TEXT LIGHT AND TEXT CUT
PAGE MISSING
OLD AND BROWN BOOK

UNIVERSAL
LIBRARY
OU_148277
UNIVERSAL
LIBRARY

EXTRAITS

DES

GRANDS PHILOSOPHES

PAR

ALFRED FOUILLÉE

MEMBRE DE L'INSTITUT

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPERIEURE

NEUVIÈME ÉDITION



PARIS

LIBRAIRIE DELAGRAVE

15, RUE SOUFFLOT, 15

1926

LIVRE PREMIER

PHILOSOPHIE DE L'ORIENT

CHAPITRE PREMIER

I. — DOCTRINES RELIGIEUSES DU BRAHMANISME.

Hymne à Dieu.

Il est né pour la force et la grandeur, ce Varouna qui a fondé l'immensité du ciel et de la terre. C'est lui qui, d'un côté, a développé cette grande et large voûte toute parée d'étoiles, et qui de l'autre a étendu la surface terrestre.

Ces mots, est-ce que je les adresse à moi-même? Comment puis-je m'élever jusqu'à Varouna? Recevra-t-il sans courroux mes offrandes? Comment faire pour contempler, d'un esprit pur, le Dieu plein de clémence?...

O Varouna, quel péché si grand ai-je commis pour que tu veuilles frapper un chantre ton ami? Dieu fort et invincible, dis-le moi. Innocent et empressé, je t'adorerai.

RIG-VÉDA, 98e *hymne* (trad. E. Burnouf).

Prière à Dieu.

Ne me laisse plus rentrer, ô Varouna, dans cette maison d'argile et de boue [le corps]; aie pitié de moi, ô Dieu tout-puissant, aie pitié de moi!

Si je marche tout tremblant comme un nuage que chasse le vent, aie pitié de moi, ô Dieu tout-puissant, aie pitié de moi !

C'est parce que je manque de force, Dieu fort et brillant, que je suis allé me briser sur le fatal rivage ; aie pitié de moi, ô Dieu tout-puissant, aie pitié de moi !

La soif a dévoré ton adorateur bien qu'il fût au milieu des eaux ; aie pitié de moi, ô Dieu tout-puissant, aie pitié de moi !

Toutes les fois, ô Varouna, que nous, simples hommes, nous commettons quelque offense contre l'armée des cieux, toutes les fois que nous violons ta loi sans intention, aie pitié de nous, ô Dieu tout-puissant, aie pitié de nous ! *Ibid.*, 102e *hymne.*

Alternatives de création et de destruction.

Tandis que Brahma veille, le monde vit et se meut ; mais quand le dieu dort, quand son esprit est en repos, l'univers s'évanouit ; tous les êtres tombent dans l'inertie ; ils sont dissous dans l'âme suprême, parce que celui qui est la vie de tout être sommeille doucement, privé de son énergie. Ainsi, passant tour à tour 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 du monde sont innombrables ; et l'Être suprême les renouvelle comme en se jouant.

MANAVA-DHARMA-SASTRA ou LOIS DE MANOU (trad. Loiseleur-Deslongchamps), liv. I.

L'immortalité d'après le brahmanisme (1).

« Maitreyi, dit Yadjnavalkya, je quitte ma maison pour l'habitation de la forêt. Certes, je dois faire un partage entre toi et mon autre femme Katyayana. »

Maitreyi répondit à son époux : « Mon seigneur, si cette terre entière, pleine de richesses, m'appartenait, serais-je par là immortelle ? »

« Non, répondit Yadjnavalkya ; ta vie ressemblera à la vie heureuse des riches, mais par les richesses il n'est aucun espoir d'immortalité. »

1. Nous donnons ici en entier, à cause de leur importance, des pages dont nous avons cité quelques fragments dans notre *Histoire de la philosophie.*

Et Maitreyi dit : « Que ferais-je de ce qui ne peut me rendre immortelle ? Ce que mon seigneur sait de l'immortalité, puisse-t-il me le dire ? »

Yadjnavalkya répondit : « Toi qui m'es vraiment chère, tu dis de chères paroles. Assieds-toi : je t'expliquerai ce que je sais, et écoute bien ce que je dis. » Et il dit : « 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. Des enfants sont aimés, non parce que nous aimons les enfants, mais parce que nous aimons l'Esprit divin en eux. Cet Esprit est ce que nous aimons, quand nous paraissons aimer les richesses, les brahmanes, les kshattriyas [ou guerriers], ce monde, les dieux, tous les êtres, cet univers. 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. Quiconque chercherait l'essence du brahmane ailleurs que dans l'Esprit divin serait abandonné par les brahmanes. Quiconque chercherait le pouvoir des kshattriyas ailleurs que dans l'Esprit divin serait abandonné par les kshattriyas. Quiconque chercherait ce monde, les dieux, tous les êtres ailleurs que dans l'Esprit divin serait abandonné par eux tous. Cette essence du brahmane, ce pouvoir du kshattriya, ce monde, ces dieux, ces êtres, tout est l'Esprit divin. Maintenant, de même que nous ne pouvons saisir les sons d'un tambour en eux-mêmes, mais que nous saisissons le son en saisissant le tambour ou la main qui le bat ; de même que nous ne pouvons saisir les sons d'une conque en eux-mêmes, mais que nous saisissons le son en saisissant la conque ou le souffleur de conque ; de même en est-il avec l'Esprit divin. Comme des nuages de fumée s'élèvent d'un feu allumé par un combustible sec, ainsi, ô Maitreyi, tous les mots sacrés ont été exhalés par ce grand Être. Comme toutes les eaux trouvent leur centre dans la mer, ainsi toutes les sensations trouvent leur centre dans la peau, tous les goûts dans la langue, toutes les odeurs dans le nez, toutes les couleurs dans l'œil, toutes les pensées dans l'intelligence, toute la science dans le cœur, toutes les actions dans les mains, et toutes les écritures dans la parole. 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. »

Maitreyi 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) ?

La production du monde.

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...

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.

RIG-VÉDA, *hymne* 15e.

II. — MORALE DU BRAHMANISME.

Vraie et fausse piété.

De l'espérance d'un avantage naît l'empressement : les sacri-

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

tices ont pour mobile l'espérance : les pratiques de dévotion austère et les observations pieuses sont reconnues provenir de l'espoir d'une récompense.

Que le sage observe constamment les devoirs moraux avec plus d'attention encore que les devoirs pieux. Celui qui néglige les devoirs moraux déchoit, même lorsqu'il observe tous les devoirs pieux.

Un sacrifice est anéanti par un mensonge ; le mérite des pratiques austères par la vanité ; le fruit des charités par l'action de la fraude.

Celui qui étale l'étendard de la vertu, qui est toujours avide, qui emploie la fraude, qui trompe les gens par sa mauvaise foi, qui est cruel, qui calomnie tout le monde, est considéré comme ayant les habitudes du chat.

Le Dwidja (1) aux regards toujours baissés, d'un naturel pervers, perfide et affectant l'apparence de la vertu, est dit avoir les manières d'un héron.

Tout acte pieux fait par hypocrisie va aux Bakchasas (2).

Lois de Manou (trad. Loiseleur-Deslongchamps), II, 334. IV, 195, 237. IX, 204.

Humilité, douceur, pardon des injures.

Qu'un homme ne soit pas fier de ses austérités ; après avoir sacrifié qu'il ne profère pas de mensonge ; .... après avoir fait un don qu'il n'aille pas le prôner partout.

On ne doit jamais montrer de mauvaise humeur, bien qu'on soit affligé, ni travailler à nuire à autrui, ni même en concevoir la pensée ; il ne faut pas proférer une parole dont quelqu'un pourrait être blessé et qui fermerait l'entrée du ciel.

Celui qui est doux, patient, étranger à la société des pervers, obtiendra le ciel par sa charité.

Celui qui pardonne aux gens affligés qui l'injurient est honoré dans le ciel.... Celui qui conçoit du ressentiment ira aux enfers. *Ibid.*, II, 161. IV, 236, 246. VIII, 312.

Devoirs relatifs aux femmes.

Renfermées sous la garde des hommes, les femmes ne sont

1. Le prêtre.
2. Aux démons.

pas en sûreté ; celles-là seulement sont bien en sûreté qui se gardent elles-mêmes de leur propre volonté.

Les hommes doivent avoir des égards pour les femmes de leur famille, et leur donner des parures, des vêtements, et des mets recherchés.

Si une femme n'est pas parée d'une manière brillante, elle ne fera pas naître la joie dans le cœur de son époux. *Ibid.*, III, 59, 61. IX, 12.

La famille.

Le mari ne fait qu'une seule et même personne avec son épouse. — Dans toute famille où le mari se plaît avec sa femme, et la femme avec son mari, le bonheur est assuré pour jamais. — L'union d'une jeune fille et d'un jeune homme, résultant d'un amour mutuel, est dit le mariage des musiciens célestes. — Qu'une femme chérisse et respecte son mari, elle sera honorée dans le ciel ; — et qu'après avoir perdu son époux, elle ne prononce pas même le nom d'un autre homme. — Un père est l'image du Seigneur de la création ; une mère l'image de la terre. — Un père est plus vénérable que cent instituteurs ; une mère 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. *Ibid.*, II, 145, 227, 234, 237. III, 59, 32. V, 155, 157, 160, 166. IX, 45.

Les castes. — Supériorité des prêtres.

Un brahmane âgé de dix ans et un kshattriya (guerrier), parvenu à l'âge de cent ans, doivent être considérés comme le père et le fils ; et des deux c'est le brahmane qui est le père et qui doit être respecté comme tel. *Ibid.*, II, 133.

La royauté. — Apothéose du roi.

Ce monde, privé de rois, étant de tous côtés bouleversé par la crainte, pour la conservation de tous les êtres le Seigneur créa un roi en prenant des particules éternelles de la substance d'Indra, d'Anita, de Yama, de Sourya, d'Agni, de Varouna, de Tchandra, et de Couvera ; et c'est parce qu'un roi a été formé de particules tirées de l'essence de ces principaux dieux, qu'il surpasse en éclat tous les autres mortels. De même que le soleil,

il brûle les yeux et les cœurs, et personne sur la terre ne peut le regarder en face. Il est le feu, le vent, le soleil, le génie qui préside à la lune, le roi de la justice, le dieu des richesses, le dieu des eaux, et le souverain firmament par sa puissance. On ne doit pas mépriser un monarque, même dans l'enfant, en disant : c'est un simple mortel ; car c'est une grande divinité sous une forme humaine. *Ibid.*, VII, 3, 8.

Le châtiment érigé en divinité.

Pour aider le roi dans ses fonctions, le Seigneur produisit dès le principe le Génie du châtiment, protecteur de tous les êtres, exécuteur de la justice, son propre fils et dont l'essence est toute divine. C'est la crainte du châtiment qui permet à toutes les créatures mobiles et immobiles de jouir de ce qui leur est propre, et qui les empêche de s'écarter de leurs devoirs. Le châtiment est un roi plein d'énergie, c'est un administrateur habile, un sage dispensateur de la loi ; il est reconnu comme le garant de l'accomplissement du devoir des quatre ordres. Le châtiment gouverne le genre humain, le châtiment le protége : le châtiment veille pendant qu'il dort; le châtiment est la justice, disent les sages. Infligé avec circonspection et à propos, il procure aux hommes le bonheur ; mais appliqué inconsidérément, il le détruit de fond en comble. Si le roi ne châtiait pas sans relâche ceux qui méritent d'être châtiés, les plus forts rôtiraient les plus faibles, comme des poissons sur une broche. La corneille viendrait becqueter l'offrande du pain, le chien lécherait le beurre clarifié, il n'existerait plus de droit de propriété, l'homme du rang le plus bas prendrait la place de l'homme de la classe la plus élevée. Toutes les classes se corrompraient, toutes les barrières seraient renversées, l'univers ne serait que confusion, si le châtiment ne faisait plus son devoir. Partout où le châtiment, à la couleur noire, à l'œil rouge, vient détruire les fautes, les hommes n'éprouvent aucune épouvante, si celui qui dirige le châtiment est doué d'un jugement sain. *Ibid.*, VII, 14, 25.

La vie contemplative et mystique d'après le Bhagavad-Gita.

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. — Les œuvres sont bien inférieures à la dévotion de l'esprit. — 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.

BHAGAVAD-GITA, trad. Schlegel, p. 142, 147.

Quel est celui que Dieu aime.

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 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 insoucieux 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.

BHAGAVAD-GITA, trad. Schlegel, p. 148, 169.

III. — ÇAKYA-MOUNI, OU LE BOUDDHA.

Le jeune prince Sieddhârtha, né vers le VIIe siècle avant Jésus-Christ, ayant renoncé au monde à vingt-neuf ans, fut appelé Çakya-Mouni, c'est-à-dire le solitaire de la famille des Çakyas (branche de la caste militaire qui donnait les rois) Parvenu à la perfection de la science, il prit le titre de Bouddha, c'est-à-dire Savant.

« Six siecles environ avant l'ère chrétienne, dit M. Nève, des accents poétiques d'un genre nouveau se faisaient entendre au milieu des contrees civilisees de l'Inde; ils partaient de la bouche d'hommes de toute classe et de toute profession, et c'est avec surprise que les écoutait la foule, dont l'oreille n'etait accoutumée qu'aux chants lyriques et liturgiques du Véda et aux récits héroïques de l'épopée naissante - « Quelles sont ces belles poésies que vous chantez ? leur disait-elle, comme le fit un jour Pourna, le heros d'une légende fameuse. — « Ce ne sont point des poésies, ce sont les propres paroles du Bouddha ! » — Ainsi lui repondaient des hommes graves et méditatifs, vêtus pauvrement, qui venaient de lire à haute voix « les hymnes, les prières qui conduisent à l'autre rive », ou des marchands qui récitaient des stances et des préceptes relatifs aux intérêts temporels. A ce nom de Bouddha, plusieurs demandaient aussi quel etait ce personnage, et le plus souvent ils se rendaient auprès de lui, dans les lieux déjà célebres où il enseignait (1). »

Vanité de la vie sensible d'après le Bouddha.

Les hommes sont brûlés par les douleurs de la vieillesse et de la maladie ; ils sont dévorés par le feu de la mort et privés de guide. La vie d'une créature est pareille à l'éclair des cieux. Comme le torrent qui descend de la montagne, elle coule avec une irrésistible vitesse. Par le fait de l'existence, du désir et de l'ignorance, les créatures, dans le séjour des hommes et des dieux, sont dans la voie des trois maux. Les ignorants roulent en ce monde, de même que tourne la roue d'un potier. Les qualités du désir, toujours accompagnées de crainte et de misère, 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. La maladie ravit aux êtres leur lustre et fait décliner les sens, le corps et les forces ; elle amène la fin des richesses et des

1. *Le Bouddhisme, son fondateur et ses écritures*, p. 5 et 6.

biens. Elle amène le temps de la mort et de la transmigration. La créature la plus agréable et la plus aimée disparaît pour toujours ; elle ne revient plus à nos yeux, pareille à la feuille et au fruit tombés de l'arbre dans le courant du fleuve. 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 tromper. En y réfléchissant, il s'aperçoit que tout composé, toute agrégation n'est que le vide, qui seul est immuable. Les êtres que nos sens nous révèlent sont vides au dedans, vides au dehors.

Ah ! malheur à la jeunesse que la vieillesse doit détruire ! Ah ! malheur à la santé que menacent tant de maladies ! Ah ! malheur à la vie où l'homme reste si peu de jours ! La jeunesse, la santé et la vie sont comme le jeu d'un rêve. C'est à moi d'apporter aux hommes et aux dieux la loi qui doit les délivrer de tant de maux. Après avoir atteint l'intelligence suprême, je rassemblerai les êtres vivants, et, les retirant de l'océan de la création, je les établirai dans la terre de la patience. Hors des pensées nées du trouble des sens, je les établirai dans le repos. En faisant voir la clarté de la Loi aux créatures obscurcies par les ténèbres d'une ignorance profonde, je leur donnerai l'œil qui voit clairement les choses ; je leur donnerai le beau rayon de la pure sagesse, l'œil de la Loi, sans tache et sans corruption.

LE BOUDDHA, d'après E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme,* p. 478 et suiv.

Injustice des castes et égalité religieuse des hommes d'après le Bouddha.

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.

Ma loi est une loi de grâce pour tous ; et qu'est-ce qu'une loi de grâce pour tous ? C'est la loi sous laquelle de misérables mendiants se font religieux (1). *Ibid.*, p. 808.

1. Burnouf rapproche de ces paroles un mot admirable d'un religieux bouddhiste de notre siècle, qui, disgracié par le roi de Ceylan pour avoir prêché devant les pauvres, répondit : « La religion devrait être le bien commun de tous. »

Je veux me faire religieux et pratiquer la sainte doctrine : mais il est difficile d'embrasser la vie religieuse, si l'on naît dans une race élevée et illustre ; cela est facile, au contraire, quand on est d'une pauvre et basse extraction. *Ibid.*, p. 197

Il n'y a point entre un brahmane et un homme d'une autre caste la différence qui existe entre la pierre et l'or, entre les ténèbres et la lumière. Le brahmane, en effet, n'est sorti ni de l'éther, ni du vent : il n'a pas fendu la terre pour paraître au jour, comme le feu qui s'échappe du bois de l'Arani. Le brahmane est né d'une femme, tout comme le tchandala [le paria]. Où vois-tu donc la cause qui ferait que l'un doit être noble et l'autre vil ? Le brahmane lui-même, quand il est mort, est abandonné comme un objet vil et impur ; il en est de lui comme des autres castes : où est alors la différence ?

Tu regardes la caste dans les religieux de Çakya, et tu ne vois pas les vertus qui sont en eux : c'est pourquoi, enflé par l'orgueil de la naissance, tu oublies, dans ton erreur, et toi-même et les autres. Si le vice atteint un homme d'une haute extraction, cet homme est blâmé dans le monde ; comment donc les vertus qui honorent un homme d'une basse extraction ne seraient-elles pas un objet de respect ?

Le Kudumbura et le Panara (noms d'arbres) produisent des fruits qui naissent des branches, de la tige, des articulations et des racines ; et cependant ces fruits ne sont pas distincts les uns des autres, et l'on ne peut pas dire : ceci est le fruit brahmane, cela est le fruit kshattriya, celui-là le vâicya, celui-là le çudrâ ; car tous sont du même arbre. Il n'y a donc pas quatre classes, mais une seule (1). *Ibid.*, 186, 209, 375.

1. « Un jour Amanda, le serviteur de Çakya-Mouni, rencontre une jeune fille de la tribu des Tchandalas qui puisait de l'eau ; il lui demanda à boire. Mais la jeune fille, craignant de le souiller par son contact, l'avertit qu'elle est née dans la caste Matanga, et qu'il ne lui est pas permis d'approcher d'un religieux : « Je ne te demande, ma sœur, ni ta caste ni ta famille. Je te demande de l'eau, si tu peux m'en donner. » La jeune fille se prit d'amour pour Amanda, puis elle se convertit, et devint religieuse bouddhiste. » Burnouf, *ibid.*, p. 375.—Voir, dans notre *Histoire de la philosophie*, l'entretien justement célèbre du Bouddha et de Purna.

IV. — PHILOSOPHIE DE LA PERSE — ZOROASTRE.

Les uns font naître Zoroastre plusieurs milliers d'années avant le siége de Troie, les autres du temps de Ninus, d'autres du temps d'Hystaspe. Il vécut probablement vers le VIIe ou VIIIe siècle avant Jésus-Christ. Selon les uns, il serait mort au sac de Balkh, et selon d'autres sur le mont Albordj, où il se serait retiré dans un âge très-avancé. Zoroastre fut l'auteur des *Naçkas*, et des principes religieux qu'ils contiennent. Ces poëmes étaient écrits dans une langue qui ne se parle plus, le zend. On sait que l'idée fondamentale qu'ils renferment est le dualisme des deux principes, le bien ou la lumière, *Ormuz*, et le mal ou les ténèbres, *Ahriman*. La lutte des deux principes doit se terminer par la défaite définitive d'Ahriman et des démons ou *dévas*. Il y a des hommes purs, ceux qui font le bien, et des hommes impurs, ceux qui font le mal. Zoroastre distingue également les animaux qui se rapportent à Ormuz et ceux qui se rapportent à Ahriman: il est du devoir de l'homme de faire à ces derniers la guerre. Cette obligation de tuer certains animaux constitue une opposition remarquable entre la religion de Zoroastre et la religion brahmanique. Le feu, dans le mazdéisme, était le symbole de la divinité. — V. Anquetil-Duperron. *Vie de Zoroastre* (traduction du *Zend-Avesta*).

O toi qui es donné en ce monde, donné contre les dévas, Zoroastre, pur, maître de pureté, si je t'ai blessé soit en pensées, soit en paroles, soit en actions, que ce soit volontairement ou involontairement, j'adresse de nouveau cette louange en ton honneur ; oui, je t'invoque, si j'ai failli devant toi dans ce sacrifice et cette invocation. 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).

Honneur à Hom, qui fait que le génie du pauvre est égal en grandeur au génie du riche. Honneur à Hom qui fait que le sens du pauvre est égal en grandeur à celui du riche (2) !

Toutes les fois que l'homme pur agit avec droiture, il donne l'abondance au monde.

Celui qui cultive les fruits de la terre cultive aussi la pureté ; il encourage, il étend la loi des Mazdéens.

Vous établissez roi, ô Ormuz, celui qui soulage et nourrit le pauvre (3).

1. Trad. d'Eug. Burnouf. *Comm. sur l'Iaçna*, ch. I, p. 583. Paris, 1863, t. I.
2. *Iaçna*, X, 35, 36.
3. *Iaçna*, Introd. et XII.

V. — LA PHILOSOPHIE EN CHINE.

I. — CONFUCIUS.

Confucius, ou Kong-fou-tseu, né l'an 551 avant Jésus-Christ, mourut vers 479. Fils d'un gouverneur de province, il descendait d'une famille d'où sortit la dynastie des Chang, et qui avait donné à la Chine son premier législateur. Marié à dix-neuf ans, il fut chargé d'une surveillance générale sur les campagnes et l'agriculture. Après les obsèques de sa mère, il se condamna à un deuil solitaire de trois années. Pendant cette retraite, il réfléchit sur les lois de la morale, et étudia les traditions des sages. Il parcourut ensuite les diverses parties de l'empire, et forma dans l'espace de dix ans plus de trois mille disciples, la plupart lettrés, mandarins, gouverneurs, officiers militaires, qui propagèrent sa parole. Élevé à la magistrature suprême de la justice, il signala son ministère par l'exécution d'un grand personnage auquel son crédit et ses richesses assuraient l'impunité. Les courtisans finirent par faire bannir le philosophe, qui erra longtemps de pays en pays, tantôt admiré, tantôt persécuté. A soixante-huit ans il rentra dans sa patrie, où il mit la dernière main à ses ouvrages. Il composa le *Chou king*, traité de morale et de politique en exemples, où il règle les relations de souverain et de sujets, de père et d'enfants, d'époux et d'épouse. Ce livre a été traduit en français par le P. Gaubil, Paris, 1770, in-4. Le *Ta-hio* (la *Grande science*) et le *Tchoung-young* (l'*Invariable milieu*) sont des recueils de préceptes moraux où la sagesse est ramenée à la modération. Le *Tchoung-young* a été publié en chinois, avec trad. latine et française par Abel Rémusat, 1817, in-4 ; le *Ta-hio*, par M. Pauthier, en 1837, in-8.

Portrait du Philosophe.

Le Philosophe (Confucius) était complétement exempt de quatre choses. Il était sans amour-propre, sans préjugés, sans obstination et sans égoïsme.

Le Philosophe était d'un abord aimable et prévenant : sa gravité sans raideur et la dignité de son maintien inspiraient du respect sans contrainte... Que ses manières étaient douces et persuasives! Que son air était affable et prévenant! Il était d'un naturel tendre et aimant.

Quand le Philosophe se trouvait à table avec une personne qui éprouvait du chagrin de la perte de quelqu'un, il ne pouvait manger pour satisfaire son appétit.

Ses paroles sont modestes : « Je commente, dit-il, j'éclaircis les anciens ouvrages, mais je n'en compose pas de nouveaux. J'ai foi dans les anciens et je les aime... Je ne naquis point doué de la

science. Je suis un homme qui a aimé les anciens, et qui a fait tous ses efforts pour acquérir leurs connaissances (1). »

« Faire des actions extraordinaires qui paraissent en dehors de la nature humaine, opérer des prodiges pour se procurer des admirateurs et des sectateurs dans les siècles à venir, voilà ce que je ne voudrais pas faire (2). »

« Vous mes disciples, tous tant que vous êtes, croyez-vous que j'aie pour vous des doctrines cachées ? Je n'ai point de doctrines cachées pour vous (3). »

Supériorité des vertus morales sur les rites religieux.

« Préparez d'abord le fond du tableau pour y appliquer ensuite les couleurs. » Tseu-hia lui demanda : « Les lois du rituel sont donc secondaires? » Le Philosophe répondit : « Vous avez saisi ma pensée (4). »

« En fait de rites, une stricte économie est préférable à l'extravagance ; en fait de cérémonies funèbres, une douleur silencieuse est préférable à une pompe vaine et stérile (5). »

Le Philosophe étant malade, Tseu-lou le pria de permettre à ses disciples d'adresser pour lui leurs prières aux esprits et aux génies. Le Philosophe dit : — Mais cela convient-il ? — Tseu-lou répondit avec respect : — Cela convient. Il est dit dans le livre intitulé *Houëi* : « Adressez vos prières aux esprits et aux génies d'en haut et d'en bas (du ciel et de la terre). » Le Philosophe répondit : La prière de Kieou [c'est le nom qu'il se donnait à lui-même] est permanente (6). »

Kilou demanda comment il fallait servir les esprits et les génies. Le Philosophe dit : « Quand on n'est pas encore en état de servir les hommes, comment pourrait-on servir les esprits et les génies ? » — « Permettez-moi, ajouta Kilou, que j'ose vous demander ce que c'est que la mort. » Le Philosophe dit : « Quand on ne sait pas encore ce que c'est que la vie, comment pourrait-on connaître la mort (7) ? »

1. *Lun-yu*, traduction Pauthier, IX, 4.
2. *Tchoung-young*, XI, 1.
3. *Lun-yu*, VII, 23.
4. *Lun-yu*, III, 8.
5. *Lun-yu*, I, III, 4.
6. *Lun-yu*, VII, 34.
7. *Lun-yu*, II, XI, 2.

Morale de Confucius.

Savoir que l'on sait ce que l'on sait, et que l'on ne sait pas ce que l'on ne sait pas, voilà la véritable science (1).

