante : ce n'est plus ni l'intérêt particulier, ni l'intérêt national ; c'est l'intérêt de l'humanité et de la république universelle. « Je suis citoyen du monde, disait déjà Cicéron : *Civis sum totius mundi.* » Ce cosmopolitisme était commun à tous les Stoïciens. Non-seulement les hommes, mais encore tous les êtres, forment une même famille et comme les membres d'un même corps. La raison n'est pas seulement humaine, quelle que soit la généralité qu'on donne à ce mot : elle circule dans l'univers. De là un troisième sens de la maxime stoïcienne : Agis conformément à la nature tout entière (1), et que ta vie soit mêlée à celle du tout, *toti mundo te insere*. « O monde, disait Marc « Aurèle, j'aime ce que tu aimes. Donne-moi ce que tu veux ; « reprends-moi ce que tu récuses. Tout ce qui t'accommode m'ac- « commode moi-même. Tout vient de toi ; tout est en toi ; tout « rentre en toi. Un personnage de théâtre dit : Bien-aimée cité « de Cécrops ! et moi, ne dirai-je point : Bien-aimée cité de « Jupiter ! » A cette hauteur, le sage est vraiment libre, parce qu'il ne fait plus qu'un avec l'universelle nécessité qui produit toutes choses.

Sur ce même principe de la raison qui constitue à la fois l'homme et l'univers, le Stoïcisme établit sa théorie du droit naturel. Ce sont les Stoïciens qui dégagèrent les premiers l'idée d'un droit inhérent à l'homme par cela seul qu'il est homme, indépendamment de la cité et de la religion. Ce droit, ils le firent reposer sur sa qualité d'être raisonnable. La science du droit, dit dans le premier livre du *De legibus* Cicéron s'inspirant du Stoïcisme, ne se tire pas des édits des préteurs ou de la loi des Douze tables, mais du fond même de la philosophie : *ex intimâ philosophiâ ;* or, la philosophie nous apprend qu'il y a dans tous les hommes une raison commune : cette raison est la loi. C'est la loi non écrite dont parlait Socrate, qui est née avec nous et en nous, que-

1. Diog., VII, 100.

nous n'avons point reçue ni apprise, « qui n'est point autre à Athènes et autre à Rome. » De cette loi véritable les Stoïciens font émaner le vrai droit. Le droit est la raison universelle. Il est antérieur et supérieur aux législations, qui le consacrent, mais ne le font pas. La justice ne repose point sur les institutions et sur les lois des peuples. Si les volontés du peuple, ou des grands, ou des rois, établissaient le juste et l'injuste, elles pourraient rendre juste le brigandage, l'adultère, le parjure ; mais qu'importe que le tyran soit un seul homme, ou plusieurs, ou tous ? Ce qui est injuste demeure injuste, et là où il n'y a pas de justice, il n'y a pas de droit : « *Ubi non est justitia, ibi non potest esse jus.* »

Le Stoïcisme fonda la jurisprudence romaine et essaya de rapprocher le droit écrit du droit naturel. Les grands jurisconsultes de l'Empire, les Gaïus, les Paul, les Papinien, les Ulpien, les Modestus, furent tous élevés à l'école du Stoïcisme. Tous définirent le droit naturel « celui que la raison naturelle établit entre les hommes. » « L'intérêt civil, dit Gaïus, ne peut pas corrompre les droits naturels. » « Le contrat, selon Ulpien, tire son origine de l'affection réciproque et du désir de se rendre service ; car la société repose sur un certain *droit de fraternité* (1). » En même temps la valeur de l'individu et la dignité de la personne sont défendues contre les abus de la force et contre les abus de la loi même. « Il ne faut pas faire payer au fils innocent la peine du crime de son père. — Il vaut mieux laisser un crime impuni que de condamner un innocent (2). »

Cette idée du droit naturel et de la dignité humaine avait pour conséquence la condamnation de toutes les tyrannies et de toutes les servitudes, civiles ou politiques. « La servitude est un état contre nature », disaient les jurisconsultes mêmes qui, en vertu de prétendues nécessités, maintenaient encore la servitude dans les lois (3).

Déjà Zénon avait dit : « Il y a tel esclavage qui vient de la conquête, et tel autre qui vient d'un achat ; à l'un et à l'autre correspond le droit du maître, et ce droit est mauvais (4). » — « Des esclaves ! s'écrie Sénèque; dis plutôt des hommes. Des esclaves ! dis des camarades. Des esclaves ! dis des compagnons d'esclavage... Celui que tu appelles esclave est né de la même semence

1. *Digeste*, l. XVIII, v. II, c. 3.
2. Ulpien, *Dig.*, t. XIX, 5.
3. *Institut.*, livre I, t. III, § 6.
4. Diog. Laert., VIII, 1.

que toi, il jouit du même ciel, respire le même air, vit et meurt comme toi (1). » Quant à Épictète, il retourne avec vigueur contre Aristote ses propres arguments. « Il n'y a d'esclave « naturel » que celui qui ne participe pas à la raison ; or, cela n'est vrai que des bêtes et non des hommes. L'âne est un esclave destiné par la nature à porter nos fardeaux, parce qu'il n'a point en partage la raison et l'usage de la volonté. Que si ce don lui eût été fait, l'âne se refuserait légitimement à notre empire ; il serait un être égal et semblable à nous (2). » — « Nous ne devons pas, dit-il encore, vouloir aux autres hommes ce que nous ne voulons point pour nous-mêmes ; or, nul ne veut être esclave ; pourquoi donc se servir des autres comme d'esclaves ? » Ainsi parlait l'ancien esclave devenu maître d'un empereur.

Par là, le Stoïcisme fondait le droit non sur un principe mystique, non sur une communauté d'origine historique ou religieuse, mais sur la nature humaine considérée comme ayant par elle-même et en elle-même un prix inestimable. Aussi les Stoïciens disaient-ils : L'homme est chose sacrée pour l'homme, *Homo res sacra homini.*

Le but de la morale individuelle ou sociale, c'est le souverain bien. En quoi consiste-t-il? dans la vertu, qui a son unique fin en elle-même. Selon Platon, la vertu n'était qu'un moyen pour arriver à un bien supérieur, mal défini. Selon Zénon, la vertu se suffit à elle-seule. L'âme universelle se meut pour se mouvoir ; de même l'homme de bien agit pour agir, lutte pour lutter et se développer ; la vertu, cette tension de l'âme raisonnable et active, trouve en elle-même sa propre satisfaction. *Gratuita est virtus, virtutis præmium ipsa virtus.*

Placer le suprême bonheur en dehors de la suprême excellence, c'est croire que le bonheur peut être un don du dehors, un accident extérieur, tandis qu'il est la jouissance intime attachée à la conscience de sa propre grandeur.

Si la vertu a sa fin en elle-même, le sage qui la possède ne peut plus rien demander au delà : se reposant dans la possession du bien parfait, il jouit de lui-même. Il est le seul libre, le seul savant, le seul riche, le seul roi, le seul maître de toutes choses. S'élevant comme Hercule au-dessus de l'humanité, il s'assimile et

1. Sénèque à Lucilius, lettre 78.
2. Arrien, *Dissertations d'Epictète*, VI, VIII, 10.

s'identifie à la Raison universelle. Sa perfection ne peut plus ni croître ni déchoir ; toutes ses vertus n'en font qu'une. Tout ce qu'entraîne avec elle la perfection doit être affirmé du sage stoïcien, qui est l'homme divinisé.

Bien plus, l'homme a du mérite à être vertueux, les dieux n'en ont pas. L'homme ne doit sa perfection qu'à lui-même : c'est du pouvoir d'être sage et vertueux que l'homme est redevable à la divinité, non de sa sagesse et de sa vertu effectives. Il ne faut attendre la sagesse que de soi seul. « Le sage, dit Sénèque, ne doit à Dieu que la vie. Ce que nous nous devons à nous-mêmes l'emporte donc autant sur ce que nous devons aux dieux que le bien-vivre l'emporte sur le vivre. Objectera-t-on que les dieux sont les premiers auteurs de la sagesse elle-même ? Mais les dieux en ont donné la capacité à tout le monde, la connaissance effective à personne. La sagesse, autrement, n'aurait plus ce qu'elle a de plus relevé, qui est de ne dépendre en rien de la fortune. Car ce qu'il y a en elle de précieux et d'inestimable, c'est qu'elle n'est pas un don, que chacun ne la doit qu'à soi seul, et qu'on n'a que faire de la demander à qui que ce soit. » Le Dieu parfait sans le vouloir, qui trouve pour ainsi dire en lui-même la perfection sans l'y avoir mise librement, est inférieur à la moralité libre et à la perfection volontaire du sage. « Il est un endroit, a dit Sénèque, par où le sage l'emporte sur Dieu; c'est que Dieu doit sa sagesse à sa nature, non à lui-même. » Le sage a donc, sur Dieu, toute la supériorité morale de la volonté libre sur la nature soumise à la nécessité.

Pourtant, alors même qu'il se divinise par la vertu, l'homme ne conserve-t-il pas cette possibilité de jouir et de souffrir inséparable de la condition humaine ? n'est-il pas aussi affecté, du sein même de sa sagesse et de sa perfection, par l'imperfection des autres, par les vices et les injustices de la société ? — Les Stoïciens, ne pouvant nier que le sage est encore accessible à la souffrance et exposé aux coupes de la fortune, n'avaient qu'une ressource pour conserver à la vertu humaine son caractère de souverain bien, c'était de placer au nombre des choses absolument indifférentes la douleur et le plaisir, la bonne et la mauvaise fortune. L'homme, en se perfectionnant, échappe à cette passivité qui se traduit par les mouvements passionnés de l'âme, par le plaisir et la douleur, par le désir et l'aversion, et en général par tous les troubles intérieurs : *perturbationes animi*. La sagesse en elle-

même est toute activité ; elle est, par rapport aux choses extérieures, *impassibilité* ou *apathie*. De là le devoir de détruire en soi toute sensibilité, toute passion, même celles qui semblent les plus généreuses. La pitié sensible, par exemple, en nous faisant éprouver le contre-coup de l'injustice, l'étonnement, en nous abaissant devant quelque chose de supérieur à nous-mêmes, altéreraient le calme intérieur de la sagesse et compromettraient la divinité de l'homme vertueux. Il faut en toute occasion secourir les autres parce que cela est bien et non parce que leurs souffrances nous font souffrir ; il faut condamner le mal par raison, et non par une indignation passionnée ; il ne faut s'étonner passivement de rien, parce que nous savons que tout a sa raison d'être.

Le Stoïcisme aboutit ainsi à placer le souverain bien dans une volonté concentrée en soi, qui, pour être libre, supporte la nécessité universelle et s'abstient de ce qui est contraire à cette nécessité : *Sustine et abstine*.

Il est du reste un moyen suprême d'échapper à la passivité extérieure et aux servitudes que la vie entraîne avec elle : c'est de mourir, et de mourir par un acte de volonté libre. Le suicide stoïque n'est pas un acte de lâcheté et de faiblesse ; ce n'est pas non plus un caprice arbitraire ; c'est la liberté s'affirmant elle-même en face de la nature, et montrant qu'elle ne relève que d'elle seule, soit qu'elle veuille vivre, soit qu'elle veuille mourir.

En résumé, Épicure et Zénon se posent également à eux-mêmes, dans une époque de trouble et de corruption croissante, le grand problème qui devait effacer alors tous les autres : « Où est le bien? » Et tous deux comprennent que le vrai bien doit être dans l'affranchissement, dans la liberté. Mais Épicure s'abandonne pour ainsi dire lui-même, cède aux circonstances pour n'être point accablé, fléchit pour n'être point brisé ; puis, dès qu'il le peut, il se met à l'écart de tout par un acte de liberté arbitraire et se contente du bonheur négatif de l'imperturbabilité ; Zénon se raidit contre les choses extérieures, — menaces de la fortune ou tyrannie des hommes ; — il leur oppose l'effort d'une volonté qui, dans les tourments et la mort même, se sent plus noble que ce qui la tue et triomphe en succombant. Bien plus, consentant par sa raison à l'universelle raison des choses, il trouve dans l'acceptation de la nécessité une suprême liberté.

Les Épicuriens et les Stoïciens admettent que c'est la liberté qui fait la personne; seulement ils cherchent la liberté même

moins dans la région de la volonté que dans celle de la nature, et ils la conçoivent sous la forme des phénomènes extérieurs, qui nous apparaissent tantôt comme fortuits et imprévus, tantôt comme fatals et liés les uns aux autres ; dès lors, cette liberté ne peut plus être comprise que de deux manières : ou comme une volonté consciente de son indétermination arbitraire, ou comme une volonté consciente de sa détermination nécessaire ; la première se perd dans le hasard, la seconde dans la nécessité : c'est toujours une liberté physique ou logique, plutôt qu'un idéal de liberté vraiment morale.

IV. — NOUVELLE ACADÉMIE ET PROBABILISME. — SCEPTICISME EMPIRISTE.

La nouvelle Académie, qui succéda à l'ancienne fondée par Platon, est une réaction du scepticisme contre le dogmatisme des Épicuriens et surtout des Stoïciens. Le maître de cette école, Arcésilas, ne se contentait pas de dire avec Socrate : « Je sais que je ne sais rien. » Il ajoutait : « Cela même, je ne le sais pas d'une science certaine. » Ni les sens, ni l'esprit ne saisissent la réalité absolue ; il faut donc, dans la théorie, suspendre son jugement, dans la pratique se contenter du *probable*. De là le nom de *probabilisme* donné à cette doctrine.

Carnéade reproduit, en l'exagérant, la même doctrine, et s'exerce, comme les sophistes, à plaider le pour et le contre. Étant allé à Rome, il y fit deux discours, le premier jour en faveur de la justice, le second jour en faveur de l'injustice.

Le scepticisme empiriste pousse le doute plus loin encore que la nouvelle Académie. C'est pour ainsi dire le positivisme de l'antiquité, représenté surtout par des médecins et des savants, pour lesquels les phénomènes seuls ont une valeur : Énésidème, Agrippa, Sextus l'empirique (Ier et IIe siècle après Jésus-Christ).

On ne saurait conclure des phénomènes aux causes, comme des signes aux choses signifiées ; car, pour comprendre un signe, il faut déjà connaître la chose signifiée : le signe et ce qu'il signifie se supposent mutuellement ; mais comme, par hypothèse, nous ne connaissons point les causes en elles-mêmes, les phénomènes ne sauraient nous faire reconnaître ce que nous ne connaissons aucunement. On ne peut donc conclure que des

phénomènes aux phénomènes, des apparences aux apparences ; on ne peut saisir que leurs rapports de succession ou de simultanéité dans le temps. Le médecin Sextus l'Empirique (1) développe cette thèse dans une longue série d'arguments toujours subtils et parfois profonds.

V. — PHILOSOPHIE LATINE. LUCRÈCE, CICÉRON ET SÉNÈQUE.

Rome n'a point de philosophie originale. Lucrèce, dans son *De naturâ rerum*, emprunte à Épicure ses doctrines et les expose en vers enthousiastes. Il y ajoute pourtant des vues qui semblent plus personnelles sur le développement et les progrès de l'humanité, sur la lutte des êtres pour la vie et sur ce qu'on appellera plus tard la sélection naturelle. Sa poésie est toute pénétrée de l'esprit scientifique des modernes.

Cicéron, dans la métaphysique, incline vers le probabilisme de la nouvelle Académie ; en morale, il adopte un stoïcisme mitigé par les doctrines platoniciennes et péripatéticiennes. Sa morale, fondée tout entière sur l'idée de l'*honorable, honestum*, est trop une morale de patricien ; toutefois, elle abonde en vues élevées et en nobles préceptes ; il prononce pour la première fois le beau mot de *caritas humani generis*. Dans la jurisprudence, Cicéron est un des premiers qui aient appliqué la philosophie au droit : une de ses maximes essentielles est l'idendité du droit et de la justice : *ubi non est justitia, ibi non potest esse jus*. Enfin, dans la politique, Cicéron emprunte aux Grecs, principalement à Aristote et à Polybe, des idées qu'il développe et perfectionne. Son idéal politique est une république tempérée, qui lui semble « un gouvernement mixte, formé du mélange des trois autres ». Dans ce gouvernement, le principe des institutions monarchiques, celui de l'aristocratie et celui de la démocratie lui paraissent réconciliés de manière à produire une balance ou, comme on dira plus tard, une *pondération* des pouvoirs. Cette constitution parfaite lui semble réalisée dans la république romaine, avec ses consuls, son sénat et son assemblée populaire. Cicéron se contente ici un peu trop facilement de la réalité et ne place pas assez haut son idéal.

1. Les médecins *empiriques* n'admettaient que les résultats observés dans les expériences particulières, et rejetaient toute méthode générale, différant en cela des *méthodistes*.

Sénèque adopte le stoïcisme et en soutient les principes avec une subtilité souvent éloquente. Il écrit de belles pages sur les esclaves, sur les jeux du cirque, sur l'amitié, sur les vertus stoïques. Dans ses *Lettres à Lucilius,* il se montre un directeur de conscience souvent profond, un moraliste toujours austère et cependant capable de rendre justice aux sectes opposées, même à Épicure, qu'il cite souvent. Mais l'originalité philosophique lui fait défaut et ses dissertations trop déclamatoires nous montrent plutôt les lambeaux d'un système qu'un système fortement lié.

Voir dans nos *Extraits des philosophes,* liv. II, ch. VI.—Pyrrhon, 107. Epicure, 107. Fragments de la lettre d'Epicure à Ménécée, 108. Zénon, 110. Cléanthe, 111. Hymne de Cléanthe, 111 Arcésilas, 112. Carnéade, 112. — Ch. VII. *La philosophie à Rome.* — Lucrèce, 113. Lutte d'Epicure contre la superstition, 113. Déclinaison des atomes, 114. La liberté humaine, 114. Formation du monde, 115. La destruction et la génération, loi de la matière, 116.—Cicéron, 117. La loi naturelle, 117. L'immortalité. Le songe de Scipion. Condamnation du suicide. Harmonie des sphères. Divinité des âmes, 118. Le gouvernement démocratique, 120. — Sénèque, 122. L'âme du sage est divine, 122. Ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger, 122. Le sage et Jupiter, 122. Notre mal n'est pas au dehors, il est au dedans de nous, 123. Doctrine de Sénèque et des stoïciens sur la mort volontaire ou le suicide, 123. VI. L'égalité entre les hommes, 124. Les esclaves, 124. Il faut s'éloigner de la foule. Les jeux du cirque, 126. — Ch. VIII. *Les nouveaux stoïciens.* — Epictète, 127. Louange à Dieu, 127. Utilité des épreuves, 128. Réponse aux objections tirées du mal, 128. Il n'y a de mal dans le monde que pour ceux qui le font, 128. L'homme, citoyen du monde et fils de Dieu, 129. Nous portons un dieu en nous, 130. Dieu nous a confiés à nous-mêmes, 131. Faut-il rendre le mal pour le mal? 131. Marc-Aurèle, 132.

AIAH

CHAPITRE HUITIÈME

L'école d'Alexandrie. — Plotin et ses successeurs.

I. — THÉOLOGIE DE PLOTIN.

Philon, chef de l'école juive d'Alexandrie, est le prédécesseur du néo-platonisme grec et du christianisme. — L'école grecque d'Alexandrie, dans l'étude de Dieu, distingue la théologie affirmative et la théologie négative. La première affirme du suprême principe, sous une forme éminente, tout ce qu'il y a de positif dans ses effets, dans ses œuvres ; la seconde nie de Dieu tout ce qui convient aux autres êtres, comme étant inférieur à sa perfection. — Dieu est l'unité absolue ou le bien absolu ; tout ce qui implique une relation, une diversité, une différence, ne saurait lui être attribué proprement. — En conséquence, 1° Dieu est supérieur à la pensée; il est plus que la pensée, car la pensée implique une dualité d'objet et de sujet. — Dieu n'en a pas moins une ineffable intuition de lui-même. — 2° Dieu est supérieur à l'être; il est plus que l'être, car l'être proprement dit, ou l'essence, est quelque chose de *définissable et de borné* — Ce n'est pas à dire que Dieu ne soit rien, il est au contraire selon les Alexandrins, la réalité absolue.

II. — PROCESSION EN DIEU. LA TRINITÉ.

L'unité divine n'est pas stérile ; car la fécondité est en raison de la perfection. Dieu engendre donc ; mais comment les autres réalités *procèdent*-elles de son sein? — Dieu n'engendre ni par besoin, ni par désir, ni par hasard, ni par nécessité, ni par liberté d'indifférence. — Il engendre par nature, et comme sa nature est le bien même, il engendre parce qu'il est bon. — De la perfection absolue procèdent d'abord les êtres les plus voisins de cette perfection, et Dieu engendre le meilleur avant le pire. Conséquemment, le premier-né de Dieu doit être aussi voisin de lui qu'il est possible : c'est l'Intelligence éternelle. — L'intelligence éternelle, à son tour, engendre un principe aussi voisin d'elle-même qu'il est possible : l'âme éternelle. — Ce sont les trois termes de la Trinité alexandrine : le Bien, l'Intelligence, l'Ame. — Ces termes sont inégaux.

III. — PROCESSION DANS LE MONDE ET RETOUR DU MONDE A DIEU OU CONVERSION.

L'âme divine engendre le monde, c'est-à-dire les âmes diverses qui animent toutes choses. C'est une descente à des degrés d'existence de plus en plus bas, de telle sorte qu'il n'y ait aucun vide dans l'univers et que tout le possible soit réalisé. — Les âmes, une fois produites, se retournent, se *convertissent* vers le principe qui les a engendrées. Tout est soumis à cette loi du *retour* à Dieu ou de la conversion vers Dieu. — L'âme humaine revient à Dieu par les vertus pratiques et par la vertu contemplative. — La contemplation a pour objet la vérité, puis la beauté. — Nature de la beauté : elle est l'idée visible, l'esprit animant la matière. Magnifiques pensées de Plotin sur le beau. — La contemplation suprême est celle de l'extase ou de l'amour du bien. Description de l'extase par laquelle l'âme perd en Dieu sa pensée inférieure pour y retrouver une intuition supérieure, son essence humaine pour y re-

trouver une vie toute divine. — Caractère religieux de la philosophie alexandrine.

IV. — SUCCESSEURS DE PLOTIN ET ÉCOLE D'ATHÈNES.

Les successeurs de Plotin sont Porphyre et Jamblique, puis, plus tard, l'école d'Athènes, dont le chef est Proclus. — Théorie originale de la Providence dans Proclus. — Que la Providence divine ne consiste pas dans un acte de prévision, mais dans un acte antérieur et supérieur à la prévision même. L'Unité absolue de Dieu, étant supérieure à la nécessité de l'intelligence et de la prévision, contient en elle nos libertés sans les détruire.

I. — THÉOLOGIE DE PLOTIN.

L'École juive d'Alexandrie eut pour principal représentant Philon, le *Platon juif*, né l'an 30 avant Jésus-Christ. Philon combine la Bible et les doctrines orientales avec la philosophie grecque ; il est tout à la fois le prédécesseur du néo-platonisme de Plotin et du christianisme des Pères. Il formule la doctrine de la Trinité et celle de l'émanation ; il distingue en Dieu « le Père, le Verbe médiateur, et l'Esprit saint qui remplit toute chose et se communique sans s'amoindrir » ; il représente les âmes émanant de l'âme divine, qui se communique « comme un flambeau communique sa lumière à un autre sans la perdre lui-même ». On a justement appelé Philon le père des Pères de l'Église.

L'École grecque d'Alexandrie s'inspire aussi de lui en partie. Plotin, principal maître de cette école et disciple d'Ammonius Saccas (1) distinguait, d'après Platon, la théologie affirmative et la théologie négative, la première qui affirme du suprême Principe, sous une forme éminente, tout ce qu'il y a de positif dans ses effets, intelligence, bonheur, justice, etc. ; la seconde qui nie de Dieu tout ce qui convient aux autres êtres, comme étant in-

1. Plotin, né à Lycopolis en Egypte, vers l'an 205 après Jésus Christ, fut disciple d'Ammonius Saccas à Alexandrie, et professa ensuite la philosophie à Rome, pendant vingt-cinq ans. Son école jouissait d'une grande renommée, et fut fréquentée par l'empereur Julien lui-même ainsi que par l'impératrice. Plotin, qui ne se décida à écrire qu'à cinquante ans, laissa en mourant (270) cinquante-quatre traités que son disciple Porphyre publia en six *séries de neuf traités*, ou *Ennéades*. M. Bouillet en a donné une traduction française. Sur l'Ecole d'Alexandrie, voir Ritter, t. III, Zeller, Vacherot (*Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*. 3 vol. in-8), J. Simon (*l'Ecole d'Alexandrie*. 2 vol. in-8), Ravaisson (*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tome II), et notre *Philosophie de Platon*, tome II.

digne de sa perfection. La raison suprême de tout, en effet, doit être et n'être pas tout.

Les Alexandrins considèrent le point de vue de la négation comme supérieur à celui de l'affirmation, parce qu'il exprime mieux l'infinie distance qui sépare la cause première de ses effets. Aucun attribut compréhensible pour notre intelligence ne peut convenir à Dieu rigoureusement. « L'Un est toutes « choses, dit Plotin, et n'est aucune de ces choses (1). » « Quand « vous avez eu l'intuition du Premier Principe, ne dites pas qu'il « est ou n'est pas *cela* ; sinon vous le feriez descendre au nombre « des choses dont on dit qu'elles sont *ceci* ou *cela* ; or, le Premier « est au-dessus de toutes ces choses. »

Plotin est conséquent à ces principes quand il déclare le Bien-Un supérieur à l'intelligence, ἐπέκεινα τοῦ νοῦ. On en a conclu que le Dieu de Plotin était une chose morte, sans pensée, sans conscience, sans vie. Ce n'est point là la vraie théorie de Plotin. Si son Dieu n'est point la pensée, c'est parce qu'il est *plus que la pensée*, non parce qu'il lui est inférieur. Que servirait, dit Plotin, la pensée proprement dite au premier principe ? « La pensée « est donnée à ce qui a besoin de se retrouver soi-même par « la conscience de soi ; mais quel besoin l'œil aurait-il de voir « la lumière, s'il était lui-même la lumière? » Et de même, que servirait la conscience, la réflexion sur soi, à ce qui est toujours indivisiblement en soi et avec soi ? Le précepte « Connais-toi toi-même, » c'est-à-dire, Réfléchis sur toi-même, ne s'adresse pas à l'Un. L'Un n'a que faire de se contempler. Il a plus que la connaissance, plus que la contemplation. « N'allez pas croire, en « effet, que, parce que l'Un ne se pense pas, il y ait pour cela « ignorance en lui. L'ignorance suppose un rapport ; elle consiste « en ce qu'une chose n'en connaît pas une autre. Mais l'Un, étant « seul, ne peut ni rien connaître ni rien ignorer ; étant avec soi, « il n'a pas besoin de la connaissance de soi. »

Toutefois, s'il est inexact de dire que Dieu se pense, il est encore plus faux de dire purement et simplement qu'il ne se connaît pas. Car il possède une *supra-intellection* éternelle (ὑπερνόησις ἀεὶ

1. Par *toutes choses*, il n'entend pas une *somme*, un total, comme il le dit lui-même, mais la perfection de chaque chose qui se confond avec la perfection de toutes les autres choses. La perfection de la pensée, par exemple, se confond avec la perfection de l'amour ; aussi vous ne pouvez plus l'appeler proprement la pensée, ce qui semblerait l'opposer aux autres choses, telles que l'amour.

οὖσα). « Il a une *intuition simple de lui-même par lui-même* « (ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν) ; mais, comme il n'y a aucune « distance, aucune différence dans cette intuition qu'il a de lui-« même, que peut être cette intuition, sinon Lui ? » « Il faut avoir « de l'indulgence pour notre langage : en parlant de Dieu on est « obligé, pour se faire comprendre, de se servir de mots qu'une « *rigoureuse exactitude* ne permettrait pas d'employer. Avec « chacun d'eux, il faut sous-entendre *en quelque sorte* (1). »

Plotin n'a pas seulement élevé son Dieu au-dessus de l'intelligence : il l'a élevé au-dessus de l'être. Ici encore, il faut bien comprendre Plotin. Selon lui, le Dieu supérieur à l'être n'est pas pour cela un néant. Plotin prend le mot *être* dans la même acception que le mot *essence*, qui indique une forme déterminée de l'être, objet borné d'une définition. Dieu, supérieur à la définition, est aussi supérieur à l'essence (2).

II. — LA PROCESSION EN DIEU : LA TRINITÉ.

Plotin écarte avec soin tout mode de génération qui rabaisse-

1. *Ennéades*, VI, VIII, 16. VI, VII, 41. VI, IX, 6. VI, VIII, 16. VI, VII, 38. VI, VIII, 13.

2. « Les anciens ont dit, mais en termes énigmatiques, que Dieu est « supérieur à l'essence. Voici dans quel sens il faut interpréter cette « assertion. Dieu est au-dessus de l'essence, parce qu'il engendre l'es-« sence. Ainsi, même EN TANT QU'IL EST, *il ne comporte point ce qu'on* « *exprime par le verbe* IL EST (τὸ ἐστί). » (VI, VIII, 19.) — Dieu n'en est pas moins, selon Plotin, la réalité suprême. « *Que le Premier existe, dans le* « *sens où nous disons qu'il existe, nous le voyons par les êtres qui sont après* « *lui* » « Sans doute ce principe n'est aucune des choses dont il est le « principe : il est tel qu'on n'en saurait affirmer rien, ni l'être, ni l'es-« sence, ni la vie ; mais c'est qu'il est supérieur à tout cela. » (VI, VIII, 11.)

De même Dieu est supérieur tout à la fois à la puissance et à l'acte d'Aristote, comme enveloppant la puissance dans l'acte même, et par conséquent la puissance active ou productrice. Là est l'originalité du Platonisme alexandrin. Cette conciliation de l'acte et de la puissance, séparés par Aristote, est le point culminant de la théologie néoplatonicienne. Sous ce principe obscur et mystérieux de la puissance, que Platon et Aristote appelaient la matière et qui semblait s'opposer à Dieu, Plotin croit reconnaître Dieu même dans son actualité la plus parfaite. Dès lors le mot de puissance prend un sens nouveau, qu'il gardera toujours : il désigne la puissance active de l'être qui peut tout parce qu'il est lui-même la perfection de toutes choses. « Le Premier, dit expressément « Plotin, est la puissance de toutes choses, non dans le sens où l'on dit « que la matière est en puissance, pour indiquer qu'elle *reçoit*, qu'elle « pâtit ; mais dans le sens opposé, pour dire que l'Un *produit*. » (V, III, 15.)

rait la majesté divine. Dieu n'engendre pas par besoin, car il se suffit à lui-même. Dieu n'engendre donc pas par désir, ni par un amour qui envelopperait le désir. « L'Un n'a pu rien désirer ; « s'il eût désiré, il eût été imparfait, puisqu'il n'eût pas possédé « encore ce qu'il désirait. »

Puisque ce n'est pas par besoin, est-ce donc par hasard que Dieu engendre ? « Mais il est impossible d'attribuer au hasard la pro- « duction des êtres, ainsi engendrés d'une manière conforme à la « raison. »

Dirons-nous alors que Dieu engendre par nécessité ? « Dieu « n'est pas soumis à la nécessité, mais il est lui-même pour les « autres êtres la Nécessité et la Loi. »

Reste à dire que Dieu a engendré librement. — Oui, sans doute, il y a liberté en Dieu, si on entend par là l'indépendance absolue d'une nature au-dessus de laquelle il n'existe rien et qui est le principe de toutes choses, y compris la nécessité même. Mais, si on entend par liberté le pouvoir de choisir après délibération entre deux contraires, entre le bien et le mal, comment attribuer à Dieu cette prétendue puissance, qui n'est qu'une puissance défaillante ? « Vous dites que Dieu n'est pas libre de faire le bien et « n'est pas tout-puissant, parce qu'il ne saurait faire le mal ! « Mais, en Dieu, la puissance ne consiste pas à pouvoir les con- « traires ; c'est une puissance constante et immuable, dont la « perfection consiste précisément à ne pas s'écarter de ce qui est « bon : car pouvoir les contraires est le caractère propre de l'être « incapable de se tenir toujours au meilleur. » Cette volonté de Dieu n'est pas indifférente, mais éternellement déterminée au bien, qui est Dieu même, qui est la volonté même. De sorte que son acte est tout à la fois libre et nécessaire ; ou plutôt il n'est ni libre ni nécessaire au sens humain de ces expressions. Si la volonté de Dieu est *déterminée*, et déterminée d'une *manière unique*, « ce n'est pas par l'effet de la nécessité ; car la nécessité n'existait « pas avant lui. »

Dieu, selon Plotin, a donc engendré par une volonté souverainement indépendante, qui est lui-même et qui se confond avec sa nature. Aussi est-ce dans la nature la plus intime de Dieu qu'est le secret de la génération. Secret ineffable, que nous devons cependant, dit Plotin, nous efforcer de concevoir et d'exprimer par une voie indirecte.

1. *Enn.*, VI, VIII, 10. *Ib.*, 10. *Ib.*, VI, VIII, 10. *Ib.*, 9.

Sans doute, Dieu n'a pas besoin du monde; mais il n'a pas non plus besoin de demeurer unique et solitaire. Il n'a aucune raison de ne pas créer, et il a au contraire une raison de créer; raison qui n'est point une nécessité supérieure au Bien, mais une nécessité identique au Bien même. Le Bien produit parce qu'il est le Bien (1).

Ainsi Plotin, comme Platon, place la raison du monde dans la bonté de Dieu, mais dans une bonté qui semble encore tout intrinsèque, identique à la perfection, et qui n'est pas, à proprement parler, la bienveillance, l'amour. Plotin s'approche parfois très-près de cette idée d'une bonté bienveillante et aimante. S'il exclut de son Dieu l'amour, c'est qu'il entend par l'amour un désir et un besoin; mais il admet en Dieu l'*absence d'envie ;* Dieu ne veut pas le mal d'autrui, dit-il avec Platon. — Donc il veut le bien des autres êtres, c'est là une idée voisine de la première. — Et pourtant ce n'est pas cette *bienveillance* que Plotin aperçoit surtout en Dieu, mais plutôt le Bien intrinsèque : il ne s'élève pas jusqu'à une idée claire de l'identité entre la Perfection idéale et l'Amour.

Il en résulte que la *procession* néoplatonicienne semble se confondre avec l'émanation orientale. Le Dieu des Chrétiens engendre et crée par amour et par liberté ; le Dieu de Plotin engendre par nature, et par quelque chose de supérieur à la liberté comme à la nécessité : il produit par son *existence* même. Néanmoins, on a beaucoup exagéré la différence des deux doctrines. Le fond dernier de la pensée de Plotin, c'est que Dieu doit avoir engendré par une raison suprême, qui est à la fois *amour, liberté, nécessité,* qui par conséquent n'est aucune de ces choses, et qui enfin ne diffère pas de Dieu même.

Voyons maintenant ce que Dieu va engendrer. Enveloppant

1. « Nous voyons que tout ce qui arrive à la perfection ne peut se repo-
« ser stérilement en soi-même, mais engendre et produit. Non-seulement
« les êtres capables de choix, mais encore ceux qui sont privés de réflexion
« et même d'âme, font participer, autant qu'ils le peuvent, les autres êtres
« à ce qui est en eux : ainsi le feu émet de la chaleur, et la neige du
« froid ; les sucs des plantes tendent à communiquer leurs propriétés.
« Toutes choses dans la nature imitent le Principe premier en engendrant
« pour arriver à la perpétuité et manifester leur bonté. Comment donc
« celui qui est souverainement parfait, qui est le Bien suprême, resterait-il
« renfermé en lui-même, comme si un sentiment de jalousie l'empêchait
« de faire part de lui-même, ou comme s'il était impuissant, lui qui est la
« puissance de toutes choses? » (V, I, 6, 7.)

dans sa réalité tout le bien possible et réalisable, Dieu le communiquera par degrés à des êtres qui ne pourront l'égaler : voilà le principe d'où part Plotin. Mais cette communication va-t-elle se faire en commençant par l'inférieur pour produire ensuite le supérieur, ou va-t-elle commencer par le supérieur pour descendre peu à peu à l'inférieur ? Dans le premier cas, Dieu produirait immédiatement la matière, puis l'âme, l'intelligence et l'amour, toutes choses dont l'évolution constitue le développement historique du monde, la réalisation progressive du divin dans la nature et l'humanité. Ce progrès de la matière à Dieu se trouve bien dans Plotin, mais à la fin et non au commencement. Comment en effet le premier objet de la pensée et de l'activité divine, le premier produit de Dieu, serait-il l'imperfection radicale ? Dieu serait donc réduit à commencer par le plus imparfait ? Il semble à Plotin que le premier effet de la fécondité divine doit être aussi parfait qu'il est possible, et par conséquent aussi près de Dieu qu'une chose peut l'être. S'il en est ainsi, le Bien devra engendrer, du sein de son inaltérable perfection, un être qui ne différera de lui-même qu'infiniment peu, qui sera seulement distinct de lui sans en être séparé. Cet être est le Fils. Mais, outre le Bien et son fils, on peut concevoir encore un degré de perfection immédiatement inférieur aux deux premiers. Ce degré peut être réalisé sans que les deux premiers y perdent rien ; il vaut donc mieux qu'il le soit, et il le sera. C'est l'Ame ou Esprit. Cet être qui diffère infiniment peu du « premier-né », sans pourtant se confondre avec lui, engendrera à son tour le monde ; et ainsi de suite, jusqu'aux dernières limites du bien communicable, jusqu'au degré le plus infime de l'être et de la perfection. Telle est la *procession* des êtres.

Est-ce tout, et le possible est-il épuisé ? — Pas encore. Ce dernier degré, ce minimum de perfection auquel nous sommes arrivés, ne restera pas tel qu'il est ; car il y a au-dessus de lui un degré de perfection réalisable pour lui-même et déjà réalisé dans le principe immédiatement supérieur. Le dernier des êtres va donc se retourner vers celui qui l'engendre et le précède, se rendre semblable à lui, se suspendre et s'unir à lui. Par là il se perfectionnera, et, remontant de degré en degré, se *convertira* vers le Bien-Un. Ce mouvement de conversion et d'amour se retrouve à tous les degrés de l'être. Dès le premier degré, le Fils, à peine engendré, se retourne vers le Père et rentre dans son sein ; en même temps, il engendre l'Ame ou Esprit, qui

se retourne aussitôt vers son principe générateur. Ainsi descendent et *montent* tous les biens engendrés, sortant et ne sortant pas du Bien générateur, existant en lui, vivant en lui, toujours portés par son sein fécond. Considéré dans cette descente infinie, qui s'annule elle-même à tous les degrés par une ascension infinie, le produit du Bien est digne de son producteur : tout le bien possible est épuisé, le mieux se réalise dans tous les sens, et le mal ne semble plus être qu'une ombre fugitive qui s'évanouit dans la lumière du bien.

Ainsi, à vrai dire, Plotin croit devoir admettre deux mondes produits par Dieu : l'un déjà réalisé, le monde céleste des *hypostases* ou substances divines, l'autre se réalisant sans cesse dans la nature et l'humanité ; l'un descendant et l'autre ascendant. D'une part la *procession* ou πρόοδος, d'autre part la *conversion* ou ἐπόδος.

La procession en Dieu produit la trinité divine. Le premier-né de Dieu, nous l'avons dit, est l'Intelligence. « De même « que la vue du ciel et de l'éclat des astres fait chercher et « concevoir leur auteur, de même la contemplation du monde « intelligible et l'admiration qu'elle inspire conduisent à en « chercher le Père; on se dit alors : Quel est celui qui a donné « l'existence au monde intelligible ? Où et comment a-t-il engen- « dré cet Intellect si pur, ce FILS si beau, qui tient de son PÈRE « toute sa plénitude ? Ce principe suprême n'est lui-même ni in- « tellect, ni *fils* ; il est supérieur à l'Intellect, qui est *son fils*. « L'Intellect, son fils, est après lui, parce qu'il a besoin de rece- « voir de lui son intellection et la plénitude qui est sa nourriture; « il tient le premier rang après Celui qui n'a besoin de rien, pas « même d'intellection (1). »

L'Intelligence, à son tour, procède et engendre l'Ame. L'Ame « est le *verbe* et l'*acte* de l'Intelligence, comme l'Intelligence est « le verbe et l'acte de l'Un. »

Telle est la Trinité alexandrine, dans laquelle les trois hypostases ou substances sont inégales sous le rapport de l'antériorité métaphysique, bien qu'elles soient toutes trois éternelles. La pre-

1. III, VIII, 10. On a dit que, quand Plotin appelait la première hypostase le Père, il entendait seulement, comme Platon, le père du monde. On voit par ce passage combien cette opinion est erronée. L'Un est le Père ; le Verbe, l'Intellect, le Λόγος est le Fils, comme dans la théologie chrétienne.

mière est le Dieu de Platon; la seconde, le Dieu d'Aristote; la troisième, le Dieu des Stoïciens (1).

III. — PROCESSION DANS LE MONDE ET CONVERSION DU MONDE VERS DIEU.

En passant de l'Ame divine au monde, on passe de l'infini au fini (2).

La génération de l'Ame divine a épuisé le possible en fait de choses intelligibles et éternelles ; mais il reste le monde sensible que renferme la puissance de l'Ame, et qu'elle produit.

Sur la Providence et l'optimisme, Platon et Plotin sont d'accord. La réponse originale de Plotin au problème du mal, c'est que, étant donné un être imparfait dont nous regrettons l'imperfection, il suffit de regarder avant lui et après lui pour voir réalisée la perfection que nous voudrions trouver en lui-même. En premier

1. Toutes trois sont inséparables, quoique distinctes. L'Intelligence aime le Bien, son père; et l'Ame, à son tour, aime l'Intelligence. Et il n'y a pas là, selon Plotin, trois Dieux, mais un seul Dieu. Ou plutôt le Bien est Dieu, l'Intelligence et l'Ame ne sont que divines; elles sont les expansions immédiates, éternelles, libres et nécessaires de la puissance de Dieu. « Qu'on s'imagine un centre; autour de ce centre un cercle lumineux qui « en rayonne, puis autour de ce cercle un second cercle lumineux aussi, mais *lumière de lumière* (φῶς ἐκ φωτός). » — Cette expression se retrouvera dans le symbole de Nicée. — « Le centre est le Bien ; le premier cercle, inséparable du centre, est l'Intelligence ; le second, inséparable du précédent, est l'Ame. » Dans ces trois hypostases se retrouvent l'éternité, l'immensité, l'universalité, l'*infinité*. — Ce terme d'*infini*, que Platon réservait à la matière, Plotin l'applique à Dieu même, pour désigner une puissance sans limites et par là même sans détermination particulière ; les termes d'*infini* et de *défini*, qui s'opposaient avant Plotin, sont ramenés à l'unité, comme l'acte et la puissance : désormais on dira l'*infinité de Dieu*. — Mais, malgré ces caractères, les deux hypostases engendrées n'en sont pas moins inférieures à leur principe; parce que, si ce dernier a pu leur communiquer l'éternité, l'immensité et l'infinité, il n'a pu leur communiquer l'unité absolue ou l'absolue perfection, qui n'est pas seulement divine, mais qui est Dieu.

2. Plotin s'efforce de séparer profondément de la *procession* des deux hypostases la *descente* des âmes et la production du monde. L'Un est un foyer de lumière ; l'Intelligence et l'Ame sont les deux cercles lumineux qui en sont inséparables ; mais le monde sensible est un cercle obscur par lui-même, qui emprunte toute sa clarté au rayonnement de l'Ame. La procession et le retour des trois principes universels, — l'Un, l'Intelligence et l'Ame, — s'accomplit sans mouvement dans l'éternité; la descente et l'ascension des âmes particulières dont se compose le monde s'accomplit avec une réelle mobilité dans l'espace et le temps.

lieu, la procession fait que tout être imparfait sort d'un être plus parfait, qui a réalisé déjà l'idéal du genre ; en second lieu, tout être imparfait, par la conversion, tend à devenir et deviendra aussi parfait que l'être dont il est le produit ; il deviendra même plus parfait encore, sans autres limites à son progrès que la perfection absolue. Ainsi, dans les deux sens, derrière lui et devant lui, l'idéal de cet être est réalisé ; regretter l'imperfection de cet être, ce serait regretter son existence présente, et de plus empêcher sa perfection à venir. L'optimisme de Plotin s'étend par là dans deux directions : il remplit de tout le bien possible la ligne descendante de la *procession* qui fait sortir les uns des autres tous les degrés de perfection, et la ligne ascendante du *retour* qui fait remonter l'imparfait au parfait. L'univers, à le voir en son ensemble, dans son passé, son présent et son avenir, redevient l'image aussi parfaite que possible du monde idéal. Si le mal y subsiste actuellement, il diminue sans cesse par la loi universelle du *progrès* ou de l'amour.

Comment a lieu ce progrès, cette conversion universelle, ce retour vers l'Un ? « Le Bien se porte, pour ainsi dire, vers les « profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, « aimant la pure clarté qui le constitue, étant lui-même ce qu'il « aime, et se donnant par là l'existence à lui-même (1). » C'est cet amour du Bien pour lui-même qui est le principe de l'amour dans les autres êtres et qui produit l'universel retour à Dieu.

« Par une des parties de nous-mêmes, nous touchons à Dieu, « nous nous y unissons, nous y sommes en quelque sorte suspen- « dus ; nous sommes édifiés en lui (2), quand nous nous tournons « vers lui (3). »

La loi du retour se manifeste par le progrès de la connaissance et de l'amour, et par le terme commun où ils viennent se résumer, l'*extase*. A la vie pratique succède la vie contemplative, et à celle-ci la vie divine.

Quel est d'abord l'objet propre de la vie contemplative ? — Platon et Aristote l'ont dit : c'est la vérité, c'est la beauté, deux choses identiques. La vie contemplative est celle de la science et de l'art.