Si le matin vous avez entendu la voix de la raison céleste, le soir vous pouvez mourir (2).

« Oh ! que la loi du devoir de l'homme saint est grande, dit le Philosophe ! c'est un océan sans rivage ! Elle produit et entretient tous les êtres : elle touche au ciel par sa hauteur ! Oh ! qu'elle est abondante et vaste (3) ! »

Le parfait est le vrai dégagé de tout mélange... Le parfait est le commencement et la fin de tous les êtres. Sans la perfection, les êtres ne seraient pas... Le parfait est par lui-même parfait absolu (4).

La puissance productive du ciel et de la terre peut s'exprimer par un seul mot : c'est la perfection ; mais la production des êtres est incompréhensible (5).

Le parfait est le commencement et la fin de tous les êtres ; sans le parfait les êtres ne seraient pas (6).

La règle de conduite morale, qui doit diriger les actions, est tellement obligatoire que l'on ne peut s'en écarter d'un seul point, d'un seul instant. Si l'on pouvait s'en écarter, ce ne serait plus une règle de conduite immuable (7).

La loi du devoir est par elle-même la loi du devoir (8).

Elle est si étendue qu'elle peut s'appliquer à toutes les actions des hommes, si subtile qu'elle n'est pas manifeste pour tous (9).

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 (10).

1. *Lun-yu*, I, II, 17.
2. *Ibid.*, IV, 3.
3. *Tch-young*, XXII.
4. *Ibid.*, XXV.
5. *Tch.-young*, XII, 2.
6. *Ib.*, XIII, 1.
7. *Tch. young*, I, 2.
8. *Tch.-young*, XII, 2.
9. *Ib.*, XXVI, 7.
10. *Tch.-young*, XXV, 1.

« Je ne puis parvenir à voir un saint homme ; tout ce que je puis, c'est de voir un sage. »

L'artisan qui taille un manche de cognée sur un autre manche n'a pas son modèle éloigné de lui. Ainsi le sage, pour gouverner et améliorer les hommes, ne doit pas regarder un modèle trop éloigné. Une fois qu'il les a ramenés au bien, il s'arrête là (1).

Est-il riche, comblé d'honneurs, le sage agit comme doit agir un homme riche et comblé d'honneurs. Est-il pauvre et méprisé, il agit comme un homme pauvre et méprisé... Le sage qui s'est identifié avec la loi morale conserve toujours assez d'empire sur lui-même pour remplir les devoirs de son état dans quelque condition qu'il se trouve (2).

Se nourrir d'un peu de riz, boire de l'eau, n'avoir que son bras courbé pour appuyer sa tête, est un état qui a aussi sa satisfaction (3).

« Être riche et honoré par des moyens iniques, c'est pour moi comme le nuage flottant qui passe. »

Avant que la joie, la satisfaction, la colère, la tristesse, se soient produites dans leur excès, l'état dans lequel on se trouve s'appelle *milieu*.

L'homme supérieur se conforme aux circonstances pour tenir le milieu... L'homme vulgaire ne craint pas de le suivre témérairement en tout et partout.

Fuir le monde, n'être vu ni connu des hommes, et cependant n'en éprouver aucune peine, tout cela n'est possible qu'au saint (4).

L'homme supérieur s'afflige de son impuissance, il ne s'afflige pas d'être ignoré et méconnu des hommes (5).

Fantchi demanda ce que c'était que la vertu de l'humanité. Le Philosophe répondit : Aimer les hommes.

« Il faut 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

1. *Tch.-young*, XIII, 2.
2. *Ib.*, XIV, 1.
3. *Lun-yu*, VII, 13.
4. *Tch.-young*, II, 2. XI, 3.
5. *Lun-yu*. XV. 18.

conserver une fidélité constante, aux femmes et aux enfants donner des soins tout maternels (1). »

Sec-Ma-Nieou, affecté de tristesse, disait un jour: « 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 (2). »

II. — MENCIUS.

Mencius ou Meng Tseu naquit vers la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ dans la ville de Tséou et mourut vers 314. Il fut disciple de Tseu-Se, petit fils de Confucius. Son principal ouvrage est un traité de morale qui porte son nom, le *Meng-tseu*. Ce traité a été traduit en latin par le P. Noël (Prague, 1711), et par M. Stanislas Julien (1824-29); en français, par M. Pauthier (1841, in-12).

La justice et la charité.

La doctrine de notre maître consiste uniquement 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'humanité. La règle de la vie est la réciprocité (3).

Devoirs du souverain.

Le mandat du ciel qui donne la souveraineté à un homme ne la lui confère pas pour toujours. En pratiquant le mal ou l'injustice on la perd (4).

Obtiens l'affection du peuple, et tu obtiendras l'empire; perds l'affection du peuple, et tu perdras l'empire.

Le gouvernement est ce qui est juste et droit.... Le prince qui est vertueux possède le cœur de ses sujets; s'il possède le cœur, il possède le territoire. Le principe rationnel et moral est la base fondamentale, les richesses n'en sont que l'accessoire (5).

1. *Lun-yu*, XII, 22.
2. *Ib.*, XII, 5.
3. *Ta-hio*, IX, 3. — *Thoung young*, XIII, 3; *Lun yu*, IV, 15; V, 2; VI, 28; XV, 23; *Meng tseu*, II, VII, 4.
4. *Chou king* (*Livres saints de l'Orient*, 1810), ch. Tai-schi. « Le ciel, en créant les peuples, leur a préposé des princes pour avoir soin d'eux. »
5. *Ta-hio*, X, 6.

Si ceux qui gouvernent les États ne pensent qu'à amasser des richesses pour leur usage personnel, ils attireront indubitablement auprès d'eux des hommes dépravés : ces hommes leur feront croire qu'ils sont des ministres bons et vertueux, et ce hommes dépravés gouverneront le royaume. Mais l'administration de ces indignes ministres appellera sur le gouvernement les châtiments divins et les vengeances du peuple. Quand les affaires publiques sont arrivées à ce point, quels ministres, fussent-ils les plus justes et les plus vertueux, détourneraient de tels malheurs ? Ceux qui gouvernent un royaume ne doivent pas faire leur richesse privée des revenus publics, mais ils doivent faire de la justice et de l'équité leur seule richesse (1).

Égoïsme et désintéressement.

Yang-Tseu fait son unique étude de l'intérêt personnel, de l'amour de soi : devrait-il arracher un cheveu de sa tête pour procurer quelque avantage public à l'empire, il ne le ferait pas. Meng-Tseu aime tout le monde : si en abaissant la tête jusqu'à ses talons il pouvait procurer quelque avantage public à l'empire, il le ferait.

Meng-Tseu, discutant avec le roi de Thsi, lui demanda ce qu'il faut faire d'un ami qui a mal administré les affaires dont on l'avait chargé. — Rompre avec lui, répondit le roi. — Et d'un magistrat qui ne fait pas bien ses fonctions ? — Le destituer, dit le roi. — Et si les provinces sont mal gouvernées, que faudra-t-il faire ? — Le roi (feignant de ne pas comprendre) regarda à droite et à gauche et parla d'autre chose (2).

Le roi de Thsi interrogea un jour Meng-Tseu en ces termes : « Est-il vrai que Tching-Thang [fondateur de la deuxième dynastie] détrôna Kie [dernier roi de la première dynastie], et l'envoya en exil, et que Won-Wang [fondateur de la troisième dynastie] mit à mort Cheou-Sin ? » — Meng-Tseu répondit avec respect : « L'histoire le rapporte. » Le roi dit : « Un ministre et sujet a-t-il le droit de détrôner et de tuer son prince ? » Meng-Tseu dit : « Celui qui fait un vol à l'humanité est appelé voleur ; celui qui fait un vol à la justice est appelé tyran. Or un voleur et un tyran sont des hommes qu'on appelle *isolés*, *réprouvés*

1. *Ta-hio*, X, 22.
2. *Meng tseu*, I, VI, 8 ; II, VII, 26.

[abandonnés de leurs parents et de la foule]. J'ai entendu dire que Tching-Thang avait mis à mort un homme isolé, réprouvé, nommé Cheou-Sin; je n'ai pas entendu dire qu'il ait tué son prince (1). »

Le peuple.

« Le ciel voit, mais il voit par les yeux du peuple. Le ciel entend, mais il entend par les oreilles de mon peuple (2). »

Le peuple est ce qu'il y a de plus noble dans le monde ; les esprits de la terre ne viennent qu'après : le prince est de la dernière importance (3).

Solidarité des hommes dans le travail.

Les uns 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.

Le grand homme.

Le grand homme est celui qui n'a pas perdu l'innocence et la candeur de son enfance (4).

EXTRAITS DE LA GRANDE ÉTUDE PAR MENCIUS.

I. — Le perfectionnement de soi-même.

La loi de la grande étude, ou de la philosophie pratique, consiste à développer et à remettre en lumière le principe lumineux de la raison que nous avons reçu du ciel ; à renouveler les hommes, et à placer sa destination définitive dans la perfection, ou le souverain bien.

1. L. II, ch. II. 8.
2. *Chou king Tai-schi* (Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*. p. 84.
3. L. II ch VIII, 14.
4. Meng tseu, II, II. 12.

Il faut d'abord connaître le but auquel on doit tendre, ou sa destination définitive, et prendre ensuite une détermination ; la détermination étant prise, on peut ensuite avoir l'esprit tranquille et calme ; l'esprit étant tranquille et calme, on peut ensuite jouir de ce repos inaltérable que rien ne peut troubler ; on peut ensuite méditer et se former un jugement sur l'essence des choses ; on peut ensuite atteindre à l'état de perfectionnement désiré.

Les êtres de la nature ont une cause et des effets, les actions humaines ont un principe et des conséquences ; connaître les causes et les effets, les principes et les conséquences, c'est approcher très-près de la méthode rationnelle avec laquelle on parvient à la perfection.

Les anciens princes, qui désiraient développer et remettre en lumière, dans leurs États, le principe lumineux de la raison que nous recevons du ciel, s'attachaient auparavant à bien gouverner leurs royaumes ; ceux qui désiraient bien gouverner leurs royaumes s'attachaient auparavant à mettre le bon ordre dans leurs familles ; ceux qui désiraient mettre le bon ordre dans leurs familles s'attachaient auparavant à donner de la droiture à leur âme ; ceux qui désiraient donner de la droiture à leur âme s'attachaient auparavant à rendre leurs intentions pures et sincères ; ceux qui désiraient rendre leurs intentions pures et sincères s'attachaient auparavant à perfectionner le plus possible leurs connaissances morales ; perfectionner le plus possible ses connaissances morales consiste à pénétrer et approfondir les principes des actions.

Les principes des actions étant pénétrés et approfondis, les connaissances morales parviennent ensuite à leur dernier degré de perfection ; les connaissances morales étant parvenues à leur dernier degré de perfection, les intentions sont ensuite rendues pures et sincères ; les intentions étant rendues pures et sincères, l'âme se pénètre ensuite de probité et de droiture ; l'âme étant pénétrée de probité et de droiture, la personne est ensuite corrigée et améliorée ; la personne étant corrigée et améliorée, la famille est ensuite bien dirigée ; la famille étant bien dirigée, le royaume est ensuite bien gouverné, le monde ensuite jouit de la paix et de la bonne harmonie.

Depuis l'homme le plus élevé en dignité jusqu'au plus humble et au plus obscur, devoir égal pour tous : corriger et améliorer sa personne. Le *perfectionnement de soi-même* est la base fon-

damentale de tout progrès et de tout développement moral.

Il n'est pas dans la nature des choses que ce qui a sa base fondamentale en désordre et dans la confusion puisse avoir ce qui en dérive nécessairement dans un état convenable (1).

II. — Sur le devoir de bien gouverner un État, en mettant le bon ordre dans sa famille.

Une seule famille, ayant de l'humanité et de la charité, suffira pour faire naître dans la nation ces mêmes vertus de charité et d'humanité ; une seule famille, ayant de la politesse et de la condescendance, suffira pour rendre une nation condescendante et polie ; un seul homme, le prince, étant avare et cupide, suffira pour causer du désordre dans une nation. Tel est le principe ou le mobile de ces vertus et de ces vices. C'est ce que dit le proverbe : « Un mot perd l'affaire ; un homme détermine le sort d'un empire. »

Yao et Chun gouvernèrent l'empire avec humanité, et le peuple les imita. Kie et Tcheou gouvernèrent l'empire avec cruauté, et le peuple les imita. Ce que ces derniers ordonnaient était contraire à ce qu'ils aimaient, et le peuple ne s'y soumit pas. C'est pour cette raison que le prince doit lui-même pratiquer toutes les vertus et ensuite engager les autres hommes à les pratiquer. S'il ne les possède pas et ne les pratique pas lui-même, il ne doit pas les exiger des autres hommes. Que, n'ayant rien de bon, de vertueux dans le cœur, on puisse être capable de commander aux hommes ce qui est bon et vertueux, cela est impossible, et contraire à la nature des choses.

C'est pourquoi *le bon gouvernement d'un royaume consiste dans l'obligation préalable de mettre le bon ordre dans sa famille.*

Le livre des vers dit :

« Que le pêcher est beau et ravissant !
« Que son feuillage est fleuri et abondant !
« Telle une jeune fiancée se rendant à la demeure de son époux
« Et se conduisant convenablement envers les personnes de sa famille ! »

Conduisez-vous convenablement envers les personnes de votre

1. Trad. par G. Pauthier, p. 19 à 25.

famille, ensuite vous pourrez instruire et diriger une nation d'hommes (1).

III. — Sur le devoir d'entretenir la paix et la bonne harmonie dans le monde, en gouvernant bien les royaumes.

Confucius a dit : « Dans les voyages que j'ai faits au dehors « je n'ai trouvé aucun objet précieux ; l'humanité et l'amitié « pour ses parents sont ce que j'ai trouvé seulement de pré- « cieux. »

L'homme humain et charitable acquiert de la considération à sa personne, en usant généreusement de ses richesses ; l'homme sans humanité et sans charité augmente ses richesses aux dépens de sa considération.

Lorsque le prince aime l'humanité et pratique la vertu, il est impossible que le peuple n'aime pas la justice ; et lorsque le peuple aime la justice, il est impossible que les affaires du prince n'aient pas une heureuse fin (2).

1. Trad. par G. Pauthier, p. 65 à 69.
2. *Ibid.*, p. 85, 93, 95.

LIVRE DEUXIÈME

PHILOSOPHIE GRECQUE

CHAPITRE PREMIER

Philosophes ioniens.

THALÈS.

« Thalès est le premier qui porta le nom de sage ; il florissait lorsque Damasias était archonte d'Athènes ; et ce fut aussi dans ce temps-là que les autres sages furent ainsi nommés.

« Après avoir vaqué aux affaires de l'Etat, il résolut de consacrer tous ses soins à la contemplation de la nature. Quelques-uns croient qu'il n'a laissé aucun ouvrage à la postérité. Callimaque lui attribue dans ses vers d'avoir fait connaître la *petite Ourse*. Il dit qu'il « remarqua la constellation du Chariot, qui sert de guide aux Phéniciens dans leur navigation ». D'autres, qui croient qu'il a écrit quelque chose, lui attribuent seulement deux traités, l'un sur le solstice et l'autre sur l'équinoxe, persuadés qu'après ces deux objets difficiles à développer, il n'en restait que de faciles à concevoir. Quelques uns, entre autres Eudème dans son *Histoire de l'astrologie*, le font passer pour avoir frayé la route des secrets de cette science, personne avant lui n'ayant encore prédit les éclipses du soleil, ni le temps où il est dans les tropiques.

« Chérillus le poëte et d'autres disent qu'il a enseigné le premier l'immortalité de l'âme. Ceux qui veulent qu'il donna les premières notions du cours du soleil ajoutent qu'il observa que la lune, comparée à la grandeur de cet astre, n'en est que la sept-cent-vingtième partie.

« Ce philosophe admettait l'eau pour principe de toutes choses. Il soutenait que l'univers était animé... » DIOGÈNE LAERCE, trad. Lefèvre.

DIOGÈNE D'APOLLONIE.

« Il fut grand physicien, fort célèbre pour son éloquence. Antisthène le dit disciple d'Anaximène. Il était contemporain d'Anaxagore, et Démétrius de Phalère, dans l'*Apologie de Socrate*, raconte qu'il faillit périr à Athènes par l'envie que lui portaient les habitants.

« Voici ses opinions. Il regardait l'air comme l'élément général. Il croyait qu'il y a des mondes sans nombre et un vide infini ; que l'air produit les mondes en se condensant et en se raréfiant ; que rien ne se fait de rien, et que le rien ne saurait se corrompre... Il entre en matière

dans son ouvrage par ces mots : « Quiconque veut établir un système « doit, à mon avis, poser un principe certain, et l'expliquer d'une ma- « nière simple et sérieuse. » DIOGÈNE LAERCE, trad. Lefèvre

HÉRACLITE.

« Héraclite naquit à Ephèse, et florissait vers la soixante-neuvième olympiade. Il était haut et décisif dans ses idées, comme on en peut juger par un de ses ouvrages, où il dit *que ce n'est pas une grande science qui donne la sagesse*, qu'autrement elle l'aurait donnée à Hésiode, à Pythagore, à Xénophane et à Hécatée. La seule sagesse consiste à connaître la pensée suivant laquelle toutes choses se gouvernent dans l'univers. Il ajoutait qu'Homère et Archilochus méritaient d'être chassés des gymnases à coups de poing.

« Il avait pour maxime « qu'il faut étouffer le penchant à l'injure avec « plus de soin qu'un incendie, et qu'un peuple doit combattre pour ses « lois comme pour ses murailles. »

« On dit que, requis par ses concitoyens de leur donner des lois, Héraclite rejeta leur demande avec mépris, parce qu'une mauvaise police avait déjà corrompu la ville. S'en étant allé à côté du temple de Diane, il s'y mit à jouer avec des enfants. *De quoi vous étonnez vous, gens perdus de mœurs?* dit-il à ceux qui l'examinaient. *Ne vaut-il pas mieux s'occuper de cette façon, que partager avec vous l'administration des affaires publiques?* A la fin il devint si misanthrope, qu'il se retira dans les montagnes, où il passait sa vie ne se nourrissant que d'herbes et de racines.

« ... L'ouvrage qui porte son nom a en général la nature pour objet : aussi il roule sur trois sortes de matières, sur l'univers, sur la politique et la théologie. Selon quelques-uns, il déposa cet ouvrage dans le temple de Diane, et l'écrivit exprès d'une manière obscure, tant afin qu'il ne fût entendu que par ceux qui en pourraient profiter qu'afin qu'il ne lui arrivât pas d'être exposé au mépris du vulgaire.

« Voici en général quelles furent ses opinions. Il croyait que toutes choses sont composées du feu et se résolvent dans cet élément ; que tout se fait par un destin, et que tout s'arrange et s'unit par les changements des contraires ; que toutes les parties du monde sont pleines d'esprits et de démons. Il a parlé aussi des divers changements qui se remarquent dans les mouvements de la nature. Il croyait que la nature de l'âme est une chose si profonde, qu'on n'en peut rien définir, quelque route qu'on suive pour parvenir à la connaître. Il disait que la conjecture est une maladie sacrée, et la vue une chose trompeuse. Quelquefois il s'énonce d'une manière claire et intelligible, de sorte que les esprits les plus lents peuvent l'entendre, et que ce qu'il dit pénètre jusque dans le fond de l'âme.

« Suivant ce philosophe, le feu est un élément, et c'est de ses divers changements que naissent toutes choses, selon qu'il est plus raréfié ou plus dense. Il s'en tient là, et n'explique rien ouvertement. Il croit que tout se fait par l'opposition qu'une chose a avec l'autre, et compare le cours de la nature à celui d'un fleuve. Il suppose l'univers fini, et n'admet qu'un seul monde, qui, comme il est produit par le feu, se dissout aussi par cet élément au bout de certaines périodes ; et cela, en vertu d'une destinée. Il appelle l'action des contraires, qui produit la génération, une guerre et une discorde ; il nomme celle qui produit l'embrasement du monde, une paix et une union. Il qualifie aussi cette vicissitude un mouvement de haut en bas et de bas en haut, suivant lequel le monde se fait. » DIOGÈNE LAERCE, trad. Lefèvre.

Pensées d'Héraclite.

« Il n'y a qu'une seule chose, objet de la sagesse, qui veut et cependant ne veut point être nommée, c'est le nom de Jupiter. »

« Il n'y a qu'une seule sagesse, c'est de comprendre la pensée qui seule gouverne toutes choses en général et en particulier. »

« L'universalité des choses n'est ni l'œuvre d'un Dieu, ni celle d'un homme ; mais elle a été, et elle sera éternellement le feu vivant, s'embrasant et s'éteignant avec mesure (1). »

« Tout se convertit en feu et le feu se transforme en tout, comme l'or se change contre les marchandises, et les marchandises contre l'or (2). »

« On ne peut pas entrer une seconde fois dans le même fleuve, car c'est une autre eau qui vient à nous ; elle se dissipe et s'amasse de nouveau ; elle recherche et abandonne, elle s'approche et s'éloigne. » — « Nous descendons et nous ne descendons pas ce fleuve, nous y sommes et nous n'y sommes pas (3). »

« Jupiter s'amuse lorsqu'il forme le monde (4). »

« Les transformations du feu ont d'abord lieu en eau, de l'eau en terre (5). »

« Tout vient des contraires, en sorte que la même chose est bonne et mauvaise (6), vivante et morte ; elle veille et dort, elle est jeune et vieille tout à la fois (7). »

« L'harmonie du monde provient des forces contraires comme celle de la lyre et de l'arc (8). »

Il gourmandait 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 pas d'harmonie sans haut et sans bas, sans aigu et sans grave ; et il n'y a rien de vivant sans mâle et sans femelle (9).

« Unis tout et pas tout, ce qui s'attire et ce qui se repousse,

1. *Clem. Alex. Str.*, V, p. 603, 599.
2. *Plut. de El ap. Delph.*, p. 8.
3 *Heracl Alleg hom.*, p. 443.
4. *Procl. in Tim*, p. 101.
5. *Arist. Top.*, VIII, 3 ; *Phys.*, I, 2.
6. *Plut. Consol. ad Apoll.*, 10.
7. *Clem Alex. Strom.*, V, p. 599
8. *Plut. de Is et Os.*, p. 45.
9. *Diog. L.*, IX, 1 ; *Arist. Eth. Eud*, VII, 1

ce qui s'accorde et ce qui ne s'accorde point; tire du général le particulier et le particulier du général (1). »

« L'esprit humain n'a aucune connaissance, mais Dieu seul connaît; l'homme, dépourvu de sagesse, apprend autant de Dieu que le petit enfant apprend de l'homme (2). »

« Le connaître est commun à tous; et ceux qui veulent raisonner sensément doivent s'attacher à ce qui constitue le domaine rationnel de tous, comme à la loi de la cité, et même plus fermement encore (3). »

« Notre vie n'est pas une vie véritable, mais le vivre et le mourir sont tout à la fois et dans notre vie et dans notre mort (4). »

« Les hommes sont des divinités mortelles, et les dieux des hommes immortels vivant de notre mort, mourant de notre vie (5). »

« Les yeux et les oreilles sont les témoins grossiers des hommes qui ont une âme informe et livrée à la matière (6). »

« Il n'est pas bon pour l'homme que les événements se conforment à sa volonté : la maladie rend la santé agréable et bonne, et ainsi de la faim par rapport à la satiété, et du travail relativement au repos (7). »

« Être sage est la suprême vertu : la sagesse consiste à dire la vérité et à y conformer ses actions, en interrogeant la nature pour la connaître (8). »

ANAXAGORE.

« Anaxagore, Clazoménien de naissance, étudia sous Anaximène. Il fut le premier des philosophes qui joignit l'esprit à la matière. Il commence ainsi son élégant et bel ouvrage : « Tout n'était autrefois qu'une masse informe, lorsque l'esprit survint et mit les choses en ordre. » De là vient qu'il fut surnommé *Esprit*.

« Non-seulement il brilla par la noblesse de son extraction et par ses richesses, mais encore par sa grandeur d'âme, qui le porta à abandonner son patrimoine à ses proches. Ceux-ci le blâmant du peu de soin qu'il avait de son bien : Quoi donc ! dit-il, est-ce que je ne vous en remets pas

1. *Arist. de Mundo*, 5.
2. *Orig. c. Cels.*, VI, p. 698.
3. *Stob. Serm.*, III, 84.
4. *Sext. Emp. Hyp. Pyrrh.*, III, 230.
5. *Clem. Alex. Pædag.*, III, 1, p. 215.
6. *Sext. Emp., adv. Math.*, VII, 126, où il faut lire, d'après *Stob. Serm.*, IV, 56.
7. *Stob. Serm.*, III, 83, 84.
8. *Stob. Serm.*, III, 84.

le soin ? Enfin il quitta ses parents pour ne s'occuper que de la contemplation de la nature, ne voulant pas s'embarrasser des affaires publiques. Quelqu'un lui ayant reproché qu'il ne se souciait point de sa patrie, il lui répondit en montrant le ciel : Ayez meilleure opinion de moi, je m'intéresse beaucoup à ma patrie...

« Il disait que le soleil est une masse de feu plus grande que tout le Péloponèse ; que la lune est habitée, et qu'il s'y trouve des montagnes et des vallées. Les principes des choses consistent en petites parties, toutes semblables les unes aux autres.

« On lui demanda pour quelle fin il était né. Pour contempler, dit-il, le ciel, le soleil et la lune.

« On lui demanda s'il était banni par les Athéniens ; il répondit : Nullement, ce sont eux qui le sont à mon égard. Voyant un homme qui s'affligeait de ce qu'il mourrait dans un pays étranger : Consolez-vous, lui dit-il ; le chemin pour aller vers les morts est le même partout.

« Cléon l'accusa d'impiété, pour avoir défini le soleil une masse ardente ; mais Périclès, son disciple, ayant pris sa défense, Anaxagore fut condamné à une amende de cinq talents et envoyé en exil. »

DIOGÈNE LAERCE, trad. Lefèvre, II.

Toutes choses étaient confondues, infinies en nombre et en petitesse, et rien n'était visible.

L'Intelligence est infinie. Elle est indépendante. Ne se mêlant à quoi que ce soit, elle existe seule et par elle-même. Si elle souffrait quelque mélange, elle participerait 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.

Seule l'Intelligence a la connaissance du monde entier : rien ne lui échappe... ce qui est, ce qui a été, ce qui sera (1).

DÉMOCRITE.

« Démocrite, fils d'Hégésistrate, naquit à Abdère... Il s'attacha à Leucippe, et fréquenta, disent quelques-uns, Anaxagore, quoiqu'il eût quarante ans de moins que lui. Demétrius et Antisthène disent qu'il alla

1. Simplicius, *in Physic. Aristotelis*, folio 33, b. Sextus Empiricus *Adversus Mathematicos*, IX, 6. « Que l'ordre et la beauté qui existent dans les choses ou qui s'y produisent aient pour cause ou la terre ou quelque autre élément de cette sorte, c'est ce qui n'est guère vraisemblable ; et l'on ne peut même croire que les anciens philosophes aient eu cette opinion ; d'ailleurs, rapporter au hasard ou à la fortune ces admirables effets, était trop peu raisonnable. Aussi, quand un homme proclama que, de même que dans les animaux, il y avait dans la nature une intelligence cause de l'arrangement et de l'ordre universel, cet homme parut seul jouir de sa raison, au prix des divagations de ses devanciers. Nous savons, à n'en pas douter, qu'Anaxagore s'appliqua à ce point de vue de la science. » ARISTOTE, *Métaphysique*, I.

trouver en Egypte les prêtres de ce pays, qu'il apprit d'eux la géométrie, qu'il se rendit en Perse auprès des philosophes chaldéens et pénétra jusqu'à la mer Rouge. Il y en a qui assurent qu'il passa dans les Indes qu'il conversa avec des gymnosophistes, et fit un voyage en Ethiopie.

« Démétrius raconte qu'il vint à Athènes ; qu'à cause du mépris qu'il avait pour la gloire il ne chercha point à s'y faire connaître, et que, quoiqu'il eût occasion de voir Socrate, il ne fut pas connu de ce philosophe ; aussi dit-il : « Je suis venu à Athènes, et en suis sorti inconnu. »

« On a de lui cette maxime : — La parole est l'ombre des actions. »

« Démétrius raconte qu'après avoir fini ses voyages et dépensé tout son bien, il vécut pauvrement ; de sorte que son frère Damaste, pour soulager son indigence, fut obligé de le nourrir. L'événement ayant répondu à quelques-unes de ses prédictions, plusieurs le crurent inspiré, et le jugèrent déjà digne qu'on lui rendît les honneurs divins. Il y avait une loi qui interdisait la sépulture dans sa patrie à quiconque avait dépensé son patrimoine. Démocrite, dit Antisthène, informé de la chose, et ne voulant point donner prise à ses calomniateurs, leur lut son ouvrage intitulé *du Grand monde*, ouvrage qui surpasse tous ses autres écrits. Il ajoute que cela lui valut cinq cents talents, qu'on lui dressa des statues d'airain, et que, lorsqu'il mourut, il fut enterré aux dépens du public, après avoir vécu cent ans et au delà. » DIOGÈNE LAERCE, trad. Lefevre, IX.

Démocrite admettait pour principes de l'univers les atomes et le vide, rejetant tout le reste comme fondé sur des conjectures. Il croyait qu'il y a des mondes à l'infini, sujets à la génération et à la corruption ; que rien ne se fait de rien ni ne s'anéantit ; que les atomes sont infinis par rapport à la grandeur et au nombre ; qu'ils se meuvent en tourbillon, et que de là proviennent le feu, l'eau, l'air et la terre ; que ces matières sont des assemblages d'atomes ; que leur solidité les rend impénétrables, et fait qu'ils ne peuvent être détruits ; que le soleil et la lune sont formés par les mouvements et les circuits grossis de ces masses agitées en tourbillon ; que l'âme est un composé de même nature ; que tout s'opère absolument par la raison du mouvement circulaire qui est le principe de la génération, raison qu'il appelle *nécessité* ; que la fin de nos actions est la tranquillité d'esprit ; non celle qu'on peut confondre avec la volupté, comme quelques-uns l'ont compris, mais celle qui met l'âme dans un état de parfait repos, de manière que, constamment satisfaite, elle n'est troublée ni par la crainte, ni par la superstition ou par quelque autre passion que ce soit.

DIOGÈNE LAERCE, IX.

CHAPITRE DEUXIÈME

I. — ÉCOLE IDÉALISTE DE PYTHAGORE.

PYTHAGORE.

Pythagore, Grec d'Ionie, né à Samos en 584, 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 Metapont en 504. Les principaux disciples de Pythagore furent Philolaüs et Archytas de Tarente.

« Pythagore partageait de cette manière les différents temps de la vie. Il donnait vingt ans à l'enfance, vingt à l'adolescence, vingt à la jeunesse, et autant à la vieillesse; ces différents âges correspondaient aux saisons, l'enfance au printemps, l'adolescence à l'été, la jeunesse à l'automne, la vieillesse à l'hiver. Selon Timée, il fut le premier qui avança que les amis doivent avoir toutes choses communes, et qui dépeignit l'amitié *une égalité de biens et de sentiments*. Conformément au principe du philosophe, ses disciples se dépouillaient de la propriété de leurs biens, mettaient leurs facultés en commun, et s'en faisaient une fortune à laquelle chacun avait part avec autant de droit que tout autre. Il fallait qu'ils observassent un silence de cinq ans, pendant lesquels ils ne devaient être attentifs qu'à écouter. Aucun n'était admis à voir Pythagore qu'après cette épreuve finie. Alors ils étaient conduits à sa maison, et avaient la permission de fréquenter son école.

« ... Apollodore rapporte qu'il immola une hécatombe lorsqu'il eut découvert que le carré construit sur le côté de l'hypoténuse du triangle rectangle est égal aux deux autres.

« ... Il défendait de tuer les animaux, comme ayant en commun avec les hommes un droit à cause de l'âme dont ils sont doués aussi bien que nous. Rien n'est plus fabuleux que ce conte ; mais ce qu'il y a de vrai, c'est qu'il recommandait l'abstinence de toute viande, afin que les hommes s'accoutumassent à une manière de vivre plus commode, qu'ils se contentassent d'aliments sans apprêt, qu'ils s'accommodassent de mets qui n'eussent pas besoin de passer par le feu, et qu'ils apprissent à étancher leur soif en ne buvant que de l'eau claire. Il insistait d'autant plus sur la nécessité de sustenter le corps de cette manière, qu'elle contribue à lui donner de la santé et à aiguiser l'esprit. »

DIOGÈNE LAERCE, trad. Lefèvre.

LES VERS DORÉS ATTRIBUÉS A PYTHAGORE (1).

Révère les dieux immortels, c'est ton premier devoir. Honore-les comme il est ordonné par la loi.

Respecte le serment. Vénère aussi les héros dignes de ta

1. Ils sont probablement de quelque disciple de Pythagore.

d'admiration, et les génies terrestres ; rends-leur le culte qui leur est dû.

Respecte ton père et ta mère, et tes proches parents.

Choisis pour ton ami l'homme que tu connais le plus vertueux. Ne résiste point à la douceur de ses conseils, et suis ses utiles exemples.

Crains de te brouiller avec ton ami pour une faute légère.

Si tu peux faire le bien, tu le dois : la puissance est ici voisine de la nécessité.

Prends l'habitude de commander à la gourmandise, au sommeil, à la luxure, à la colère.

Ne fais rien de honteux en présence des autres ni dans le secret. Que ta première loi soit de te respecter toi-même.

Que l'équité préside à toutes tes actions, qu'elle accompagne toutes tes paroles.

Que la raison te conduise jusque dans les moindres choses.

La fortune se plaît à changer ; elle se laisse posséder, elle s'échappe. Éprouves-tu quelques-uns de ces revers que les destins font éprouver aux mortels, sache les supporter avec patience, ne t'indigne pas contre le sort. Il est permis de chercher à réparer nos malheurs ; mais sois bien persuadé que la fortune n'envoie pas aux mortels vertueux des maux au-dessus de leurs forces.

Il se tient parmi les hommes de bons discours et de mauvais propos. Ne te laisse pas effrayer par de vaines paroles : qu'elles ne te détournent pas des projets honnêtes que tu as formés.

Tu te vois attaqué par le mensonge ? prends patience, supporte ce mal avec douceur.

Observe bien ce qui me reste à te prescrire ; que personne par ses actions, par ses discours, ne puisse t'engager à rien dire, à rien faire qui doive te nuire un jour.

Consulte-toi bien avant d'agir : crains, par trop de précipitation, d'avoir à rougir de ta folie. Dire et faire des sottises est le partage d'un sot.

Ne commence rien dont tu puisses te repentir dans la suite. Garde-toi d'entreprendre ce que tu ne sais pas faire, et commence par t'instruire de ce que tu dois savoir. C'est ainsi que tu mèneras une vie délicieuse.

Ne néglige pas ta santé : donne à ton corps, mais avec modération, le boire, le manger, l'exercice. La mesure que je te prescris est celle que tu ne saurais passer sans te nuire.

... Rien n'est préférable à la juste mesure, qu'il faut observer en toutes choses.

N'abandonne pas tes yeux aux douceurs du sommeil avant d'avoir examiné par trois fois les actions de ta journée. Quelle faute ai-je commise ? Qu'ai-je fait ? A quel devoir ai-je manqué ? Commence par la première de tes actions, et parcours ainsi toutes les autres. Reproche-toi ce que tu as fait de mal ; jouis de ce que tu as fait de bien.

... Tu connaîtras, comme il est juste, que la nature est, en tout, semblable à elle-même. Alors tu cesseras d'espérer ce que tu espérais en vain, et rien ne te sera caché.

Tu connaîtras que les hommes sont eux-mêmes les artisans de leurs malheurs. Infortunés ! ils ne savent pas voir les biens qui sont sous leurs yeux ; leurs oreilles se ferment à la vérité qui leur parle. Combien peu connaissent les vrais remèdes de leurs maux ! C'est donc ainsi que la destinée blesse l'entendement des humains ! Semblables à des cylindres fragiles, ils roulent çà et là, se heurtant sans cesse et se brisant les uns contre les autres.

La triste discorde, née avec eux, les accompagne toujours et les blesse, sans se laisser apercevoir. Il ne faut pas lutter contre elle, mais la fuir en cédant.

Mortel, prends une juste confiance. C'est des dieux mêmes que les humains tirent leur origine : la sainte nature leur découvre tous ses secrets les plus cachés. Si elle daigne te les communiquer, il ne te sera pas difficile de remplir nos préceptes. Cherche des remèdes aux maux que tu endures ; ton âme recouvrera bientôt la santé.

Examine tout, donne à la raison la première place, et, content de te laisser conduire, abandonne-lui les rênes.

Ainsi, quand tu auras quitté tes dépouilles mortelles, tu monteras dans l'air libre, tu deviendras un dieu immortel, incorruptible, et la mort n'aura plus d'empire sur toi. (*Trad.* LEFÈVRE.)

Les nombres et l'harmonie.

« Alexandre dit avoir lu, dans les commentaires des pythagoriciens, que l'unité est le principe de toutes choses ; que de là est venue la dualité, qui est infinie, et qui est subordonnée à l'unité comme à sa cause ; que de l'unité et de la dualité infinie proviennent les nombres, des nombres les points, et des points

les lignes ; que des lignes procèdent les figures planes, des figures planes les solides, des solides les corps, qui ont quatre éléments, le feu, l'eau, la terre et l'air ; que de l'agitation et des changements de ces quatre éléments dans toutes les parties de l'univers résulte le monde, qui est animé, intellectuel et sphérique, ayant pour centre la terre, qui est de même figure et habitée tout autour ; qu'il y a des antipodes, qu'eux et nous marchons pieds contre pieds ; que le soleil, la lune et les autres astres sont autant de dieux par l'excès de chaleur qu'ils communiquent et qui est la cause de la vie ; que la lune emprunte sa lumière du soleil ; que les hommes ont de l'affinité avec les dieux, en ce qu'ils participent à la chaleur, que pour cette raison la Divinité prend soin de nous ; qu'il y a une destinée pour tout l'univers en général, pour chacune de ses parties en particulier, et qu'elle est le principe du gouvernement du monde....

« Pythagore disait qu'en ce qui regarde l'homme, rien n'est plus considérable que la disposition de l'âme au bien ou au mal ; la vertu, la santé, et en général toute sorte de bien, sans en excepter Dieu même, sont une harmonie au moyen de laquelle toutes choses se soutiennent ; l'amitié est aussi une égalité harmonique. » DIOGÈNE LAERCE, trad. Lefèvre.

PHILOLAÜS.

« Philolaüs de Crotone fut de la secte de Pythagore... Ce philosophe mourut soupçonné d'aspirer à la tyrannie.

« Il était dans l'opinion que tout se fait par le moyen de la nécessité et de l'harmonie. Il enseigna le premier que la terre se meut en cercle, doctrine que d'autres attribuent à Hicétas de Syracuse. Il composa un livre que Platon, lorsqu'il vint trouver Denys en Sicile, acheta des parents de Philolaüs pour la somme de quarante mines. Platon tira de ce livre des matériaux dont il se servit pour bâtir son *Timée*. »

DIOGÈNE LAERCE, *ibid.*

Le nombre réside dans tout ce qui est connu. Sans lui, il est impossible de rien penser, de rien connaître..... Ce n'est pas seulement dans la vie des dieux et des démons que se manifeste la toute-puissance du nombre, mais dans toutes les actions et toutes les paroles de l'homme, dans tous les arts et surtout dans la musique. Le nombre et l'harmonie repoussent l'erreur ; le faux ne convient pas à leur nature. L'erreur et l'envie sont filles de

l'indéfini, sans pensée, sans raison ; jamais le faux ne peut pénétrer dans le nombre, il est son éternel ennemi. La vérité seule convient à la nature du nombre et est née avec lui.

L'un est principe de tout. Il est un Dieu qui commande à tout, toujours un, toujours seul, immobile, semblable à lui-même, différent du reste. PHILOLAÜS (1).

II. — ÉCOLE IDÉALISTE D'ÉLÉE.

PARMÉNIDE (2).

Parménide (500) naquit à Elée. Il donna à ses concitoyens, selon Plutarque, des lois si utiles, qu'au commencement de chaque année ils juraient d'y rester toujours soumis. Il composa un poème épique *sur la Nature*, où la profondeur de la pensée s'unit à la sévère beauté du style. 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 poème, l'une sur la réalité, et l'autre sur l'apparence : c'est une métaphysique suivie d'une physique.

Sur la nature.

Les coursiers qui me portent m'ont amené aussi loin que me poussait mon ardeur, puisqu'ils m'ont conduit sur la route glorieuse de la divinité qui introduit le mortel savant au sein de tous les secrets. C'était là que j'allais, c'était là que mes habiles coursiers entraînaient mon char Notre course était dirigée par des vierges, par des filles du soleil, qui avaient abandonné les demeures de la nuit pour celles de la lumière, et qui, de leurs mains, avaient rejeté les voiles de dessus leurs têtes. L'essieu brûlant dans les moyeux faisait entendre un sifflement ; car il était pressé des deux côtés par le mouvement circulaire des roues, quand les coursiers redoublaient de vitesse. C'était aux lieux où sont les portes des chemins de la nuit et du jour... ; situées au milieu de l'Éther, elles se ferment par d'immenses battants: c'est l'austère Justice qui en garde les clés. Les vierges, s'adressant à elle avec des paroles douces, lui persuadèrent habilement d'enlever sans retard pour elles les verroux des portes ; et aussitôt les battants s'ouvrirent au large en faisant rouler dans leurs écrous les gonds d'airain fixés au bois de la porte par des

1. Dans Jamblique. *In Nicom. Arithm.*, p. 109. *De Mundi opif.*, XXXIII, p. 24. Mang.

2. Voir la vie de Xénophane et les principaux passages de son poème dans notre *Histoire de la philosophie*, p. 50.

barres et des chevilles : à l'instant, par cette ouverture, les vierges lancèrent à l'aise le char et les coursiers.

La déesse m'accueillit favorablement, et me prenant la main droite, elle me parla ainsi :

Jeune homme, accompagné de conductrices immortelles, toi que les coursiers amènent dans ma demeure, réjouis-toi ; car ce n'est pas un destin funeste qui t'a poussé sur ce chemin si éloigné de la route ordinaire des hommes, mais bien la loi suprême et la justice. Il faut que tu connaisses tout, et les entrailles incorruptibles de la vérité persuasive, et les opinions des mortels qui ne renferment pas la vraie conviction, mais l'erreur ; et tu apprendras comment, en pénétrant toutes choses, tu devras juger de tout d'une manière sensée.

De la vérité.

Eh bien ! je vais te parler, et toi, écoute mes paroles.

On ne peut connaître le non-être, puisqu'il est impossible ; ni l'exprimer en paroles.

Car la pensée est la même chose que l'être.

Il faut que la parole et la pensée soient l'être ; car l'être existe, et le non-être n'est rien.

... Que la coutume ne te précipite pas dans ce chemin vague où l'on consulte des yeux aveugles, des oreilles et une langue retentissante ; mais examine avec ta raison la démonstration savante que je te propose. Il ne reste qu'un procédé ; c'est celui qui consiste à poser l'être. 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 infini ; qu'il n'a ni passé, ni futur, puisqu'il est maintenant tout entier à la fois, et sans discontinuité. Quelle origine, en effet, lui chercheras-tu ? D'où et comment le feras-tu croître ? Je ne te laisserai ni dire ni penser qu'il vient du non être ; car le non-être ne peut se dire ni se comprendre, et quelle nécessité, agissant après plutôt qu'avant, aurait poussé l'être à sortir du néant ? Donc il faut admettre, d'une manière absolue, 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 permettre à l'être de naître ou de périr, mais le maintient immobile. La décision à ce sujet est tout entière dans ces mots : *l'être ou le non-être*.... Comment l'être viendrait-il à

exister? Et comment naîtrait-il? S'il vient à naître, c'est qu'il n'est pas, et de même s'il doit exister un jour. Ainsi se détruisent et deviennent inadmissibles sa naissance et sa mort.

... La pensée est identique à son objet. 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, puisque la nécessité a voulu que l'être fût le nom unique et immobile du tout, quelles que fussent à ce sujet les opinions des mortels, qui regardent la naissance et la mort comme des choses vraies, ainsi que l'être et le non-être, le mouvement, et le changement brillant des couleurs.

Or, 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, ni une partie plus faible que l'autre.

PARMÉNIDE. *De la nature,* traduction Riaux (1).

EMPÉDOCLE.

Empédocle, d'Agrigente (444), connut à la fois les doctrines des Pythagoriciens, des Eléates et des Ioniens Il fut célèbre comme medecin, comme magicien, comme prêtre, philosophe et poète. On lui offrit la souveraineté d'Agrigente, qu'il refusa. Sa fin est mysterieuse : exilé ou volontairement retiré dans le Péloponèse, 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 poème sur *la Nature.*

Je t'annonce deux choses: tantôt tout s'élève de la pluralité à l'unité, tantôt tout passe de l'unité à la pluralité (2).

S'il n'y avait pas d'inimitié dans les choses, tout serait un. Tout vient donc de l'Inimitié, excepté Dieu.

L'amour est la charité qui unit (3).... ; grâce persuasive, qui hait mortellement l'intolérable nécessité (4).

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 ;

1. Sur Zénon d'Elée et sur Empédocle, voir les notices et les fragments contenus dans notre *Histoire de la philosophie,* p. 55 et p. 57.
2. Emp. *Fragm.* V, 23. Arist. *Mét.,* p. 1000 a.
3. Clément Alex *Strom.,* V, 552.
4. Plutarq. IX, 14, 4.

Mais un esprit sacré, ineffable, existe,
Qui traverse le monde entier de ses rapides pensées (1).

III. — LES SOPHISTES.

GORGIAS.

Gorgias était Sicilien, de la ville de Léontium, ami du philosophe Empédocle. Il naquit vers 500 avant Jésus-Christ. Il vint à Athènes après la mort de Périclès (427 avant Jésus-Christ), à la tête de l'ambassade envoyée par les Léontins pour demander du secours contre Syracuse (Diod Sic. XII, LIII; Pausan. VI. XVII, 8). Il éblouit les Athéniens par son éloquence. Peu après il quitta sa patrie, revint à Athènes, parcourut la Grèce, demeura longtemps en Thessalie, et s'enrichit par ses discours publics et par les leçons qu'il donnait aux jeunes gens (Platon. *Hipp. maj.*, p. 282). Il se fixa enfin à Athènes, et s'y éteignit âgé de cent cinq, peut-être de cent neuf ans (Diog. Laert. VIII).

Il savait, dit Platon, « par la puissance de la parole, faire paraître grandes les petites choses et petites les grandes, donner à l'ancien un air nouveau et au nouveau un air ancien, enfin parler à son gré sur le même sujet d'une manière tres-concise ou avec des développements infinis » (*Phèdre*, ch. LI). Il se faisait fort de traiter telle matière que l'on voudrait et de répondre à toutes les questions. Enfin il regardait comme le plus beau privilége de l'orateur de pouvoir, par l'éloge ou le blâme, tour à tour élever et abaisser un même objet (Cic. *Brut*, c. XII). Sa doctrine, exposée dans un livre Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, se résumait dans les trois propositions suivantes : rien n'existe ; rien ne peut être connu ; rien ne peut être enseigné.

PROTAGORAS.

« Protagoras naquit à Abdère ; il fut disciple de Démocrite. Il est le premier qui ait soutenu qu'en toutes choses on pouvait soutenir le pour et le contre ; méthode dont il fit usage. Il commence quelque part un discours où il dit que « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles « qui sont comme elles sont, et de celles qui ne sont point comme elles « ne sont point. » Il disait que tout est vrai. Dans un autre endroit il raisonne en ces termes : « Je n'ai rien à dire des dieux. Quant à la ques- « tion s'il y en a ou s'il n'y en a point, plusieurs raisons empêchent qu'on « ne puisse le savoir, entre autres l'obscurité de la question, et la courte « durée de la vie. » Cette proposition lui attira la disgrâce des Athéniens, qui le chassèrent de leur ville, condamnèrent ses œuvres à être brûlées sur la place publique, et ceux qui en avaient des copies à les produire en justice, sur la sommation qui leur en serait faite par le crieur public.

« Il est le premier qui ait exigé cent mines de salaire, qui ait introduit la dispute et inventé l'art des sophismes. Il est auteur de ce genre léger de discussion qui a encore lieu aujourd'hui, et qui consiste à laisser le sens pour disputer du mot. De là les épithètes d'*embrouillé*, d'*habile disputeur*. » DIOGÈNE LAERCE (trad. Lefèvre).

1. Ammonius. *In Arist de Interp.*, 7, a.

CHAPITRE TROISIÈME

Socrate et les Socratiques.

SOCRATE.

Socrate naquit à Athènes, en 470. Il était fils de Sophronisque et de Phénarète. Sa biographie contient peu d'événements ; toute sa vie se passa à philosopher en public. D'abord sculpteur comme son père, il put, grâce aux conseils et aux secours de Criton, riche Athénien, se livrer sans réserve à son goût pour la philosophie. Appelé par les lois à combattre pour son pays, à Potidée il sauva Alcibiade, à Délium il sauva Xénophon. Membre du sénat élu par le sort, sous la tyrannie des Trente, il s'opposa seul à un jugement inique, et résista à la colère de la multitude. — Socrate avait contre lui les sophistes, qu'il avait démasqués ; les prêtres, qui considéraient comme une impiété ce culte de la Providence divine propre à inspirer le mépris de leurs faux dieux ; les politiques, aux yeux desquels la religion établie était une institution nécessaire pour le maintien de l'Etat. La comédie des *Nuées*, antérieure d'environ vingt-quatre ans au procès de Socrate, ne fit qu'exprimer les haines et les défiances qu'il excitait, et, en les exprimant, leur donna une nouvelle force. Socrate, qui avait souvent critiqué la démocratie athénienne, eut aussi contre lui les événements qui firent peser sur ses concitoyens une aristocratie tyrannique, et on lui reprocha d'avoir eu pour disciples les Alcibiade et les Critias. Anytus, homme influent du parti démocratique, le fit dénoncer par Mélitus, poète obscur, comme coupable d'impiété ; Socrate, condamné à mort, refusa de s'échapper de sa prison et but la ciguë à l'âge de soixante-dix ans. — Ce « genie » de Socrate, qui ne le quittait jamais, ou plutôt ce « signe divin » qui l'avertissait toujours quand il était sur le point de mal faire, n'était sans doute dans sa pensée que l'action plus présente de la Providence, et peut-être cédait-il un peu à l'influence des idées mythologiques en y voyant un phénomène extraordinaire. — On sait que le physionomiste Zopyre lui ayant attribué les penchants les plus vicieux, Socrate déclara qu'en effet il était né avec de mauvaises inclinations, mais qu'il les avait vaincues à force d'attention sur lui-même. Les accusations élevées contre ses mœurs ne peuvent être que des calomnies, car sa vie tout entière, sa doctrine et celle de Platon, son disciple, le mettent hors d'atteinte.

XÉNOPHON.

Xénophon naquit, vers l'an 445, à Erchie, dans l'Attique. Dès l'âge de dix-huit ans, il s'attache à Socrate et devient son disciple fidèle. Quelques années après, Socrate lui sauve la vie à la bataille de Délium, en l'emportant sur ses épaules au moment où il tombait blessé. Xénophon sert aussi dans la guerre du Péloponèse; et, lorsque cette guerre est terminée, il s'engage, d'après les conseils de son hôte Proxène, au service de Cyrus. Il accompagne ce dernier dans son expédition contre Artaxerxès. Après la défaite de Cunaxa et le massacre des chefs grecs, il

ranime le courage des *Dix-Mille ;* il est élu par eux en remplacement de l'un des chefs égorgés, et conduit à travers l'Asie la fameuse retraite des *Dix-Mille,* où l'armée grecque parcourut, pendant quinze mois, 460 myriamètres.

Après plus de dix ans d'absence, Xénophon revint dans sa patrie ; Socrate venait d'y boire la ciguë. Xenophon voulut élever la voix pour fletrir cette infamie et dissiper les préventions qui subsistaient encore contre son maître ; il composa une *Apologie* et les *Entretiens mémorables,* ouvrages qui contribuèrent pour une large part à rétablir dans toute son intégrité la grande figure de Socrate. Mais Xénophon ne devait pas rester longtemps à Athènes. Son amitié avec le roi de Sparte Agesilas le rendit bientôt suspect ; on l'accusa de *laconisme,* c'est-à-dire d'attachement à Lacédémone, et on le bannit en 394. Ce fut pendant cet exil que Xenophon, prenant de plus en plus en horreur la demagogie athenienne, alla jusqu'à combattre contre sa patrie, comme devaient le faire plus tard ses fils.

Après la bataille de Coronée, il se retira à Scillonte, non loin de la plaine d'Olympie, et c'est là qu'il composa la plupart de ses ouvrages, tour à tour écrivant, chassant et pêchant. Lorsqu'il apprit la mort de l'un de ses fils, Gryllus, à la bataille de Mantinee, il était, dit-on, en train de faire un sacrifice. Il demanda si Gryllus était mort en brave ; lorsqu'on lui eut répondu affirmativement, il prononça ces simples paroles : « Je savais que mon fils était mortel », et il continua le sacrifice.