1. VI, VIII, 16.
2. Cette métaphore jouera un très-grand rôle dans la théologie chrétienne.
3. V, I, 11.

La théorie du beau, dans Plotin, est des plus profondes. Le beau est la forme dominant la matière et l'assujettissant à sa propre unité : c'est le reflet de l'âme dans le corps, de l'intelligence dans l'âme (1). Pourquoi la lumière est-elle belle ? Parce qu'elle est ce qu'il y a de plus incorporel dans les corps, et comme l'âme de la matière (2). Dans toute beauté sensible, l'âme reconnaît quelque chose d'intime et de sympathique à sa propre essence ; elle l'accueille et se l'assimile (3). Étant d'une nature supérieure aux êtres sensibles, sitôt qu'elle aperçoit au dehors un être identique ou du moins analogue à son essence, elle se réjouit et s'exalte ; elle se replie sur elle-même et sur son essence intime; il semble qu'elle se reconnaît et se retrouve dans les objets extérieurs, et qu'elle prend par là conscience de tout ce qu'elle contient. Les harmonies que font les voix donnent à l'âme le sentiment des harmonies qui sont en elle; en entendant ces harmonies au dehors, la beauté lui en devient plus sensible (4). « Quand les « sens aperçoivent dans un objet la forme qui enchaîne, unit et « maîtrise une substance sans forme et par conséquent d'une « nature contraire à la sienne, alors l'âme, réunissant ces élé- « ments multiples, les rapproche, les compare à la forme indivi- « sible qu'elle porte en elle-même, et prononce leur accord, leur « affinité, leur sympathie avec ce type intérieur (5). » La forme étant le principe de la beauté, le corps est beau par la forme de l'âme, et l'âme par la forme de l'intelligence, et l'intelligence, qui est la forme même (6), est la beauté même. Au-dessus, ce n'est plus le beau, mais le principe du beau, c'est-à-dire le bien.

Le beau ne s'adresse à l'intelligence que pour l'entraîner au-dessus d'elle-même. « On éprouve à sa vue un sentiment d'admi- « ration, un doux saisissement, un transport de désir et d'amour. « Tels sont les sentiments que doivent éprouver et qu'éprouvent « en effet pour les beautés invisibles presque toutes les âmes, mais « celles surtout qui sont naturellement les plus aimantes (7). » Est-ce par elle-même, est-ce par elle seule que la beauté a le pouvoir d'exciter ainsi l'amour ? Ou plutôt, par delà la lumière de la beauté, n'apercevons-nous pas le foyer dont elle émane et qui lui

1. *Enn.*, I, VI, 1, 2.
2. *Ib*, 3.
3. *Ib.*, 3.
4. *Ib.*, 3.
5. *Ib.*, 2.
6. *Ib*, 9.
7. I, VI, 4.

donne le charme de sa grâce ? La beauté est dans la forme, elle est la forme même; mais, tandis que le regard de l'intelligence embrasse cette forme de la beauté, l'âme en franchit les limites et aspire à un principe supérieur ; car partout où l'âme voit encore une forme, elle sent qu'il y a quelque chose au delà à désirer (1) : sous le fini elle devine et entrevoit l'infini. Si l'objet propre de l'intelligence est le beau, l'objet propre de l'amour est le *bien*. Le beau, nous voulons seulement le contempler ; le bien, nous voulons nous unir à lui. « L'objet suprême du « désir est le plus désiré et le plus aimé, précisément parce qu'il « n'a aucune figure ni aucune forme ; l'amour qu'il inspire est « sans mesure et sans bornes, parce que son objet lui-même n'en « a pas ; il est infini, parce que la beauté de son objet dépasse « toute beauté... Puissance génératrice de tout ce qui est beau, « c'est le bien qui donne à la beauté sa fleur (2). » Déjà Platon avait compris que la beauté véritable est pure et sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines. Mais ce n'est pas assez de lui retirer toute forme sensible : il faut selon Plotin l'élever au-dessus des formes intelligibles elles-mêmes, des essences et des Idées. Seul, l'infini peut suffire à cet amour infini qui inquiète nos âmes; or, l'infini est sans forme, « non « qu'il en manque, mais parce qu'il est le principe d'où les « formes intelligibles dérivent (3). » « L'intelligible ne devient « désirable que quand le Bien l'illumine et le colore pour « ainsi dire, donnant à ce qui est désiré les grâces et à ce « qui désire les amours. Avant de ressentir l'influence du Bien, « l'âme n'éprouve aucun transport devant la beauté de l'in- « telligence : car cette beauté est morte tant qu'elle n'est pas « illuminée par le Bien. Mais, dès qu'elle ressent la douce cha- « leur du Bien, elle prend des forces, elle s'éveille et elle ouvre « ses ailes ; et, au lieu de s'arrêter à admirer l'Intelligence, qui « est devant elle, elle s'élève à un principe plus haut encore. Car, « tant qu'il y a quelque chose de supérieur à ce qu'elle possède, « elle monte, entraînée par l'attrait naturel qu'elle a pour Celui « qui inspire l'amour ; elle franchit la région de l'Intelligence, et « elle s'arrête enfin au Bien, parce qu'il n'y a plus rien au delà (4).

1. VI, VII, 32.
2. *Enn.*, VI, VII, 32.
3. *Ibid.*
4. Thomassin cite ce passage avec une admiration sans réserve. « *Quo non video quid pulchrius, quid magnificentius dici possit ad summi boni laudem.* » (*Dogm. theol.*, I, 167, 168.)

« Tant qu'elle contemple l'Intelligence, elle jouit assurément « d'un noble et magnifique spectacle, mais elle ne possède pas « encore pleinement ce qu'elle cherche. Tel est un visage qui ne « peut attirer les regards malgré sa beauté, parce qu'il y manque « le charme de la grâce. Le beau est en effet plutôt ce quelque « chose qui resplendit dans la proportion que la proportion « même, et c'est là proprement ce qui se fait aimer. Pourquoi la « beauté brille-t-elle de tout son éclat sur la face d'un vivant, et « n'en voit-on après la mort que le vestige, alors même que les « chairs et les traits ne sont pas encore altérés ? Pourquoi, entre « plusieurs statues, les plus vivantes paraissent-elles plus belles « que d'autres mieux proportionnées? Pourquoi un animal vivant « est-il plus beau qu'un animal en peinture, ce dernier eût-il « d'ailleurs une forme plus parfaite? C'est que la forme vivante « nous paraît plus désirable, c'est qu'elle a une âme, c'est qu'elle « est plus conforme au Bien ; c'est enfin que l'âme est colorée « par la lumière du Bien, qu'éclairée par lui elle en est comme « plus éveillée et plus légère, et qu'à son tour elle allége, elle « éveille et fait participer du Bien, autant qu'il en est capable, le « corps dans lequel elle réside (1). »

Rien d'incomplet ne peut nous suffire : unis en partie au Bien, nous voulons le tout. Aussi, au-dessus des joies tranquilles de l'art que procure la contemplation du beau, il y a cette inquiétude de l'âme, ce sentiment de l'infini et du sublime, qui nous arrache à nous-mêmes, au monde extérieur, et jusqu'au monde intelligible. Notre vraie patrie est l'Unité suprême ou la plénitude du Bien. « Fuyons, fuyons dans cette chère patrie ! — Mais comment « fuir ? comment échapper ? — se demande Ulysse dans cette ad- « mirable allégorie qui nous le représente échappant à tout prix « à l'empire magique de Circé ou de Calypso, sans que le plaisir « des yeux ni le spectacle des beautés corporelles puisse le rete- « nir sur ces bords enchantés. Notre patrie, notre père à nous « sont aux lieux que nous avons quittés. Comment y revenir ? « Nos pieds sont impuissants pour nous y conduire ; ils ne sau- « raient que nous transporter d'un coin de la terre à l'autre. Pour « revoir cette chère patrie, il n'est besoin que d'ouvrir les yeux « de l'âme en fermant les yeux du corps (2). »

1. VI. VII, 22.
2. I, VI, 8.

Le Bien, en effet, est présent à l'âme ; nous ne « sommes point « séparés de lui, nous n'en sommes point distants... Mais c'est en « l'Un que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons (1). » Il est au fond de notre pensée comme un principe supérieur à la pensée même. Demande-t-on par quelle intuition on peut saisir ce qui dépasse l'intelligence ? Nous le saisissons, répond Plotin, par ce qui lui ressemble en nous-mêmes (2) ; car il y a en nous quelque chose de lui, ou plutôt il est présent à toutes les choses qui participent de lui. Supposez qu'une voix remplisse l'immensité ; en quelque endroit que vous prêtiez l'oreille à cette voix, vous la saisirez tout entière sous un rapport, non tout entière sous l'autre rapport (3). Parce que Dieu échappe à notre connaissance, il ne nous échappe pas complétement. Nous l'embrassons assez pour énoncer quelque chose de lui sans l'énoncer lui-même, semblables aux hommes qui, transportés par l'enthousiasme, sentent qu'ils ont en eux quelque chose de supérieur à toute parole et même à toute pensée (4).

Pour parvenir à cet état d'enthousiasme qui nous unit au Bien, il faut que l'intelligence se *dépasse elle-même* (5). Aucun effort du raisonnement ne saurait nous donner la vision de Dieu. « Nous ne devons donc pas chercher ainsi la lumière divine, mais « attendre en repos qu'elle nous apparaisse, et nous préparer à la « contempler, de même que l'œil attend, tourné vers l'horizon, « le soleil qui va se lever au-dessus de l'Océan (6). » La pensée ne sert, par ses opérations imparfaites, qu'à nous élever peu à peu à la hauteur d'où il est possible de découvrir Dieu : « Alors, « soulevés comme par le flot de l'intelligence, et emportés « par la vague qui se gonfle, de sa cime tout à coup nous « voyons (7). »

« Mais ce n'est pas hors d'elle-même que l'intelligence contemple « ainsi la lumière intelligible. Elle ressemble plutôt à l'œil qui, « sans considérer une lumière extérieure et étrangère, est sou-

1. Ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα. VI, IX. Cf. Saint Paul : « Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus et que nous sommes, puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. » (*Actes*, XVII, 2.)
2. III, VIII, 8.
3. *Ibid.*
4 V, III, 14.
5. III, VIII, 8. Cf. Saint Augustin : « Ipsa sibi anima sileat, et *transeat se non cogitando.* » (*Confess.*, IX, 10.)
6. V, V, 8.
7. VI, VII, 36.

« dainement frappé par une clarté qui lui est propre, ou par un « rayon qui jaillit de lui-même et lui apparaît au milieu des té- « nèbres (1). » — « Le mot même de vision ne paraît pas conve- « nir ici ; c'est plutôt une extase, une simplification, un abandon « de soi, un désir de contact, une parfaite quiétude, enfin un « souhait de se confondre avec ce que l'on contemple dans le « sanctuaire (2). » Le but de l'amour, en effet, ce n'est pas seulement la vision, mais l'union. L'âme, nous le savons, peut se contenter de voir le beau ; mais, pour le bien, elle en veut être remplie ; elle veut faire un avec lui, elle veut devenir le bien même (3).

Cette union avec Dieu, qu'on nomme *extase*, supprime en nous la pensée proprement dite, non par défaut et anéantissement, mais par plénitude et infinité. Nous faisons mieux que penser : nous aimons ; nous faisons mieux qu'aimer : nous possédons le bien et en jouissons. Ou, si l'on veut, nous pensons, nous aimons, nous jouissons, mais à un tel degré que ce n'est pas plus pensée qu'amour, pas plus amour que jouissance : ce n'est rien de tout cela, et c'est tout à la fois. « L'âme ne voit Dieu « qu'en confondant, en faisant évanouir l'intelligence qui réside « en elle ; ou plutôt *c'est son intelligence première qui voit* (4). » « L'intelligence a deux puissances : par l'une, qui est la *puissance* « *propre de penser*, elle voit ce qui est en elle ; par l'autre, elle « aperçoit ce qui est au-dessus d'elle, à l'aide d'*une sorte d'intui-* « *tion* et de perception. Le premier mode de contemplation est « propre à l'intelligence qui possède encore la raison, le second « est l'intelligence transportée d'amour. Or, c'est quand le nectar « l'enivre et lui ôte la raison que l'âme est transportée d'amour et « qu'elle s'épanouit dans une félicité qui comble tous ses vœux.

1. Cf. Thomassin, *Dogm. th.*, I, 335. *Tactu quodam arcano et intestino Deum contrectamus.*

2. VI, IX, 12.

3. VI, VII, 34. Cf. Bossuet, *Élévations à Dieu* : « Alors nous serons réduits à la parfaite unité et simplicité..... Dieu, uni au fond de notre être et se manifestant lui-même, produira en nous la vision bienheureuse *qui sera en un sens Dieu même*, lui seul en étant l'objet comme la cause; et par cette vision bienheureuse il produira un éternel et insatiable amour, qui ne sera encore autre chose en un certain sens que Dieu même vu et possédé ; et Dieu sera tout en tous, et tout en nous-mêmes, un seul Dieu uni à notre fond, se produisant en nous par la vision, et se consommant en un avec nous par un éternel et parfait amour. Alors s'accomplira notre parfaite unité en nous-mêmes et avec tout ce qui possédera Dieu avec nous. »

4. VI, VII, 35.

« Mieux vaut alors pour elle s'abandonner à cette ivresse que de « demeurer plus sage (1). Quand l'âme obtient ce bonheur et que « Dieu vient à elle, ou plutôt manifeste sa présence, parce que « l'âme s'est détachée des autres choses présentes, qu'elle s'est « embellie le plus possible, qu'elle est devenue semblable à lui « par les moyens connus de ceux-là seuls qui sont initiés, elle le « voit tout à coup apparaître en elle : plus d'intervalle, plus de « dualité, tous deux ne font qu'un; impossible de distinguer « l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence ; c'est l'inti- « mité de cette union qu'imitent ici-bas ceux qui aiment et qui « sont aimés en cherchant à se fondre en un seul être. Dans cet « état, l'âme ne sent plus son corps ; elle ne sent plus si elle vit, « si elle est homme, ou quoi que ce soit au monde ; car ce serait « déchoir que de considérer ces choses, et l'âme n'a pas alors le « temps ni la volonté de s'en occuper : quand, après avoir cher- « ché Dieu, elle se trouve en sa présence, elle s'élance vers lui et « *elle le contemple au lieu de se contempler elle-même*... Quelle « félicité est alors la sienne, c'est ce dont ceux qui ne l'ont pas « goûtée peuvent juger jusqu'à un certain point par les amours « terrestres, en voyant la joie qu'éprouve celui qui aime et qui « obtient ce qu'il aime. Mais ces amours mortelles et trompeuses « ne s'adressent qu'à des fantômes ; ce ne sont pas ces apparences « sensibles que nous aimons véritablement : elles ne sont pas le « bien que nous cherchons. Là-haut seulement est l'objet véri- « table de l'amour, le seul auquel nous puissions nous unir et « nous identifier, parce qu'il n'est point séparé de notre âme par « l'enveloppe de la chair... Telle est la vie des dieux ; telle est « aussi celle des hommes divins et bienheureux : détachement de « toutes les choses d'ici-bas, dédain des voluptés terrestres, fuite « de l'âme vers Dieu, qu'elle voit seul à seul (2). »

Notre âme est encore si imparfaite et si esclave du monde sensible, qu'elle craint, en allant ainsi à Dieu, d'aller vers le non-être. « Toutes les fois que l'âme s'avance vers celui qui est sans forme, « ne pouvant le comprendre parce qu'il n'est point déterminé « [c'est-à-dire délimité et fini] et parce qu'il n'a point reçu, pour « ainsi dire, l'empreinte d'un titre distinctif, elle s'en écarte parce « qu'*elle craint de n'avoir devant elle que le néant*. Aussi se « trouble-t-elle et se hâte-t-elle de redescendre, se laissant en

1. *Ibid.*
2. VI, VII, 38 ; IX, 9, 11.

« quelque sorte tomber, jusqu'à ce qu'elle rencontre un objet « sensible, sur lequel elle s'arrête et s'affermit. » C'est pourquoi la félicité de l'extase continuelle n'est point de ce monde (1). Le séjour permanent de l'âme en Dieu est la destinée des âmes pures qui n'ont rien gardé du corps : « Essences libres et incorporelles, « elles résident là où est l'essence, l'être et le divin, c'est-à-dire « en Dieu (2). » Là s'accomplit et s'achève, par un mouvement inverse de la procession, le retour à l'Unité.

On voit quel sentiment religieux anime cette philosophie de Plotin profonde et subtile, à laquelle les Pères de l'Église feront de si nombreux emprunts. Le défaut de la philosophie néoplatonicienne, c'est l'abus de l'abstraction métaphysique, la confusion des entités avec les réalités, des hypothèses les plus aventureuses sur l'infini, l'absolu, le parfait, avec des certitudes. Plotin, comme Platon, est tellement épris de l'idéal du bien qu'il conclut sans preuve de sa beauté et de sa bonté à son existence. Il décrit son Dieu et sa Trinité comme s'il avait habité le ciel ; ce n'est plus de la science ou des hypothèses raisonnées et scientifiques ; ce sont des rêveries mystiques, un poëme de théologie orientale. De plus, en ce qui concerne la nature de l'homme, Plotin n'a pas eu une conscience assez claire de la volonté et de son autonomie. Par cela même l'idéal de l'amour vraiment libre demeure obscur dans sa philosophie, et avec cet idéal, celui de la bonté véritable.

V. — SUCCESSEURS DE PLOTIN. — ÉCOLE D'ATHÈNES. PROCLUS.

I. La théorie néoplatonicienne ne semble pas avoir été notablement modifiée par Porphyre. Avec Jamblique, l'esprit du véritable Platonisme se perd. A la métaphysique chrétienne les Alexandrins avaient opposé la métaphysique de Platon; à la religion chrétienne ils voulurent opposer la théurgie, c'est-à-dire l'art d'exercer une action sur la volonté des dieux et de se les rendre favorables. Dès lors, les théories métaphysiques donnèrent lieu à des extravagances ; principalement celle de l'Unité divine et celle de la multiplicité idéale en Dieu. L'unité divine, qui n'é-

1. VI, IX, 3, 10.
2. IV, III, 24.

tait point abstraite chez Plotin, devint une abstraction chez les néoplatoniciens dégénérés. L'extase, qui n'était autre chose pour Plotin que l'acte le plus élevé de la raison revenant à son origine, de l'*intelligence première*, — état réservé aux âmes pures dans une autre vie et plus idéal que réel, — se changea en une pratique superstitieuse et mensongère dont le résultat était la stupeur et la folie.

II. Les théories alexandrines sont mises en une lumière nouvelle et parfois régénérées par l'école d'Athènes.

Proclus insiste sur l'Unité absolue du Bien qui réside au delà de l'intelligence et de l'être, et il applique la même conception à la Providence, dont il propose une théorie originale. Selon lui, la Providence est plus que l'intelligence conservant le monde : sa vraie source est dans l'Unité suprême du bien. L'Un connaît toutes choses d'une connaissance supra-intellectuelle, dans l'unité d'où elles dérivent, c'est-à-dire en lui-même : ainsi, ce qui est divisé et multiple existe et est entendu dans son principe d'une façon indivisible et simple, sous la forme de l'unité ; ce qui est indéterminé et incertain est connu d'une manière certaine et déterminée. Nos actes libres eux-mêmes, sans cesser d'être libres, sont soumis dans l'Unité à une prévision ineffable. Il y a donc dans l'Un une prédétermination des choses antérieures à la vision de l'intelligence proprement dite : c'est ce qu'exprime le mot de *Providence* (1).

1. *Commentaire du Parménide*, VI, 47. *De Providentiâ*, I, 15.

Voir dans nos *Extraits des Philosophes*, liv. II, ch. IX. *Ecole d'Alexandrie*. — Plotin, 139. Le beau, 139. La beauté sensible. — La nature, ses caractères, 139. Comment nous jugeons la beauté sensible en la comparant à la beauté intérieure, 140. La beauté morale, 141. Le bien suprême, principe de la beauté et de l'amour, 144. Comment on arrive à la vision du bien suprême. 142 Dieu, 145. De la création, 146. Prosopopée du Monde affirmant la Providence divine, 146. Comment l'âme voit Dieu, 147. L'extase, 147.

CHAPITRE NEUVIÈME

Philosophie chrétienne.

I. — MÉTAPHYSIQUE DES PHILOSOPHES CHRÉTIENS.

I. DIEU CONÇU COMME BIEN SUPRÊME. — Les principes de la philosophie platonicienne et aristotélique se retrouvent dans la philosophie chrétienne, élevés à une puissance nouvelle et conciliés avec les autres doctrines grecques et orientales. — La Bible, Philon, Plotin et Platon sont les principales sources de la philosophie chrétienne. — Analogie de la conception platonicienne du Bien supérieur à l'intelligence et à l'essence avec la conception chrétienne du Père incompréhensible et ineffable. Témoignages de Justin, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Grégoire de Nazianze, d'Athanase, de Denys l'Aréopagite et de saint Augustin.

II. DIEU CONÇU COMME RAISON SUPRÊME. — La méthode d'induction platonicienne et la théorie des idées sont adoptées par les chrétiens. — La raison divine ou le Verbe, λόγος, contient éminemment les idées de toutes choses. — La Raison ou le fils procède du père éternellement, sans qu'il y ait infériorité du fils par rapport au père.

III. DIEU CONÇU COMME ESPRIT SUPRÊME. — Platon avait conçu l'âme divine comme intermédiaire entre la Raison divine et le monde. Les chrétiens conçoivent cette âme comme égale à la Raison divine et à l'Unité divine. — Dieu s'aime lui-même : il est amour ou charité, il est esprit. — Dieu aime le monde et le crée par liberté et amour. Changement accompli dans la théorie de la création. Substitution du bien libre au bien nécessaire.

II. — MORALE DES PHILOSOPHES CHRÉTIENS.

I. THÉORIE DE LA CHARITÉ. — La charité est l'amour de Dieu et l'amour de tous les hommes en Dieu. — La charité est le suprême principe de la morale. — Elle est le souverain bien.

II. THÉORIE DE LA LIBERTÉ. — La charité est libre en essence. — Difficultés nées du rapport de la liberté et de la grâce. Effacement de l'idée de liberté.

III. THÉORIE DE LA SOCIÉTÉ. — La société fondée sur l'autorité, non sur le droit proprement dit. — Question de la liberté religieuse ; question de l'esclavage ; question de la propriété.

Les principes essentiels de la philosophie platonicienne et aristotélique se retrouvent dans la philosophie chrétienne, élevés à une puissance nouvelle et conciliés avec les autres doctrines grecques ou orientales. Les livres saints, Philon, Plotin et Platon, sont les

principales sources de la philosophie chrétienne. Soit directement, soit indirectement par Philon et Plotin, Platon exerça sur le christianisme l'influence la plus incontestable. Les Pères grecs l'avouent eux-mêmes (1). Ce christianisme compréhensif des premiers Pères ne pouvait manquer de fondre peu à peu en une même doctrine philosophique et religieuse toutes les théories éparses chez les anciens philosophes.