Comme il avait atteint l'âge de quatre-vingts ans, les Athéniens, lui rendant une justice tardive, levèrent l'arrêt de bannissement porte contre lui, sur la proposition de l'orateur Eubolus ; mais Xenophon ne voulut pas rentrer à Athènes. Il mourut à Scillonte, dans un âge très-avancé.

Les principaux ouvrages de Xenophon sont : les *Mémorables,* l'*Apologie de Socrate* (dont on conteste l'authenticité), l'*Economique* et le *Banquet,* dialogues socratiques, le premier sur l'administration domestique et l'agriculture, le second sur divers points de morale ; l'*Hiéron,* parallèle du tyran et du simple citoyen ; des compositions historiques, telles que les *Helléniques,* l'*Anabase,* la *Cyropedie,* et divers traités sur l'equitation, la chasse. On surnomma Xenophon l'*abeille de l'Attique,* pour peindre la douceur et l'harmonie de son langage.

Entretien de deux jeunes mariés.

RAPPORTS DE L'HOMME ET DE LA FEMME.

« Quand elle se fut familiarisée avec moi, et que l'intimité l'eut enhardie à converser librement, je lui fis à peu près les questions suivantes : — Dis-moi, femme, commences-tu à comprendre pourquoi je t'ai choisie, et pourquoi tes parents t'ont donnée à moi ?... Si la Divinité nous donne des enfants, nous aviserons ensemble à les élever de notre mieux : car c'est un bonheur qui nous sera commun, de trouver en eux des défenseurs et des appuis pour notre vieillesse. Mais, dès aujourd'hui, cette maison nous est commune. Moi, tout ce que j'ai, je le mets en commun, et toi, tu as déjà mis en commun tout ce que tu as

apporté. Il ne s'agit plus de compter lequel de nous deux a fourni plus que l'autre ; mais il faut bien se pénétrer de ceci, que celui de nous deux qui gérera le mieux le bien commun fera l'apport le plus précieux.

« A ces mots, Socrate, ma femme me répondit : — En quoi pourrai-je t'aider ? De quoi suis-je capable ? Tout roule sur toi. Ma mère m'a dit que ma tâche est de me bien conduire. — Oui, par Jupiter ! lui dis-je, et mon père aussi me disait la même chose ; mais il est du devoir d'un homme et d'une femme qui se conduisent bien de faire en sorte que ce qu'ils ont prospère le mieux possible, et qu'il leur arrive en outre des biens nouveaux par des moyens honnêtes et justes. Le bien de la famille et de la maison exige des travaux au dehors et au dedans. Or la Divinité a d'avance approprié la nature de la femme pour les soins et les travaux de l'intérieur, et celle de l'homme pour les soins et les travaux du dehors. Froids, chaleurs, voyages, guerres, le corps de l'homme a été mis en état de tout supporter ; d'autre part, la Divinité a donné à la femme le penchant, la mission de nourrir les nouveau-nés ; c'est aussi elle qui est chargée de veiller sur les provisions, tandis que l'homme est chargé de repousser ceux qui voudraient nuire.

« Comme la nature d'aucun d'eux n'est parfaite en tous points, cela fait qu'ils ont besoin l'un de l'autre ; et leur union est d'autant plus utile que ce qui manque à l'un, l'autre peut y suppléer. Il faut donc, femme, qu'instruits des fonctions qui sont assignées à chacun de nous par la Divinité, nous nous efforcions de nous acquitter le mieux possible de celles qui incombent à l'un comme à l'autre.

« Il est toutefois, dis-je, une de tes fonctions qui peut-être t'agréera le moins ; c'est que, si quelqu'un de tes esclaves tombe malade, tu dois, par des soins dus à tous, veiller à sa guérison. — Par Jupiter ! dit ma femme, rien ne m'agréera davantage.... — Mais le charme le plus doux sera lorsque, devenue plus parfaite que moi, tu m'auras fait ton serviteur ; quand, loin de craindre que l'âge, en arrivant, ne te fasse perdre de ta considération dans ton ménage, tu auras l'assurance qu'en vieillissant tu deviens pour moi une compagne meilleure encore, pour tes enfants une meilleure ménagère, pour ta maison une maîtresse plus honorée. Car la beauté et la bonté ne dépendent point de la jeunesse : ce sont les vertus qui les font croître dans la vie aux yeux des hommes. » (*Économique.*)

Dignité du travail.

ENTRETIEN DE SOCRATE ET D'ARISTARQUE.

Socrate voyait Aristarque triste : « Vous me paraissez, lui dit-il, avoir du chagrin ; c'est un fardeau qu'il faut partager avec ses amis : peut-être que nous vous soulagerons. — Je suis dans un grand embarras, Socrate, depuis les derniers troubles qui ont forcé beaucoup de citoyens à se réfugier au Pirée : mes sœurs, mes nièces, mes cousines, abandonnées, sont toutes venues fondre chez moi, en sorte qu'il y a dans la maison quatorze personnes libres. Nous ne retirons rien de nos terres, qui sont au pouvoir des ennemis, ni de nos maisons, puisque la ville est déserte. Personne ne veut acheter de meubles ; de l'argent, on n'en prête plus. Il serait, je crois, plus aisé d'en trouver dans les rues que d'en emprunter. Il est bien triste, Socrate, de voir sa famille périr de misère ; on ne peut nourrir tant de monde dans de telles conjonctures. »

Socrate, après l'avoir bien écouté, lui dit : « Mais comment se fait-il donc que Céramon, qui nourrit tant de personnes, suffise à ses besoins et aux leurs, et qu'il fasse même assez d'économies pour s'enrichir ; tandis que vous craignez de périr de besoin parce que vous avez quelques personnes à nourrir ? — C'est qu'il nourrit, lui, des esclaves, et moi, des personnes libres. — Qui estimez-vous le plus de ces personnes libres que vous avez chez vous, ou des esclaves de Céramon ? — Mais apparemment les personnes libres que j'ai chez moi. — N'est-il donc pas honteux que Céramon se procure de l'aisance avec des hommes vils, et que vous soyez dans la misère avec des personnes bien plus dignes de considération ? — Mais il se charge, lui, d'ouvriers ; et moi, de parentes élevées noblement.

— .... Et parce qu'elles sont libres et vos parentes, vous pensez qu'elles ne doivent faire autre chose que manger et dormir ? Parmi les personnes libres, lesquelles vous paraissent les plus heureuses, de celles qui vivent dans cette oisiveté, ou de celles qui s'occupent des choses utiles qu'elles savent ? Trouvez-vous que la mollesse et l'oisiveté aident beaucoup à apprendre ce qu'il convient de savoir, à retenir ce que l'on a appris, à entretenir la santé, à fortifier le corps, à se procurer de l'aisance, à la conserver ; et que le travail et l'application ne soient bons à rien ?

Vos parentes ont-elles appris tout ce que vous dites qu'elles savent, comme des choses inutiles à la vie et dont elles ne voulaient faire aucun usage, ou comme des choses auxquelles elles devaient s'appliquer et dont elles tireraient parti ? Qui appellerons-nous sages ? sont-ce les paresseux, ou les hommes occupés d'objets utiles? Quels sont les plus justes, de ceux qui travaillent, ou de ceux qui rêvent, les bras croisés, aux moyens de subsister? En ce moment, j'en suis sûr, vous n'aimez pas vos parentes, parce que vous sentez qu'elles vous ruinent ; et elles ne vous aiment pas, parce qu'elles vous voient embarrassé d'elles. Il est à craindre que bientôt la froideur ne se tourne en haine, et que le souvenir des bienfaits passés ne s'affaiblisse. Mais qu'elles travaillent sous vos yeux, vous les aimerez, en voyant qu'elles vous sont utiles ; elles vous chériront, parce qu'elles reconnaîtront qu'elles vous plaisent. Vous vous rappellerez avec plus de plaisir vos services mutuels ; ce souvenir ajoutera à la reconnaissance, et vous en deviendrez meilleurs amis et meilleurs parents.

S'il s'agissait d'actions honteuses, il faudrait préférer la mort; mais ce que vos parentes savent faire est ce qui convient le mieux à leur sexe, et ce qu'on sait, on l'exécute bien, on l'exécute avec aisance, promptitude et plaisir. Ne tardez pas à leur faire une proposition qui ne leur sera pas moins utile qu'à vous-même, et qu'elles recevront sans doute avec joie. — En vérité, Socrate, vous me donnez un excellent conseil. Tantôt je n'osais emprunter de l'argent, parce que je savais qu'ayant dépensé cette somme, je serais hors d'état de la rendre : je crois pouvoir emprunter à présent pour commencer les travaux. »

Dès ce moment les fonds se trouvèrent, la laine fut achetée : les parentes d'Aristarque dînaient en travaillant ; le travail fini, elles soupaient. La tristesse fit place à la gaieté, le soupçon à la confiance. Elles aimèrent Aristarque comme leur protecteur ; il les aimait aussi, car elles lui étaient utiles. Enfin, il revint voir Socrate, et lui conta gaiement cette révolution. « Il n'y a plus que moi, ajouta-t-il, qui sois grondé dans la maison, parce que je mange sans rien faire. — Eh ! que ne leur contez-vous la fable du chien ? Du temps que les bêtes parlaient, une brebis dit à son maître : Je trouve bien étrange qu'à nous qui rapportons de la laine, des agneaux, des fromages, vous ne donniez jamais que ce que nous arrachons à la terre ; et qu'à votre chien, qui ne vous rapporte aucun profit, vous fassiez part du même pain dont vous

mangez. Le chien l'écoutait : A-t-il donc si grand tort, dit-il, lorsque c'est moi qui vous garde, que sans moi vous seriez la proie des voleurs ou le repas des loups ; que si je ne faisais sentinelle autour de vous, la peur vous empêcherait même d'aller paître ? Les brebis convaincues trouvèrent bon que le chien leur fût préféré. Dites de même à vos parentes que vous êtes pour elles le chien de la fable ; que c'est vous qui les gardez, qui veillez sur elles, et que par vous, mises à l'abri de l'injure, elles travaillent en sûreté et avec joie (1). »

Les arts.

ENTRETIEN DE SOCRATE ET D'UN SCULPTEUR.

Socrate était allé un jour chez Cliton le sculpteur ; il s'entretenait ainsi avec lui : « Je vois bien que vous représentez admirablement l'athlète à la course, le lutteur, le pugile, le pancratiaste; mais le caractère de vie qui charme surtout les spectateurs, comment l'imprimez-vous à vos statues ? » Comme Cliton hésitait et tardait à répondre : « C'est peut-être, lui dit Socrate, en conformant vos statues à vos modèles vivants, que vous les montrez plus animées? — Voilà tout mon secret. — Suivant les différentes postures du corps, certaines parties s'élèvent, tandis que du s'abaissent; quand celles-ci sont pressées, celles-là fléchissent ; lorsque les unes se tendent, les autres se relâchent : n'est-ce pas en imitant cela que vous donnez à l'art la ressemblance de la vérité? — Précisément. — Cette imitation des actions du corps ne cause-t-elle pas du plaisir aux spectateurs? — Cela doit être. — Il faut aussi exprimer la menace dans les yeux des combattants, la joie dans le regard des vainqueurs. — Assurément. — Il faut donc que le sculpteur exprime par les formes les actions de l'âme (2). »

1. *Mémorables*, III, VII. Ce chapitre, très-remarquable, montre que Socrate avait bien compris la dignité du travail. Les préjugés antiques attachaient à l'idée du travail quelque chose de bas et de servile. Les temps modernes, au contraire, regardent le travail comme ce qu'il y a de plus noble et de plus vraiment libéral. Sur ce point Socrate et Xénophon se montrent très-supérieurs à Platon et à Aristote. Ces derniers conservaient encore en grande partie les erreurs de leur temps sur les artisans et les esclaves occupés aux travaux manuels. Platon cependant conseille la douceur envers les esclaves.

2. *Mémorables*, III, X.

Existence et providence de Dieu.

Je raconterai l'entretien qu'un jour, en ma présence, Socrate eut sur la Divinité avec Aristodème. Il savait qu'Aristodème ne sacrifiait jamais aux dieux, qu'il ne consultait pas les oracles et que même il raillait ceux qui observaient ces pratiques religieuses. « Réponds, Aristodème, lui dit-il : y a-t-il quelques hommes dont tu admires le talent ? — Sans doute. — Nomme-les. — J'admire surtout Homère dans la poésie épique, Mélanippide (1) dans le dithyrambe, Sophocle dans la tragédie, Polyclète dans la statuaire (2), Zeuxis (3) dans la peinture. — Mais quels artistes trouves-tu les plus admirables, de ceux qui font les figures dénuées de pensée et de mouvement, ou de ceux qui produisent des êtres animés et doués de la faculté de penser et d'agir ? — Ceux qui créent des êtres animés, si cependant ces êtres sont l'ouvrage d'une intelligence et non pas du hasard. — Des ouvrages dont on ne reconnaît pas la destination, ou de ceux dont on aperçoit manifestement l'utilité, lesquels regarderas-tu comme la création d'une intelligence ou comme le produit du hasard ? — Il est raisonnable d'attribuer à une intelligence les ouvrages qui ont un but d'utilité.

Ne te semble-t-il donc pas que celui qui a fait les hommes dès le commencement leur a donné des organes parce qu'ils leur sont utiles : les yeux, pour voir les objets visibles ; les oreilles, pour entendre les sons ?... N'est-ce pas une merveille de la providence, que nos yeux, organe faible, soient munis de paupières qui, comme deux portes, s'ouvrent au besoin et se ferment durant le sommeil ; que ces paupières soient garnies de cils qui, pareils à des cribles, les défendent contre la fureur des vents ; que des sourcils s'avancent en forme de toit au-dessus des yeux, pour empêcher que la sueur ne les incommode en découlant du front ; que l'ouïe reçoive tous les sons sans se remplir jamais ?...

Toi-même crois-tu qu'il existe en toi une intelligence, et que hors de toi il n'y en a plus ? Considère surtout que ton corps n'est qu'une faible portion de cette immense étendue de terre, qu'il ne contient qu'une des innombrables gouttes de ce grand amas d'eau,

1. Mélanippide l'Ancien, né à Mélos, florissait vers l'an 500. Il fut célèbre comme poète dithyrambique et comme compositeur de musique.
2. Sculpteur célèbre dans l'antiquité.
3. Né à Héraclée, le rival de Parrhasius.

qu'une petite partie des vastes éléments. Crois-tu avoir eu le bonheur de ravir l'intelligence qui ne se trouve nulle part en particulier ? Et tant de choses magnifiques, si bien multipliées, si bien ordonnés, te semblent-elles l'ouvrage d'un aveugle hasard ? — Oui ; car enfin je ne vois pas les créateurs, comme je connais les artisans de ce qui est sur la terre. — Tu ne vois pas non plus ton âme, qui est la souveraine de ton corps : d'après ton raisonnement, dis donc aussi que tu fais tout par hasard, et rien avec intelligence....

Sache, mon ami, que ton esprit, tant qu'il est uni à ton corps, le gouverne à son gré. Il faut donc croire aussi que la sagesse qui vit dans tout ce qui existe gouverne ce grand tout comme il lui plaît. Quoi ! ta vue peut s'étendre jusqu'à plusieurs stades, et l'œil de la Divinité ne pourra tout embrasser ! Ton esprit peut en même temps s'occuper des événements d'Athènes, de l'Égypte et de la Sicile, et l'esprit de Dieu ne pourra songer à tout en même temps !

En servant les hommes tu apprends à connaître s'ils sont susceptibles de reconnaissance ; en les obligeant, s'ils sont disposés à t'obliger à leur tour ; en les consultant, s'ils ont de la prudence. Révère donc les dieux ; tu sauras alors s'ils veulent t'éclairer sur ce qu'ils ont caché à notre faible raison ; alors tu reconnaîtras que telle est la grandeur de l'Être suprême, qu'il voit tout d'un seul regard, qu'il entend tout, qu'il est partout, qu'il porte en même temps tous ses soins sur toutes les parties de l'univers (1).

La Providence et l'optimisme chez Socrate.

Le Dieu suprême qui dirige et soutient cet univers, celui en qui se réunissent tous les biens et toute la beauté ; qui, pour notre usage, le maintient tout entier dans une vigueur et une jeunesse toujours nouvelle ; qui le force d'obéir à ses ordres plus vite que la pensée, et sans s'égarer jamais, ce Dieu est visiblement occupé de grandes choses, mais nous ne le voyons pas gouverner.

Considérez que le soleil, qui semble exposé à tous les regards, ne permet pas qu'on l'envisage ; quiconque porte sur lui un œil téméraire perd aussitôt la vue... Si dans notre faible

1. *Mémorables*. I. IV.

nature quelque chose nous rapproche des dieux, c'est notre âme, sans doute : il est clair qu'elle règne en nous ; cependant elle n'est pas visible. Réfléchissez, et ne méprisez pas les substances invisibles ; à leurs effets, reconnaissez leur puissance, et révérez la Divinité (1).

Les lois non écrites.

— Connaissez-vous, Hippias, des lois non écrites ? — Sans doute, celles qui règnent dans tous les pays. — Direz-vous que ce sont les hommes qui les ont portées ? — Et comment le dirais-je, puisqu'ils n'ont pu se rassembler tous en un même lieu, et que d'ailleurs ils ne parlent pas une même langue ? — Qui croyez-vous donc qui ait porté ces lois ? — Ce sont les dieux qui les ont prescrites aux hommes ; et la première de toutes, reconnue dans le monde entier, ordonne de révérer les dieux.

Identité de la vertu et de la science selon Socrate.

Parmi ceux qui savent ce qu'il faut faire, en est-il qui croient devoir s'en dispenser ? — Je ne le pense pas. — Connaissez-vous des gens qui fassent autre chose que ce qu'ils croient devoir faire ! — Non. — Ainsi, quand on connaît les lois qui règlent la conduite à tenir envers les hommes, on observe la justice ? — Sans doute. — Et en observant la justice, on est juste ? — Pourrait-on l'être autrement ? — Nous définirons donc le juste celui qui connaît les lois qu'il doit observer dans sa conduite avec les hommes. — Il me semble qu'on doit le définir ainsi (2).

1. *Mémorables*, IV, III.
2. *Mémorables*, IV, VI. Ainsi, pour Socrate, toutes les vertus se ramènent à la science, et si quelqu'un *fait* mal, c'est qu'il ne *sait* pas le bien. Il y a du reste beaucoup de vrai dans cette doctrine ; mais Socrate l'a poussée jusqu'à la négation du libre arbitre.

CHAPITRE QUATRIÈME

PLATON.

Platon naquit dans l'île d'Egine, en 430 avant Jésus-Christ. Il eut pour père Ariston, qui descendait de Cadmus, et pour mère Périctyone, qui descendait d'un frère de Solon. Son véritable nom était Aristoclès. Il se livra aux arts et à la poésie dans sa jeunesse, et il avait même composé des tragédies, qu'il brûla lorsqu'il eut entendu Socrate. Son premier maître fut Cratyle, disciple d'Héraclite ; mais il se donna de bonne heure à Socrate, et suivit ses leçons pendant huit ans. A la mort de Socrate, il se rendit d'abord à Mégare, et de là en Italie, où il fréquenta les plus illustres pythagoriciens ; puis à Cyrène, où Théodore lui enseigna à fond la géométrie, et enfin en Egypte, où il apprit l'astronomie. Il fit trois voyages en Sicile, où il se lia intimement avec Dion, et essaya inutilement d'enseigner la justice aux deux Denys. C'est au retour du premier de ces voyages qu'il fut, dit-on, vendu comme esclave, par une vengeance de Denys l'Ancien, et racheté par le philosophe cyrenaïque Annicéris. Plusieurs Etats lui demandèrent des lois. Il accorda son amitié à Archélaüs, roi de Macédoine ; mais, soit ressentiment de la mort de Socrate, soit qu'il désespérât du salut d'Athènes, il refusa de prendre part au gouvernement de sa patrie. Il mourut l'an 347 avant Jésus-Christ.

I. — Portrait de Socrate.

ALCIBIADE. Pour louer Socrate, mes amis, j'userai de comparaisons : Socrate croira peut-être que par ce moyen je cherche à faire rire, mais ces images auront pour objet la vérité et non la plaisanterie.

Je dis d'abord que Socrate ressemble tout à fait à ces silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des statuaires, et que les artistes représentent avec une flûte ou des pipeaux à la main : si vous séparez les deux pièces dont ces statues se composent, vous trouvez dans l'intérieur l'image de quelque divinité. Je dis ensuite que Socrate ressemble particulièrement au satyre Marsyas. Quant à l'extérieur, Socrate, tu ne disconviendras pas de la ressemblance ; et quant au reste, écoute ce que j'ai à te dire : n'es-tu pas un railleur effronté ? Si tu le nies, je produirai des témoins. N'es-tu pas aussi joueur de flûte, et bien plus admirable que Marsyas ? Il charmait les hommes par la puissance des sons que sa bouche tirait de ses instruments, et c'est ce que fait encore aujourd'hui quiconque exécute les airs de ce satyre.

Grâce à leur caractère divin, ces airs, que ce soit un artiste habile ou une méchante joueuse de flûte qui les exécute, ont seuls la vertu de nous enlever à nous-mêmes, et de faire connaître ceux qui ont besoin des initiations et des dieux. La seule différence qu'il y ait à cet égard entre Marsyas et toi, Socrate, c'est que, sans le secours d'aucun instrument, avec de simples discours, tu fais la même chose. Qu'un autre parle, fût-ce même le plus habile orateur, il ne fait, pour ainsi dire, aucune impression sur nous ; mais que tu parles toi-même, ou qu'un autre répète tes discours, si peu versé qu'il soit dans l'art de la parole, tous les auditeurs, hommes, femmes ou adolescents, sont saisis et transportés. Pour moi, mes amis, si je ne craignais de vous paraître tout à fait ivre, je vous attesterais avec serment l'effet extraordinaire que ses discours ont produit et produisent encore sur moi. Quand je l'entends, le cœur me bat avec plus de violence qu'aux corybantes ; ses paroles me font verser des larmes, et je vois un grand nombre d'auditeurs éprouver les mêmes émotions. En entendant Périclès et nos autres grands orateurs, je les ai trouvés éloquents ; mais ils ne m'ont fait éprouver rien de semblable. Mon âme n'était point troublée, elle ne s'indignait point contre elle-même de son esclavage. Mais, en écoutant ce Marsyas, la vie que je mène m'a souvent paru insupportable. Tu ne contesteras pas, Socrate, la vérité de ce que je dis là ; et je sens que, dans ce moment même, si je me mettais à prêter l'oreille à tes discours, je n'y résisterais pas, ils produiraient sur moi la même impression. C'est un homme qui me force de convenir que, manquant moi-même de bien des choses, je néglige mes propres affaires pour m'occuper de celles des Athéniens. Je suis donc obligé de m'éloigner de lui en me bouchant les oreilles, comme pour échapper aux sirènes (1); sinon, je resterais jusqu'à la fin de mes jours assis à côté de lui. Cet homme réveille en moi un sentiment dont on ne me croirait guère susceptible, c'est celui de la honte : oui, Socrate seul me fait rougir ; car j'ai la conscience de ne pouvoir rien opposer à ses conseils ; et pourtant, après l'avoir quitté, je ne me sens pas la force de renoncer à la faveur populaire. Je le fuis donc et fuis en esclave ; mais, quand je le revois, je rougis à ses yeux d'avoir démenti mes paroles par ma conduite ; et souvent j'aimerais mieux, je crois, qu'il n'existât pas : et cependant, si cela arrivait, je sais bien que je serais plus

1. Homère. *Odyssée*, liv. XII, v, 47.

malheureux encore; de sorte que je ne sais comment faire avec cet homme-là.

Telle est l'impression que produit sur moi et sur beaucoup d'autres la flûte de ce satyre.

On ne trouverait personne, soit chez les anciens, soit chez les modernes, qui approchât en rien de cet homme, de ses discours, de ses originalités ; à moins de le comparer, comme j'ai fait, non pas à un homme, mais aux silènes et aux satyres, lui et ses discours : car j'ai oublié de dire, en commençant, que ses discours aussi ressemblent parfaitement aux silènes qui s'ouvrent. En effet, malgré le désir qu'on a d'écouter Socrate, ce qu'il dit paraît, au premier abord, entièrement grotesque. Les expressions dont il revêt sa pensée sont grossières comme la peau d'un impudent satyre. Il ne vous parle que d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de corroyeurs, et il a l'air de dire toujours la même chose dans les mêmes termes ; de sorte qu'il n'est pas d'ignorant et de sot qui ne puisse être tenté d'en rire. Mais qu'on ouvre ses discours, qu'on en examine l'intérieur, on trouvera d'abord qu'eux seuls sont pleins de sens, ensuite qu'ils sont tous divins, et qu'ils renferment les plus nobles images de la vertu, en un mot tout ce que doit avoir devant les yeux quiconque veut devenir un homme de bien. Voilà, mes amis, ce que je loue dans Socrate.

PLATON (*Banquet*, trad. Schwalbé).

II. — Socrate et Phèdre aux bords de l'Ilissus. — La naissance des Muses. — Allégorie des musiciens changés en cigales.

SOCRATE. Détournons-nous de ce côté et suivons le cours de l'Ilissus ; ensuite arrêtons-nous dans l'endroit où nous ne serons pas importunés.

PHÈDRE. C'est fort à propos, il me semble, que je n'ai pas mis de chaussure ; pour toi, tu n'en portes jamais. Il nous sera donc très-facile de marcher dans le courant et de nous baigner les pieds ; ce qui ne sera pas une chose désagréable, surtout dans cette saison et à cette heure du jour.

SOCRATE. Marchons donc, et observe l'endroit où nous pourrons nous asseoir.

PHÈDRE. Vois-tu ce platane si élevé ?

SOCRATE. Assurément.

PHÈDRE. Il y a de l'ombre, un air frais et de l'herbe pour nous asseoir ou nous coucher, si nous l'avons pour agréable.

SOCRATE. Eh bien ! avance.... N'est-ce point là l'arbre où tu me conduisais ?

PHÈDRE. Oui, c'est lui-même.