I. *Dieu conçu comme le Bien suprême.* — Le point culminant de la philosophie platonicienne était la conception d'un Bien suprême identique à l'unité, supérieur à l'essence et à l'intelligence ; telle est aussi la conception la plus élevée de la philosophie chrétienne : Dieu, considéré dans l'absolu de son être, est incompréhensible et ineffable (2).

1. « Tout ce qui a été enseigné de bon par tous les philosophes nous « appartient, à nous chrétiens, dit saint Justin. (*Apologie*, I, 51.) Tous les « hommes participent au Verbe divin, dont la semence est implantée dans « leur âme... C'est en vertu de cette raison séminale, dérivant du Verbe, « que les anciens sages ont pu, de temps à autre, enseigner de belles vé- « rités... Car tout ce que les philosophes ou les législateurs ont dit ou « trouvé de bon, ils le devaient à une vue ou connaissance partielle du « Verbe. Socrate, par exemple, connaissait le Christ d'une certaine ma- « nière, parce que le Verbe pénètre toute chose de son influence... Voilà « pourquoi les doctrines de Platon ne sont pas tout à fait contraires à « celles du Christ, bien qu'elles ne soient pas absolument semblables... « Tous ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, bien qu'ils aient « été regardés comme athées : tels étaient Socrate et Héraclite chez les « Grecs, et parmi les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie, « ainsi que beaucoup d'autres. » Cf. Saint Clément d'Alex., *Strom.* I, c. IX, p. 348 : « Semblables aux bacchantes qui ont dispersé les membres de « Penthée, les diverses sectes de philosophie, soit grecque, soit barbare, « éparpillent en fragments l'indivisible lumière du Verbe divin. »

2. « Aucun nom, dit saint Justin (*Apol.*, I, 46 ; II, 8, 10, 13, 14), ne convient au principe suprême de l'univers. *Dieu*, le *Père*, le *Créateur*, le *Seigneur*, ne sont pas des noms qui définissent son essence, mais de simples qualifications tirées de ses bienfaits et de ses œuvres. » (*Apol.*, I, 44 ; II, 94.) De même, pour Tertullien, « Dieu en soi est caché et inaccessible ; il s'est révélé par le Verbe, comme le soleil, trop éclatant pour être vu dans sa substance même, se laisse apercevoir dans ses rayons. » (*Adv. Prax.*, p. 14.) C'est la célèbre comparaison du VIe livre de la *République*. « Dieu, dit à son tour saint Clément d'Alexandrie, étant indémontrable, n'est point objet de science. » (*Strom.* IV, p. 135.) On n'arrive à concevoir cet « abîme » que par abstraction, c'est-à-dire par l'élimination complète de tous les attributs des êtres créés, et particulièrement des attributs physiques. (Ch. V. p. 582.) « De cette façon, si on ne peut dire ce qu'il est, on peut du moins savoir ce qu'il n'est pas. Le nom qui lui convient le mieux, l'Un, ne définit pas son essence, mais exprime seulement la simplicité absolue de sa nature. Les autres dénominations sont toutes empruntées aux rapports que Dieu soutient avec les choses. Lorsqu'on en vient à considérer Dieu sous ce point de vue, on lui attribue la bonté. » (*Ibid.*, I, XVII,

« Dieu, dit saint Athanase, est au-dessus de toute essence « et de la conception humaine, parce qu'il est la bonté et la « beauté transcendante. Il est bon, ou plutôt il est la source de la « bonté (1). » « Fin de toute chose, s'écrie saint Grégoire de « Nazianze, tu es un, tu es tout et tu n'es aucun, n'étant ni un « ni tout. » Saint Augustin, tout nourri de la pensée de Platon et des platoniciens, conçoit l'Unité identique au Bien comme le terme de la pensée. Par cette force intérieure et secrète qui s'appelle la raison, nous divisons et nous unissons pour connaître. « Soit que je divise ou que je réunisse, c'est l'unité que j'aime et « que je veux. Quand je divise, c'est pour avoir l'unité pure, et « quand je réunis, c'est pour l'avoir totale (2). » Il y a donc une Unité, principe de l'unité en toutes choses et objet suprême de la raison ; car les deux procédés de la dialectique, analyse et synthèse, ne sont autre chose que la recherche de l'unité. L'Un et le Bien sont un seul et même principe. « Enlevez tel ou tel bien « particulier, et voyez le Bien même si vous pouvez; ainsi vous « verrez Dieu, qui n'est pas bon par un autre bien, mais qui est « le *bien de tout ce qui est bon*. Nous ne dirions pas qu'une chose « est meilleure qu'une autre en jugeant avec vérité, si nous « n'avions pas la notion du Bien en soi imprimée dans nos âmes, « sur laquelle nous réglons nos approbations et nos préférences. « Ainsi il faut aimer Dieu, non tel ou tel bien, mais le Bien « même. Il faut chercher pour l'âme un bien autour duquel elle « ne voltige pas pour ainsi dire par la pensée, mais auquel elle « s'attache par l'amour... Ce bien n'est pas loin de chacun de « nous : en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous « sommes (3). »

369.) Pour Origène comme pour saint Clément, le principe suprême est « l'Unité absolue, incommunicable, incompréhensible, supérieure à toute intelligence, à toute vie, à la vérité, à la sagesse, à l'essence même et à l'être défini. » (*C. Cels.*, VII, 38. *In sanct. Joh.*, II, 18. *De princ.*, I, 3, 5.) En même temps cette Unité est le Bien. Le bien n'est pas pour Dieu, comme pour la créature, un simple attribut ; il est la nature même de Dieu. Et si Dieu est bon, il *est* dans un sens supérieur à l'être des créatures ; car le bien et l'être véritable sont identiques, et le mal est la même chose que le néant. (*In sanct. Joh.*, c. II, p. 7.) La créature participe de l'être au même degré que du bien. — On reconnaît là le principe fondamental du platonisme.

1. *C. Gent.*, 2. *De incarn. Verbi*, 3.
2. *De ordine*, I, p. 581 (édit. Gaume).
3. *De Trinit.*, VIII, 3. — Dans les livres du faux Denys l'Aréopagite, l'influence platonicienne et même néoplatonicienne est plus évidente que partout ailleurs. Il n'est aucun des termes les plus hardis de Plotin qui ne

On le voit, la méthode platonicienne d'élimination, qui aboutissait à la conception d'un Dieu supérieur à la pensée et à l'essence, se retrouve tout entière dans la philosophie chrétienne, et s'y combine avec la conception théologique de Dieu le Père, principe ineffable et incompréhensible.

II. *Dieu conçu comme la Raison suprême.* — La dialectique platonicienne n'était pas une méthode purement négative : en même temps qu'elle concevait Dieu comme une perfection inaccessible en soi, elle le concevait aussi comme une perfection communicable, où seraient éternellement subsistantes et éternellement entendues les raisons de toutes choses. Sous ce rapport, la dialectique avait pour terme la Raison universelle, c'est-à-dire le Verbe, le Λόγος. Tel est aussi, dans la philosophie chrétienne, le second aspect sous lequel Dieu apparaît à notre intelligence.

Les *Idées* platoniciennes sont explicitement dans Clément d'Alexandrie. D'après lui, la nature propre du Verbe est d'être le type de toutes les idées, la raison suprême de toutes les vérités, le centre d'union de toutes les puissances (1). Le Père est l'unité absolue, le Fils est l'unité dans la pluralité ; cette pluralité intelligible le rend accessible à la démonstration, tandis que le Père est ineffable (2).

soit accepté par Denys, et même exagéré encore. D'après lui, Dieu n'est pas seulement ineffable et inintelligible ; il est encore supra-ineffable et supra-inintelligible. (*De divinis nominibus*, II, 4.) Il n'est pas parfait, mais supra-parfait ; il n'est pas Dieu, mais archi-Dieu. Il n'est ni puissance, ni vie, ni lumière, ni essence ; il n'est même, à proprement parler, ni unité, ni divinité, ni bonté. (*Theol. myst.*, V, 7.) Dieu est supérieur à toutes les contradictions de la pensée humaine ; aussi peut-on l'appeler l'essence inessentielle, l'intelligence inintelligible, la parole ineffable. Il est l'indétermination supra-essentielle (*De div. nom.*, I), l'absence de raison, de pensée, de nom. « De là vient que les théologiens ont préféré s'élever « à Dieu par la voie des locutions négatives. » (*De div. nom.*, XIII.) — « Ces négations ne signifient nullement qu'il y ait en Dieu la privation « de ce qu'elles nient, mais au contraire excès et plénitude. En Dieu « seul l'absence de substance est la substance infinie, l'absence de vie « est la vie suprême, l'absence de pensée est la suprême sagesse. » (*De div. nom.*, IV.) — « Comme si le marbre renfermait des statues innées : « la main de l'artiste n'aurait qu'à enlever ce qui les cache, et dévoilerait « ces beautés cachées en ôtant ce qui n'est pas elles. » On reconnaît la pensée qui avait inspiré à Plotin et à Proclus leur distinction de la théologie négative et de la théologie affirmative. Cette distinction devint fondamentale dans la métaphysique chrétienne.

1. *Strom.*, c. IV, p. 633.

2. Même doctrine dans Origène. « En Dieu réside un monde d'au- « tant supérieur en variété et en beauté au monde sensible, que la raison « de l'univers, pure de toute matière, l'emporte sur le monde matériel. »

Saint Augustin dit, dans ses *Confessions*, qu'il ne comprit l'évangile de saint Jean qu'après avoir lu quelques ouvrages des platoniciens. « J'y trouvai toutes ces grandes vérités, que dès le « commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu et « que le Verbe était Dieu... qu'en lui est la vie ; que cette vie est « la lumière des hommes, mais que les ténèbres ne l'ont point « comprise ; qu'encore que l'âme de l'homme rende témoignage à « la lumière, ce n'est point elle qui est la lumière, mais le Verbe « de Dieu ; que ce Verbe de Dieu, Dieu lui-même, est la véri- « table lumière qui éclaire tous les hommes venant en ce monde, « qu'il était dans le monde, que le monde a été fait par lui, et « que le monde ne l'a point connu... Quoique cette doctrine ne « soit pas en propres termes dans ces livres-là, elle y est dans le « même sens et appuyée de plusieurs sortes de preuves (1). » La théorie du Verbe est donc identique, pour saint Augustin, à celle des Idées platoniciennes. Aussi, sans la doctrine des Idées, saint Augustin ne conçoit point de sagesse. « Les Idées sont les raisons « immuables et invisibles des choses, même des choses visibles « et muables, qui ont été faites par elles. Car Dieu n'a rien fait en « l'ignorant... Si donc il a fait toutes choses avec science, il a fait « nécessairement ce qu'il connaissait (2). »

Considérons maintenant le rapport de l'Intelligence divine au Bien dont elle dérive.

Chez les philosophes chrétiens, comme chez les néoplatoniciens, c'est par émanation ou procession, et non par création, que l'Intelligence procède du Bien suprême. Les exemples tirés du feu, de la lumière et de la science, sont empruntés à Philon par les premiers philosophes chrétiens : saint Justin (3), Tertullien (4), Origène (5), Tatien (6), saint Hilaire. L'expression de Plotin, φῶς

« L'image archétype des autres images est le Verbe, qui existe primiti- « vement en Dieu, Dieu lui-même en tant qu'il réside auprès de Dieu et « qui n'y resterait pas s'il n'était fixé à la contemplation incessante de « l'abîme de son Père. » *Comment. sancti Johannis*, II, 2.

1. *Conf.*, VII, 9.

2. *De Civitate Dei*, XI, 22, 10. 3 ; VIII, 6, 7. Voir, dans la traduction des *Ennéades* par M. Bouillet, une multitude de passages imités ou traduits de Plotin par saint Augustin. *Table générale*, t. III.

3. *Dial.*, 221.

4. *Apol.*, c. 31.

5. *Homélie*, VI, *in Num.*, et *Contra Cels.*, l. VI, p. 323.

6. *Contra gentes*, 145.

ἐκ φωτὸς, reçoit la consécration du concile de Nicée, qui, après la progressive élaboration des dogmes chrétiens, l'admet dans le Symbole de la foi.

Le désaccord entre les chrétiens et les alexandrins commence seulement quand il s'agit de déterminer la dignité relative de l'Intelligence et de l'Unité absolue.

Les néoplatoniciens considéraient l'Intelligence procédant du Bien comme inférieure au Bien même. Pour les philosophes chrétiens, au contraire, la pensée divine doit être l'expression adéquate de la substance divine ; la *Parole* éternelle et nécessaire doit exprimer Dieu tout entier; le Fils que le Père engendre par sa nature même ne peut être inférieur au Père, car alors il serait dans la nature du parfait d'engendrer involontairement l'imparfait par une inexplicable déchéance : la voie paraîtrait ouverte au panthéisme, qui se représente l'imparfait comme le prolongement nécessaire du parfait, et conséquemment comme ne faisant qu'un avec lui. Il en résulte que l'Intelligence engendrée par le Bien est égale et coéternelle au Bien même.

Cette première différence entre la trinité néoplatonicienne et la trinité chrétienne devait entraîner des différences non moins importantes au sujet du troisième principe, l'âme divine, ou l'Esprit.

III. *Dieu conçu comme l'Esprit suprême.* — Dans la métaphysique chrétienne, l'Esprit divin n'est plus simplement l'âme du monde. L'acte vivifiant de Dieu est un acte d'amour, et l'Esprit est l'amour même.

Les platoniciens s'étaient fait une idée encore obscure de l'amour ; ne le distinguant pas assez du désir, qui n'en est que la borne et l'imperfection, ils avaient élevé leur idéal divin au-dessus de l'amour ainsi entendu comme au-dessus de la pensée, et ils avaient insisté à l'excès sur cette thèse. Plotin dit bien que Dieu s'aime lui-même, et que c'est en s'aimant qu'il se donne l'être ; mais il ne dit pas expressément que Dieu aime ce qu'il produit et lui donne l'être en l'aimant ; il se borne à dire que Dieu n'est ni envieux ni avare du bien qu'il possède. C'était s'arrêter au côté négatif de la question ; car supposer, dans ces spéculations d'ailleurs si hasardeuses sur la cause du monde, un Dieu qui ne soit point avare et ne veuille point le mal, cela ne suffit pas : il faut encore supposer que, pour produire, il veut le bien. Si, par exemple, j'ai les mains pleines des semences d'une foule de fleurs,

et que je sois seul au monde, sans avoir besoin de ces fleurs, j'aurai beau n'être ni avare ni jaloux, pourquoi ma main répandrait-elle les germes de la vie ? Il faut nécessairement qu'à l'absence de raisons négatives s'ajoute une raison positive, et que quelque volonté d'amour me porte à semer ces germes et à les faire produire. Au fond, les alexandrins le comprenaient sans doute ; mais ils préférèrent, pour ne pas rabaisser leur Dieu, laisser dans l'indétermination cette raison la plus plausible de l'acte divin, qu'ils considéraient d'ailleurs comme identique à l'être même de Dieu ou au Bien. Ayant voulu ainsi purifier entièrement la nature divine, les alexandrins se firent accuser de l'avoir réduite, par leur méthode d'élimination, à une existence vide de pensée et d'amour.

Le caractère de la personnalité divine devient beaucoup plus précis dans la conception chrétienne de l'Esprit. Toute notion neutre, comme le τὸ ἀγαθόν des Grecs, disparaît pour faire place à la dénomination personnelle : ὁ ἀγαθός, l'être bon.

En outre, la relation de Dieu au monde n'est plus conçue par le christianisme de la même manière que par les alexandrins. Pour ces derniers, tout était produit par procession ; non-seulement les hypostases supra-naturelles, mais même la nature. Chez les philosophes chrétiens, la trinité étant comme un cercle fermé éternellement, la procession n'a lieu que du Père au Fils et à l'Esprit ; la naissance du monde doit être expliquée par un mode de production tout différent : il faut recourir à la création proprement dite, dont l'idée précise s'introduit alors dans la philosophie.

Les Hébreux avaient conçu Dieu comme créant par un acte de pur libre arbitre. Les Indiens et les Perses l'avaient conçu comme engendrant par amour, mais par un amour qui semble mêlé de désir : selon eux, nous l'avons vu, l'Être, retiré d'abord en lui-même, vivant d'une vie immanente, « respirant et ne respirant pas, » s'écrie enfin du fond de son unité : « Si j'étais plusieurs ! » et, par la puissance de son dévouement ou de sa dévotion, il engendre le monde. Les philosophes chrétiens s'élèvent à l'idée d'un amour exempt de besoin, d'un amour parfaitement libre, qui est en effet mieux en harmonie avec l'hypothèse de la création. Supprimez cette supposition d'une *bonté* aimante, il ne restera plus pour expliquer le monde que la *puissance* et la *pensée* ; or, il semble n'y avoir dans ces deux choses rien que de fatal : Dieu devra donc être considéré comme une puissance qui se développe ou une pensée qui se profère par une sorte de nécessité intérieure.

Il n'en est pas ainsi lorsque l'on se figure la production du monde comme un acte de bonté et d'amour. La bonté est essentiellement libre ; les bienfaits de l'amour n'excitent la reconnaissance que parce qu'ils n'ont point un caractère de fatalité. Le soleil échauffe sans aimer ; aussi recevons-nous sa chaleur sans y répondre par l'amour ; si le monde sortait de son principe absolument comme la chaleur émane du soleil (1), où seraient cette bonté et cette fécondité paternelles qui font foi de Dieu, pour le croyant, un être aimant et aimable? Si le croyant admet encore dans l'amour divin quelque caractère de nécessité, ce ne doit pas être du moins une nécessité métaphysique, et conséquemment fatale ; ce doit être une nécessité purement morale, qui ne paraisse exclure ni la liberté dans le créateur ni la reconnaissance dans la créature.

Telle fut la conception que la métaphysique chrétienne opposa à la doctrine de la production par l'être. Déjà les vieux théologiens et les poètes de la Grèce avaient appelé l'Amour le premier et le plus puissant des dieux ; Platon et Aristote avaient fait aussi de l'amour l'essence de la nature ; mais l'amour n'était point encore considéré comme l'essence de Dieu même, et l'immuable nécessité semblait toujours le premier caractère de l'idéale perfection. Par contraste, la métaphysique hébraïque donnait pour dernier mot des choses la liberté toute-puissante du Créateur, mais presque une liberté arbitraire et indifférente, malgré les grandes pensées de charité qui se mêlaient à ses dogmes comme à ceux de Zoroastre, de Confucius et de Bouddha. Au-dessus de la nécessité, au-dessus de la liberté, toutes les religions, toutes les philosophies, entrevoyaient dans leur Dieu quelque perfection essentielle et suprême, propre à concilier ces deux contraires en rendant la nécessité toute morale et en purifiant la liberté de tout arbitraire. Le christianisme porta dans cette notion confuse la lumière et la chaleur, et il la fit vivre en soutenant que Dieu doit être Amour.

II. — MORALE DES PHILOSOPHES CHRÉTIENS.

L'idée d'un amour libre en Dieu avait pour conséquence nécessaire l'idée de l'amour libre dans l'homme. La bonté idéale est conçue comme charité : la bonté dans l'homme doit être également charité. La charité devient le principe essentiel de la morale.

1. Ce qui n'est pas d'ailleurs, comme on l'a vu plus haut, la vraie pensée des alexandrins.

Déjà nous avons vu que les peuples de l'Orient, dans leur morale plutôt religieuse et contemplative que civique et active, faisaient une part considérable à l'amour et à la douceur, où ils reconnaissaient la suprême puissance. Les peuples de l'Occident, au contraire, vivant surtout de la vie active, admiraient surtout la puissance de la volonté, la force et la liberté de l'âme. L'Orient incline à la résignation patiente et à l'humilité, l'Occident à la lutte virile et à la fierté. La morale des philosophes chrétiens donne de nouveau la prééminence au principe de la douceur et de l'amour ; mais c'est un amour plus actif et plus pratique qui ne peut consentir au repos tant qu'il n'a pas amené à lui et à son suprême objet toutes les autres âmes.

La charité chrétienne enveloppe deux amours inséparables l'un de l'autre : l'amour de Dieu par-dessus toutes choses et l'amour de tous les hommes pour Dieu, charité divine et charité humaine. « Quand je parlerais », dit saint Paul avec une éloquence sublime, « toutes les langues des hommes et des anges, si je n'ai point la « charité, je ne suis qu'un airain sonore, une cymbale retentis- « sante. Quand j'aurais le don de prophétie, que je pénétrerais « tous les mystères et que je posséderais toutes les sciences, « quand j'aurais la foi qui transporte des montagnes, si je n'ai « point la charité, je ne suis rien. — Et quand je distribuerais « tout mon bien pour nourrir les pauvres, et que je livrerais mon « corps pour être brûlé, si je n'ai point la charité, tout cela ne me « sert de rien. — La charité est patiente, elle est bienfaisante ; « elle n'est point jalouse, elle n'est point téméraire, elle n'est « point orgueilleuse. Elle souffre tout, elle croit tout, elle espère « tout, elle supporte tout (1). »

La charité est donc l'intention aimante de la volonté même, sans laquelle les œuvres extérieures et les actes mêmes de l'intelligence ne sont rien ; la première action, tout intérieure, sans laquelle les autres actions perdent leur prix, c'est l'amour. La charité ainsi conçue est commandée comme le devoir fondamental. D'où dérive cette conséquence, qu'étant obligés à aimer, il dépend de nous d'aimer. Le précepte de l'amour renfermait donc le germe d'une doctrine nouvelle : à savoir que l'amour, représenté auparavant comme une passion fatale est libre. Ainsi se substitue à l'amour fondé sur le sentiment l'idée d'un amour fondé sur la volonté, et méritant dans toute la force du mot le nom de bienveillance, c'est-à-dire volonté du bien des autres.

1. *Corinthiens*, XIII.

Toutefois, cette idée de la liberté dans l'amour ne devait se développer que bien des siècles plus tard. Elle se trouvait en effet contrebalancée par une idée toute différente introduite en même temps dans la philosophie par le christianisme. Si, d'une part, la morale chrétienne représente l'homme comme essentiellement doué du libre arbitre et par conséquent comme responsable d'aimer ou de ne pas aimer le bien, d'autre part aussi elle le représente, contrairement à la fierté et à l'indépendance stoïque, comme radicalement impuissant à faire par lui-même le bien, comme porté au mal par sa nature viciée et incapable de vertu sans le secours de la grâce. Comment donc concilier le libre arbitre et la grâce ? — Tel était le problème en partie philosophique et en partie théologique qui devait pendant longtemps diviser les esprits.

L'idée même de la grâce, en faisant abstraction de son fond théologique, contenait un élément philosophique : la vraie grâce divine, pour les croyants, est un don gratuit de Dieu, c'est-à-dire désintéressé, c'est-à-dire encore absolument libre, et par conséquent c'est un amour prévenant. La conciliation de la grâce et de la liberté, au point de vue purement philosophique, aurait donc dû se ramener pour les chrétiens à la conciliation de l'amour divin et de l'amour humain, de la liberté divine et de la liberté humaine : nous ne pouvons, dans cette hypothèse, aimer Dieu que si Dieu nous aime le premier ; notre amour est une réponse, un retour, une action de grâces, une grâce ; et comme notre amour est libre, nous ne sommes jamais plus libres que quand nous unissons notre volonté à la volonté libre de Dieu. — Telle était, semble-t-il, la solution la moins antiphilosophique du problème. Mais un élément théologique vint compliquer la difficulté, déjà insurmontable, de concilier la providence avec la liberté, et en particulier avec l'inégalité des conditions : c'était l'idée d'une destinée éternellement malheureuse pour les uns et heureuse pour les autres. Cette différence de destinées ne pouvait être entièrement expliquée par la responsabilité du libre arbitre de chacun : on y ajouta donc l'idée d'une *élection* faite par Dieu même. La grâce divine, selon saint Augustin, n'est motivée en aucune manière de la part de l'homme ; elle est uniquement le fait de la liberté de Dieu. Dieu sauve l'homme parce qu'il le veut, mais il ne sauve pas tous les hommes. Il choisit parmi eux un certain nombre qu'il destine au salut. Cette *élection* est de la part de Dieu un acte éternel, antérieur à la création de l'homme ; c'est-à-dire

que, parmi les hommes, les uns sont *prédestinés* au salut, les autres ne le sont pas. — Cette doctrine de l'élection et de la prédestination aboutissait donc d'une part à effacer la liberté de l'homme, d'autre part à représenter la liberté divine ou l'amour divin comme une grâce non-seulement gratuite, mais *arbitraire* et *limitée* à un certain nombre d'hommes.

Ainsi s'accroissaient les difficultés du problème insoluble qui devait se perpétuer dans la philosophie scolastique en même temps que dans la théologie : la grâce divine est-elle efficace par elle-même, *per se,* c'est-à-dire indépendamment de notre liberté, ou est-elle efficace par autre chose, *per aliud,* c'est-à-dire par notre liberté même qu'elle prend pour moyen? La première opinion tendait à absorber la liberté dans le fatalisme providentiel, la seconde à maintenir la liberté humaine en face de la liberté divine et à représenter la moralité ou, ce qui revient au même, la charité, comme une sorte de coopération entre l'homme et Dieu, où l'homme et Dieu demeureraient libres en s'aimant d'un mutuel amour.

Une fois le rapport de l'homme avec Dieu représenté comme un rapport de charité, une nouvelle conception du souverain bien devait être introduite dans la philosophie. Les Anciens, selon la remarque de Kant, avaient compris que le souverain bien doit renfermer à la fois la vertu et le bonheur ; mais ils avaient établi entre ces deux termes le rapport immédiat du principe à la conséquence nécessaire, et même un rapport d'identité. Selon les Stoïciens, si on a la vertu, on a immédiatement et par cela même le bonheur, qui en fait partie intégrante ; selon les Épicuriens, si on a le bonheur, on a immédiatement et par cela même la vertu. Tout autre est le rapport conçu par la morale chrétienne entre la vertu et le bonheur. La vertu, en effet, est la charité ou l'amour pour Dieu ; le bonheur est la possession de Dieu même, et en quelque sorte le retour ou la récompense accordée par l'amour divin. Or, aimer Dieu, c'est déjà, il est vrai, posséder Dieu dans une certaine mesure et être aimé de lui ; mais ce n'est le posséder que d'une manière imparfaite, tandis que l'amour tend à une parfaite possession et à une parfaite union. La vertu ne fait donc, selon les chrétiens, que commencer un bonheur qui n'est point achevé et ne peut s'achever en cette vie. Le souverain bien sera la charité jouissant de son objet, ou la vertu de l'amour récompensée par le bonheur de l'amour ; ce qui rejette dans une autre

vie l'accomplissement de notre destinée et la possession du souverain bien. Dès cette vie même, une vertu assez parfaite pour être devenue une seconde nature et pour exclure tout effort peut donner une anticipation du souverain bien : c'est la sainteté.

Une telle conception devait inspirer, plus encore que la doctrine stoïcienne, le mépris absolu de la vie présente et des biens terrestres. Mais ce mépris, dans sa grandeur même, contenait le germe d'un danger : on pouvait aller jusqu'à croire que l'organisation sociale, politique et économique de la vie actuelle est indifférente, la vraie patrie étant ailleurs. Or, si cette pensée voisine du mysticisme n'offre pas grand péril tant que l'individu se contente d'en faire à lui-même l'application, par le mépris des richesses, de la vie et des honneurs, les inconvénients reparaissent quand on passe du point de vue de la morale individuelle et de la morale religieuse au point de vue de la morale sociale, de la jurisprudence et de la politique. On risque alors de méconnaître les rapports de droit qui doivent exister entre les hommes et assurer dès cette vie la meilleure et la plus juste organisation de la société humaine.

II. Comme la notion de la charité divine était l'idée fondamentale de la métaphysique chrétienne, la notion de la charité entre les hommes devient l'élément essentiel et dominant de la morale chrétienne.

L'amour de l'humanité consiste à vouloir d'abord le bien moral et la perfection d'autrui, puis à vouloir aussi le soulagement des maux physiques. La douleur, dans la morale chrétienne, est comme divinisée. La pitié et le pardon sont deux formes de la charité. — « Heureux ceux qui pleurent, heureux ceux qui souf-« frent persécution pour la justice... Venez à moi, vous tous qui « ployez sous le joug ; je vous ranimerai... Ce ne sont pas ceux « qui sont en santé qui ont besoin de médecin, mais les malades. « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs à la « pénitence... Je vous le dis, en vérité, les pécheurs et les cour-« tisanes vous précéderont dans le royaume de Dieu... Prenez « mon joug sur vous et apprenez de moi que je suis doux et « humble de cœur, et vous trouverez du repos à vos âmes. Car « mon joug est doux et mon fardeau léger.... Quiconque donnera « seulement à l'un de ces plus petits un verre d'eau froide à boire, « n'attendra pas sa récompense... Que celui qui n'a jamais péché « jette à cette femme la première pierre... Je vous le dis en « vérité, si vous ne vous changez et ne devenez comme de petits

« enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux... Que « votre main gauche ne sache pas ce que fait votre droite (1)..... Mon Dieu, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font ! » — Ce n'est pas seulement une perfection relative que la morale chrétienne demande à l'homme : c'est, comme le stoïcisme, une perfection absolue et divine : « Soyez parfaits comme votre père céleste est parfait. » Elle demande tout ce qu'on peut demander, tout le dévouement, tout le sacrifice, tout le renoncement à soi-même, tout l'amour. Et cet idéal est proposé à tous, aux plus petits et aux plus faibles comme aux plus grands et aux plus puissants. C'est que l'amour ne se contente pas à moitié, il lui faut l'âme tout entière : il donne tout, et il veut tout.

Cette charité pour les hommes, ne l'oublions pas, est inséparable, aux yeux des chrétiens, de la charité pour Dieu, et c'est seulement dans l'amour du Père commun que les hommes deviennent frères : c'est donc avant tout une fraternité religieuse.

Il en est de même de l'égalité, telle que la morale chrétienne l'a conçue : c'est avant tout une égalité religieuse : « Il y a plusieurs membres, mais tous ne font qu'un seul corps.» «Il n'y a ni gentil, ni juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbare, ni Scythe, ni esclave, ni libre ; mais Jésus-Christ est en tous (2). » Cette égalité vient de ce que tous ces hommes sont également faits pour aimer Dieu et être aimés de Dieu.

Il ne faut pas confondre cette égalité religieuse et morale avec l'égalité civile et politique : ce n'est pas une égalité dans le droit, mais une égalité dans le devoir. Aussi l'égalité religieuse a-t-elle coexisté chez les nations chrétiennes avec toutes les inégalités sociales, comme une sorte de consolation et de compensation dans l'inégalité même.

Il en faut dire autant du principe de liberté tel que les philosophes chrétiens l'ont compris. Puisque ce qui fait la valeur de l'amour, c'est la liberté morale, et que le bien moral consiste à vouloir librement la perfection de soi-même et des autres, il eût été naturel de considérer la liberté comme le plus grand des biens, comme le plus sacré et le plus inviolable. Telle fut en effet à peu près la pensée des premiers chrétiens : la liberté religieuse et morale fut regardée comme ce qui donne à l'homme son plus grand

1. Math., XXI, 31. XI, 29, 30. X, 42. Luc, V, 31, 32. Marc, IX, 40. Jean, VIII, 7.

2. Saint Paul, Corinth., XII, 12. *Coloss.*, III, 11.

prix. Mais il eût été logique d'aller plus loin encore : puisque le plus grand des biens est la charité, et que la charité a pour essence la liberté, la vraie charité doit avant tout respecter dans ses manifestations extérieures la liberté d'autrui, tant qu'elle-même ne viole point les autres libertés. C'est dans ce respect de la liberté que les philosophes modernes ont placé le droit. Il n'en fut pas ainsi des premiers philosophes du christianisme : ils laissèrent dans l'ombre l'idée du droit, qui semble impliquer une revendication de ce qui nous est dû, et ils n'insistèrent que sur les devoirs de charité, de patience, de résignation, de soumission et de martyre. Ainsi on ne songea qu'à la liberté religieuse et morale, non à la liberté civile et politique dont les républiques et les philosophies anciennes s'étaient préoccupées. De là l'entière absorption du droit dans la charité.

Cette absorption fut favorisée encore par une autre partie de la doctrine. Si la liberté de l'homme, condition de la charité, inspirait aux philosophes du christianisme le respect et l'amour, d'autre part cette liberté, étant aussi la cause du péché et du vice, leur inspirait une défiance non moins grande. C'est qu'on n'était pas encore arrivé à considérer la liberté comme étant en elle-même et par elle-même une fin : on la regardait toujours comme un simple moyen, qu'on peut bien employer, mais qu'on peut aussi mal employer, qui, en conséquence, peut être subordonné et même sacrifié à un but supérieur. Enfin, l'idée du salut pour les uns et de la perte irrémédiable pour les autres entraînait aussi la subordination de la liberté et du droit à l'intérêt majeur de l'autre vie. De là on déduisait le pouvoir de retirer la liberté à ceux qui, par leurs paroles ou leur exemple, seraient un danger pour le salut d'autrui.

Par conséquent, autant la liberté aurait dû paraître inviolable comme essence de la charité, autant elle perdit son inviolabilité comme étant l'origine du mal pour chacun et de la contagion du mal pour tous. Les philosophes chrétiens n'allèrent donc pas jusqu'à poser en principe l'inviolabilité absolue de toute liberté qui ne viole pas elle-même la liberté d'autrui : ils subordonnèrent le respect de la liberté à l'intérêt religieux de l'individu et de la société. L'idée du droit, c'est-à-dire de la liberté inviolable, se trouva ainsi arrêtée dans son développement ; en vain la notion de charité la contenait en germe : les autres conceptions qui s'y mêlaient devaient empêcher ce germe d'éclore.

La formule même de la justice, si répandue dans l'orient : Ne

faites pas aux autres ce que vous ne *voudriez* pas qu'on vous fît, formule qui se ramène à celle de la charité : « Faites aux autres ce que vous voudriez qu'on vous fît, » pouvait donner lieu à des interprétations inexactes. Cette maxime, en effet, érigeait la volonté personnelle en mesure de la conduite à l'égard des autres volontés : or, de ce que je consens volontiers à l'abandon d'un droit, il n'en résulte pas que je doive enlever ce droit aux autres ; de ce que je fais bon marché de ma liberté de penser, de parler ou d'écrire, il n'en résulte pas que je puisse enlever cette liberté aux autres. Ce n'est donc pas toute volonté, mais seulement la volonté droite, la volonté juste, qui doit servir de mesure à la justice et à la charité même ; il reste alors à savoir en quoi consiste la volonté juste, c'est-à-dire quelles sont les bornes infranchissables à notre liberté dans ses rapports avec ses semblables, en un mot quels sont les droits d'autrui et les nôtres.

Si donc la philosophie chrétienne contient une grande théorie du devoir, avec la charité pour principe suprême, les moralistes chrétiens n'auraient pas dû laisser dans l'ombre la théorie du droit et de la justice proprement dite.

L'effacement de l'idée du droit individuel ressort des doctrines primitives des moralistes chrétiens sur le droit de légitime défense, sur la liberté de conscience, sur la liberté civile et l'esclavage, enfin sur le droit de propriété.

On se rappelle les sublimes préceptes qui ordonnent de tendre la joue droite après avoir été frappé sur la gauche, de donner tout son vêtement quand on a été dépouillé de son manteau, de faire le bien et de supporter le mal, de se réjouir dans la persécution et d'aimer ses persécuteurs. Si cette charité infinie existait à la fois chez les forts et chez les faibles, il n'y aurait point besoin de revendiquer son droit parce qu'il ne serait jamais attaqué; mais, quand il est attaqué, ne faut-il pas le défendre par la puissance physique, tout en conservant dans son cœur le sentiment moral de la charité et de la pitié pour ceux qui vous persécutent ? — La question fut le plus souvent résolue au profit de la résignation passive et du renoncement à toute défense. Par là, involontairement, on fournit un aliment à la persécution. Le moyen-âge en fut la preuve : au lieu de corriger l'injustice, on ordonna de la supporter. Or, s'il est beau et divin de supporter avec résignation et amour l'injustice dont on en est soi-même la victime, la question change quand il s'agit d'injustices destinées à se perpétuer si on les supporte et à

peser sur les générations à venir. Nous ne pouvons plus être aussi résignés pour les autres que nous le sommes pour nous-mêmes ; c'est ce qui rend parfois nécessaire la légitime défense de ses droits contre les tyrannies de toutes sortes. Cette distinction n'ayant pas été faite, on ordonna d'obéir aux puissances, quelles qu'elles fussent, dans tout ce qui n'intéressait pas directement la foi religieuse ; car, dans ce dernier cas, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». C'était maintenir un seul droit, la liberté de conscience religieuse, en lui refusant d'ailleurs toute sanction et toute protection extérieure : car celui qui désobéit aux hommes pour obéir à Dieu devrait se contenter de cette résistance passive qui aboutit, quand il le faut, au martyre.

Les moralistes chrétiens soutinrent d'abord la liberté de conscience pour tous, liberté dont les doctrines nouvelles avaient alors besoin pour s'établir. « Nous demandons le droit commun, disait Athénagoras; nous demandons à ne point être haïs et persécutés parce que, nous, nous sommes chrétiens (1). » « La religion, dit Lactance, est la seule chose où la liberté ait élu domicile. Elle est, par-dessus tout, volontaire ; et nul ne peut être forcé à adorer ce qu'il ne veut pas. Il peut le feindre, mais non le faire (2). » « Voyez, dit à son tour Tertullien, s'il est à la gloire de l'infidélité d'ôter la liberté de la religion, d'interdire le choix de la divinité, de ne point me permettre d'honorer qui je veux, et de me contraindre à honorer qui je ne veux pas. Personne ne veut des honneurs contraints, pas même un homme... N'est-il pas inique de forcer des hommes libres à sacrifier malgré eux (3) ? » C'était rappeler admirablement que la liberté doit faire, pour le croyant, tout le prix de la piété et de la charité à l'égard de Dieu, comme de la charité à l'égard des hommes.

Mais, une fois l'Église victorieuse et n'ayant plus besoin de liberté pour elle-même, ses docteurs se retournèrent contre la liberté. « Ma première opinion, dit saint Augustin, était que personne ne peut être contraint par force à entrer dans l'unité du Christ, qu'il fallait agir par la parole, combattre par la discussion, vaincre par le raisonnement (4). » Mais l'exemple d'une petite ville ramenée par la force à une foi qui semblait fervente, fit penser à saint Augustin que la contrainte pouvait être utile. Saint Augustin fit alors la théo-

1. *Apologie*, 4, 2.
2. *Epit. Div. Institut.*, c. LIV.
3. *Apol.*, c. 24, *ad Scap.*, c. 2.
4. *Epist.* CXIII, 17.

rie de l'intolérance et mit en avant les principaux arguments que le moyen âge devait plus tard invoquer. Il est écrit : « Contraignez d'entrer tous ceux que vous rencontrerez (1). » Saint Augustin prend pour la première fois ce *compelle intrare* dans le sens d'une violence matérielle. « Jésus ne dit-il pas lui-même, ajoute saint Augustin : Nul ne vient à moi s'il n'est attiré par mon Père (2). » Cet attrait de la puissance divine, saint Augustin le transforme en une contrainte brutale. « Enfin, ajoute-t-il, Dieu lui-même n'a pas épargné son fils, et l'a livré pour nous aux bourreaux, *Deus proprio filio non pepercit* (3). »

Dans la question de l'esclavage, les moralistes chrétiens ne parlent point au nom du droit naturel, et ne se placent qu'à deux points de vue : celui de la religion et celui de l'État. Religieusement, tous les hommes sont libres en Dieu, il n'y a point de maître et d'esclave devant Dieu ; mais, dans l'État, on admet la possibilité et la légitimité de l'esclavage : « l'esclave doit obéir à son maître. » C'est donc toujours l'idée d'un droit inhérent à l'homme en tant qu'homme qui est absente.

Même doctrine relativement à la propriété. Les docteurs du christianisme se placent au point de vue religieux ou au point de vue civil, plutôt qu'au point de vue du droit naturel. « La terre, dit saint Ambroise, a été donnée en commun aux riches et aux pauvres. Pourquoi, riches, vous en arrogez-vous à vous seuls la propriété ? » « La nature, dit-il encore, a mis en commun toutes choses pour l'usage de tous... La nature a créé le droit commun. *L'usurpation a fait le droit privé* (4). » La distinction des riches et des pauvres ne paraît aux premiers docteurs ni moins ni plus injuste que celle des maîtres et des esclaves. « Devant Dieu, dit Lactance, il n'y a ni *esclave* ni *maître ;* or, puisqu'il est notre père commun, nous sommes tous libres. Devant Dieu, il n'y a de *pauvre* que celui qui manque de justice, de *riche* que celui qui manque de vertus (5).» « De quel droit, dit saint Augustin, chacun possède-t-il ce qu'il possède? N'est-ce pas de droit humain ? Car, d'après le droit divin, Dieu a fait les riches et les pauvres du même

1. *Ibid.*, 5.
2. *Ibid.* M. Janet, *Hist. de la politique*, I, 336, rappelle à ce sujet que, dans la tragédie de *Don Carlos*, Schiller prête au grand inquisiteur dans son entretien avec Philippe II, le mot de saint Augustin: « Dieu lui-même n'a pas épargné son fils. »
3. Saint Paul, *Ephés.*, VI, 5, 6, 9.
4. Ambros., *De offic.*, I, XXVIII.
5. Inst. chrét., V, XIV.

limon; et c'est une même terre qui les porte. C'est donc par le droit humain que l'on peut dire : Cette ville est à moi, cette maison est à moi, cet esclave est à moi. Mais le droit humain n'est pas autre chose que le droit impérial. Pourquoi ? parce que c'est par les empereurs et les rois du siècle que Dieu distribue le droit humain au genre humain. Otez le droit des empereurs, qui osera dire : Cette ville est à moi, cet esclave est à moi, cette maison est à moi (1) ? » D'après ce texte, et une foule d'autres des Pères, la propriété n'est pas de droit naturel, mais seulement de droit positif, et, qui plus est, de droit impérial (2).

Ainsi, en résumé, les docteurs du christianisme, quoique reconnaissant au point de vue religieux l'injustice de certaines institutions sociales, n'ont pas cru que, sur cette terre même, on dût supprimer ces injustices. Ils ont placé leur cité idéale dans ce que saint Augustin appelait la *Cité céleste*, et ils n'ont pas vu que, même ici-bas, sans prétendre réaliser le ciel sur la terre, on doit et on peut réaliser la justice, la Cité du droit.

1. Saint Augustin, *in Evangel. Joannis Tract.*, VI, 25, 26.
2. Voir notre *Idée moderne du droit*, livre III.

Voir dans nos *Extraits des philosophes*, liv. II, ch. X, saint Augustin : I, Merveilles de la mémoire, 149. II. Nature incompréhensible du temps et comment la pensée le mesure, 150. III. Le Bien un, 151. IV. La Providence et l'optimisme. — Le mal, 152, etc.

LIVRE DEUXIÈME

LE MOYEN AGE ET LA RENAISSANCE

CHAPITRE PREMIER

Caractères généraux de la philosophie scolastique. La science qui se développa dans les écoles religieuses du moyen âge a pour trait dominant l'union plus ou moins étroite de la philosophie et de la théologie. — De là ses caractères : absence de liberté sur le fond des idées, qui était fixé par le dogme ; liberté dans la méthode d'explication. — Cette méthode prend deux formes principales, d'abord la forme logique ou dialectique, puis la forme mystique. — Les livres anciens qui furent d'abord à la disposition des scolastiques furent des traités logiques, principalement l'*Organum* d'Aristote. On étudie et on commente ces traités ; on use et on abuse du syllogisme ; cet abus entraîna la subtilité, le goût des divisions et subdivisions, la réduction du raisonnement à un mécanisme. — En même temps se développa la tendance mystique, conséquence naturelle des mystères proposés par la religion et de la vie contemplative des religieux. — Trois périodes dans la scolastique : 1° subordination de la philosophie et de la dialectique à la théologie et au mysticisme ; 2° union de ces deux éléments ; 3° leur dissolution et leur antagonisme.

I. — PREMIÈRE PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE.

L'influence du mysticisme néoplatonicien et chrétien domine à l'origine de la scolastique. L'irlandais *Scot Erigène* (IXe siècle) reproduit en grande partie les doctrines de Platon et de Plotin. — I. *Querelle des nominalistes et des réalistes. Les dialecticiens.* — Bientôt reparut le problème qui avait séparé Platon et Aristote : celui des idées. Les idées universelles ou universaux, par exemple l'humanité, ont-elles une existence séparée des individus qui les manifestent (Platon), ou n'ont-elles d'existence que dans les individus mêmes (Aristote) ? Ce grand problème de l'origine des idées, qui enveloppe celui de l'origine des choses, devait agiter tout le moyen âge. — La question fut d'abord résolue dans le sens platonicien : les idées universelles répondent à des *réalités* distinctes de notre pensée et de la nature ; c'est la doctrine *réaliste*, soutenue surtout par *saint Anselme* (XIe siècle). Saint-Anselme, outre qu'il reproduit la dialectique platonicienne, y ajoute un argument nouveau en faveur de l'existence de Dieu : l'argument ontologique. Selon lui, il est contradictoire de penser que la perfection n'existe pas,

car, l'existence étant elle-même une perfection, cela revient à penser que la perfection est imparfaite. — En face de ce réalisme platonicien, selon lequel l'idéal est ce qu'il y a de plus réel, se développe un système qui, reproduisant et exagérant une partie des objections d'Aristote à Platon, refusé toute réalité aux idées universelles. Ces idées, selon *Roscelin*, ne sont que des mots et des *noms* Tel est le *nominalisme*. — *Guillaume de Champeaux* combat Roscelin en poussant le réalisme jusqu'à ses dernières exagérations Entre ces deux doctrines extrêmes se place le *conceptualisme d'Abélard*, selon lequel les idées universelles sont des conceptions de la pensée résultant de sa nature essentielle; doctrine analogue à celle d'Aristote. L'indépendance et la libre dialectique d'Abélard lui attirèrent les condamnations de l'Eglise. — II. *Les mystiques de la première période*. — *Saint Bernard* oppose la piété mystique aux hardiesses de la dialectique rationaliste. — Même tendance dans l'*école de saint Victor* (Hugues et Richard, de l'abbaye de Saint-Victor). Les mystiques finissent par admettre, eux aussi, une sorte de liberté d'esprit opposée aux formules de l'autorité. — La libre pensée faisant des progrès, l'Eglise condamne au bûcher un grand nombre d'hérétiques et frappe d'anathème les ouvrages d'Aristote (1209). — Un peu plus tard, Aristote devient la principale autorité dans les choses humaines, *præcursor Christi in rebus naturalibus*.