SOCRATE. Par Junon, le bel endroit pour se reposer ! Que ce platane est large et élevé ! et cet agnus-castus, que ses rameaux sont élancés et son ombrage magnifique ! Il semble être tout couvert de fleurs pour embaumer ces lieux. Une source délicieuse coule sous ce platane, et nos pieds peuvent attester la fraîcheur de ses eaux. On dirait que ce séjour est consacré à des nymphes et au fleuve Achéloüs, à en juger par ces figures et ces statues. Vois encore comme l'air qu'on respire ici est doux et agréable ; il y a même dans le chant des cigales quelque chose de mélodieux et qui annonce l'été. Mais ce qui me plaît le plus, c'est cette herbe touffue, parce qu'elle nous permet de reposer mollement notre tête en nous couchant sur ce terrain incliné. Mon cher Phèdre, tu ne pouvais mieux me conduire.

PHÈDRE. Merveilleux Socrate, tu es un homme extraordinaire: vraiment, à t'entendre parler, on dirait que tu es un étranger, et non un habitant de ce pays. Apparemment tu n'as pas dépassé les frontières, et même tu n'es jamais sorti de la ville.

SOCRATE. Pardonne-moi, excellent Phèdre. C'est que j'ai à m'instruire, et les champs et les arbres n'ont pas d'instruction à m'offrir ; tandis que j'en trouve à la ville au milieu des hommes. Mais il me semble que tu as trouvé le moyen de me faire voyager. Comme on mène partout un animal affamé en agitant devant lui une branche ou quelque fruit, de même, en me présentant des discours rentermés dans [illegible] tu pourrais me faire faire le tour de l'Attique et me conduire [illegible] tu voudrais. Mais à présent, puisque nous sommes arrivés ici, [illegible] me coucher sur l'herbe ; pour toi, prends la position [illegible] tu jugeras la plus commode pour faire ta lecture...

Nous avons du temps, ce me semble. Je crois aussi que dans cette chaleur étouffante les cigales chantent au-dessus de notre tête et conversent entre elles en nous regardant. Si donc elles nous voyaient, comme le peuple, ne pas discourir, mais sommeiller en plein midi, et par paresse d'esprit nous laisser séduire par la douceur de leurs chants, elles se moqueraient avec raison de nous et croiraient voir des esclaves qui sont venus se reposer dans ce lieu, comme les brebis qui à midi s'endorment autour de la fontaine ; mais si elles nous voient causer ensemble et passer auprès d'elles comme auprès des sirènes, sans nous

laisser charmer, elles seront surprises et nous feront part peut-être de l'avantage qu'elles tiennent des dieux, et qu'il leur est permis d'accorder aux hommes.

PHÈDRE. Quel est cet avantage ? Je crois n'en avoir jamais entendu parler.

SOCRATE. Il ne faut pas qu'un ami des Muses ignore ces faits-là. On dit donc que les cigales étaient des hommes avant que les Muses naquissent. A la naissance des Muses et à celle du chant, il y eut des hommes tellement transportés de plaisir, qu'en chantant ils oublièrent de manger et de boire, et moururent sans s'en apercevoir. C'est de ces hommes que naquirent les cigales ; et elles ont reçu des Muses le privilége de n'avoir besoin d'aucune nourriture en naissant, mais de chanter dès ce moment sans manger ni boire jusqu'à ce qu'elles meurent. Ensuite elles vont apprendre aux Muses quel est le mortel qui les honore et quelle est celle qu'il honore. Ainsi elles font connaître à Terpsichore ceux qui l'honorent dans les chœurs, et elles les lui rendent encore plus chers ; à Érato, ceux qui l'honorent dans la poésie érotique ; et aux autres, ceux qui leur rendent l'hommage conforme à l'attribut de chacune ; à Calliope, la plus âgée, et à Uranie, la cadette, ceux qui se consacrent à la philosophie et cultivent les arts auxquels elles président : car ce sont elles surtout qui dirigent les mouvements célestes, les discours des dieux et des hommes, et font entendre les voix les plus mélodieuses. Voilà bien des raisons pour parler et ne pas dormir en plein midi.

PLATON *Phèdre.*

III. — Socrate : ses premières études et son jugement sur Anaxagore. — L'idée du bien et les causes finales.

On ne saurait croire combien, pendant ma jeunesse, j'étais possédé du désir d'apprendre cette science qu'on appelle la physique ; car je trouvais merveilleux de savoir les causes de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être. Que de fois je m'agitai dans tous les sens en cherchant d'abord si c'est du froid et du chaud à l'état de putréfaction, comme quelques-uns le prétendent, que naissent les êtres animés ; et ensuite si c'est le sang, ou l'air, ou le feu, qui nous fait penser... A la fin, je me trouvai aussi malhabile qu'on le puisse être pour ces recherches...

Enfin, ayant un jour entendu quelqu'un lire, dans un livre

qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est l'ordonnatrice et le principe de toutes choses, je fus ravi ; il me parut assez convenable que l'intelligence fût la cause de toutes choses, et je me dis que, s'il en était ainsi, l'intelligence avait tout ordonné et tout disposé dans le meilleur ordre possible (1). Si donc, pensai-je, quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il faut qu'il cherche comment l'être, l'action ou une modification quelconque sont pour elle ce qu'il y a de meilleur... Ces pensées me remplissaient de joie, et je croyais avoir trouvé dans Anaxagore un maître qui m'expliquerait, selon mes désirs, la cause de toutes choses, et qui, après m'avoir dit si la terre est plate ou ronde, m'apprendrait la cause et la nécessité de la forme qu'elle a, en me démontrant que cette forme est la meilleure pour la terre.

... Plein d'ardeur, je me procurai ses livres ; et je les lus le plus promptement possible, afin de connaître sans retard ce qui est le meilleur et ce qui est le plus mauvais. Mais bien ôt, mon ami, je me trouvai déchu de mes hautes espérances ; car, en avançant dans cette lecture, je vis un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence et ne donne pour cause à l'ordonnance de l'univers que l'air, l'éther, l'eau, et beaucoup d'autres choses aussi absurdes.

Il me parut agir comme un homme qui [illegible] L'intelligence est le principe de toutes les actions de Socrate, [illegible] qui ensuite, voulant rendre raison de chacune d'elles, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis ici assis sur mon lit parce que mon corps est composé d'os et de muscles... ; que les muscles, qui peuvent se relâcher et se contracter, font que je puis plier les jambes comme tu vois, et que c'est la cause pour laquelle je suis ici assis de cette manière ; ou bien encore il me parut semblable à un homme qui donnerait pour cause à notre entretien la voix, l'air, l'ouïe et mille autres choses de ce genre, et qui négligerait de dire la véritable cause, c'est à savoir que, les Athéniens ayant trouvé qu'il était mieux de me condamner, j'ai trouvé aussi qu'il était mieux d'être assis ici et plus juste d'attendre tranquillement la peine qu'ils m'ont imposée : car je vous jure, par le Chien, que la doc-

1. On le voit, Socrate subordonne 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

trine du mieux aurait depuis longtemps entraîné ces muscles et ces os à Mégare ou en Béotie, si je n'eusse pensé qu'il est plus juste et plus beau de subir la peine à laquelle la patrie m'a condamné que de m'échapper et m'enfuir comme un esclave. Mais de donner le nom de causes à des choses telles que les précédentes, c'est par trop absurde.

Que l'on dise que, si je n'avais ni os ni muscles, et autres choses semblables, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, on dira la vérité ; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la préférence pour ce qui est le meilleur, voilà une explication de la dernière faiblesse : car c'est ne pouvoir pas faire cette différence qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause ; et c'est pourtant à ce qui sert de moyen que la plupart des hommes, qui marchent à tâtons comme dans les ténèbres, donnent improprement le nom de cause. Voilà pourquoi l'un environne la terre d'un tourbillon produit par le ciel et la suppose fixe au centre (1), l'autre la conçoit comme une large huche qui a l'air pour base (2) : mais la puissance qui a ainsi disposé toutes ces choses le mieux possible, ils ne la cherchent point ; ils ne croient pas qu'il y ait là aucune force divine, mais ils s'imaginent avoir trouvé un Atlas plus fort, plus immortel, et plus capable [illegible] et ils n'admettent pas le principe [illegible] nécessaire pour tout lier et tout soutenir.

PLATON. *Phédon.*

IV. — La maieutique. — Socrate compare sa profession à celle de sa mère.

On m'a souvent et vivement reproché d'interroger les autres et de ne jamais répondre moi-même sur aucun sujet, parce que je ne suis pas savant : ce reproche est fondé. Voici pourquoi j'agis de la sorte : Dieu m'a ordonné d'aider l'enfantement des autres et ne m'a point permis d'enfanter moi-même. Je ne suis guère savant moi-même, et mon esprit ne produit aucun rejeton, aucune de ces sages découvertes : mais ceux qui me fréquentent, quand même quelques-uns paraîtraient d'abord tout à fait ignorants, finissent tous, après m'avoir fréquenté quelque temps, avec l'aide de Dieu, par faire des progrès merveilleux, dont eux-

1. Empédocle.
2. Anaximène.

mêmes et les autres s'aperçoivent. Et il est évident qu'ils n'apprennent jamais rien de moi, mais que c'est par eux-mêmes qu'ils trouvent et conservent ensuite de nombreuses et admirables connaissances. Mais c'est leur enfantement que j'ai favorisé, après Dieu.

Ceux qui me fréquentent se trouvent dans la même situation que les femmes en mal d'enfant : bien plus encore qu'elles, ils souffrent et passent leurs nuits et leurs jours dans les angoisses. Or, c'est le fait de mon art de savoir éveiller et calmer ces souffrances. PLATON. *Théétète.*

V. — La réminiscence.

L'âme étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois, et ayant vu ce qui se passe ici, tant dans ce monde que dans l'autre, et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à l'égard de la vertu et de tout le reste elle soit en état de se ressouvenir de ce qu'elle a su ; car, comme tout est lié dans la nature et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, on ne trouve de soi-même tout le reste, pourvu qu'on ait du courage et qu'on ne se lasse point de chercher. En effet, toute la réminiscence consiste dans ce qu'on nomme chercher et apprendre....

Appelle-moi quelqu'un de ce grand nombre d'esclaves qui sont à ta suite, celui que tu voudras, afin que je te montre en lui ce que tu souhaites.

MÉNON. Volontiers. Viens ici.

SOCRATE. Est-il Grec, et parle-t-il le grec ?

MÉNON. Fort bien ; il est né dans notre maison.

SOCRATE. Sois attentif à examiner s'il te paraîtra se ressouvenir ou apprendre de moi.

MÉNON. J'y ferai attention.

SOCRATE. Dis-moi, mon enfant, sais-tu que ceci est un espace carré ?

L'ESCLAVE. Je le sais.

SOCRATE. L'espace carré, n'est-ce pas celui qui a les quatre lignes que voilà toutes égales ?

L'ESCLAVE. Assurément.

SOCRATE. N'a-t-il point encore ces autres lignes tirées par le milieu égales ?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Ne peut-il point y avoir un espace semblable plus grand ou plus petit?

L'ESCLAVE. Sans doute.

SOCRATE. Si donc ce côté était de deux pieds, et cet autre aussi de deux pieds, de combien de pieds serait le tout? Considère la chose de cette manière. Si ce côté-ci était de deux pieds, et celui-là d'un pied seulement, n'est-il pas vrai que l'espace serait d'une fois deux pieds?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. Mais comme ce côté-là est aussi de deux pieds, cela ne fait-il pas deux fois deux?

L'ESCLAVE. Oui.

SOCRATE. L'espace devient donc de deux fois deux pieds?

L'ESCLAVE. Il le devient.

SOCRATE. Combien font deux fois deux pieds? dis-le moi après l'avoir supputé.

L'ESCLAVE. Quatre, Socrate.

SOCRATE. Tu vois, Ménon, que je ne lui apprends rien de tout cela, et que je ne fais que l'interroger. PLATON. *Ménon.*

VI. — On ne doit pas rendre injustice pour injustice. — Socrate refuse de fuir avec Criton.

SOCRATE. Il ne faut commettre l'injustice en aucune manière? — CRITON. Non sans doute. — SOCRATE. Il ne faut donc pas, comme le pense le vulgaire, être injuste même envers celui qui l'a été à notre égard, puisqu'on ne doit l'être en aucune manière? — CRITON. Il y a apparence. — SOCRATE. Mais quoi, Criton, est-il permis de faire du mal à quelqu'un, ou ne l'est-il pas? — CRITON. Il ne l'est en aucune sorte, Socrate. — SOCRATE. Mais rendre le mal pour le mal, est-ce juste, comme le prétend le peuple, ou est-ce injuste? — CRITON. C'est injuste. — SOCRATE. Car il n'y a aucune différence entre faire du mal et être injuste? — CRITON. Tu dis vrai. — SOCRATE. Il ne faut donc pas rendre injustice pour injustice, ni faire de mal à personne, quel que soit le tort qu'on nous ait fait....

Au moment de nous enfuir d'ici, ou comme il te plaira d'appeler notre sortie, si les Lois et la République se présentaient devant nous et nous disaient: Socrate, que vas-tu faire? l'action que tu prépares tend-elle à autre chose qu'à ren-

verser et nous et l'État tout entier, autant qu'il dépend de toi, ou te semble-t-il possible qu'un État subsiste et ne soit pas renversé, lorsque les jugements rendus n'y ont aucune force et sont foulés aux pieds par des particuliers?... Quel sujet de plainte as-tu contre la république et nous, pour entreprendre ainsi de nous renverser? Et d'abord n'est-ce pas à nous que tu dois la vie? n'est-ce pas grâce à nous que ton père a épousé ta mère et t'a engendré (1)? Parle, dans les lois qui président au mariage, y a-t-il quelque chose à reprendre? Est-ce alors dans les lois relatives à l'éducation, et suivant lesquelles tu as été élevé toi-même? Celles d'entre nous qui ont été instituées pour cet objet n'ont-elles pas bien fait d'ordonner à ton père de t'instruire dans les exercices de l'esprit et dans ceux du corps? Eh bien! puisque tu nous dois ton existence et ton éducation, pourrais-tu nier que tu sois notre enfant et notre serviteur, toi et tes aïeux? Et, s'il en est ainsi, penses-tu avoir les mêmes droits que nous, et qu'il te soit permis de nous rendre ce que nous pourrions te faire souffrir? Si tu étais sous la dépendance d'un père ou d'un maître, tu n'aurais point des droits égaux aux siens, et tu ne pourrais lui rendre ni injures pour injures, ni coups pour coups, ni rien de semblable; et tu aurais ce droit envers les lois et la patrie? Et parce que nous aurions prononcé ta mort, la croyant juste, tu entreprendrais notre ruine, autant qu'il est en toi! Et tu dirais que tu fais bien d'agir de la sorte, toi qui as réellement consacré ta vie à la vertu! Ou ta sagesse va-t-elle jusqu'à ignorer que la patrie est, aux yeux des dieux et des hommes sensés, un objet plus précieux, plus respectable, plus auguste et plus sacré qu'une mère, qu'un père et que tous les aïeux; qu'il faut avoir pour la patrie irritée plus de respect, plus de soumission et plus d'égards que pour un père; qu'il faut la ramener par la persuasion ou obéir à ses ordres, et souffrir sans murmurer tout ce qu'elle commande de souffrir, soit qu'elle nous fasse battre de verges ou charger de chaînes, soit qu'elle nous envoie à la guerre pour y être blessés ou tués; que notre devoir est d'obéir, et qu'il n'est permis ni de reculer, ni de lâcher pied, ni de quitter son poste; mais que, dans les combats, devant le tribunal et partout, il faut obéir aux ordres de la patrie, ou la faire re-

1. Il y avait à Athènes une loi qui ordonnait à chaque citoyen de se marier pour donner des enfants à la république. (Voyez Meursius. *Them. Att*, I, 4.)

venir par des moyens de persuasion que la justice avoue : qu'enfin, si c'est une impiété de faire violence à son père ou à sa mère, c'en est une bien plus grande de faire violence à sa patrie? Que répondrions-nous à cela, Criton ? reconnaîtrions-nous que les Lois diraient la vérité ? — CRITON. Il me le semble, du moins.

PLATON. *Criton.*

VII. — Derniers moments de Socrate.

SOCRATE. — Qu'il soit plein de confiance sur la destinée de son âme, celui qui pendant sa vie a repoussé loin de lui les plaisirs et les ornements du corps comme des choses étrangères et plutôt faites pour le conduire au mal ; et qui, ne recherchant que les plaisirs de la science, a orné son âme non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, comme la tempérance, la justice, la force, la liberté, la vérité : celui-là doit attendre tranquillement l'heure de son départ pour l'autre monde, comme étant prêt à partir quand le Destin l'appellera.

Pour vous, Simmias et Cébès, et vous autres, mes chers amis, vous ferez chacun ce voyage quand votre heure sera venue ; quant à moi, déjà la destinée m'appelle, comme dirait un poëte tragique, et il est bientôt temps que j'aille au bain : car il me semble qu'il est mieux de ne boire le poison qu'après m'être baigné, et d'épargner aux femmes la peine de laver un cadavre.

Quand Socrate eut achevé de parler, Criton prenant la parole : Eh bien! Socrate, dit-il, à la bonne heure ; mais que nous recommandes-tu, à moi et aux autres, sur tes enfants ou sur toute autre chose dans laquelle nous puissions te rendre service ?

— Ce que je t'ai toujours recommandé, Criton, rien de plus : avez soin de vous, et, quoi que vous fassiez, vous me rendrez service à moi, aux miens et à vous-mêmes, quand même vous ne m'auriez rien promis présentement; au lieu que, si vous n'avez pas soin de vous, si vous ne voulez pas suivre, comme à la trace, ce que nous venons de dire et ce que nous avions dit autrefois, toutes les belles promesses que vous pourriez me faire aujourd'hui n'aboutiraient à rien.

— Nous ferons tous nos efforts, répondit Criton, pour nous conduire ainsi ; mais de quelle manière t'ensevelirons-nous ?

— Comme il vous plaira, dit Socrate, si toutefois vous pouvez me saisir et que je ne vous échappe pas ; — et en même temps,

nous regardant avec un sourire doux et calme : — Je ne saurais venir à bout, mes amis, de persuader à Criton que Socrate est celui qui s'entretient présentement avec vous ; il s'imagine toujours que je suis celui qu'il va voir mort tout à l'heure, et il me demande comment je veux m'ensevelir. Tout ce long discours que je viens de faire pour vous prouver que, dès que j'aurai bu le poison, je ne demeurerai plus avec vous, mais que je vous quitterai pour aller jouir de la félicité des bienheureux, enfin tout ce que j'ai dit pour votre consolation et pour la mienne, est, à ce qu'il paraît, autant de perdu à son égard. Soyez donc mes cautions auprès de Criton, mais d'une manière toute contraire à celle dont il a voulu être ma caution auprès des juges ; car il a répondu pour moi que je ne m'en irais point. Répondez pour moi que je ne serai pas plus tôt mort que je m'en irai, afin que le pauvre Criton supporte plus facilement les choses, et qu'en voyant brûler ou mettre en terre mon corps il ne gémisse pas sur moi, comme si je souffrais de grands maux, et qu'il ne dise pas à mes funérailles qu'il expose Socrate, qu'il emporte Socrate, qu'il ensevelit Socrate ; car il faut que tu saches, mon cher Criton, lui dit-il, que s'exprimer improprement n'est pas seulement inconvenant en soi, mais que c'est, en outre, une sorte de mal qu'on fait aux âmes. Il faut avoir plus de courage, et dire que tu enterres mon corps. Enterre-le, du reste, comme il te plaira et de la manière qui te paraîtra la plus conforme aux usages.

En disant ces mots, il se leva et passa dans une chambre voisine pour y prendre le bain ; Criton le suivit ; quant à nous, Socrate nous dit de l'attendre. Nous l'attendîmes donc, tantôt nous entretenant de ce qu'il nous avait dit et l'examinant encore, tantôt parlant du malheur qui allait nous frapper ; car nous nous regardions comme sur le point d'être privés d'un père et d'être condamnés à passer le reste de notre vie en orphelins.

Après qu'il fut sorti du bain, on lui apporta ses enfants, car il en avait trois, deux en bas âge et un déjà grand, et on fit entrer les femmes de sa famille. Il leur parla quelque temps en présence de Criton et leur donna ses ordres ; puis il fit retirer les femmes et les enfants, et revint nous trouver ; et déjà le coucher du soleil était proche, car Socrate était demeuré longtemps dans la chambre où il avait pris le bain.

En rentrant il s'assit sur son lit et n'eut pas le temps de nous dire grand'chose, car le serviteur des Onze entra presque aussi-

tôt ; et s'approchant de lui : — Socrate, dit-il, je n'aurai pas à te faire le même reproche qu'aux autres ; 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 soient jamais entrés dans cette prison, et je suis bien certain qu'en ce moment tu n'es pas fâché contre moi, mais seulement contre ceux que tu sais être la cause de ce qui arrive. Maintenant donc, car tu sais ce que je viens t'annoncer, adieu, tâche de supporter avec le plus de fermeté possible ce qui est inévitable. — Et en même temps il se détourna en pleurant et se retira. Socrate, le regardant, lui dit : — Et toi aussi, adieu ! Nous ferons tout ce que tu dis. — Puis se tournant vers nous : — Voyez-vous, dit-il, quelle honnêteté dans cet homme ! pendant tout le temps de ma détention il m'est venu voir souvent et s'est entretenu avec moi ; il s'est toujours montré le meilleur des hommes ; et maintenant, comme il me pleure de bon cœur ! Mais, allons, Criton, obéissons-lui de bonne grâce, et qu'on m'apporte le poison, s'il est broyé ; sinon, que l'homme le broie.

— Mais je pense, Socrate, lui dit Criton, que le soleil est encore sur les montagnes, et qu'il n'est pas couché ; je sais d'ailleurs que beaucoup d'autres ne prennent le poison que longtemps après que l'ordre leur en a été donné ; qu'ils mangent et boivent fort bien : c'est pourquoi ne te presse pas, tu as encore du temps.

— Ceux qui font ce que tu dis, Criton, répondit Socrate, ont leurs raisons ; ils croient que c'est autant de gagné, et moi j'ai aussi les miennes pour ne pas le faire : car la seule chose que je croirais gagner en buvant un peu plus tard serait de me rendre ridicule à moi-même, en me montrant assez amoureux de la vie pour vouloir l'épargner lorsqu'il n'y en a plus (1). Va donc, mon cher Criton, fais ce que je te dis, et ne me tourmente pas davantage.

Sur cela, Criton fit signe à l'esclave qui se tenait auprès. L'esclave sortit, et quelque temps après revint avec celui qui devait donner le poison qu'il portait tout broyé dans une coupe. Aussitôt que Socrate vit entrer cet homme : — Fort bien, mon ami, lui dit-il ; mais que faut-il que je fasse ? car tu dois le savoir.

— Pas autre chose, lui dit cet homme, sinon, quand tu auras

1. Allusion à un vers d'Hésiode.

bu, de te promener jusqu'à ce que tu sentes les jambes appesanties, et alors de te coucher sur ton lit ; le poison agira de lui-même. — Et en même temps il lui présenta la coupe ; Socrate la prit avec la plus grande sérénité, sans aucune émotion, sans changer de couleur ni de visage ; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré comme à son ordinaire : — Dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage pour en faire une libation ? — Socrate, lui répondit cet homme, nous n'en broyons que tout juste ce qu'il en faut pour une seule fois. — J'entends, dit Socrate ; mais au moins il est permis et il est juste 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 m'exaucer ! — Après avoir dit cela, il porta la coupe à ses lèvres et la but avec une tranquillité et une douceur merveilleuses.

Jusque-là nous avions eu presque tous la force de retenir nos larmes ; mais en le voyant boire, et après qu'il eut bu, nous n'en fûmes plus les maîtres. Pour moi, malgré tous mes efforts, mes larmes m'échappèrent avec tant d'abondance, que je me couvris de mon manteau pour pleurer en liberté sur moi-même : car ce n'était pas le malheur de Socrate que je pleurais, mais le mien, en songeant quel ami j'allais perdre. Criton avant moi, n'ayant pu retenir ses larmes, était sorti. Et Apollodore, qui n'avait presque pas cessé de pleurer auparavant, se mit alors à jeter de grands cris et à pousser des gémissements si lamentables, qu'il n'y eut personne à qui il ne brisât le cœur. Socrate seul n'en fut point ému. — Que faites-vous, dit-il, mes amis ! Quoi, des hommes si admirables ! N'était-ce pas pour éviter des scènes si peu convenables que j'avais renvoyé les femmes ! J'ai toujours ouï dire qu'il faut à ses derniers moments n'entendre et ne prononcer que des paroles de bon augure. Tenez-vous donc en repos, et témoignez plus de fermeté. — Ces mots nous couvrirent de confusion, et nous retînmes nos pleurs.

Cependant Socrate, qui se promenait de long en large, nous dit qu'il sentait ses jambes s'appesantir, et il se coucha sur le dos, comme le lui avait recommandé l'homme qui lui avait donné le poison. Aussitôt cet homme s'approcha, et, après avoir examiné quelque temps les pieds et les jambes de Socrate, il lui serra le pied avec force et lui demanda s'il le sentait ; Socrate répondit que non. L'homme lui serra ensuite les jambes, et, portant ses mains plus haut, il nous fit voir que le corps se glaçait et se roi-

dissait ; puis, le touchant de nouveau, il nous dit que, dès que le froid gagnerait le cœur, Socrate nous quitterait. Déjà tout le bas-ventre était glacé. Socrate alors, se découvrant, car il était couvert : — *Criton,* lui dit-il, et ce furent ses dernières paroles, *nous devons un coq à Esculape, n'oublie pas d'acquitter cette dette.* — Cela sera fait, répondit Criton ; mais vois si tu as quelque autre chose à dire. — Il ne répondit rien, et peu de temps après il fit un mouvement. L'homme alors le découvrit tout à fait : les regards de Socrate étaient fixes, mais Criton, voyant cela, lui ferma la bouche et les yeux.

Telle fut, Échécrate, la fin de notre ami, de l'homme, nous pouvons bien dire, le meilleur et même le plus sage et le plus juste de tous ceux que nous ayons jamais connus.

PLATON. *Phédon.*

VIII. — Portrait du philosophe.

Un jour, dit-on, Thalès, tout occupé d'astronomie et regardant en l'air, se laissa tomber dans un puits. Une servante de Thrace le railla avec esprit et à propos en lui disant : « Vous voulez lire dans le ciel, et vous ne voyez pas devant vous, ni même à vos pieds. » Cette plaisanterie peut servir contre tous ceux qui passent leur vie à philosopher. Car en réalité les gens de cette sorte ignorent ce que font auprès d'eux leurs voisins, et ne savent guère si ce sont des hommes ou des animaux. Mais qu'est-ce que l'homme, que convient-il à sa nature de faire ou de subir autrement que les autres êtres, voilà l'objet de leurs recherches, et ils n'y épargnent pas leurs peines. Suppose donc, mon ami, un de ces personnages dans ses relations privées ou publiques avec les autres : qu'il soit forcé, par exemple, de discourir devant un tribunal, ou ailleurs, des choses qui sont à ses pieds, et de celles que l'on a sous les yeux ; comme il apprêtera à rire non-seulement aux servantes de Thrace, mais encore à toute la foule, comme il tombe aussi, par inexpérience, dans des puits, dans des embarras sans issue, et comme sa gaucherie ressemble à de la stupidité ! En vient-on aux injures, il ne peut trouver une seule parole blessante pour les personnes ; il ne sait d'elles aucun mal parce qu'il n'a pas pris la peine d'en chercher ; il reste embarrassé et ridicule. S'agit-il d'éloges, entend-il les autres se vanter, il ne se gêne pas pour rire tout de bon, devant tout le monde, et on le prend pour un fou. Si on loue un tyran

ou un roi, il croit entendre féliciter quelqu'un de ces pâtres qui gardent les porcs, les brebis ou les vaches, parce qu'il tire beaucoup de lait de ses troupeaux ; les souverains, pense-t-il, font paître et ont à traire un animal plus rebelle et plus dangereux ; non moins que les pâtres, ils sont condamnés à devenir grossiers et ignorants, parce qu'ils n'ont pas le temps de s'instruire, enfermés dans leurs citadelles comme dans des bergeries. Dit-on devant lui qu'un homme est merveilleusement riche, parce qu'il possède dix mille arpents ou davantage, il juge que c'est bien peu de chose, accoutumé qu'il est à considérer la terre entière. Si l'on vante la noblesse, si l'on fait honneur à quelqu'un de pouvoir compter jusqu'à sept générations d'ancêtres riches, il estime qu'une telle admiration est le fait de gens à la vue courte et étroite, impuissants à porter toujours leurs regards sur l'humanité tout entière, et à calculer que chacun de nous a des milliers d'ancêtres, foule innombrable, où se trouvent pêle-mêle riches et mendiants, rois et esclaves, Grecs et barbares. Incroyable petitesse d'esprit de se glorifier d'une liste de vingt-cinq ancêtres, et de faire remonter sa généalogie jusqu'à Hercule, fils d'Amphitryon ! et le vingt-cinquième ascendant d'Amphitryon, et l'ancêtre même de celui-là, cinquante générations auparavant, n'etait-il pas tel que le hasard l'a voulu ? Il rit des gens qui ne peuvent s'élever à ces pensées, ni se débarrasser des sottises ambitieuses d'une âme sans raison. Dans toutes ces occasions le philosophe est exposé à la dérision de la foule qui le raille à la fois de son apparent dédain, de son ignorance de la vie, et de son impuissance à se tirer d'affaire...

Mais, mon ami, suppose qu'à son tour ce philosophe attire jusqu'à lui, vers les hautes régions, un de ces hommes qui le raillent ; qu'il obtienne de lui de laisser là cette question : « quel mal te fais-je, quel mal me fais-tu », pour examiner celle-ci : « qu'est-ce que la justice et l'injustice ? » Qu'il faille rechercher non plus si ce roi ou ce riche sont heureux, mais quelle est l'essence de la royauté, les causes générales du bonheur des hommes ou de leur malheur, la vraie définition de l'un et de l'autre, et les moyens convenables pour s'assurer le premier et éviter le second ; quand il doit rendre compte de toutes ces difficultés, cet homme dont l'âme est étroite, qui a tant de vivacité, tant de ressources pour la chicane, quelle belle revanche il donne au philosophe ! le voilà en proie au vertige, suspendu en l'air, effrayé de regarder, contre son habitude, les choses d'une telle hauteur ;

à son tour il est confus, interdit, bégayant, et il n'apprête sans doute pas à rire aux servantes de Thrace, ni aux ignorants, qui n'y voient goutte, mais à tous les hommes qui n'ont pas été élevés comme des esclaves.

PLATON. *Théétète*, 24, 25.

IX. — Allégorie de la caverne.

Imagine un antre souterrain ayant dans toute sa longueur une ouverture qui donne une libre entrée à la lumière, et dans cet antre des hommes enchaînés depuis l'enfance, de sorte qu'ils ne puissent changer de place ni tourner la tête, à cause des chaînes qui leur assujettissent les jambes et le cou, mais seulement voir les objets qu'ils ont en face. Derrière eux, à une certaine distance et une certaine hauteur, est un feu dont la lueur les éclaire, et, entre ce feu et les captifs, est un chemin escarpé. Le long de ce chemin, imagine un mur semblable à ces cloisons que les charlatans mettent entre eux et les spectateurs, pour leur dérober le jeu et les ressorts secrets des merveilles qu'ils leur montrent. — Je me représente tout cela. — Figure-toi des hommes qui passent le long de ce mur, portant des objets de toute espèce, des figures d'hommes et d'animaux en bois ou en pierre, de sorte que tout cela paraisse au-dessus du mur. Parmi ceux qui les portent, les uns s'entretiennent ensemble, les autres passent sans rien dire. — Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers ! — Ils nous ressemblent pourtant de point en point. Et d'abord, crois-tu qu'ils verront autre chose, d'eux-mêmes et de ceux qui sont à leurs côtés, que les ombres qui vont se produire vis-à-vis d'eux dans le fond de la caverne ? — Que pourraient-ils voir de plus, puisque depuis leur naissance ils sont contraints de tenir toujours leur tête immobile ? — Verront-ils aussi autre chose que les ombres des objets qui passent derrière eux ? — Non. — S'ils pouvaient converser ensemble, ne conviendraient-ils pas entre eux de donner aux ombres qu'ils voient les noms des choses mêmes ? — Sans contredit. — Et s'il y avait au fond de leur prison un écho qui répétât les paroles des passants, ne s'imagineraient-ils pas entendre parler les ombres mêmes qui passent devant leurs yeux ? — Oui. — Enfin, ils ne croiraient pas qu'il existât autre chose de réel que ces ombres (1) ? — Sans

1. Cette caverne n'est autre chose que le corps et le monde matériel dans lequel notre âme se trouve emprisonnée. Les chaînes qui enlèvent

doute. — Vois maintenant ce qui devra naturellement leur arriver si on les délivre de leurs fers et qu'on les guérisse de leur erreur. 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 du côté de la lumière : il ne fera tout cela qu'avec des peines infinies ; la lumière lui blessera les yeux, et l'éblouissement qu'elle lui causera l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres (1). 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 ?... Et si on le contraignait de regarder le feu, n'aurait il pas mal aux yeux ? n'en détournerait-il point ses regards pour les porter sur ces ombres qu'il fixe sans effort ? ne jugerait-il pas qu'elles ont quelque chose de plus net et de plus distinct que tout ce qu'on lui fait voir ? — Assurément. — Si maintenant on l'arrache de la caverne, et qu'on le traîne par le sentier rude et escarpé jusqu'à la clarté du soleil, 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 plus aisément, ce serait 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

à l'âme la liberté de ses mouvements sont les attaches corporelles et les passions de toutes sortes. Les objets qui projettent leur ombre sur le fond de la caverne sont tous les êtres qui peuplent notre monde, et avec lesquels nous entrons en rapport au moyen de nos organes. Les ombres projetées sont les sensations qui nous arrivent par nos organes. Ces sensations sont des signes qui nous révèlent la présence des objets, qui en sont comme le reflet et comme l'ombre. Nous sommes portés à prendre nos sensations pour les objets mêmes, et à juger de tout d'après ce que nous sentons ; mais autre chose, dit Platon, est l'apparence, autre chose la réalité. Il n'est pas certain que les choses *soient* telles qu'elles nous *apparaissent*.

1. Platon veut représenter ici l'étonnement et la fatigue qu'éprouve celui qui aborde pour la première fois l'étude des choses immatérielles. Habitué à ne croire que ses sens et son imagination, il prend pour des ombres les vraies réalités ; quand on lui parle des choses de l'âme, il croit qu'on lui parle de choses obscures, parce qu'il ne peut plus les saisir avec ses yeux ou avec ses mains.

à la lueur de la lune et des étoiles, qu'en plein jour à la lumière du soleil. — Sans doute. — A 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 viendra 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.

Eh bien ! mon cher Glaucon, c'est là précisément l'image de la condition humaine. L'antre souterrain, c'est ce monde visible ; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil ; ce captif qui monte à la région supérieure et qui la contemple, c'est l'âme qui s'élève jusqu'à la sphère intelligible. Voilà du moins quelle est ma pensée, puisque tu veux la savoir. Dieu sait si elle est vraie. Quant à moi, la chose me paraît telle que je vais dire. Aux dernières limites du monde intelligible est l'Idée du Bien (1). On l'aperçoit avec peine, mais on ne peut l'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.

PLATON. *République*, VII.

X. — Le bien, principe de la connaissance et soleil du monde intelligible.

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

1. L'Idée du Bien, à laquelle aboutit la dialectique ou le progrès de la pensée, est l'idéal suprême de la perfection ou de la bonté réalisé en Dieu. L'Idée du Bien est donc Dieu même. Pour s'élever à cette Idée, on doit, selon Platon, employer une méthode d'induction progressive, qui consiste à dégager peu à peu les objets de ce qu'ils ont d'accidentel et d'imparfait, afin de les concevoir dans leur essence et dans leur pureté. Quand on a ainsi *idéalisé* toutes choses, on reconnaît qu'il existe un idéal qui enveloppe toutes les perfections, et qui est en même temps la suprême réalité. Cet idéal est Dieu, que le philosophe contemple dans ses images avant de le contempler en lui-même.

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 (1), 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. Imagine-toi donc que le bien et le soleil sont deux rois, l'un du monde intelligible, l'autre du monde sensible.

PLATON. *République*, VII.

XI. — Le premier aimable.

Il faut arriver 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 par elles-mêmes... Nous répétons souvent que nous aimons l'or et l'argent ; rien n'est plus faux : ce que nous aimons, c'est

1. C'est-à-dire les choses matérielles.

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

PLATON. *Lysis*, 219 d.

XII. — Nature de l'amour.

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.

Ne t'étonne donc plus, Socrate, que naturellement tous les êtres attachent tant de prix à leurs rejetons; c'est que l'ardeur et l'amour dont chacun est tourmenté sans cesse a pour but l'immortalité.

PLATON. *Banquet*, 208.

XIII. — La beauté divine, fin de l'amour.

DIOTIME. — Prête-moi maintenant, Socrate, toute l'attention dont tu es capable. Celui qui, dans les mystères de l'Amour, se sera élevé jusqu'au point où nous sommes, après avoir parcouru, selon l'ordre, tous les degrés du beau, parvenu enfin au terme de l'initiation, apercevra tout à coup une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate, qui était le but de tous ses travaux antérieurs: beauté éternelle, incréée et impérissable; exempte d'accroissement et de diminution; beauté qui n'est point belle en telle partie et laide en telle autre, belle seulement en tel temps et non en tel autre, belle sous un rapport et laide sous un autre, belle en tel lieu et laide en tel autre, belle pour ceux-ci et laide pour ceux-là; beauté qui n'a rien de sensible comme un visage, des

1. Πρῶτον φίλον, le *premier aimable*.

mains, ni rien de corporel ; qui n'est pas non plus un discours ou une science ; qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même, dans un animal, par exemple, ou dans la terre, ou dans le ciel, ou dans toute autre chose ; mais qui existe éternellement et absolument par elle-même et en elle-même ; de laquelle participent toutes les autres beautés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, ou la modifie en quoi que ce soit. Quand des beautés inférieures on s'est élevé jusqu'à cette beauté parfaite, et qu'on commence à l'entrevoir, on touche presque au but ; car le droit chemin de l'Amour, qu'on le suive de soi-même ou qu'on soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici bas, et de s'élever jusqu'à la beauté suprême en passant, pour ainsi dire, par tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux belles occupations, des belles occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que, de science en science, on parvienne à la science par excellence, qui n'est autre que la science du beau lui-même, et qu'on finisse par le connaître tel qu'il est réellement.

O mon cher Socrate, poursuivit l'étrangère de Mantinée, si quelque chose donne du prix à la vie humaine, c'est la contemplation de la beauté absolue : et, si jamais tu y parviens, que te sembleront auprès l'or et la parure, les beaux enfants et les beaux jeunes gens, dont la vue maintenant te trouble et te charme à un tel point, toi et beaucoup d'autres, que, pour voir sans cesse ceux que vous aimez et être sans cesse avec eux, si cela était possible, vous seriez prêts à vous priver de boire et de manger, et à passer votre vie dans leur commerce et leur contemplation ! Mais que pourrions-nous penser d'un mortel à qui il serait donné de contempler la beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines, et de toutes les autres vanités périssables, la beauté divine, homogène et absolue ? Penses-tu que ce serait une vie si misérable que d'avoir les regards tournés de ce côté et de jouir de la contemplation et du commerce d'un pareil objet ? Ne crois-tu pas, au contraire, que cet homme, étant le seul ici-bas qui perçoive le beau par l'organe auquel le beau est perceptible, pourra seul engendrer non pas des images de vertu, puisqu'il ne s'attache pas à des images ; mais des vertus véritables, puisque c'est à la vérité qu'il s'attache ? Or, c'est à celui qui enfante et nourrit la véritable vertu qu'il appartient d'être chéri de Dieu ; et si quelque homme doit être immortel,

c'est celui-là surtout. — Tels furent, mon cher Phèdre, et vous tous qui m'écoutez, les discours de Diotime.

PLATON. *Banquet, ibid.*

XIV. — La bonté divine, principe de la création.

Disons maintenant pour quelle raison l'Auteur du monde a fait naître l'univers. Il était bon, et un être bon ne porte jamais envie à quoi que ce soit ; exempt de ce sentiment, il a voulu que toutes choses fussent aussi semblables que possible à lui-même. Voilà donc la raison principale que les hommes les plus sages donnent de la naissance du monde, et on n'aura pas tort de l'admettre après eux. Dieu voulait que tout fût bon, autant que possible, et que rien ne fût mauvais...

Il trouva donc, dans sa raison suprême, que, parmi les objets de nature visible, une œuvre privée d'intelligence ne serait jamais plus belle qu'une œuvre douée d'intelligence, si l'on considère ces deux objets dans leur ensemble ; il vit aussi que rien ne peut avoir une intelligence sans avoir une âme. Par suite de ces considérations, il plaça l'intelligence dans l'âme (1), l'âme dans le corps, et organisa ainsi l'univers, de manière à produire l'œuvre la plus belle et la meilleure de sa nature qui fût possible.

XV. — Pour justifier la providence divine, il faut embrasser à la fois le Tout de la création, et ne pas s'attacher seulement à quelques parties.

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, prospérité qui dans le fond n'a rien de réel, mais que l'on s'exagère contre toute raison, et que les poëtes et mille autres ont célébrée à l'envi dans leurs ouvrages. Peut-être encore qu'ayant vu des impies parvenir heureusement au terme de la vieillesse, laissant après eux les enfants de leurs enfants dans les postes les plus honorables, ce spectacle a jeté le trouble dans ton âme. Tu

1. Il s'agit de l'âme du monde, qui est selon Platon le principe du mouvement et de la vie dans l'univers.

auras entendu parler, ou tu auras été spectateur d'un grand nombre d'actions impies et criminelles qui ont servi à quelques-uns de degrés pour s'élever de la plus basse condition jusqu'aux plus hautes dignités et même jusqu'à la tyrannie. 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 désordres, 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 méprisent les affaires humaines et ne daignent pas s'en occuper.....

Persuadons à ce jeune homme que celui qui prend soin de toutes choses les a disposées pour la conservation et le bien de l'ensemble... 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 médecin, 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 murmures, c'est faute de savoir comment ton bien propre se rapporte à la fois et à toi-même et au tout, selon les lois de l'existence universelle. PLATON. *République.*

XVI. — De l'âme.

Figurons-nous par la pensée une image. — Quelle sorte d'image ? — Dans le genre de ces êtres qui existaient jadis, d'après les fables, tels que la Chimère, Scylla, Cerbère, et bien d'autres encore, qui, dit-on, réunissaient sous une seule forme des espèces nombreuses. — On le dit, en effet. — Figure-toi d'abord un monstre unique composé de divers êtres et ayant beaucoup de têtes tout autour de son corps, les unes d'animaux domestiques, les autres de bêtes sauvages, avec le pouvoir d'en changer et de faire naître toutes ces têtes de lui-même. — Voil l'œuvre d'un artiste habile ; mais pourtant, puisque la pensée s laisse manier plus facilement que la cire et que les autres matières, façonnons ce prodige. — Maintenant fais-moi la figur d'un lion, puis celle d'un homme (1). — Ceci est plus facile ;

1. Platon compare la sensibilité et tous ses désirs, les uns bons, les autres mauvais, à un monstre qui aurait un grand nombre de têtes, les

c'est déjà fait. — Réunis maintenant ces trois êtres en un seul, de façon qu'ils soient en quelque sorte fondus ensemble. — Ils sont réunis. — Entoure maintenant le tout, en dehors, de l'image d'un seul être, d'un homme, de sorte que celui qui ne peut pas voir l'intérieur, mais qui n'aperçoit que l'enveloppe extérieure, prendrait ce composé pour un seul être, pour un homme. — C'est déjà fait. — Eh bien ! parlons à celui qui dirait qu'il est utile pour un pareil homme de commettre des injustices, et qu'il n'a aucun avantage à être juste : ce qu'il prétend revient à dire qu'il lui est avantageux de rassasier et de fortifier la bête multiple, et le corps du lion, tandis qu'il affaiblit l'homme en le faisant mourir de faim (1).

XVII. — Le juste mis en croix est-il plus malheureux que l'injuste?

N'ôtons au méchant aucune part de l'injustice, aucune part de la justice à l'homme de bien, mais supposons-les l'un et l'autre parfait dans le genre de vie qu'il a embrassé. Que le méchant, semblable à ces pilotes habiles ou à ces grands médecins qui voient tout d'un coup jusqu'où leur art peut aller, qui prennent sur-le-champ leur parti sur le possible et l'impossible, et qui, lorsqu'ils ont fait quelque faute, savent adroitement la réparer ; que le méchant, dis-je, conduise ses entreprises injustes avec tant d'adresse, qu'il ne soit pas découvert ; car s'il se laisse surprendre en faute, ce n'est plus un habile homme. Le chef-d'œuvre de l'injustice est de paraître juste sans l'être. Donnons-lui donc, comme j'ai dit, une injustice parfaite ; qu'en commettant les

unes douces, les autres féroces. La volonté, avec l'énergie qui lui est propre, est comme un lion tout prêt à la lutte. La raison, qui nous distingue des autres êtres, est la partie la plus vraiment *humaine* de notre nature, en même temps qu'elle en est la plus divine ; la raison, c'est l'homme même, qui renferme en soi l'image de Dieu. Réunissez maintenant par l'imagination ces trois sortes d'êtres, le monstre aux têtes innombrables, le lion et l'homme : cette nature complexe sera le symbole de notre nature à la fois bestiale et divine, de notre âme avec ses facultés diverses, les unes voisines de la brute, les autres voisines de Dieu.

1. Quand la *raison* emploie la force de la *volonté* à gouverner les *désirs*, la concorde règne dans notre âme : nous sommes vertueux et justes ; par cela même, cette paix intérieure nous rend heureux. Mais, si la raison et la volonté renoncent à exercer leur empire, si l'homme et le lion restent dans une lâche oisiveté, le monstre aux mille têtes, la passion, se livre sans aucun frein à sa brutalité : la discorde est en nous, et cette guerre intérieure nous rend malheureux.

plus grands crimes il sache se faire la réputation d'honnête homme ; et s'il vient à faire un faux pas, qu'il puisse se relever aussitôt ; qu'il soit assez éloquent pour persuader son innocence à ceux devant qui ses crimes mêmes l'accuseront ; assez hardi et assez puissant, soit par lui-même, soit par ses amis, pour emporter par la force ce qu'il ne pourra obtenir autrement.

Mettons à présent vis-à-vis de lui l'homme de bien, dont le caractère est la franchise et la simplicité, l'homme, comme dit Eschyle :

Plus jaloux d'être bon que de le paraître (1).

Otons-lui même la réputation d'honnête homme ; car, s'il passe pour tel, il sera en conséquence comblé d'honneurs et de biens ; et nous ne pourrons plus juger s'il aime la justice pour elle-même, ou pour les honneurs et les biens qu'elle lui procure. En un mot, dépouillons-le de tout, hormis de la justice ; et, pour mettre entre lui et l'autre une parfaite opposition, qu'il passe pour le plus scélérat des hommes, sans avoir commis la moindre injustice ; de sorte que sa vertu soit mise aux plus rudes épreuves, et qu'elle ne soit ébranlée ni par l'infamie, ni par les mauvais traitements ; mais que, jusqu'à la mort, il marche d'un pas inébranlable dans les sentiers de la justice, passant toute sa vie pour un méchant, tout juste qu'il est. C'est à la vue de ces deux modèles, l'un de justice, l'autre d'injustice consommée, que je veux que l'on prononce sur le bonheur du juste et du méchant.

. Le juste, tel que je l'ai dépeint, sera fouetté, torturé, mis aux fers, on lui brûlera les yeux ; enfin après lui avoir fait souffrir tous les maux, on le mettra en croix, et par là on lui fera sentir qu'il ne faut pas s'embarrasser d'être juste, mais de le paraître (2). Le méchant, avec sa réputation d'honnête homme, a toute autorité dans l'État ; il s'allie, lui et ses enfants, aux meilleures familles ; il forme toutes les liaisons qu'il lui plaît. Outre cela, il tire avantage de tout, parce que le crime ne l'effraye point. A quelque chose qu'il prétende, soit en public, soit en particulier, il l'emporte sur tous ses concurrents ; il s'enrichit, fait du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, offre aux dieux des sacrifices et des présents magnifiques, et se concilie la bienveillance des dieux et des hommes bien plus aisément et plus sûrement

1. *Les Sept devant Thèbes*, V, 598.
2. Le supplice de la croix était réservé aux esclaves.

que le juste : d'où l'on peut conclure, avec vraisemblance, qu'il est aussi plus chéri des dieux. C'est ainsi, Socrate, que les partisans de l'injustice prétendent que la condition de l'homme injuste est plus heureuse que celle du juste, qu'on l'envisage du côté des dieux ou du côté des hommes (1).

PLATON. *République*, l. II.

XVIII. — La justice consiste-t-elle à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis ?

Il me semble que la justice consiste à obliger ses amis et à nuire à ses ennemis. — Mais quoi ! est-ce le fait de l'homme juste de faire du mal à un homme quel qu'il soit ? — Sans doute ; il en doit faire à ses ennemis, qui sont les méchants. — Les chevaux à qui on fait du mal en deviennent-ils meilleurs ou pires dans la vertu propre à leur espèce ? — Ils en deviennent pires. — Ne dirons-nous pas aussi que les hommes à qui on fait du mal deviennent pires dans la vertu qui est propre à l'homme ? — Sans doute. — La justice n'est-elle pas la vertu propre à l'homme ? — Sans contredit. — Ainsi, mon cher ami, c'est une nécessité que les hommes à qui on fait du mal en deviennent plus injustes.... Mais l'homme juste peut-il par sa justice rendre un homme injuste ? Et, en général, les bons peuvent-ils par leur vertu rendre les autres méchants ? — Cela ne se peut. — Car l'effet du bon n'est pas non plus de nuire ; c'est l'effet de son contraire. — Oui. — Mais l'homme juste est bon ? — Assurément. — Ce n'est donc pas le propre de l'homme juste de nuire, ni à son ami, ni à qui que ce soit, mais de son contraire, c'est-à-dire de l'homme injuste. — Il me semble, Socrate, que tu as raison.

Si donc quelqu'un dit que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que l'homme juste ne doit à ses ennemis que du mal, comme il doit du bien à ses amis, ce langage n'est pas celui d'un sage ; car nous venons de voir que jamais il n'est juste de nuire à personne. — J'en tombe d'accord.

PLATON. *République*, l. I.

1. Tout le livre de la *République* a pour but de montrer qu'au contraire la justice a en elle-même le principe de la béatitude, indépendamment de toutes les choses extérieures.

XIX. — La justice est-elle l'intérêt du plus fort? — Nécessité de la philosophie pour la politique. — Pourquoi les philosophes s'éloignent actuellement des charges publiques. — Comment ils doivent y revenir un jour.

SOCRATE. — Tant que les philosophes ne seront pas rois, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront pas ensemble, et qu'une loi supérieure n'écartera pas la foule de ceux qui s'attachent aujourd'hui exclusivement à l'une ou à l'autre, il n'est point, ô mon cher Glaucon, de remède aux maux qui désolent les États, ni même, selon moi, à ceux du genre humain, et jamais notre État idéal ne pourra naître et voir la lumière du jour. Voilà ce que j'hésitais depuis longtemps à dire, prévoyant bien que je révolterais par ces paroles l'opinion commune.

... Quelle différence mets-tu entre les aveugles et ceux qui, privés de la connaissance des principes des choses, n'ayant dans l'âme aucun exemplaire qu'ils puissent contempler, ne pouvant tourner leurs regards sur la vérité même, comme les peintres sur leur modèle, y rapporter toute chose et s'en pénétrer le plus profondément possible, sont par conséquent incapables d'en tirer, par une imitation heureuse, les lois qui doivent fixer ce qui est honnête, juste et bon, et après avoir promulgué ces lois, de veiller à leur garde et à leur conservation ?... Les établirons-nous gardiens de l'État plutôt que ceux qui connaissent les principes des choses, et qui, de plus, ne leur sont point inférieurs en expérience ?...

ADIMANTE. — Dans le raisonnement, on n'a rien à t'opposer, Socrate ; mais en fait, on voit ceux qui s'appliquent à la philosophie, et qui, après l'avoir étudiée dans leur jeunesse pour compléter leur éducation, ne l'abandonnent pas, mais s'y attachent trop longtemps, devenir pour la plupart des personnages bizarres, pour ne pas dire tout à fait insupportables ; tandis que ceux d'entre eux qui semblent avoir le plus de mérite ne laissent pas de devoir à cette étude, que tu nous vantes, l'inconvénient d'être inutiles à la société...

SOCRATE. — Tu dis vrai.

ADIMANTE. — Alors, sur quel fondement peut-on prétendre qu'il n'est point de remède aux maux qui désolent les États, jusqu'à ce qu'ils soient gouvernés par ces mêmes philosophes que nous reconnaissons leur être inutiles ?