II. — DEUXIÈME PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE.

Les *Arabes* avaient traduit et commenté les écrivains grecs : leurs principaux philosophes péripatéticiens furent le médecin Avicenne (XIe siècle) et Averrhoès (XIIe siècle). Les doctrines des Arabes furent transmises aux chrétiens par les Juifs venus d'Espagne, qui eux-mêmes avaient produit plusieurs philosophes distingués, principalement Maimonide (XIIe siècle). On connut bientôt en Occident les principaux ouvrages d'Aristote : *Physique*, *Métaphysique* et *Morale*. De là un flot d'idées nouvelles et une puissante impulsion donnée aux esprits. — I. Le dominicain *Albert le Grand*, à cause de sa science, passe pour magicien. — Son disciple saint Thomas, l'*ange de l'école*, essaie de concilier la philosophie d'Aristote et le christianisme. Dans sa doctrine de la volonté, il compromet la liberté humaine par la *prémotion physique*, selon laquelle Dieu veut éternellement que nous fassions tel ou tel acte et cependant que nous le fassions librement. — Dans sa doctrine sur le principe de l'individualité ou de l'*individuation* (problème alors dominant), il compromet l'individualité de la personne en la faisant reposer sur la matière ou le corps, non sur la volonté libre. — Dans sa conception de Dieu, saint Thomas fait prédominer l'attribut de l'intelligence sur celui de la volonté et semble placer en face de la volonté divine une vérité nécessaire qui en est indépendante. Dieu est encore pour lui une nature parfaite plutôt qu'une liberté parfaite. Dans l'ordre de la morale et du droit, saint Thomas professe que la propriété n'est ni de droit naturel ni contraire au droit naturel ; il admet l'esclavage et rejette la liberté de penser. La politique de saint Thomas, empruntée à Aristote, est assez libérale dans ses principes. — II. L'ordre des dominicains, chez lequel dominaient les idées autoritaires, eut pour adversaire l'ordre des franciscains, dont les tendances étaient plus libérales. Cet ordre contient des observateurs de l'âme, comme le mystique saint Bonaventure (XIIIe siècle), et des observateurs de la nature, devanciers de la science moderne, tels que Roger Bacon et Raymond Lulle. Roger Bacon enrichit la science et en particulier l'optique de théories nouvelles. — Le grand rival de saint Thomas et le métaphysicien par excellence dans l'ordre des franciscains est Duns Scot (*doctor subtilis*). Il place le principe

de l'individualité dans l'activité libre ; il élève la volonté au-dessus de l'intelligence en Dieu comme dans l'homme.

III. — TROISIÈME PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE.

Avec l'esprit d'indépendance qui se fait jour au XIVe siècle commence la décadence de la scolastique. Elle est précipitée à la fois par les dialecticiens et les mystiques. — Le dialecticien par excellence fut le franciscain et scotiste Jean d'Okkam qui renouvelle avec éclat la grande querelle des réalistes et des nominalistes ; il se range parmi les derniers. — Après lui, la dialectique des écoles se perd de plus en plus dans les subtilités et les arguties. Par opposition, le dégoût de la logique et de la métaphysique rationaliste incline un grand nombre d'esprits au mysticisme : Pétrarque en Italie, Eckart et Tauler en Allemagne, Gerson en France. — Le mysticisme populaire trouva sa plus admirable expression dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont l'auteur est inconnu.

C'est dans les couvents qu'il y avait, au moyen âge, le plus d'instruction acquise et le plus de loisir pour en acquérir encore. Les religieux copièrent un grand nombre de manuscrits ; de plus, ils fondèrent des écoles, qui rivalisaient avec celles des évêchés (1). La Grande-Bretagne possédait à l'origine les monastères modèles : de ses écoles sortirent Bède le vénérable, Alcuin, conseiller et ami de Charlemagne, qui fut placé par lui à la tête de l'Académie palatine, et surtout Scot Erigène, qui fut presque le créateur de la scolastique.

L'union plus ou moins étroite de la théologie et de la philosophie est le trait dominant du moyen âge (2).

De là dérivent d'autres caractères généraux qui appartiennent à la science de cette époque. Le dogme théologique étant alors le fond des spéculations philosophiques, et ce dogme étant imposé par l'autorité religieuse, la philosophie du moyen âge manque de ce qu'il y a de plus essentiel à toute science : la liberté. Aussi est-elle peu originale et peu inventive. Les idées qu'elle n'emprunte pas à l'autorité religieuse, elle les emprunte à l'au-

1. Sur la scolastique ou science des écoles (*scolæ*), voir Ritter, *Histoire de la philosophie au moyen âge ;* Haureau *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 vol., Paris, 1850 ; Cousin, *Fragments de philosophie scolastique* ; K. Fischer, *Histoire de la philosophie moderne*, introduction ; Rousselot, *Etudes sur la philosophie du moyen âge ;* Janet, *Histoire de la science politique*.

2. Comme on l'a remarqué, dans la première période de la scolastique la philosophie ne fut que la servante de la théologie, *ancilla theologiæ*. Dans la seconde, la philosophie et la théologie sont alliées et étroitement unies, quoique distinctes ; dans la troisième, la philosophie se sépare peu à peu de la théologie jusqu'au moment où elle deviendra absolument indépendante.

torité des anciens et principalement d'Aristote : elle oppose une autorité à une autre autorité et apprend ainsi peu à peu à détruire l'une par l'autre, en attendant que l'esprit moderne oppose la liberté à l'autorité.

Le fond des idées étant fixé par le dogme, il ne restait de liberté que sur la méthode d'explication et d'application. De ce côté se reporta toute l'activité intellectuelle au moyen âge.

Deux tendances diverses se manifestèrent alors dans les esprits et donnèrent naissance à deux méthodes correspondantes.

Les seuls livres anciens qui fussent d'abord à la disposition des scolastiques furent quelques parties de l'*Organum* d'Aristote avec l'introduction de Porphyre, et quelques traités de Boèce, de Cassiodore, d'Isidore de Séville. Les études logiques devaient donc dominer dès le début. Des esprits plus attentifs à la forme qu'au fond y trouvaient une méthode commode pour le commentaire des vérités religieuses. De là une première tendance et une première méthode au moyen âge : la *dialectique*. On raisonne, on argumente, on tire à l'infini les conséquences sans vérifier les principes, qui demeurent au-dessus de l'examen ; on réduit toute la logique au syllogisme, qui est la forme la plus rigoureuse de la déduction ; on néglige l'induction et l'observation. L'abus du syllogisme entraîne la subtilité, le goût des divisions et subdivisions, la réduction du raisonnement logique à un mécanisme verbal, et la préoccupation excessive des formes de la pensée aux dépens de la pensée même, en un mot le formalisme. — Mais, tout en abusant de la dialectique, le moyen âge préparait à l'esprit moderne un instrument d'une grande puissance, qui, après avoir été appliqué seulement à des questions secondaires, devait être mis ensuite au service des questions essentielles. De la forme on devait peu à peu passer au fond des choses, et remonter de l'analyse des conséquences à l'examen des principes.

En même temps que la tendance dialectique, se développait dans la philosophie du moyen âge le mysticisme, conséquence naturelle des mystères proposés à la foi par la religion et de la vie contemplative à laquelle se vouaient les religieux. C'était aussi un reste des traditions alexandrines, transmises au moyen âge par l'intermédiaire des Pères de l'Église et de Scot Erigène. Enfin, le mysticisme de la contemplation et de l'amour fut souvent une réaction contre les subtilités du raisonnement et la stérilité de la discussion chez les dialecticiens.

Ces deux tendances opposées, la dialectique et la mystique, se-

développèrent chacune à part dans la première période de la scolastique ; puis elles s'unirent en se tempérant l'une par l'autre dans la période la plus brillante du moyen âge ; et enfin elles se séparèrent dans l'époque de décadence. On a dit avec justesse que le mysticisme et la dialectique furent l'âme et le corps de la scolastique, et que leur séparation en fut la mort. Privée de l'élément mystique, la dialectique tomba en poussière et s'égara dans la minutie des distinctions verbales ; de son côté, le mysticisme de plus en plus détaché du raisonnement et de la raison même perdit le sentiment du réel et s'abîma dans la dévotion extatique : ce fut la fin du moyen âge.

Comme la dialectique était la liberté appliquée à la discussion, le mysticisme était la liberté appliquée à la contemplation : ces deux méthodes tendaient, par des voies différentes, à l'indépendance finale relativement au dogme et aux principes du culte extérieur : le mysticisme comme la logique ne connaît guère d'autorité. Ainsi se trouvaient renfermés dans la scolastique elle-même des germes d'affranchissement pour l'esprit humain.

I. — PREMIÈRE PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE.

I. L'influence du platonisme et surtout du néoplatonisme domine à l'origine de la scolastique.

Scot Erigène, c'est-à-dire l'Irlandais (IXe siècle), appelé par Charles-le-Chauve à l'Académie palatine, persécuté ensuite pour hérésie, passe à Oxford sur l'invitation d'Alfred-le-Grand. Son érudition était prodigieuse pour l'époque : il savait parfaitement le grec, et peut-être l'arabe. Par sa traduction de Denis l'Aréopagite, il contribua à répandre dans les écoles les idées néoplatoniciennes dont Denis l'Aréopagite n'est que l'écho (1).

1. Selon Scot Erigène, comme selon Denis et les néoplatoniciens, Dieu est l'être dans son absolue unité, sans division et sans déterminations négatives ; le monde est l'être divisé et limité ; la création est une division et une analyse de ce qu'enferme l'unité divine. De là le titre du livre écrit par Scot : *De divisione naturæ*. Toutes les natures créées, après s'être séparées de Dieu, reviennent à lui selon la loi du retour. Comme tout procède de Dieu, tout est prédestiné à rentrer en Dieu (*De divisione naturæ*, I, 16). Il y a donc prédestination universelle, mais prédestination au salut. Tous les anges déchus, tous les hommes déchus, tous les êtres, reviendront à Dieu. Les châtiments de la vie future sont purement spirituels et ne consistent que dans les conséquences des actions elles-mêmes selon la loi établie par Dieu (*De divina prædestinatione*, 2-4). Ces idées, jointes à celles de Denis l'Aréopagite et de saint Augustin, introduisirent le platonisme dans la philosophie scolastique.

Bientôt reparut le problème qui avait séparé Platon et Aristote: celui des idées. Porphyre, dans son introduction à l'*Organum* d'Aristote, avait posé ce problème en se demandant si les genres ont une existence séparée des choses où ils se manifestent, ou s'ils n'ont d'existence que dans les choses mêmes. Par exemple, l'Humanité a-t-elle une réalité propre indépendamment des individus humains, ou n'existe-t-elle que dans les individus et par eux? On sait que la première opinion fut celle de Platon, la seconde, celle d'Aristote : cette grande question de l'origine des idées, qui enveloppe l'origine des choses, devait diviser et agiter pendant de longs siècles tout le moyen âge.

La question fut d'abord résolue dans le sens platonicien : les idées universelles, ou, comme on disait alors, les *universaux*, répondent à des réalités distinctes de notre pensée et de la nature, elles ont leur réalité suprême dans l'essence et dans la pensée divines. La vraie humanité, avec ses perfections essentielles, n'est pas dans les individus humains, mais en Dieu, qui produit les choses par sa pensée ; de même Dieu renferme dans son éternité tout ce que le temps développe et manifeste d'universel. Cette doctrine, qui admet la réalité éternelle des idées générales, s'appela pour cette raison le *réalisme*.

On la trouve remarquablement développée dans saint Anselme (1), surnommé le second Augustin, et qui emprunta à ce Père de l'Église latine un grand nombre de doctrines platoniciennes (2).

1. XIe siècle. Né à Aoste, abbé du Bec, en Normandie, puis archevêque de Cantorbéry.

2. « Lorsque l'esprit suprême se parle lui-même, dit saint Anselme, il « parle en même temps tout ce qui a été fait. Car, avant qu'elles soient « faites, depuis qu'elles le sont, et même lorsqu'elles périssent ou s'altèrent, « toutes choses sont toujours en lui, non ce qu'elles sont en elles-mêmes, « mais ce qu'il est lui-même. En elles-mêmes, en effet, elles sont une « essence sujette au changement, créée en vertu d'une raison immuable; « en lui, au contraire, elles sont l'*essence première*, et le *principe vrai* de « l'existence .» D'après saint Anselme, une qualité quelconque ne peut appartenir à un sujet que parce qu'elle est *en elle-même* quelque part, d'où elle découle en lui, et où il l'a puisée. Un être n'est juste que par la justice ; et le premier être, étant par lui-même tout ce qu'il est, doit être la justice elle-même, considérée d'une manière absolue. Cette induction, répétée sur chacune des qualités que nous connaissons, donne cette conclusion que Dieu est *en essence* ce que les autres sont *en qualité*.

En remontant ainsi des choses visibles à leurs Idées, et des Idées à l'Unité suprême, saint Anselme reproduit la preuve dialectique de l'existence de Dieu, telle que Platon l'avait conçue. En outre, il en conclut la méthode pour déterminer les attributs de Dieu : cette méthode

En outre, saint Anselme a attaché son nom à la prétendue preuve de l'existence de Dieu fondée sur le principe de contradiction, ou preuve ontologique. Il s'efforce de démontrer que la négation de Dieu est une pensée qui se contredit. « L'insensé lui-« même est obligé de convenir qu'il a dans son intelligence l'i-« dée d'un être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer « de plus grand, parce que, lorsqu'il entend énoncer cette pensée, « il la comprend, et que tout ce que l'on comprend est dans « l'intelligence. Or, sans aucun doute, cet objet au-dessus duquel « on ne peut rien comprendre n'est pas dans l'intelligence seule ; « car, s'il n'était que dans l'*intelligence (in intellectu)*, on pour-« rait au moins supposer qu'il est aussi dans la *réalité (in re)* : « nouvelle condition qui constituerait un être plus grand que « celui qui n'a d'existence que dans la pure et simple pensée. Si « donc cet objet au-dessus duquel il n'est rien existait seulement « dans l'intelligence, il serait cependant tel qu'il y aurait quelque « chose au-dessus de lui, conclusion qui ne saurait être légi-« time. Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on « ne peut rien concevoir, ni dans la pensée, ni dans la réa-« lité. »

Un moine de Marmoutiers, Gaunilon, combattit l'argument de

consiste à les déduire tous de la définition même de Dieu, de telle sorte qu'ils rentrent l'un dans l'autre et tous dans la suprême unité.

Telle est la doctrine exposée par saint Anselme dans son *Monologium sive exemplum meditandi de ratione fidei* : Monologue, ou exemple de la manière dont on peut méditer sur les raisons de sa foi.

Le second ouvrage est intitulé *Proslogium seu Fides quærens intellectum:* Allocution, ou la Foi cherchant l'intelligence. — Ici encore, saint Anselme cherchait à démontrer rationnellement l'existence de Dieu. Le désir de cette démonstration le poursuivait sans cesse et obsédait son esprit jusque dans les moments solennels du culte.

C'est dans le *Proslogium* (p. 13, v. 1) que se rencontre l'argument auquel le nom de saint Anselme demeure attaché, et qui est connu sous le nom de preuve ontologique. La conception platonicienne de Dieu comme d'une suprême unité dans laquelle tout vient s'identifier et où la pensée et l'être ne font plus qu'un, devait amener saint Anselme à croire que la possibilité et la réalité, c'est-à-dire l'existence dans la pensée (*in intellectu*) et l'existence dans la réalité (*in re*), sont absolument inséparables dans la notion de Dieu. Il pense que toutes nos notions aboutissent à une notion suprême où toute distinction du possible et du réel s'évanouit. Dès lors, il devient contradictoire aux yeux de saint Anselme, quand on parle de cette notion dernière, d'ajouter qu'elle exprime une simple possibilité sans réalité : car c'est dire alors tout à la fois que l'on conçoit la perfection suprême et qu'on la conçoit comme imparfaite. — A quoi l'on peut répondre : ce qui est contradictoire, c'est peut-être la notion même d'une perfection réelle, si toute réalité est effort, évolution, progrès. De plus,

saint Anselme dans un petit écrit intitulé : *Livre en faveur de l'insensé* (auquel s'adressait saint Anselme) : *Liber pro insipiente.* Selon Gaunilon, la pensée diffère de l'être, et nous pouvons concevoir un être sans qu'il existe. De l'idée d'une île enchantée en plein Océan, peut-on conclure à l'existence réelle de cette île (1)? — L'argument de saint Anselme sera reproduit par Descartes, Spinosa et Leibnitz ; Kant y reconnaîtra le résumé de toute l'ontologie et montrera qu'on peut, sans contradiction, concevoir Dieu comme n'existant pas.

Toute la doctrine de saint Anselme, ayant pour fondement la *réalité* de l'*idée*, ou l'unité de la pensée avec l'être, était un réalisme parfaitement lié en ses diverses parties (2).

En face de ce réalisme platonicien se développe un système qui, reproduisant et exagérant une partie des objections d'Aristote à Platon, refuse toute réalité aux idées universelles. Selon Roscelin, chanoine de Compiègne (vers 1090), les individus seuls ont une réalité ; les universaux ne sont que des collections d'individus représentés par des noms communs : ce ne sont même pas des conceptions véritables de l'esprit, car, essayez de concevoir l'humanité en général sans concevoir *tel* ou *tel homme*, l'animalité en général sans concevoir *tel* ou *tel animal* ; vous n'y parviendrez pas. Quand vous pensez à l'humanité, vous n'avez pas devant l'esprit un objet général auquel s'applique votre conception : vous n'avez devant l'esprit qu'un signe, un mot, un nom. Les idées universelles ne sont donc que des noms, des sons de la voix, *nomina, flatus vocis*. Tel est le « nominalisme » de Roscelin.

Cette doctrine philosophique, Roscelin l'applique à la théologie: selon lui, il n'y a de réel en Dieu que les trois personnes individuelles, et l'essence commune qui les unit selon l'Église en un seul Dieu n'est qu'un nom. Le concile de Soissons condamne cette hérésie et le nominalisme demeure frappé d'anathème. Le

le fond premier des choses, où coïncident le possible et le réel, peut ne pas être parfait. Enfin, ce n'est pas par un jeu d'idées abstraites comme celles que combine saint Anselme qu'on peut démontrer une *existence*.

1. Ainsi, tandis que saint Anselme montrait le principe dernier auquel est suspendue toute l'ontologie, l'unité finale de la pensée et de l'être, Gaunilon préludait à la critique de Kant en opposant avec profondeur à ce qui est dans la *pensée* une *réalité* que la pensée ne peut être sûre d'atteindre.

2. N'oublions pas que par réalisme, au moyen âge, on entendait plutôt ce qu'on nomme aujourd'hui idéalisme : c'est-à-dire la doctrine qui admet que ce qu'il y a de plus réel, c'est l'idée ou la pensée.

réalisme, qui favorisait les idées d'unité, de communauté mystique, d'Église universelle et d'autorité universelle, devint la doctrine orthodoxe du catholicisme.

Le plus ardent adversaire de Roscelin fut Guillaume de Champeaux, qui poussa le réalisme à ses dernières limites, et qui, allant au delà du platonisme de saint Anselme, toucha presque au panthéisme (1).

Entre ces deux doctrines extrêmes se place celle d'Abélard (2). Selon lui, l'universel n'existe ni avant ni après les choses, mais dans les choses mêmes, *in re*. Séparé des choses, il n'est plus une réalité comme le soutient le *réalisme*, il n'est pas non plus un simple nom comme le prétendent les nominalistes : il est une *conception* de l'esprit, ayant sa valeur propre et exprimant la nature essentielle de la pensée. De là le nom de *conceptualisme*

1. Selon lui, ce sont les individus qui sont des noms et des apparences: il n'y a de réel que l'universel. Par exemple, il n'existe qu'un homme, l'homme universel et éternel. Tous les individus sont identiques au fond, et ne diffèrent que par les modifications accidentelles de leur commune essence, en qui seule réside la réalité. Les universaux existent avant les choses, et non les choses avant les universaux : *universalia ante rem, non post rem.*

2. Né en 1079, mort en 1142. Voir le portrait qu'a fait d'Abélard Victor Cousin dans ses *Fragments de philosophie scholastique,* p. 2. « Abélard, de Palais, près Nantes, après avoir fait ses premières études en son pays et parcouru les écoles de plusieurs provinces pour y augmenter son instruction, vint se perfectionner à Paris, où d'élève il devint bientôt le rival et le vainqueur de tout ce qu'il y avait de maîtres renommés : il régna en quelque sorte dans la dialectique. Plus tard, quand il mêla la théologie à la philosophie, il attira une si grande multitude de toutes les parties de la France et même de l'Europe, que, comme il le dit lui-même, les hôtelleries ne suffisaient plus à les contenir, ni la terre à les nourrir. Partout où il allait, il semblait porter avec lui le bruit et la foule ; le désert où il se retirait devenait peu à peu un auditoire immense..... Il ne brilla pas seulement dans l'école; il émut l'Eglise et l'Etat, il occupa deux grands conciles, il eut pour adversaire saint Bernard, et un de ses disciples et de ses amis fut Arnauld de Brescia. Enfin, pour que rien ne manquât à la singularité de sa vie et à la popularité de son nom, ce dialecticien qui avait éclipsé Roscelin et Guillaume de Champeaux, ce théologien contre lequel se leva le Bossuet du XIIe siècle, était beau, poëte et musicien ; il faisait en langue vulgaire des chansons qui amusaient les écoliers et les dames; et chanoine de la cathédrale, professeur du cloître, il fut aimé jusqu'au plus absolu dévouement par cette noble créature qui aima comme sainte Thérèse, écrivit quelquefois comme Sénèque, et dont la grâce devait être irrésistible, puisqu'elle charma saint Bernard lui-même. Héros de roman dans l'Eglise, bel esprit dans un temps barbare, chef d'école et presque martyr d'une opinion, tout concourut à faire d'Abélard un personnage extraordinaire. » — V. *Abélard* par M. de Rémusat, 2 vol., 1845.

donné à la doctrine d'Abélard. Cette doctrine rappelle celle d'Aristote, qu'Abélard semble avoir devinée par quelques traits de l'*Organum*, bien qu'il ne connût pas la *Métaphysique*.

L'opinion d'Abélard sur la trinité fut condamnée (1). Mais c'était moins à ses doctrines qu'à sa méthode que s'adressaient les anathèmes de l'Église. Abélard était avant tout un dialecticien ; il voulait se rendre compte de tout rationnellement et discuter librement les vérités de la foi. Il rejetait l'intolérance exclusive des théologiens : il allait jusqu'à demander pourquoi on refuserait aux philosophes païens la félicité éternelle parce qu'ils n'ont pu connaître le Christ. « Peuplerions-nous l'Enfer d'hommes dont la vie et la doctrine révèlent une perfection tout évangélique et apostolique, et qui ne s'écartent en rien, où à peu près, de la religion chrétienne (2) ? » L'école d'Abélard conserva une tradition de libre pensée qui annonçait déjà l'indépendance future de la philosophie par rapport à la théologie.

II. Le même libéralisme fut la conséquence à laquelle aboutirent de leur côté les philosophes mystiques, bien que leurs tendances et leur méthode fussent opposées à celles des dialecticiens.

Tout en soutenant l'orthodoxie et en poursuivant Abélard de ses anathèmes, saint Bernard résiste avec éloquence à l'esprit profane de domination et d'usurpation qui animait alors la papauté. « Voici la voix du Seigneur dans l'Évangile : *Les rois des nations* « *dominent sur elles ; qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous.* Il est « donc évident que la domination est interdite aux apôtres.... « Voilà ce qui vous est défendu ; voyons ce qui vous est ordonné : « *Que celui qui est le plus grand parmi vous devienne comme le* « *plus petit, et que le premier soit votre serviteur.* » (*De consideratione*, I, II, 6.)

Saint Bernard inclinait au mysticisme et se défiait de la dialectique rationaliste devenue une arme si dangereuse entre les mains d'Abélard.

Même tendance mystique dans l'école de saint Victor, dont les chefs furent Hugues et Richard, prieurs de l'abbaye de Saint-

1. Sur la question de la trinité, Abélard réduit les trois personnes à des attributs essentiels de l'Etre divin, puissance, sagesse et bonté. Séparés, ces trois attributs, pouvoir, savoir et vouloir, ne sont rien ; réunis, ils sont l'Etre parfait. C'est l'hérésie de l'unité de personne opposée à celle de Roscelin qui semblait admettre trois dieux.

2. *Theologia christiana*, l. II.

Victor à Paris. C'est par la nature de l'amour que Richard s'explique la nature de Dieu, autant qu'elle peut être explicable (1).

L'école de saint Victor, après Richard, continua de protester contre les subtilités dialectiques du raisonnement et contre les discussions où se perdaient les théologiens. Tous les problèmes de l'École avaient été réunis par Pierre le Lombard dans son *livre des Sentences*, qui devint un des manuels du moyen âge : les questions les plus futiles y sont mêlées aux questions les plus graves ; mélange de profondeur et de naïveté qui exprime assez bien l'esprit de l'époque (2).

Par le double effet de l'indépendance dialectique et de l'indépendance mystique, la libre pensée faisait des progrès, et la théologie scolastique semblait déjà se dissoudre. L'Église livra au bûcher un grand nombre d'hérétiques et frappa d'anathème les ouvrages d'Aristote, que l'on commençait à étudier et où les derniers disciples d'Abélard, de plus en plus hardis, furent accusés d'avoir puisé leurs doctrines (1209).

Cependant Aristote, après avoir été condamné par l'Église, ne tarda pas à devenir, quand ses ouvrages furent mieux connus, la grande autorité du moyen âge. A l'influence platonicienne qui avait dominé dans la première période succède, dans la seconde, l'influence péripatéticienne, Aristote introduit une vie nouvelle dans cette science philosophique trop peu indépendante pour être créatrice et pour subsister par sa seule force. L'Église, obligée d'admettre peu à peu la philosophie dans son sein, préféra admettre une philosophie toute faite et réduite à un système invariable : Aristote semblait lui offrir ce système ; on adopta ce philosophe pour maître dans les choses humaines, on l'appela le précurseur du Christ dans les choses naturelles, *præcursor Christi in rebus naturalibus*, on songea même à le canoniser. En acceptant ainsi l'autorité d'un penseur qui, à son

1. Dieu est l'amour, et l'amour exige un objet aimé : Dieu éternellement aimant a donc un objet éternellement aimé, son fils. Par cette conception, Richard élevait la théorie chrétienne à son expression la plus haute. En même temps, il décrivait les degrés successifs par lesquels notre amour peut s'élever jusqu'à l'identification avec l'amour divin, et dont le terme final est l'extase (*excessus*).

2. Comment concilier la prescience divine avec la création libre? Où était Dieu avant la création. Comment les démons pénètrent-ils dans les hommes? Quelle était la taille d'Adam à son apparition sur la terre? Dieu aurait-il pu devenir une femme aussi bien qu'il a pu s'incarner dans un homme? La souris qui mange l'hostie consacrée mange-t-elle le corps du Seigneur? etc., etc.

époque, *avait été* un des esprits les plus libres, on introduisait, sans le *savoir*, dans l'autorité même un germe de liberté : on *favorisait tout* ensemble l'esprit d'analyse métaphysique et d'observation naturelle.

DEUXIÈME PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE.

I. Ce furent les Arabes qui firent connaître en Occident les monuments principaux de la philosophie d'Aristote, dont on ne possédait encore que l'*Organum*, envoyé de Constantinople à Charlemagne.

Les Arabes avaient traduit et commenté les écrivains grecs : leurs principaux philosophes péripatéticiens furent le médecin Avicenne (XIe siècle) et Averrhoès (XIIIe siècle). Les doctrines des Arabes furent transmises aux chrétiens par les Juifs venus d'Espagne, qui eux-mêmes avaient produit plusieurs philosophes distingués, principalement Maimonide (XIIIe siècle). On connut bientôt en Occident la *Physique* d'Aristote, sa *Métaphysique*, ses *Morales*, sa *Politique*, avec les commentaires arabes. De là un flot d'idées nouvelles et une puissante impulsion donnée aux esprits.

L'étude d'Aristote favorisait tout ensemble les recherches expérimentales sur la nature et les spéculations métaphysiques. On trouve ces deux tendances chez le dominicain Albert le Grand qui, à cause de sa science des choses naturelles, passe pour magicien ; mais bientôt prédomina, dans l'ordre des Dominicains, le goût de la métaphysique et de la logique. Le plus illustre représentant de cet ordre fut saint Thomas d'Aquin, l'ange de l'École, *doctor angelicus* (1).

L'œuvre de saint Thomas est le plus puissant effort du moyen âge pour concilier dans un système encyclopédique deux éléments bien différents, la philosophie humaine et la philosophie divine, Aristote et le christianisme. Construire une science immobile et définitive, répondre d'avance à toutes les questions, fixer sur tous les points l'orthodoxie religieuse et l'orthodoxie philosophique, voilà le but de la *Somme*. Au fond, point d'idée vraiment ori-

1. 1225-1274. Né à Aquino, près de Naples, d'une famille noble, Thomas préfère à la vie seigneuriale les études religieuses et entre, malgré l'opposition de son père, dans l'ordre de saint Dominique. Ses frères l'enlèvent au moment où il veut quitter l'Italie pour se rendre à Paris ; on le retient captif dans son château. Il s'échappe au bout de deux ans, et se rend à Cologne, où il devient disciple d'Albert le Grand.

ginale en métaphysique ; c'est une œuvre artificielle où n'éclate que la puissance de coordination logique.

Le côté intellectuel et rationnel domine chez saint Thomas, plutôt que les notions de liberté et d'amour : c'est une philosophie de la raison, plutôt que de la volonté. Sur la question des idées, conciliant Aristote avec Platon, c'est-à-dire en réalité avec saint Augustin, il admet que les Idées universelles existent éternellement dans l'Intelligence divine et y expriment des possibilités éternelles des choses. Sur la question de la volonté, il essaie de concilier la liberté avec le déterminisme par sa théorie de la *prémotion physique* ou prédétermination naturelle ; mais il semble qu'à la fin sa manière de concevoir le déterminisme exclut la liberté. Dieu veut et prévoit toutes nos actions : il veut qu'elles soient telles et telles, mais en même temps il veut qu'elles soient libres. Par exemple Dieu veut que j'accomplisse librement telle action : mon action est donc voulue par Dieu telle qu'elle est, mais en même temps elle est voulue libre, et elle l'est réellement. Je suis ainsi mû d'avance naturellement, comme l'indique le terme de prémotion physique, je suis prédéterminé par Dieu, mais prédéterminé à agir librement de telle ou telle manière (1). — Cette solution, en définitive, fait de nos volontés libres des volontés de Dieu, et il reste toujours à savoir comment nos actes peuvent être tout ensemble nécessaires et libres.

Saint Thomas n'ayant qu'une idée faible de la volonté, ne pouvait comprendre le véritable principe de l'individualité. Qu'est-ce qui constitue l'existence propre et distincte de chaque être ? Ce grand problème était une conséquence inévitable de la question du réalisme et du nominalisme : pour découvrir la nature des idées universelles, on ne pouvait manquer de rechercher en même temps la nature des existences individuelles. Aussi le problème de l'individualité (ou *individuation*) finit par acquérir une importance légitime, principalement à l'époque de saint Thomas et de Duns Scot. Selon saint Thomas, la *forme* des êtres, considérée indépendamment de toute *matière*, est universelle : par exemple, la pensée séparée de toute matière n'est plus telle ou telle pensée, ni la pensée de tel ou tel être, mais la pensée universelle. Qu'est-ce donc qui constitue la distinction des individus ? — La matière, où la forme se manifeste, c'est-à-dire la limitation, les relations dans l'espace et dans le temps.

1. *Summ. theol.*, I, 19, art. 8.

Les preuves de l'existence de Dieu, dans saint Thomas, sont empruntées à Aristote et aux platoniciens. Quant à la nature essentielle de Dieu, saint Thomas transporte en cette question la même tendance rationaliste et déterministe. Dieu est-il essentiellement et primitivement une volonté, dont l'intelligence avec ses lois nécessaires ne serait que l'expression dérivée, ou la volonté de Dieu est-elle subordonnée à son intelligence ? — Cette dernière réponse est celle de saint Thomas. Son Dieu est celui de Platon, qui trouve éternellement en lui la vérité toute faite, le bien tout constitué, la perfection tout accomplie, et qui, contemplant en lui-même cette nécessité éternelle des choses, la réalise dans le monde. Le Dieu de saint Thomas est plutôt une *nature* parfaite qu'une *volonté* qui se rendrait parfaite elle-même.

La morale et le droit, dans saint Thomas, sont également fondés sur des principes purement intellectuels et rationnels. Saint Thomas conçoit la loi civile à la manière des Stoïciens et des Platoniciens : « C'est un *ordre de la raison*, imposé pour le bien commun par celui qui est chargé du soin de la communauté, et suffisamment promulgué (1). » « Le droit est la proportion d'une chose à une autre (2). » Cette proportion a pour but d'établir l'égalité qui est l'objet de la justice. — On reconnaît la théorie d'Aristote perfectionnée par les jurisconsultes stoïciens de Rome.

La propriété, selon saint Thomas, comme selon les Pères de l'Église, n'est pas de droit naturel, mais elle n'est pas non plus contraire au droit naturel : elle s'y ajoute par une invention humaine (*per adinventionem rationis humanæ*) (3). L'esclavage est de droit naturel, parce qu'il est fondé sur l'utilité qui en résulte et pour l'esclave et pour le maître (4). Le droit de penser et de parler librement en matière de religion n'existe pas. « Si les faussaires et autres malfaiteurs », dit saint Thomas, « sont justement punis par les princes séculiers, à plus forte « raison les hérétiques convaincus doivent-ils être non-seu- « lement excommuniés, mais punis de mort (*juste occidi*). « L'Église témoigne d'abord sa miséricorde pour la conversion « des égarés ; car elle ne les condamne qu'après une première « et une seconde réprimande. Mais si le coupable est obstiné,

1. *Somme*, I, II, q. 90, a. 4.
2. II, II, q. 57, art. 1.
3. II, II, q. 46, a. 1.
4. II, II, q. 46, a. 3.

« l'Église, désespérant de sa conversion et veillant sur le salut des « autres, le sépare de l'Église par sa sentence d'excommunication, « et le livre au jugement séculier pour être séparé de ce monde « par la mort. Car, ainsi que le dit saint Jérôme, les chairs putrides « doivent être coupées, et la brebis galeuse séparée du troupeau, « de peur que la maison tout entière, tout le corps, tout le trou- « peau, ne soit atteint de la contagion, gâté, pourri et perdu. Arius « ne fut qu'une étincelle à Alexandrie. Mais pour n'avoir pas été « étouffée d'un seul coup, cette étincelle a enflammé l'univers (1). » Telle était la doctrine officielle de la théologie, et c'est à tort qu'on a parfois rejeté sur le bras séculier la responsabilité des persécutions religieuses.

La politique de saint Thomas, étant empruntée à Aristote, est assez libérale dans ses principes. L'attribut essentiel de la souveraineté est la puissance de faire des lois, et cette puissance appartient à la multitude tout entière, ou à celui qui représente la multitude (*vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem*) (2). Aussi, dans un bon gouvernement, il faut que tous aient quelque part au gouvernement (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*) (3). Quand le pouvoir est injuste, les sujets *ont le droit de le rejeter, s'ils en ont la faculté.* « Le gouvernement « tyrannique n'est pas juste, puisqu'il n'est pas ordonné pour le « bien commun, mais pour le bien de celui qui gouverne ; et par « conséquent le renversement de cette sorte de gouvernement « n'a pas l'essence de la sédition... C'est plutôt le tyran qui est « séditieux (4). » Mais en définitive c'est à l'Église qu'il appartient de dispenser les sujets de l'obéissance envers les princes qui, ayant reçu la foi, y deviennent infidèles. On objecte l'exemple de Julien l'Apostat, auquel l'Église n'a pas ôté son pouvoir ; saint Thomas répond : Dans ce temps-là l'Église n'était pas assez puissante pour contraindre les princes de la terre, et voilà pourquoi elle a toléré que les sujets continuassent d'obéir à Julien l'Apostat (5).

En somme, l'autorité universelle, représentée par le catholicisme, a un rôle prédominant dans la philosophie de saint Thomas: son système est une savante organisation qui exprime, dans la

1. II, II, q. 11, art. 3.
2. I, II, q. 80, a. 3.
3. I, II, 105, a. 1.
4. II, II, 42, 3.
5. *Comment. sententiarum*, X, 10, XII, 2.

philosophie même, l'organisation et la discipline catholique au moyen âge. Les dominicains conservèrent fidèlement la tradition thomiste : ils furent toujours les défenseurs de l'autorité aux dépens de la volonté individuelle et s'opposèrent, comme plus tard les jésuites, à toute invasion de l'esprit nouveau.

II. Nous trouvons une tendance différente chez les franciscains, qui furent constamment les adversaires des dominicains. Les ordres religieux, au moyen âge, étaient la vraie patrie : chacun avait ses tendances, ses modèles, ses saints et son esprit particulier. La lutte des ordres entre eux fut un élément de vie pour la scolastique.

L'ordre des franciscains contient des observateurs de l'âme et des observateurs de la nature, animés les uns et les autres d'un certain souffle d'indépendance relative.

Le franciscain Jean de Fidanza, connu sous le nom de saint Bonaventure (1221-1274), est un méditatif et un mystique. Dans son *Itinéraire de l'âme vers Dieu*, il décrit tous les degrés de l'amour ; l'ardeur de son enthousiasme l'a fait surnommer le *docteur séraphique*.

En même temps, dans l'ordre de saint François, se montrent des observateurs de la nature et des devanciers de la science moderne. Les découvertes des Arabes, en partie transmises à l'Occident, avaient excité l'émulation des scolastiques. Roger Bacon, professeur à Oxford (1214-1292), dans son *Grand œuvre*, *Opus majus*, qui est le monument scientifique le plus considérable du moyen âge, insiste sur l'inutilité de la dialectique abstraite, sur la nécessité d'étudier la nature par l'observation et de la soumettre aux lois du calcul mathématique. Il enrichit la science, et en particulier l'optique, de théories nouvelles, et surpasse sous beaucoup de rapports, trois siècles à l'avance, son homonyme le chancelier Bacon. L'autorité ecclésiastique poursuivit et enferma pendant douze années dans un cachot, comme sorcier, celui qu'on avait nommé le docteur merveilleux (*doctor mirabilis*).

Un autre franciscain, Raymond Lulle, né à Palma, dans l'île Majorque (1234-1315), fut un des esprits les plus aventureux et les plus étranges de son époque (*doctor illuminatus*). Après une jeunesse dissolue, il se convertit et se livra à l'étude. Possédé du désir de convertir les infidèles, il passa trois fois en Afrique, et la dernière fois il y trouva le martyre. Raymond Lulle avait

pris à tâche de vulgariser la science des Arabes et de créer une méthode universelle qu'il nommait le grand art, *ars magna*. C'est une classification et une notation de toutes les catégories de la pensée, de tous les genres et de toutes les espèces, avec leurs combinaisons possibles. Au moyen de cercles qui tournent autour d'un même centre, les sujets et les attributs de toutes sortes viennent se placer l'un devant l'autre pour former des propositions, et les propositions se combinent pour former des syllogismes : c'est une machine à penser. Ses disciples enthousiastes, en cherchant la pierre philosophale et la transmutation des métaux, apprennent à étudier le livre de la nature autant et plus que les livres d'Aristote.

Le grand rival de saint Thomas, le dialecticien et le métaphysicien par excellence de l'ordre franciscain, fut l'Anglais Duns Scot, *doctor subtilis*, professeur à Oxford et à Paris, qui mourut à trente-quatre ans après avoir écrit douze volumes in-folio (1274-1308). Il s'occupa de physique, d'optique et d'astronomie ; mais il excella surtout dans la métaphysique. La philosophie de saint Thomas était une philosophie de l'intelligence ; celle de Duns Scot est déjà une philosophie de la volonté.

Toutes les sympathies de Duns Scot sont pour l'individu ; aussi se préoccupe-t-il au plus haut degré du problème de l'individuation. Selon lui, ce qui distingue un individu d'un autre, ce n'est pas seulement, comme le croient les thomistes, un principe de négation et de limitation, qui ne serait que la matière et qui rabaisserait l'existence individuelle au rang d'existence inférieure; l'individualité est le principe positif de l'action. C'est donc la volonté qui est le fond de l'être, et non pas la raison, enchaînée à ses formes immuables, soumise à la détermination et à la nécessité.

S'il en est ainsi, comment concevoir Dieu ? — Le concevoir avec les thomistes comme une puissance esclave de l'intelligence, c'est faire de Dieu lui-même un être relatif ; car c'est le soumettre à un destin intérieur. La nécessité est le caractère de l'intelligence, et la nécessité est une relation : seule la volonté est absolue. Il ne faut donc pas dire que la volonté divine trouve une loi toute faite à laquelle elle se conforme : c'est elle qui fait la loi ; c'est elle qui est la loi. La vérité n'est pas antérieure à la volonté divine, c'est la volonté divine qui pose et produit la vérité ; la loi morale elle-même, en tant que loi, n'est pas antérieure à la volonté de Dieu: Dieu ne veut pas le bien parce qu'il le

reconnaît tel ; mais le bien est tel parce que Dieu le veut (1).

De même, quand Dieu crée, c'est avec une liberté absolue : il n'y a rien de nécessaire pour Dieu ; et ce qui est nécessaire, c'est ce que Dieu rend librement nécessaire par sa volonté.

Aussi ne pouvons-nous atteindre Dieu par un rayon direct, mais plutôt par un rayon réfléchi, *non radio directo, sed reflexo.* Dieu, en effet, dans sa volonté intime, n'est pas un objet soumis aux prises de l'intelligence, et la théologie rationnelle ne peut prétendre atteindre la vraie divinité.

Par ces doctrines, Duns Scot fait preuve d'une originalité métaphysique qui l'élève au-dessus de saint Thomas ; mais Scot se représente trop son Dieu comme une volonté indifférente, non comme une volonté morale ; l'arbitraire n'est pas la vraie liberté.

La lutte des scotistes et des thomistes dura pendant tout le moyen âge : les premiers se montrèrent plus novateurs et moins esclaves de l'autorité : ils avaient un sentiment plus profond, quoique bien imparfait encore, de la liberté individuelle.

TROISIÈME ÉPOQUE DE LA SCOLASTIQUE

Avec l'esprit d'indépendance qui se fait jour au XIVe siècle, commence la décadence de la scolastique. Elle est précipitée à la fois par les dialecticiens et les mystiques.

Le dialecticien par excellence fut le franciscain et scotiste Jean d'Okkam (2). En métaphysique, il renouvelle avec éclat la grande querelle des nominalistes et des réalistes qui changea les écoles d'Europe en véritables champs de bataille. Okkam est nominaliste: il rejette les entités imaginaires du réalisme, car les êtres ne doivent pas être multipliés sans nécessité, *Entia non multiplicanda sunt præter necessitatem ; frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.* Les idées générales sont un produit de l'abstraction.

1. *In magistrum sententiarum*, I, *distinctio* 39, *quæstio* 1.

2. Né en Angleterre. Il professa à Paris sous Philippe le Bel. Il écrivit pour Philippe contre les prétentions du Saint-Siége et de Boniface VIII. Il écrivit aussi pour l'empereur Louis de Bavière, auquel il disait : « Défends-moi avec l'épée, je te défendrai avec ma plume. » Persécuté, il se réfugia à la cour de l'Empereur et mourut à Munich, en 1345. On l'avait surnommé le docteur invincible, *doctor invincibilis.*

Après Okkam, la dialectique des écoles se perd de plus en plus dans les arguties : c'est la dissolution de la scolastique.

Le dégoût de cette logique et de cette ontologie incline un grand nombre d'esprits au mysticisme. Pétrarque, sur la fin de sa vie, écrit des traités de philosophie contemplative, empreints de néo-platonisme. Vers le même temps, sur les bords du Rhin, s'élève un mysticisme métaphysique et spéculatif d'une hardiesse germanique, qui, se plaçant tout d'abord au sein de l'Être absolu par la contemplation, en fait sortir le monde comme un torrent de phénomènes, et érige en bien suprême l'identité avec Dieu. C'est le mysticisme de maître Eckart, de Tauler et du Flamand Ruysbroeck.

En France, le mysticisme est plus psychologique et plus sage. Gerson (1), comme l'école de saint Victor, fonde ce mysticisme sur des observations et des expériences intérieures. Dans son traité sur la *théologie mystique*, il le présente, non comme une science abstraite, mais comme une science expérimentale, appuyée sur des états de l'âme que connaît toute âme pieuse.

Le mysticisme encore trop savant de Gerson ne pouvait suffire aux âmes fatiguées de la scolastique : de là un mysticisme populaire, dont la plus admirable expression fut l'Imitation de Jésus-Christ, attribuée au religieux Thomas-à-Kempis, mais dont l'auteur demeure inconnu. Toute la scolastique s'écroule au souffle de cette piété ardente qui préfère à la science l'amour. « Mieux vaut éprouver la componction que d'en savoir la définition. » « Tout homme désire savoir naturellement, mais qu'importe la science sans la crainte de Dieu (2) ? » La crainte elle-même n'est que le commencement de la sagesse ; son achèvement est l'amour : « L'amour est fort comme la mort. »

Mais quelque admirable que soit ce livre par la connaissance de la vie contemplative, il est loin de donner une idée exacte et complète de la vie réelle, surtout de la vie civile et politique. C'est la morale du religieux, qui a fait vœu d'obéissance, plutôt que de l'homme et du citoyen libre. « Cours çà et là, tu ne

1. Né à Reims, en 1363, disciple et successeur de l'ardent nominaliste Pierre d'Ailly comme chancelier de l'Université, fut exilé ou s'exila volontairement à Lyon, où il se fit maître d'école pour les petits enfants, comme on le voit dans son traité *De parvulis ad Deum ducendis*. Il mourut en 1429. On lui attribue à tort l'*Imitation de Jésus-Christ*.