SOCRATE. — Voilà une question à laquelle je ne puis répondre que par une comparaison... Figure-toi un patron d'un ou de plusieurs vaisseaux, tel que je vais te le décrire ; plus grand et plus robuste, il est vrai, que tout le reste de l'équipage, mais un peu sourd, y voyant assez mal et n'entendant pas mieux l'art de la navigation (1). Les matelots se disputent entre eux le gouvernail ; chacun d'eux s'imagine qu'il doit être le pilote, sans avoir aucune connaissance du pilotage et sans pouvoir dire sous quel maître, ni dans quel temps il l'a appris. Bien plus, ils prétendent que ce n'est pas une science qui puisse s'apprendre (2) ; et si quelqu'un s'avise de dire le contraire, ils sont tout prêts à le mettre en pièces. Sans cesse autour du patron, ils l'obsèdent de leurs prières, et emploient tous les moyens pour le décider à leur confier le gouvernement. Ceux qui sont exclus tuent ou jettent hors du vaisseau ceux qu'on leur a préférés. Ensuite ils s'assurent de l'excellent patron, ou en l'enivrant (3), ou en l'assoupissant avec de la mandragore (4), ou ils s'en débarrassent de toute autre manière; alors, maîtres du vaisseau, ils se jettent sur les provisions, boivent et mangent avec excès, et conduisent le vaisseau comme de pareilles gens peuvent le conduire. Ils ne comprennent pas qu'un vrai pilote doit étudier les temps, les saisons, le ciel, les astres, les vents et tout ce qui appartient à cet ordre de connaissances, s'il veut diriger bien un vaisseau ; et quant au talent de le gouverner, ils ne croient pas qu'il soit possible de le joindre à toute cette science et à tant d'étude. Ne penses-tu pas qu'en pareilles circonstances des matelots ainsi disposés regarderont le vrai pilote comme un homme qui perd son temps à contempler les astres, et comme un bel esprit incapable de leur être utile ?

PLATON. *République*, V (trad. Cousin).

1. Le peuple athénien.
2. C'est, en effet, un préjugé fort répandu que la politique est une science toute pratique qui ne peut s'apprendre par la théorie. On traite d'utopistes les théoriciens et les philosophes, jusqu'à ce que leurs idées soient enfin passées dans les lois. — Exemple : les idées des philosophes, au dernier siècle, sur l'esclavage, sur l'égalité civile et politique, sur la tolérance, etc.
3. Les largesses.
4. La flatterie.

XX. — Le sage et le sophiste.

SOCRATE. — Rappelons-nous quelles qualités il est nécessaire de recevoir de la nature pour être un jour un véritable sage. La première est l'amour de la vérité, qu'on doit rechercher en tout et partout, la vraie philosophie étant absolument incompatible avec l'esprit d'imposture... Celui qui a le véritable amour de la science aspire naturellement à l'*être*, et loin de s'arrêter à cette multitude de choses dont la réalité n'est qu'apparente, son amour ne connaît ni repos ni relâche jusqu'à ce qu'il soit parvenu à s'unir à l'essence de chaque chose, par la partie de son âme qui seule peut s'y unir à cause des rapports intimes qu'elle a avec elle (1) ; de telle sorte que cette union, cet accouplement divin ayant produit l'intelligence et la vérité, il atteigne à la connaissance de l'être et vive dans son sein d'une véritable vie, libre enfin des douleurs de l'enfantement... Se peut-il qu'un tel homme aime le mensonge, ou plutôt ne le haïsse pas ? Et quand c'est la vérité qui ouvre la marche, nous ne dirons jamais, je crois, qu'elle mène à sa suite le cortége des vices ; mais qu'elle marche toujours avec la pureté des mœurs et la justice, accompagnées de la tempérance... Voilà le caractère du vrai philosophe.

ADIMANTE. — C'est vrai.

SOCRATE. — Nous avons maintenant à considérer les causes qui dénaturent ce caractère dans le plus grand nombre des philosophes... Crois-tu, comme la multitude, que ceux qui corrompent la jeunesse d'une manière sérieuse soient seulement quelques sophistes, simples particuliers? Ne penses-tu pas plutôt que le peuple est lui-même le plus grand des sophistes, et qu'il sait parfaitement former et tourner à son gré jeunes et vieux, hommes et femmes ?

Tous ces simples particuliers, docteurs mercenaires, que le peuple appelle sophistes et qu'il regarde comme ses concurrents

1. La raison, qui est intimement unie à l'essence des choses. Tout ce qui est a une *raison* d'être, qui le rend intelligible et raisonnable. Rien ne peut exister sans la raison, et il faut qu'une chose soit d'abord réductible aux lois de la pensée, pour posséder ensuite la réalité. On peut donc dire que la raison et la pensée sont l'essence même des choses, et que notre raison a des *rapports intimes* avec *l'être*. L'union de la pensée avec l'être constitue la *science*. Savoir, c'est réduire la réalité aux lois de la pensée.

et ses rivaux, n'enseignent autre chose que ces opinions mêmes professées par la multitude dans les assemblées nombreuses, et c'est là ce qu'ils appellent sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il est farouche ou paisible, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, et quel ton de voix l'apaise ou l'irrite, après avoir recueilli sur tout cela les observations d'une longue expérience, en formerait un corps de science qu'il se mettrait à enseigner, sans pouvoir au fond discerner, parmi ces habitudes et ces appétits, ce qui est honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mauvais, injuste ; se conformant dans ses jugements à l'instinct du redoutable animal; appelant bien ce qui lui donne de la joie, mal ce qui le courrouce... Certes, un tel maître ne te semblerait-il pas bien étrange ?

ADIMANTE. — Oui.

SOCRATE. — Eh bien ! quelle différence y a-t-il de cet homme à celui qui fait consister la sagesse à connaître le goût et les fantaisies d'une multitude rassemblée au hasard, soit qu'il s'agisse de peinture, de musique, ou bien de politique ?... Il est impossible, n'est-ce pas, que le peuple soit philosophe ?

... Le nombre de ceux qui peuvent dignement avoir commerce avec la philosophie reste bien petit, mon cher Adimante... Parmi ce petit nombre d'hommes, celui qui goûte et qui a goûté la douceur et la félicité que donne la sagesse, lorsqu'en même temps il voit en plein la folie de la multitude et l'extravagance de tous les gouvernements, lorsqu'il n'aperçoit autour de lui personne avec qui il puisse, sans se perdre, marcher au secours de la justice, et que, semblable à un homme qui se trouve au milieu de bêtes féroces, incapable de partager les injustices d'autrui et trop faible pour s'y opposer à lui seul, il reconnaît qu'avant d'avoir pu rendre quelque service à l'État ou à ses amis, il lui faudrait périr inutile à lui-même et aux autres ; alors ayant bien fait toutes ces réflexions, il se tient en repos, uniquement occupé de ses propres affaires, et comme le voyageur pendant l'orage, abrité derrière quelque petit mur contre les tourbillons de poussière et de pluie, voyant de sa retraite l'injustice envelopper les autres hommes, il se trouve heureux s'il peut compter ici-bas des jours purs et irréprochables, et quitter cette vie avec une âme calme et sereine et une belle espérance.

ADIMANTE. — Sortir ainsi de la vie, ce n'est pas l'avoir mal employée.

SOCRATE. — Mais c'est aussi n'avoir pas rempli sa plus haute destinée, faute d'avoir vécu sous une forme convenable de gouvernement. Suppose un gouvernement pareil, le philosophe va grandir encore et devenir le sauveur de l'État et des particuliers.

PLATON. *République*, V et VI, *passim* (trad. Cousin).

XXI. — Comment les excès de la démocratie engendrent la tyrannie.

SOCRATE. — L'amour de la liberté, porté à l'excès, et accompagné d'une indifférence extrême pour tout le reste, ne change-t-il pas enfin le gouvernement du peuple et ne rend-il pas la tyrannie nécessaire ?

ADIMANTE. — Comment donc ?

SOCRATE. — Lorsqu'un État démocratique, dévoré de la soif de la liberté, trouve à sa tête de mauvais échansons qui lui versent la liberté toute pure, outre mesure et jusqu'à l'enivrer ; alors, si ceux qui gouvernent ne sont pas tout à fait complaisants et ne donnent pas au peuple de la liberté tant qu'il en veut, celui-ci les accuse et les châtie comme des traîtres et des partisans de l'oligarchie. Ceux qui sont encore dociles à la voix des magistrats, il les outrage et les traite d'hommes serviles et sans caractère. Il loue et honore en particulier les gouvernants qui ont l'air de gouvernés, et les gouvernés qui prennent l'air de gouvernants. N'est-il pas inévitable que, dans un pareil État, l'esprit de la liberté s'étende à tout ?

ADIMANTE. — Comment cela ne serait-il pas ?

SOCRATE. — Qu'il pénètre, mon cher ami, dans l'intérieur des familles, et qu'à la fin la contagion de l'anarchie gagne jusqu'aux animaux ?

ADIMANTE. — Qu'entends-tu par là ?

SOCRATE. — Je veux dire que le père s'accoutume à traiter son enfant comme son égal, à le craindre même ; que celui-ci s'égale à son père et n'a ni respect ni crainte pour les auteurs de ses jours, parce qu'autrement sa liberté en souffrirait ; que les citoyens et les simples habitants et les étrangers même aspirent aux mêmes droits... Sous un pareil gouvernement, le maître craint et ménage ses disciples : ceux-ci se moquent de leurs maîtres et de leurs surveillants. En général, les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards, et lutter avec eux en

propos et en actions. Les vieillards, de leur côté, descendent aux manières des jeunes gens, en affectant le ton léger et l'esprit badin, et imitent la jeunesse de peur d'avoir l'air fâcheux et despotique.

ADIMANTE. — Tout à fait.

SOCRATE. — Mais le dernier excès de la liberté dans un État populaire, c'est quand les esclaves de l'un et de l'autre sexe ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés (1). Et nous allions presque oublier de dire jusqu'où vont la liberté et l'égalité dans les rapports des femmes et des hommes (2). Il n'est pas jusqu'aux animaux à l'usage des hommes qui, en vérité, ne soient là plus libres que partout ailleurs ; c'est à ne pas le croire, si on ne l'a pas vu. De petites chiennes y sont tout comme leurs maîtresses, suivant le proverbe ; les chevaux et les ânes, accoutumés à une allure fière et libre, s'en vont heurter ceux qu'ils rencontrent, si on ne leur cède passage (3). Et ainsi du reste. Tout y respire la liberté.

ADIMANTE. — Tu me racontes mon propre songe (4). Je ne vais jamais à la campagne, que cela ne m'arrive.

SOCRATE. — Or vois-tu le résultat de tout ceci, combien les citoyens en deviennent ombrageux, au point de s'indigner et de se soulever à la moindre apparence de contrainte ? Ils en viennent à la fin, comme tu sais, jusqu'à ne tenir aucun compte des lois écrites ou non écrites (5), afin de n'avoir absolument aucun maître.

ADIMANTE. — Je le sais parfaitement.

SOCRATE. — Eh bien ! mon cher ami, c'est de ce jeune et beau gouvernement que naît la tyrannie, du moins à ce que je pense... Car tout excès amène volontiers l'excès contraire dans les saisons, dans les végétaux, dans nos corps et dans les États tout comme ailleurs.

ADIMANTE. — Cela doit être.

SOCRATE. — Ainsi, dans un État comme dans un individu, ce

1. On trouve avec regret, dans Platon, les préjugés communs à tous les anciens sur l'esclavage. Mêmes préjugés dans Aristote. Cependant, les pythagoriciens et les stoïciens eurent des doctrines plus généreuses.

2. Γυναιξὶ πρὸς ἄνδρας ἰσονομία, l'égalité de l'homme et de la femme. Encore un prétendu vice de la démocratie, qui est au contraire une qualité.

3. Ironie socratique. C'est une saillie et non un argument.

4. Expression proverbiale.

5. Les lois de la conscience : νόμοι ἄγραφοι ; terme familier à Socrate.

qui doit succéder à l'excès de la liberté, c'est précisément l'excès de la servitude... A la liberté la plus illimitée succède le despotisme le plus entier et le plus intolérable... N'est-il pas ordinaire au peuple d'avoir quelqu'un à qui il confie particulièrement ses intérêts et qu'il travaille à agrandir et à rendre puissant?

ADIMANTE. — Oui.

SOCRATE. — Il est évident que c'est de la tige de ces protecteurs du peuple que naît le tyran, et non d'ailleurs.

ADIMANTE. — La chose est manifeste.

SOCRATE. — Mais par où le protecteur du peuple commence-t-il à en devenir le tyran? N'est-ce pas évidemment lorsqu'il commence à lui arriver quelque chose de semblable à ce qui se passe, dit-on, dans le temple de Jupiter Lycéen, en Arcadie (1)?

ADIMANTE. — Que dit-on qu'il s'y passe?

SOCRATE. — On dit que celui qui a goûté des entrailles d'une créature humaine, mêlées à celles des autres victimes, se change inévitablement en loup. Ne l'aurais-tu pas entendu dire?

ADIMANTE. — Oui.

SOCRATE — De même, lorsque le chef du peuple, assuré du dévouement de la multitude, trempe ses mains dans le sang des citoyens; quand, sur des accusations injustes, suivant la marche ordinaire, il traîne ses adversaires devant les tribunaux pour les faire périr odieusement; qu'il abreuve sa langue et sa bouche impie du sang de ses proches; qu'il exile et qu'il tue, et montre à la multitude l'image de l'abolition des dettes et d'un nouveau partage des terres; n'est-ce pas dès lors pour cet homme une nécessité et comme une loi du destin de périr de la main de ses ennemis, ou de devenir tyran et de se changer en loup?

XXII. — Portrait du tyran. — Analogie de l'âme tyrannisée par la passion, de l'État tyrannique et du tyran.

SOCRATE. — Rappelle-toi la ressemblance qui existe entre l'État et l'individu, et considère-les l'un après l'autre. Pour commencer par l'État, diras-tu d'un État soumis à un tyran, qu'il est libre ou esclave?

ADIMANTE. — Je dis qu'il est esclave autant qu'on peut l'être.

SOCRATE. — Tu vois cependant dans cet État des gens maîtres de quelque chose et libres de leurs actions.

1. Voir dans Pausanias, VIII, II, la fable de Lycaon changé en loup après avoir immolé un enfant sur l'autel de Jupiter Lycéen.

ADIMANTE. — J'en vois, mais en très-petit nombre ; et, à dire vrai, la plus grande et la plus honorable partie des citoyens est réduite à un dur et honteux esclavage.

SOCRATE. — Si donc il en est de l'individu comme de l'État, n'est-ce pas une nécessité qu'il se passe les mêmes choses dans l'homme tyrannisé par ses passions, que la servitude et la bassesse fassent comme le fond de son âme, et que les meilleures parties de cette âme soient précisément celles qui subissent le joug, tandis qu'une petite minorité y domine, formée de la partie la plus méchante et la plus furieuse ?

ADIMANTE. — Cela doit être.

SOCRATE. — Que diras-tu d'une âme en cet état ? qu'elle est libre ou esclave ?

ADIMANTE. — Je dis qu'elle est esclave.

SOCRATE. — Mais un État esclave et dominé par un tyran ne fait point ce qu'il veut.

ADIMANTE. — Non, certainement.

SOCRATE. — Ainsi, à l'examiner à fond, une âme tyrannisée ne fera pas non plus ce qu'elle veut ; mais sans cesse et violemment agitée par la passion, elle sera pleine de trouble et de repentir.

ADIMANTE. — Sans doute.

SOCRATE. — L'État où règne le tyran est-il nécessairement riche ou pauvre ?

ADIMANTE. — Il est pauvre.

SOCRATE. — Une âme tyrannisée est donc nécessairement toujours pauvre et jamais rassasiée ?

ADIMANTE. — Oui.

SOCRATE. — N'est-ce pas encore une nécessité que cet État et cet individu soient dans des frayeurs continuelles ?

ADIMANTE. — Assurément.

SOCRATE. — Crois-tu qu'on puisse trouver plus de plaintes, plus de sanglots, plus de gémissements et de douleurs amères dans quelque autre État ?

ADIMANTE. — Non.

SOCRATE. — Ou dans quelque autre individu, plus que dans cet homme tyrannique (1), que l'amour et tous les autres désirs rendent furieux ?

1. C'est-à dire : dont l'âme est analogue à un Etat tyrannique. Platon retrouve les diverses formes de l'Etat dans les caractères individuels, qui en sont comme les types ; c'est la psychologie de l'Etat comparée à la psychologie de l'individu.

ADIMANTE. — Je ne le crois pas.

SOCRATE. — Or c'est en jetant les yeux sur tous ces maux et sur d'autres encore, que tu as jugé que cet État était le plus malheureux de tous les États.

ADIMANTE. — N'ai-je pas eu raison ?

SOCRATE. — Oui ; mais que dis-tu maintenant de l'homme tyrannique, sous le même point de vue ?

ADIMANTE. — Je dis que c'est le plus malheureux de tous les hommes.

SOCRATE. — Selon moi, il n'est pas encore aussi malheureux qu'on peut l'être. Tu trouveras peut-être un homme plus malheureux encore.

ADIMANTE. — Lequel ?

SOCRATE. — Celui qui, né tyrannique, ne passe point sa vie dans une condition privée, mais qui est assez malheureux pour qu'un hasard funeste fasse de lui le tyran d'un État.

PLATON. *République*, livre VIII.

CHAPITRE CINQUIEME

ARISTOTE.

Aristote, de Stagira, vécut longtemps à la cour d'Amyntas, roi de Macédoine, dont il était aimé pour son expérience dans la médecine. Il fit ses études sous Platon et l'emporta en capacité sur tous ses autres disciples. Il quitta Platon pendant que ce philosophe vivait encore ; et on rapporte qu'il dit à ce sujet : Aristote a fait envers moi comme un poulain qui regimbe contre sa mere. Hermippe dit, dans ses *Vies* qu'Aristote ayant été envoyé, de la part des Athéniens, en ambassade auprès de Philippe, Xénocrate prit la direction de l'Académie pendant son absence ; qu'à son retour, voyant qu'un autre tenait sa place, il choisit dans le Lycée un endroit où il enseignait la philosophie en se promenant, et que c'est de là qu'il fut surnommé péripatéticien. Il passa en Macédoine, à la cour de Philippe, qui lui confia l'éducation d'Alexandre ; et, pour récompense de ses services, il pria le roi de rétablir sa patrie dans l'état où elle était avant sa ruine. Philippe lui ayant accordé cette grâce, Aristote donna des lois à Stagira. Jugeant qu'il avait employé assez de temps à l'éducation d'Alexandre, il retourna à Athènes, où il continua de professer la philosophie pendant treize ans ; au bout de ce temps il se retira secrètement en Chalcide, pour se soustraire aux poursuites du prêtre Eurymedon qui l'accusait d'impiété... Eumèle dit qu'Aristote mourut après avoir bu du poison, la soixante et dixième année de son âge.

« On a de lui plusieurs belles sentences. On lui demandait ce que gagnent les menteurs en déguisant la vérité : il leur arrive, dit-il, qu'on ne les croit pas, lors même qu'ils ne mentent point. On lui reprochait qu'il avait assisté un méchant homme : Je n'ai pas eu égard à ses mœurs, dit-il, mais à sa qualité d'homme Il disait continuellement à ses amis et à ses disciples que la lumiere corporelle vient de l'air qui nous environne, mais qu'il n'y a que l'étude des sciences qui puisse éclairer l'âme. Il reprochait aux Athéniens qu'ayant inventé le froment et les lois, ils se servaient bien de l'un pour vivre, mais ne faisaient aucun usage des autres pour se conduire. Il disait que les sciences ont des racines amères, mais qu'elles rapportent des fruits doux ; que le bienfait est ce qui vieillit le plus tôt ; que l'espérance est le songe d'un homme qui veille. On l'avertit qu'un médisant faisait tort à sa réputation. Laissez-le faire, dit-il, et qu'il me batte même, pourvu que je ne m'y rencontre pas. Il disait que la beauté est la plus forte de toutes les recommandations ; mais d'autres veulent que ce soit Diogène qui la définissait ainsi, et qu'Aristote disait que la beauté est un don ; Socrate, qu'elle est une tyrannie de peu de durée ; Théophraste, une tromperie muette ; Théocrite, un beau mal ; Carnéade, une reine sans gardes. On demandait à Aristote quelle différence il y avait entre un homme savant et un ignorant : Celle qu'il y a, dit-il, entre un homme vivant et un cadavre. Il disait que la culture de l'esprit sert d'ornement dans la prospérité, et de consolation dans l'adversité ; de sorte que les parents

font instruire leurs enfants méritent plus d'éloges que ceux qui se contentent de leur avoir donné la vie seulement; au lieu qu'on doit aux autres l'avantage de vivre heureusement. Quelqu'un se glorifiant d'être né dans une grande ville, il dit que ce n'était pas à cela qu'il fallait prendre garde, mais qu'il fallait voir si on était digne d'une patrie honorable. On lui demanda ce que c'était qu'un ami: il dit que c'était une âme qui animait deux corps. Il disait qu'il y a des hommes aussi avares de leurs biens que s'ils devaient toujours vivre, et d'autres aussi prodigues que s'ils devaient mourir à chaque instant... A quoi, lui dit-on, la philosophie est-elle utile? A faire volontairement, répartit-il, ce que d'autres font par la crainte des lois. Sur ce qu'on lui demanda comment des disciples doivent être disposés pour faire des progrès : Ils doivent, dit-il, tâcher d'atteindre ceux qui sont devant eux, et ne pas s'arrêter pour attendre ceux qui vont plus lentement qu'eux. On lui demandait quelle conduite nous devons tenir avec nos amis : Celle, dit-il, que nous voudrions qu'ils tinssent avec nous. Il proférait souvent ces paroles qu'on lit aussi dans sa philosophie morale : Chers amis, il n'y a point de vrais amis. » DIOGÈNE LAERCE. (Trad. Lefevre.)

Métaphysique générale.

I. — La philosophie.

Tous les hommes ont un désir naturel de connaître ; nous aimons, même intérêt à part, les perceptions de nos sens, surtout celles de la vue, parce que c'est le sens par lequel nous apprenons davantage, et qui nous montre le plus de différences.

Tous les animaux sont doués de sensation, et plusieurs de mémoire ; ceux qui de plus ont l'ouïe peuvent apprendre ; mais ceux-ci mêmes ne sont guère capables d'expérience. L'homme seul a l'art et le raisonnement : la mémoire lui donne l'expérience ; l'expérience, l'art et la science.

La sagesse est indépendante de l'utilité ; elle est même d'autant plus haute qu'elle est moins utile, et elle a pour objet des principes, des causes.

Voyons de quelles causes s'occupe la sagesse.

Si nous nous en rapportons à l'opinion générale, le sage est celui qui sait tout, sans savoir les choses particulières ; c'est celui qui sait les choses les plus difficiles, et qui peut démontrer avec rigueur ; enfin, la science la plus haute est celle qui n'a d'autre but qu'elle-même et la connaissance pure. Or, les choses les plus difficiles à connaître pour les hommes, ce sont les plus éloignées des sens, c'est-à-dire les plus générales ; les sciences les plus rigoureuses sont celles qui remontent aux principes ; les plus démonstratives, celles qui considèrent les causes ; la science qui se

donne pour fin à soi-même, c'est celle du connaissable par excellence, c'est-à-dire du primitif et de la cause ; enfin, la science souveraine, c'est celle du but et de la fin des êtres, qui est le bien dans chaque chose, et dans toute la nature le bien absolu.

Cette science est la seule libre, puisque seule elle n'est qu'à cause d'elle-même; elle est donc la moins utile, et, par cela même, la plus excellente de toutes les sciences. C'est à la fois la science la plus divine, comme dit Simonide, et celle qui considère les choses les plus divines et Dieu lui-même.

L'ignorant s'étonne que les choses soient comme elles sont, et cet étonnement est le commencement de la science ; le sage s'étonnerait au contraire que les choses fussent autres qu'il ne les sait. ARISTOTE. *Métaphysique*, l. I. (Trad. Zévort et Pierron.)

II. — Les diverses sortes de causes.

Il est évident qu'il faut acquérir la science des causes premières, puisque nous disons qu'on sait quand nous pensons qu'on connaît la première cause.

Or, on distingue quatre causes. La première est *l'essence, la forme propre de chaque chose* (1) ; car ce qui fait qu'une chose est, est tout entier dans la notion de ce qu'elle est : la raison d'être première est donc une cause et un principe. La seconde est *la matière* (2). La troisième, *le principe du mouvement* (3). La quatrième correspond à la précédente : c'est *la cause finale des choses, le bien* ; car le bien est le but de toute production.

ARISTOTE. *Ibid.*

III. — Critique de Platon par Aristote.

Platon, dès sa jeunesse, s'était familiarisé dans le commerce de Cratyle (4), son premier maître, avec cette opinion d'Héraclite que tous les objets sensibles sont dans un écoulement perpétuel, et qu'il n'y a pas de science possible de ces objets. Plus tard il conserva cette même opinion. D'un autre côté, disciple de Socrate, dont les travaux, il est vrai, n'embrassèrent que la

1. C'est ce que les scolastiques appelaient *causa formalis, forma substantialis.* — V. notre *Histoire de la Philosophie*, p. 117.
2. *Causa materialis.*
3. *Causa efficiens.*
4. Disciple d'Héraclite, Cratyle exagéra encore ses doctrines, comme

morale, et nullement l'ensemble de la nature, mais qui toutefois s'était proposé dans la morale le général comme but de ses recherches, et le premier avait eu la pensée de donner des définitions, Platon, héritier de sa doctrine, habitué à la recherche du général, pensa que les définitions devaient porter sur des êtres autres que les êtres sensibles ; car, comment donner une définition commune des objets sensibles, qui changent continuellement? Ces êtres, il les appela *Idées*, ajoutant que les objets sensibles sont placés en dehors des Idées, et reçoivent d'elles leur nom; car c'est en vertu de leur participation avec les Idées, que tous les objets d'un même genre reçoivent le même nom que les Idées. Le seul changement qu'il ait introduit dans la science, c'est ce mot de *participation*. Les Pythagoriciens, en effet, disent que les êtres sont *à l'imitation* des nombres ; Platon, qu'ils sont par leur *participation* avec eux : le nom seul est changé. Quant à rechercher en quoi consiste cette participation ou cette imitation des Idées, c'est ce dont ni lui ni eux ne se sont occupés.

ARISTOTE. *Métaphysique*, l. I, c. VI.

Morale.

I. — L'acte et le plaisir.

Le plaisir achève l'acte et le complète ;.... il s'y ajoute, ainsi qu'à la jeunesse sa fleur.