2. *De Imit. Christi*, I, 1, 2.

trouveras le repos que dans l'humble soumission à l'autorité d'un chef ! » « *Qu'il* est grand de ne pas s'appartenir à soi-même, *sui juris non esse !* » — C'est l'idée du droit qui est ici repoussée, c'est le commerce des hommes qui est rejeté, c'est le dégoût de la vie sociale qui est inspiré. Une telle doctrine encourage la tristesse et l'inertie : préoccupée du seul soin de rapprocher l'homme et Dieu, elle reste indifférente aux grandes injustices sociales. Par cela même elle exprimait fidèlement le véritable esprit du moyen âge. — Le succès du livre fut inattendu, rapide, immense. L'*Imitation* fut traduite dans toutes les langues ; elle répondait à un besoin universel ; elle mettait « *l'âme fidèle* » en rapport direct avec le Christ, sans l'intermédiaire du théologien. Rome y vit un danger et défendit la lecture du livre ; mais l'opinion se prononça si fortement en sa faveur que Rome finit par céder.

Ainsi la scolastique expirante était retournée au mysticisme dont elle était sortie. Concilier ce mysticisme avec la philosophie d'Aristote, telle avait été sa tâche. Aristote et saint Augustin, voilà le fond de toutes ces longues études qui aboutirent si rarement à des idées originales. Comme saint Augustin lui-même avait emprunté sa philosophie aux néoplatoniciens, ce furent en réalité Platon et Aristote qui inspirèrent tout le moyen âge. La seule idée qui ait fait des progrès pendant cette longue période, c'est celle de la volonté et de l'amour ; mais, sous l'influence du dogme de la grâce, on considère toujours la volonté en Dieu comme arbitraire ; dans l'homme, la volonté est aussi représentée comme une liberté d'indifférence toutes les fois qu'elle n'est pas représentée comme une prédétermination et une nécessité. Enfin, l'amour demeure un sentiment pieux et contemplatif plutôt qu'une bienfaisance active, ayant soif de justice autant que de fraternité. C'est une charité de religieux et non de citoyen : on n'a pas encore compris que l'homme a une valeur en tant qu'homme, en tant qu'être libre ou fait pour la liberté, et que le droit est fondé sur cette valeur, qui rend notre liberté inviolable tant qu'elle-même ne viole pas la liberté d'autrui.

CHAPITRE DEUXIÈME

Philosophie de la Renaissance

Quatre causes préparaient une révolution philosophique : la connaissance de l'antiquité, la réforme religieuse, le scepticisme philosophique, les découvertes de la science.

I. — ÉCOLES SORTIES DE L'ÉTUDE DES MONUMENTS ANTIQUES.

La conquête de Constantinople ayant produit l'émigration des savants grecs en Italie, l'Italie redevient une grande Grèce. On possède et on lit tout entiers, dans les textes originaux, les chefs-d'œuvre de la philosophie ancienne. A une autorité on en oppose une autre, et dans cette lutte le principe même de l'autorité périt. — 1° Le platonisme et le pythagorisme sont renouvelés, en Allemagne, par le cardinal *Nicolas de Cuss* (XVe siècle), précurseur de Copernic ; en Italie, par *Marsile Ficin*, par *Pic de la Mirandole*, par le médecin *Paracelse* et par le grand mathématicien *Cardan*. — *Ramus*, en France, oppose Platon à Aristote. — 2° L'aristotélisme est renouvelé par l'école de Padoue, dont le chef *Pomponace* nie l'immortalité personnelle, par *Césalpini*, et par *Vanini*, que le parlement de Toulouse condamne au bûcher (1619).

II. — MOUVEMENT PRODUIT PAR LA RÉFORME RELIGIEUSE.

Le protestantisme sert indirectement la cause de la libre pensée, malgré l'intolérance de *Luther*, de *Calvin*, de *Théodore de Bèze*. Le protestant *Hubert Languet*, dans ses *Vindiciæ contra tyrannos*, fait reposer la société politique sur un contrat, et devance Hobbes et Rousseau. — Le protestantisme favorise en Allemagne le mysticisme. Le cordonnier visionnaire *Jacob Boehm* est un des précurseurs de la métaphysique allemande.

III. — LES SCEPTIQUES, LES LIBRES PENSEURS, LES CONCILIATEURS.

Rabelais mêle des éclairs de vérité à ses bouffonneries. — *Montaigne* s'en tient au « *Que sais-je?* » — En Italie, le premier résultat du scepticisme est l'immoralité et la politique de la force. *Machiavel*. — En opposition à cette politique sceptique, les libres penseurs français soutiennent une politique de principes, fondée sur l'idée du droit. La *Boétie* et son traité de la *Servitude volontaire*. — Michel de l'Hôpital, dans son livre sur *le But de la guerre et de la paix*, montre que la liberté de conscience est la principale des libertés. — Le jurisconsulte Bodin d'Angers écrit de profonds ouvrages sur la politique.

IV. — MÉTHODES ET DÉCOUVERTES SCIENTIFIQUES.

L'esprit scientifique et les vraies méthodes avaient fait défaut au moyen âge. Les grands initiateurs de la Renaissance renouvellent et les méthodes et les sciences. *Léonard de Vinci*. — *Tartaglia*. — *Viète*. — *Copernic*.

— *Galilée.* — *Képler.* — De toutes ces découvertes devait sortir une nouvelle philosophie de la nature et par cela même une nouvelle philosophie de l'esprit.

I. Les causes qui préparaient une révolution philosophique peuvent se ramener à quatre principales : la connaissance de l'antiquité, le scepticisme philosophique, la réforme religieuse, et les découvertes de la science.

La conquête de Constantinople ayant produit l'émigration de tous les savants grecs en Italie, l'Italie redevient une grande Grèce. On possède et on lit tout entiers, dans les textes originaux, les chefs-d'œuvre de la philosophie antique : on s'enchante, on s'enivre de ces richesses, on devient platonicien, péripatéticien, pythagoricien, épicurien, stoïcien. La scholastique avait consacré le respect de l'antiquité : ce respect se retourne contre elle : à une autorité on oppose une autre autorité, et par cette lutte le principe même de l'autorité périt en philosophie.

D'autre part, la réforme religieuse, profitant du travail philologique consacré par le xve siècle aux livres saints, latins, grecs et hébreux, oppose les textes originaux à la Vulgate, la vraie Bible à la Bible romaine et l'Église primitive des apôtres à l'Église des papes. Puis, peu à peu, c'est la conscience même et la foi spontanée que l'on oppose à la lettre des dogmes et à la foi passive.

Enfin, on lit dans le livre de la Nature autant et plus que dans ceux des grecs et des hébreux, et les grandes découvertes scientifiques inspirent l'amour de la science positive avec le pressentiment de sa grandeur future. Le Nouveau Monde de Colomb recule les bornes de la terre habitée ; l'imprimerie met à la portée de chacun les trésors amassés par les siècles ; les inventions physiques et astronomiques brisent le ciel de cristal imaginé par Aristote, suppriment le centre du monde en le plaçant partout, et ouvrent à la pensée un horizon sans limites.

De là une renaissance philosophique qui se traduit par une riche confusion de systèmes, chaos fécond d'idées d'où le monde moderne sortira.

Le cardinal Nicolas de Cuss (1401-1464), né en Allemagne, et qui fut dans l'astronomie un précurseur de Copernic, combine la philosophie de Platon avec la théorie pythagoricienne des nombres. Il croit que Dieu se révèle par des symboles mathématiques, tout en demeurant inaccessible en lui-même. Il admet

le Dieu-unité de Pythagore et la coïncidence des contradictoires (1). — Le platonisme est favorisé en Italie par les Médicis, comme une philosophie sœur du christianisme. Marsile Ficin traduit, commente et admire Platon. Cosme de Médicis fonde en 1460 une académie platonicienne. Pic de la Mirandole, le Pascal de son siècle, combine Platon avec Moïse et avec la Kabbale. Agé de dix-neuf ans, il propose à tous les savants une sorte de carrousel philosophique à Rome, et se déclare prêt à soutenir neuf cents thèses, *de omni re scibili*. Le médecin Paracelse, le grand mathématicien Cardan, associent au mysticisme néo-platonicien la théurgie et la magie, fondée sur ce principe que, le monde étant une hiérarchie de forces divines, il suffit de s'assimiler les forces supérieures pour commander aux forces inférieures. Les découvertes scientifiques, comme la règle de Cardan pour la solution des équations du troisième degré, se mêlent aux extravagances de la Kabbale et de la théosophie.

Pierre la Ramée ou Ramus est le premier antagoniste d'Aristote dans l'université de Paris. Né en Picardie d'une famille très-pauvre, en 1515, il se rend à pied à Paris, presque enfant encore, pour y étudier ; il se fait domestique d'un écolier au collége de Navarre, sert son maître pendant la journée et passe la moitié des nuits dans la lecture, à la lumière gratuite de la lune. Après trois ans et demi d'études sur Aristote, il découvre qu'il n'a rien appris. Platon lui révèle une méthode de libre dialectique qui l'enchante. « *Quid plura ? cœpi egomet sic mecum cogitare: hem ! quid vetat paulisper socratizein ?* » Il propose alors une thèse où il soutenait que tout est fausseté dans Aristote. Son livre est brûlé

1. « Ce *maximum* de grandeur (Dieu), c'est aussi l'absolu, l'Un-tout, ce qui est en tout et a tout en lui, le plus grand et le plus petit ; car rien ne peut lui être opposé ; bien plus l'être et le non-être. » (*De doct. ignor.*, I, II.) Nicolas de Cuss conçoit la nature, avec Aristote, comme une aspiration universelle et spontanée au meilleur. « Chaque chose, dit-il profondément, porte en elle un certain désir naturel d'arriver à l'état le meilleur que sa nature comporte, et d'agir en mettant en œuvre les instruments nécessaires à cette fin... Ainsi, par le poids de sa propre nature, elle atteint le repos dans le sein de l'objet aimé. » De là il déduisait non moins profondément la règle de l'évidence comme signe de la vérité, et il voyait dans cette évidence le repos de l'amour dans l'objet aimé : « Toute intelligence saine et libre, remplie du désir de voir et de parcourir, embrassera donc amoureusement la vérité trouvée ; car nous ne doutons pas qu'une chose ne soit parfaitement vraie lorsque aucun entendement sain ne peut s'empêcher de la reconnaître. Dans toute investigation, nous comparons ce qui est supposé certain avec ce qui est incertain, et, par la proportion, nous jugeons du dernier. » *Ibid.*

par arrêt du roi, et des feux de joie accueillent cet arrêt. Devenu professeur au collége de France, il est tour à tour en faveur et persécuté. Son ennemi, le péripatéticien fanatique Charpentier, le fait assassiner dans la nuit de Saint-Barthélémy par des étudiants, comme protestant à la fois et platonicien.

En même temps qu'on opposait à Aristote Platon, on opposait aussi Aristote à lui-même. La scolastique, en effet, n'avait connu qu'un faux Aristote, qu'elle avait concilié plus ou moins artificiellement avec le christianisme. On en appela de l'Aristote mal compris à l'Aristote authentique, étudié dans les textes mêmes. Les nouveaux interprètes se divisèrent en deux camps, les uns qui interprétaient Aristote dans le sens panthéiste d'Averrhoès, les autres, dans le sens déiste du commentateur ancien Alexandre d'Aphrodise. Les uns et les autres niaient l'immortalité individuelle et la possibilité des miracles.

L'école de Padoue, ayant à sa tête Pomponace, montre que les vraies doctrines d'Aristote, accepté par l'Église comme autorité infaillible, sont en désaccord avec l'Église. Dans son traité de l'immortalité de l'âme, il montre qu'Aristote n'a point admis l'immortalité personnelle, et il justifie cette opinion même, principalement au point de vue moral, comme plus favorable à l'absolu désintéressement de la vertu. Si le peuple a besoin de croire à l'enfer pour s'abstenir du crime, c'est que ses idées morales sont encore dans l'enfance : la vraie vertu a sa récompense essentielle en elle-même, et toutes les autres récompenses ne sont qu'accidentelles.

Cesalpini, grand naturaliste, interprète aussi Aristote dans le sens d'Averrhoès, et considère Dieu, non comme la cause, mais comme la substance du monde. Le Napolitain Vanini aboutit à une doctrine analogue. Il admet avec Aristote l'éternité de la matière douée par elle-même de mouvement, et l'immanence de Dieu au monde comme substance universelle et universelle pensée. Accusé d'athéisme en 1619, il répond à ses accusateurs que le brin d'herbe qu'il tient dans sa main est pour lui une preuve de l'existence de Dieu. Malgré ses explications, il est condamné à mort par le parlement de Toulouse comme blasphémateur, athée et hérétique. « Avant qu'on mît le feu au bûcher, on lui ordonna de présenter sa langue pour être coupée ; il la refusa ; le bourreau ne put l'avoir qu'avec des tenailles, dont il se servit pour la saisir et pour la couper ; on n'a jamais entendu un cri plus

horrible. Le reste de son corps fut consumé au feu et ses cendres jetées au vent (1). »

II. En même temps que l'autorité était battue en brèche dans le domaine de la philosophie, la réforme religieuse introduisait la division dans la théologie. C'est cependant d'une manière indirecte que le protestantisme a servi la cause du libre examen et de la tolérance, car, à l'origine, les doctrines des théologiens protestants n'étaient pas plus libérales que celles des théologiens catholiques. Luther est ennemi de la raison et du libre arbitre : selon lui, nous ne sommes point libres, et la grâce seule peut opérer le bien en nous; aussi est-ce la foi qui justifie, plutôt que les œuvres. Mélanchton s'efforce de réconcilier le protestantisme avec la science de l'époque et avec le culte de l'antiquité; mais, bien qu'il soit le plus modéré des protestants, il démontre dans ses écrits le droit de punir les hérétiques. Calvin use de ce droit contre Servet, et cette conduite est justifiée dans un traité de Théodore de Bèze. Le libre examen ne fut point le but du protestantisme, mais seulement un moyen qui, à l'origine, lui était nécessaire ; là où il fut victorieux, il refusa aux autres la liberté qu'il avait prise pour lui.

Il n'en renfermait pas moins en lui-même des germes de liberté politique et religieuse ; et après avoir soutenu la politique absolutiste, il dut soutenir, pour le besoin de sa propre cause, la politique démocratique et libérale. Hubert Languet, dans son livre intitulé *Vindiciæ contra tyrannos*, et publié sous le pseudonyme de Junius Brutus, considère le gouvernement comme un contrat entre Dieu, le roi et le peuple ; contrat qui devient nul pour le peuple lorsque le roi le viole lui-même. Cette idée importante du contrat, dont Languet déduit les conséquences par la méthode géométrique des jurisconsultes, se retrouvera dans Hobbes et dans Rousseau. La supériorité du peuple sur le roi et celle de la conscience individuelle sur l'autorité religieuse, sont les deux idées originales du XVIe siècle, dont la réforme a été l'occasion.

La réforme n'amena pas une transformation immédiate de l'enseignement philosophique et théologique ; cependant elle participa au mouvement dirigé contre Aristote, et produisit quelques philosophes originaux, principalement dans le mysticisme. Le principal est Jacob Boehm. Né de parents pauvres et voué de

1. Grammond, *Historia Gall. ab Henric. IV.*

bonne heure à la profession de cordonnier, Boehm manque absolument d'instruction. La Bible et les écrits du pasteur saxon Weigel, un mystique, lui sont pourtant familiers. Il devine que « les choses visibles récèlent un grand mystère, » et tente de le connaître. Dans trois révélations successives, Dieu lui montre « le centre intime de la mystérieuse nature. » Le fond des choses est une dualité constante, tendresse et violence, douceur et amertume, bien et mal ; tout ce qui est vivant renferme ce duel ; ce qui est indifférent, ni doux ni amer, ni chaud ni froid, ni bon ni mauvais, est mort. Dieu le père, ou la force, sans le fils ou l'idée, est une volonté sans objet, un centre sans circonférence, un soleil sans rayon. Le fils est le corps du père, qui ne fait qu'un avec le monde ; et l'esprit est l'identification de toutes choses avec Dieu. — Par ces doctrines, Boehm est un des précurseurs de la métaphysique allemande.

III. Les sceptiques, les libres penseurs et enfin les esprits indépendants, animés du désir de conciliation, contribuent, pour leur part, à l'émancipation de la pensée moderne. Rabelais mêle des éclairs de vérité à ses grossières bouffonneries ; Montaigne s'en tient à son « Que sais-je ? » — Charron, son disciple, réduit le doute en système.

En Italie, le premier résultat du scepticisme fut l'immoralité et la politique de la force. La morale, au moyen âge, avait été absorbée dans la religion : en rejetant la religion, on rejeta aussi la morale. De même la politique, asservie d'abord à la religion, s'affranchit à la fois de toute religion et de toute morale : ce premier effet du libre examen porté dans les matières politiques explique l'œuvre de Machiavel. Malgré l'odieux des doctrines exposées dans le livre du *Prince*, Machiavel a fondé la science politique moderne en y introduisant la liberté, l'esprit historique et critique, la méthode d'observation et d'expérience. Plus rien de scolastique, plus de théories *à priori*, plus de principes empruntés soit à la théologie, soit à la morale ; rien que des faits, analysés avec pénétration, finesse et fermeté.

Une observation plus attentive des faits mêmes et de leurs lois naturelles devait bientôt faire comprendre que, si la politique est indépendante de la religion et de la morale théologique, elle n'est pas pour cela indépendante de la morale naturelle et du droit naturel.

En opposition à la politique empirique et positiviste des Ma-

chiavel, des Fra-Paolo, des Gabriel Naudé, se développe parmi les libres penseurs français une politique toute différente, fondée sur des principes, animée par un sentiment profond du droit, doctrinaire et républicaine. L'ami de Montaigne, la Boétie, n'est ni un protestant ni un catholique ; c'est un jeune philosophe qui revendique au nom de la raison le respect des droits naturels. « Certes, « dit-il dans sa *Servitude volontaire* ou le *Contre-un*, s'il y a rien « de clair et d'apparent dans la Nature, c'est que Nature, le mi- « nistre de Dieu, la gouvernante des hommes, nous a tous faits de « même forme, et, comme il semble, à même moule, afin de nous « entreconnaître tous pour compagnons ou plutôt frères... Puis donc « que cette bonne mère nous a donné à tous la terre pour de- « meure,... nous a tous donné en commun ce grand présent de la « voix et de la parole, pour nous accointer et fraterniser davan- « tage,... il ne faut pas faire doute que nous ne soyons tous natu- « rellement libres, puisque nous sommes tous compagnons ; et ne « peut tomber en l'entendement de personne que Nature ait mis « aucuns en servitude, nous ayant tous mis en compagnie. » Après avoir ainsi prouvé que les hommes naissent libres et égaux, la Boétie montre que, s'ils sont esclaves, c'est qu'ils le veulent bien, car le tyran est seul, et ils sont tous contre un. Il suffirait donc, pour s'affranchir, de le vouloir. « Pour avoir la liberté, il ne lui « faut que la désirer. S'il n'a besoin que d'un simple vouloir, se « trouvera-t-il nation au monde qui l'estime trop chère, la pou- « vant gagner d'un seul souhait ? »

Un autre Français, esprit de conciliation et de mesure, le chancelier de l'Hôpital, dans son livre sur *le but de la guerre et de la paix* (1570), montre que la liberté de conscience « est la plus pure « et la plus grande des libertés ; car c'est la liberté de l'esprit et « de sa plus divine partie, la piété. » « Il est nécessaire, » ajoute-t-il admirablement, « de laisser en paix les esprits et consciences « des hommes, comme ne pouvant être ployés par le fer et par la « flamme, mais seulement par la raison, qui domine les âmes. »

Ainsi se faisait jour, principalement en France, l'idée d'un droit naturel auquel la politique demeure subordonnée en même temps qu'elle s'affranchit de la religion positive.

Cette introduction du droit dans la politique, le grand jurisconsulte Bodin d'Angers (1550-1596), s'efforce de la réaliser dans son traité de la *République*. C'est l'œuvre politique la plus importante du siècle après celle de Machiavel. Bodin reproche avec raison aux anciens philosophes d'avoir cru que, pour réaliser le

gouvernement tempéré, il fallait mélanger les diverses *formes* de gouvernement; non, ce qu'il faut réunir et concilier, ce sont les divers *principes* de gouvernement : l'unité qui est le principe de la monarchie, la liberté qui est le principe de la démocratie, la proportionnalité qui est le principe de l'aristocratie. Malgré cette théorie neuve et profonde, Bodin n'arrive pas à dégager entièrement les principes des diverses formes gouvernementales, et à reconnaître que l'unité vraie, la vraie liberté, la vraie proportionnalité sont inhérentes au seul gouvernement de droit, celui de tous par tous. Il s'arrête encore à un mélange de monarchie et de démocratie. Il n'en a pas moins l'honneur d'avoir le premier appliqué la jurisprudence à la politique, œuvre que devait plus tard reprendre Montesquieu. C'est la France, on le voit, qui a fondé scientifiquement la politique de principes, la politique de droit.

IV. C'est surtout l'esprit scientifique et la vraie méthode qui avaient fait défaut au moyen âge. On expliquait trop souvent les faits par des actions extraordinaires sans conditions déterminées ; on voyait partout des puissances, facultés ou vertus assez semblables aux nôtres : « C'étaient de petits lutins de facultés, paraissant à propos comme les dieux de théâtre ou comme les fées de l'*Amadis*, et faisant au besoin tout ce que voulait un philosophe, sans façon et sans outils. » On prenait, comme l'a dit Leibniz, « la paille des termes pour le grain des choses, » et on aboutissait à l'art de Raymond Lulle, le *Grand art*, « qui enseignait, dit Descartes, à parler de tout, sans rien savoir. »

Les grands initiateurs de la Renaissance comprirent qu'il ne suffit pas de tenir les mots pour tenir les choses, et qu'il faut en appeler à la réalité même. Léonard de Vinci, l'auteur de la *Joconde* et de la *Cène*, non moins grand savant que grand artiste, excita les sciences à l'amour et à l'observation de la nature. « L'expérience, disait-il, est seule interprète de la Nature ; il faut donc la consulter toujours et la varier de mille façons, jusqu'à ce qu'on en ait tiré les lois universelles ; et elle seule peut nous donner de telles lois. » Au précepte Léonard de Vinci joint l'exemple : il fait avancer la physique générale, l'optique, la mécanique et crée l'hydraulique. La Lombardie doit à ce génie universel son système de canalisation et les travaux de défense de plusieurs places fortes.

En 1545, Tartaglia trouve la résolution des équations cubiques