Comment le plaisir ou la peine ne durent-ils pas continuellement ? C'est que toutes les facultés humaines sont incapables d'agir continuellement ; le plaisir ne peut donc durer toujours ; car il n'est que la conséquence de l'acte. C'est pour la même raison que certaines choses nous plaisent dans leur nouveauté, et que ce plaisir diminue ensuite. Car dans le premier moment, l'intelligence est vraiment remuée, toutes ses forces sont tendues vers l'objet, comme le regard quand il se fixe. Mais ensuite cet acte n'est plus aussi vif, il se relâche, et voilà pourquoi aussi le plaisir s'émousse.

L'activité de chaque être s'applique aux choses qu'il aime

le dit Aristote, *Métaphysique* (liv. IV, chap. V), il alla jusqu'à condamner les hommes au silence absolu, à cause de l'absolue incertitude de toutes choses.

le mieux, et se déploie pour elles ; celui qui est épris de la musique n'a d'oreilles que pour la mélodie ; celui qui est passionné pour la science consacre son intelligence à l'étude, et ainsi de tous les autres. Mais le plaisir complète leurs actes ; et il complète aussi la vie, que tous les êtres chérissent avec passion ; ils ont donc raison de chérir le plaisir, puisque pour chacun d'eux il est le complément de cette vie à laquelle ils sont si fort attachés.

ARISTOTE. *Morale à Nicomaque.* (Trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

II. — Germes de l'idée de liberté chez Aristote. Les conditions de la vertu.

Il est une différence qu'il convient de signaler entre les vertus et les arts. Les choses que produisent les arts portent la perfection qui leur est propre en elles-mêmes, et il suffit par conséquent qu'elles soient d'une certaine façon. Mais les actes que produisent les vertus ne sont pas justes et tempérants uniquement parce qu'ils sont eux-mêmes d'une certaine façon. Il faut en outre que celui qui agit soit, au moment même où il agit, dans une certaine disposition morale.

La première condition, c'est qu'il sache ce qu'il fait ; la seconde, qu'il le veuille par un choix réfléchi, et qu'il veuille les actes qu'il produit à cause de ces actes eux-mêmes ; enfin la troisième, c'est qu'en agissant il agisse avec une résolution ferme et inébranlable de ne jamais faire autrement.

ARISTOTE. *Morale à Nicomaque*, l. III.

III. — La liberté, d'après Aristote.

Peut-on délibérer sur toutes choses sans exception ? Tout est-il matière à délibération ? ou bien n'y a-t-il pas certaines choses où la délibération n'est pas possible ? Personne ne délibère sur les choses et les vérités éternelles, par exemple sur le monde ; ni sur cet axiome que le diamètre et le côté sont incommensurables. On ne peut délibérer davantage sur certaines choses qui sont soumises au mouvement, mais qui s'accomplissent toujours suivant les mêmes lois, soit par une nécessité invincible, soit par leur nature, soit par toute autre cause ; comme sont par exemple les

mouvements d'équinoxe et de solstice pour le soleil. Il n'est pas possible non plus qu'on délibère sur les choses qui sont tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, les sécheresses et les pluies ; ni sur les événements qui dépendent uniquement du hasard, comme la trouvaille d'un trésor.

Nous ne délibérons que sur les choses qui sont en notre pouvoir; et ces choses-là sont précisément toutes celles dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici. Ainsi la nature, la nécessité, le hasard, paraissent être les causes de bien des choses ; mais il faut compter de plus l'intelligence, et tout ce qui se produit par la volonté de l'homme. Les hommes délibèrent, chacun en ce qui le concerne, sur les choses qu'ils se croient en pouvoir de faire. La délibération s'applique donc spécialement aux choses qui, tout en étant soumises à des règles ordinaires, sont cependant obscures dans leur issue particulière, et pour lesquelles on ne peut rien préciser à l'avance.... Au reste, nous ne délibérons pas en général sur le but que nous nous proposons ; c'est plutôt sur les moyens qui doivent nous y conduire.

ARISTOTE. *Morale à Nicomaque* l. III, c. IV.

IV. — Le bonheur, fin de l'homme. — Nature du bonheur.

Comme il y a plusieurs fins, à ce qu'il semble, et que nous en pouvons rechercher quelques-unes en vue des autres, la richesse par exemple, et en général toutes ces fins qu'on peut appeler des instruments, il est bien évident que toutes ces fins ne sont pas parfaites et définitives par elles-mêmes. Or, le bien suprême doit être quelque chose de parfait et de définitif. Par conséquent, s'il existe une seule et unique chose qui soit définitive et parfaite, elle est précisément le bien que nous cherchons; et s'il y a plusieurs choses de ce genre, c'est la plus définitive d'entre elles qui est le bien.

Or, à notre sens, le bien qui doit être recherché pour lui seul est plus définitif que celui qu'on cherche en vue d'un autre bien : en un mot, le parfait, le définitif, le complet est ce qui est éternellement digne d'être recherché en soi, et ne l'est jamais en vue d'un objet autre que lui.

Mais voilà précisément le caractère que semble avoir le bonheur : c'est pour lui et toujours pour lui seul que nous le recherchons, ce n'est jamais en vue d'une autre chose. Au contraire

quand nous poursuivons les honneurs, le plaisir, la science, la vertu sous quelque forme que ce soit, nous désirons bien sans doute tous ces avantages pour eux-mêmes, puisqu'indépendamment de toute autre conséquence nous désirerions certainement chacun d'eux ; mais cependant nous les désirons aussi en vue du bonheur, parce que nous croyons que tous ces avantages divers nous le peuvent assurer, tandis que personne ne peut désirer le bonheur en vue de quoi que ce soit autre que lui.

Du reste, cette conclusion à laquelle nous venons d'arriver semble sortir également de l'idée d'indépendance, que nous attribuons au bien parfait, au bien suprême. Évidemment nous le croyons indépendant de tout. Et quand nous parlons d'indépendance, nous entendons par là ce qui, pris dans son isolement, suffit à rendre la vie désirable, et fait qu'elle n'a plus besoin de quoi que ce soit ; or c'est là justement ce qu'est le bonheur.

Disons en outre que le bonheur, pour être la plus désirable des choses, n'a pas besoin de faire nombre avec quoi que ce soit. Si l'on devait y ajouter une chose quelconque, il est clair qu'il suffirait de l'addition du plus petit des biens pour le rendre plus désirable encore, car alors ce qu'on y ajouterait ferait une somme de biens supérieure.... Ainsi donc le bonheur est certainement quelque chose qui est définitif, parfait, et qui se suffit à soi-même, puisqu'il est la fin de tous les actes possibles à l'homme.

Mais peut-être, tout en convenant avec nous que le bonheur est sans contredit le plus grand des biens, le bien suprême, peut-on désirer encore d'en connaître plus clairement la nature.

Le plus sûr moyen d'obtenir cette complète notion, c'est de savoir quelle est l'œuvre propre de l'homme. Ainsi, de même que pour le musicien, pour le statuaire, pour tout artiste, et en général pour tous ceux qui produisent quelque œuvre et qui agissent d'une façon quelconque, le bien et la perfection, ce semble, sont dans l'œuvre spéciale qu'ils accomplissent ; de même, à ce qu'il paraît, l'homme doit trouver le bien dans son œuvre propre, si toutefois il est une œuvre spéciale que l'homme doive accomplir.

Mais est-ce que par hasard, quand le maçon, le tourneur, etc., ont une œuvre spéciale et des actes propres, l'homme seul n'en aurait pas ? Serait-il condamné par la nature à l'inaction ? Ou plutôt, de même que l'œil, que la main, que le pied, et en général que chaque partie du corps remplit évidemment une fonction spéciale, de même n'est-il pas à croire que l'homme, indépen-

damment de toutes ces fonctions diverses, a encore la sienne propre ? Mais quelle peut être cette fonction caractéristique ?

Vivre est une fonction commune que l'homme partage même avec les plantes, et l'on ne cherche ici que ce qui lui est exclusivement spécial. Il faut donc mettre hors de ligne la vie de nutrition et de développement. A la suite, vient la vie de sensibilité, mais cette vie à son tour se montre également commune à d'autres êtres, au cheval, au bœuf, et en général à tout animal aussi bien qu'à l'homme.

Reste donc la vie active de l'être doué de raison... . Ainsi, la fonction propre de l'homme serait l'acte de l'âme conforme à la raison.

Si tout ceci est vrai, nous pouvons admettre que l'œuvre propre de l'homme en général est une vie d'un certain genre, et que cette vie particulière est l'activité de l'âme, et une continuité d'actions que la raison accompagne....

Mais le bien, la perfection pour chaque chose varie suivant la vertu spéciale de cette chose. Par suite, le bien propre de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu ; et s'il y a plusieurs vertus, dirigée par la plus haute et la plus parfaite de toutes.

Ajoutez encore que ces conditions doivent être remplies durant une vie entière et complète ; car une seule hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul beau jour ; et l'on ne peut pas dire davantage qu'un seul jour de bonheur, ni même que quelque temps de bonheur, suffise pour faire un homme heureux et fortuné. ARISTOTE. *Morale à Nicomaque*, l. I, c. I, IV.

V. — De l'amitié et de la justice.

L'amitié est une sorte de vertu, ou du moins elle est toujours escortée de la vertu. Elle est en outre un des besoins les plus nécessaires de la vie ; personne n'accepterait de vivre sans amis ; et, -il d'ailleurs tous les autres biens.

On pourrait même aller jusqu'à dire que c'est l'amitié qui est le lien des États, et que les 204 législateurs s'en occupent avec plus de sollicitude encore que de la justice. La concorde des citoyens n'est pas sans ressemblance avec l'amitié ; et c'est la concorde, avant tout, que les lois veulent établir, comme elles veulent avant tout bannir la discorde, qui est la plus fatale ennemie de la cité Quand les hommes s'aiment entre eux, il n'est

plus besoin de justice. Mais ils ont beau être justes, ils ont encore besoin de l'amitié, et ce qu'il y a sans contredit de plus juste au monde, c'est la justice qui s'inspire de la bienveillance et de l'affection.

Non-seulement l'amitié est nécessaire, mais de plus elle est belle et honorable. Nous louons ceux qui aiment leurs amis, parce que l'affection qu'on rend à ses amis nous paraît un des plus nobles sentiments que notre cœur puisse ressentir. Il y a même bien des gens qui pensent qu'on peut confondre le titre d'homme vertueux avec celui d'homme aimant.

ARISTOTE. *Morale à Nicomaque*, l. VIII, c. I.
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

VI. — *Il est impossible d'éprouver de l'amitié pour un objet inanimé.*

On n'appliquera jamais le nom d'amitié à l'amour ou au goût qu'on a parfois pour les choses inanimées ; car il est trop clair qu'il ne peut y avoir en elles un retour d'affection, pas plus qu'on ne peut leur vouloir du bien. Quelle plaisanterie, par exemple, que de vouloir du bien au vin qu'on boit ! Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'on souhaite que le vin se conserve afin qu'on puisse le boire quand on veut. Pour un ami, au contraire, on dit qu'il faut lui vouloir du bien uniquement pour lui-même ; et l'on appelle bienveillants les cœurs qui veulent le bien d'un autre, quand même ils ne seraient pas payés de retour par celui qu'ils aiment. La bienveillance, quand elle est réciproque, doit être regardée comme de l'amitié...

VII. — Diverses causes de l'amitié.

Quand on aime par intérêt et pour l'utilité, on ne recherche au fond que son bien personnel. Quand on aime par le motif du plaisir, on ne recherche réellement que ce plaisir même. Des deux sens, on n'aime pas celui qu'on aime pour ce qu'il est réellement ; on l'aime simplement en tant qu'il est utile et agréable. Ces amitiés-là ne sont donc que des amitiés indirectes et accidentelles ; car ce n'est pas parce que l'homme aimé est doué de telles qualités qu'on l'aime, quelles que soient d'ailleurs ces qualités ; on ne l'aime que pour le profit qu'il procure...

Les amitiés de ce genre se rompent très-aisément, parce que

ces amis prétendus ne demeurent pas longtemps semblables à eux-mêmes. Du moment que ces amis-là ne sont plus ni utiles ni agréables, on cesse bien vite de les aimer.

L'amitié parfaite est celle des gens qui sont vertueux et qui se ressemblent par leur vertu ; car ceux-là se veulent mutuellement du bien en tant qu'ils sont bons ; et j'ajoute qu'ils sont bons par eux-mêmes. Ceux qui ne veulent du bien à leurs amis que pour ces nobles motifs sont les amis par excellence. C'est par eux-mêmes, par leur propre nature, et non pas accidentellement, qu'ils sont dans cette heureuse disposition. De là vient que l'amitié de ces cœurs généreux subsiste aussi longtemps qu'ils restent bons et vertueux eux-mêmes ; or, la vertu est une chose solide et durable. Chacun des deux amis est bon absolument en soi, et il est bon également pour son ami ; car les bons sont à la fois et absolument bons, et utiles en outre les uns aux autres. On peut ajouter de même qu'ils se sont mutuellement agréables...

ARISTOTE. *Morale à Nicomaque*, l. VIII, c. I, II, III,
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

VIII. — Explication du plaisir causé par l'amitié.

La vie à elle toute seule est bonne et agréable ; et ce qui le prouve bien, c'est que tout le monde y trouve des charmes, et très-spécialement les gens vertueux et fortunés. Car la vie leur est plus désirable, et leur existence est la plus heureuse sans contredit. Mais celui qui voit sent qu'il voit ; celui qui entend sent qu'il entend; celui qui marche sent qu'il marche, et de même pour tous les autres cas ; il y a quelque chose en nous qui sent notre propre action (1), de telle sorte que nous pouvons sentir que nous sentons, et penser que nous pensons. Mais sentir que nous sentons, ou sentir que nous pensons, c'est sentir que nous sommes, puisque nous avons vu qu'être c'est sentir ou penser. Or, sentir que l'on vit, c'est une de ces choses qui sont agréables en soi ; car la vie est naturellement bonne ; et sentir en soi le bien que l'on possède soi-même est un vrai plaisir. C'est ainsi que la vie est chère à tout le monde, mais surtout aux gens de bien, parce que la vie est en même temps un bien et un plaisir pour eux ; et par cela seul qu'ils ont conscience du bien en soi, ils en éprouvent un plaisir profond.

1. La conscience.

Mais ce que l'homme vertueux est vis-à-vis de lui-même, il l'est à l'égard de son ami, puisque son ami n'est qu'un autre lui-même.

Autant donc chacun aime et souhaite sa propre existence, autant il souhaite l'existence de son ami, ou peu s'en faut. Mais nous avons dit que si l'on aime l'être, c'est parce qu'on sent que l'être qui est en nous est bon ; et ce sentiment-là est en soi plein de douceur. Il faut donc avoir aussi conscience de l'existence et de l'être de son ami ; et cela n'est possible que si l'on vit avec lui, et si l'on échange dans cette association et paroles et pensées. C'est là véritablement ce qu'on peut appeler entre les hommes la vie commune ; et ce n'est pas, comme pour les animaux, d'être parqué simplement dans un même pâturage. Si donc l'être est en soi une chose désirable pour l'homme fortuné, parce que l'être est bon par nature et en outre agréable, il s'ensuit que l'être de notre ami est bien à peu près dans le même cas ; c'est-à-dire, que l'ami est évidemment un bien qu'on doit désirer. Or, ce qu'on désire pour soi, il faut arriver à le posséder réellement ; ou autrement, le bonheur sur ce point serait incomplet. Donc en résumé l'homme, pour être absolument heureux, doit posséder de vertueux amis.

ARISTOTE. *Morale à Nicomaque*, l. IX, c. IX, XII.
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

Politique.

I. — De l'État.

Tout État est évidemment une association ; et toute association ne se forme qu'en vue de quelque bien, puisque les hommes, quels qu'ils soient, ne font jamais rien qu'en vue de ce qui leur paraît être bon. Il est donc clair que toutes les associations visent à un bien d'une certaine espèce, et que le plus important de tous les biens doit être l'objet de la plus importante des associations, de celle qui renferme toutes les autres ; et celle-là on la nomme précisément État et association politique.

... L'État est un fait de nature, car naturellement l'homme est un être sociable, et celui qui reste sauvage par organisation, non par l'effet du hasard, est certainement ou un être dégradé ou

un être supérieur à l'espèce humaine. C'est bien à lui qu'on pourrait adresser ces paroles d'Homère :

Sans famille, sans lois, sans foyer...

L'homme qui serait par nature tel que celui du poëte ne respirerait alors que la guerre ; car il serait incapable de toute union, comme les oiseaux de proie.

Si l'homme est infiniment plus sociable que les abeilles et tous les autres animaux qui vivent en troupes, c'est évidemment, comme je l'ai dit souvent, que la nature ne fait rien en vain. Or elle accorde la parole à l'homme exclusivement.

Ce qui prouve bien la nécessité naturelle de l'État et sa supériorité sur l'individu, c'est que, si on ne l'admet pas, l'individu peut alors se suffire à lui-même dans l'isolement de tout, ainsi que du reste des parties ; or celui qui ne peut vivre en société, et dont l'indépendance n'a pas de besoins, celui-là ne saurait jamais être membre de l'État. C'est une brute ou un dieu.

La nature pousse donc instinctivement tous les hommes à l'association politique. Le premier qui l'institua rendit un immense service ; car, si l'homme, parvenu à toute sa perfection, est le premier des animaux, il en est bien aussi le dernier quand il vit sans lois et sans justice. Il n'est rien de plus monstrueux, en effet, que l'injustice armée. Mais l'homme a reçu de la nature les armes de la sagesse et de la vertu, qu'il doit surtout employer contre ses passions mauvaises. Sans la vertu, c'est l'être le plus pervers et le plus féroce ; il n'a que les emportements brutaux de l'amour et de la faim. La justice est une nécessité sociale ; car le droit est la règle de l'association politique, et la décision du juste est ce qui constitue le droit. ARISTOTE. *Politique*, l. I, c. I.

(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

II. — But de l'État.

Si l'association politique n'était formée qu'en vue des richesses, la part des associés serait dans l'État en proportion directe de leurs propriétés, et les partisans de l'oligarchie auraient alors pleine raison ; car il ne serait pas équitable que l'associé qui n'a mis qu'une mine sur cent eût la même part que celui qui aurait fourni tout le reste. Mais l'association politique a pour objet non-seulement l'existence matérielle des associés mais leur bonheur

et leur vertu (1). Autrement, elle pourrait s'établir entre d'autres êtres que les hommes. Ces êtres ne la forment point cependant, étant incapables de bonheur ou de libre arbitre. L'association politique n'a point non plus pour objet unique l'alliance offensive et défensive entre les individus, ni leurs relations mutuelles, ni les services qu'ils peuvent se rendre... La cité ne consiste pas seulement dans la communauté du domicile, ni dans la garantie des droits individuels, ni dans les relations de commerce et d'échange; ces conditions préliminaires sont bien indispensables pour que la cité existe; mais, même quand elles sont toutes réunies, la cité n'existe point encore. La cité, c'est l'association du bonheur et de la vertu pour les familles et les classes diverses d'habitants, en vue d'une existence complète qui se suffise à elle-même (2). ARISTOTE, *Politique*, l. III, c. v.
(Trad. Barthélemy Saint-Hilaire.)

III. — De l'aristocratie et de la démocratie.

Doit-on remettre la souveraineté absolue sur toutes les affaires aux citoyens distingués? Alors c'est avilir toutes les classes exclues des fonctions publiques; les fonctions publiques demeurent de véritables honneurs, et la perpétuité du pouvoir aux mains de quelques concitoyens déconsidère nécessairement tous les autres. Vaut-il mieux donner le pouvoir à un seul, à l'homme supérieur? Mais c'est exagérer le pouvoir oligarchique; et une majorité plus grande encore sera bannie des magistratures. On pourrait ajouter que c'est une faute grave de substituer à la souveraineté de la loi la souveraineté d'un individu toujours sujet aux mille passions qui agitent toute âme humaine.

Attribuer la souveraineté à la multitude plutôt qu'aux hommes

1. Il ne faut entendre ici que la vertu *politique*, .a *justice*, qui est le respect des *droits*, et la condition sociale de toutes les autres vertus. L'Etat n'a pas pour but la vertu en général, ce qui entrainerait une intervention despotique dans la vie privée ou dans la vie religieuse. L'Etat a pour but de protéger les *droits* et les intérêts généraux qu'on lui confie.

2. Aristote tombe ici dans une exagération commune à tous les politiques de l'antiquité, qui donnaient trop à l'Etat, pas assez à l'individu. Sans doute, la cité est l'association pour le bonheur et la vertu; mais le gouvernement n'est point chargé de rendre les citoyens vertueux ou heureux sous tous les rapports. Il est *essentiellement* le protecteur des droits et *accessoirement* le mandataire des intérêts généraux. Le reste n'est point de sa compétence.

distingués, qui sont toujours en minorité, semble une solution équitable et vraie de la question, quoiqu'elle ne tranche pas encore toutes les difficultés. On peut admettre, en effet, que la majorité, 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. Dans cette multitude chaque individu a sa part de vertu, de sagesse ; et tous en se rassemblant forment, on peut dire, un seul homme ayant des mains, des pieds, des sens innombrables, un moral et une intelligence en proportion. Ainsi la foule porte des jugements exquis sur les œuvres de musique, de poésie ; celui-ci juge un point, celui-là un autre, et l'assemblée entière juge l'ensemble de l'ouvrage. ARISTOTE. *Ibid.*

IV. — Réponse aux arguments de Platon contre la souveraineté populaire et en faveur de l'aristocratie.

Ceux-là seuls qui savent faire une chose, dira-t-on, ont assez de lumières pour bien choisir. C'est au géomètre de choisir les géomètres, au pilote de choisir les pilotes ; car si, pour certains objets, dans certains arts, on peut travailler sans apprentissage, on ne fait certainement pas mieux que les hommes spéciaux. Ainsi, par la même raison, il ne faut laisser à la foule ni le droit d'élire les magistrats, ni le droit de leur faire rendre des comptes.

Mais peut-être cette objection n'est-elle pas fort juste par les motifs que j'ai déjà dits plus haut, à moins qu'on ne suppose une multitude tout à fait dégradée. Les individus isolés jugeront moins bien que les savants, j'en conviens : mais tous réunis, ou ils vaudront mieux, ou ils ne vaudront pas moins. Pour bien des choses, l'artiste n'est ni le seul ni le meilleur juge, dans tous les cas où l'on peut bien connaître son œuvre, sans posséder son art. Une maison, par exemple, peut être appréciée par celui qui l'a bâtie ; mais elle le sera bien mieux encore par celui qui l'habite; et celui-là, c'est le chef de famille. Ainsi encore le timonier du vaisseau se connaîtra mieux en gouvernail que le charpentier; et c'est le convive et non pas le cuisinier qui juge le festin.

ARISTOTE. *Politique*, l. III, c. VI.

V. — L'égalité politique.

Toutes les sciences, tous les arts, ont un bien pour but ; et le premier des biens doit être l'objet suprême de la plus haute de toutes les sciences ; or cette science, c'est la politique. Le bien en politique, c'est la justice ; en d'autres termes, l'utilité générale. On pense communément que la justice est une sorte d'égalité... reste à fixer à quoi s'applique l'égalité et à quoi s'applique l'inégalité, questions difficiles qui constituent la philosophie politique.

On soutiendra peut-être que le pouvoir politique doit se répartir inégalement et en raison de la prééminence en un mérite quelconque ; tous les autres points restant d'ailleurs parfaitement pareils, et les citoyens étant d'ailleurs parfaitement semblables; et que les droits et la considération doivent être différents quand les individus diffèrent. Mais si ce principe est vrai, même la fraîcheur du teint, ou la grandeur de la taille, ou tel autre avantage, quel qu'il soit, pourra donc donner droit à une supériorité du pouvoir politique? L'erreur n'est-elle pas ici manifeste ?...

Il n'y a de complète justice dans aucune des prérogatives au nom desquelles chacun réclame le pouvoir pour soi et l'asservissement pour les autres... La justice ici, c'est l'égalité ; et cette égalité de la justice se rapporte autant à l'intérêt général de l'État qu'à l'intérêt individuel des citoyens. Or le citoyen en général est l'individu qui a part à l'autorité et à l'obéissance publique (1), la condition du citoyen étant d'ailleurs variable suivant la constitution ; et dans la république parfaite, c'est l'individu qui peut et qui veut librement obéir et gouverner tour à tour, suivant les préceptes de la vertu. ARISTOTE. *Politique*, l. III, c. VII.

VI. — De la royauté.

Dans tous les cas où la loi ne peut pas du tout prononcer, ou ne peut pas prononcer équitablement, doit-on s'en remettre à l'autorité d'un individu supérieur à tous les autres, ou à celle de la majorité? En fait, la majorité aujourd'hui juge, délibère, élit dans les assemblées publiques ; et tous ses décrets se rap-

1. Définition admirable, qui résume les droits et les devoirs du citoyen.

portent à des cas particuliers. Chacun de ses membres, pris à part, est inférieur, peut-être, si on le compare à l'individu dont je viens de parler ; mais l'État se compose précisément de cette majorité, et le repas où chacun fournit son écot est toujours plus complet que ne le serait le repas isolé d'un des convives. C'est là ce qui rend la foule, dans la plupart des cas, meilleur juge qu'un individu quel qu'il soit.

De plus, une grande quantité est toujours moins corruptible, comme l'est, par exemple, une masse d'eau ; et la majorité est de même bien moins facile à corrompre que la minorité. Quand l'individu est subjugué par la colère ou toute autre passion, il laisse de toute nécessité fausser son jugement ; mais il serait prodigieusement difficile que, dans le même cas, la majorité tout entière se mît en fureur ou se trompât...

Mais nous demandons à ceux qui vantent l'excellence de la royauté, quel sort ils veulent faire aux enfants des rois ? Est-ce que, par hasard, eux aussi devront régner ? Certes s'ils sont tels qu'on en a tant vu, cette hérédité sera bien funeste.

Mais, dira-t-on, le roi sera maître de ne point transmettre le pouvoir à sa race. La confiance est ici bien difficile ; la position est fort glissante, et ce désintéressement exigerait un héroïsme qui est au-dessus du cœur humain.

... Il est donc juste que les parts de pouvoir et d'obéissance pour chacun soient parfaitement égales, ainsi que leur alternative ; car c'est là précisément ce que procure la loi, et la loi c'est la constitution. Il faut donc préférer la souveraineté de la loi à celle de l'un des citoyens ; et, d'après ce même principe, si le pouvoir doit être remis à plusieurs parmi eux, on ne doit les faire que gardiens et serviteurs de la loi ; car si l'existence des magistratures est chose indispensable, c'est une injustice patente de donner à un seul homme une magistrature suprême, à l'exclusion de tous ceux qui valent autant que lui.

Malgré ce qu'on en a dit, là où la loi est impuissante, un individu n'en saura jamais plus qu'elle ; une loi qui a su convenablement instruire les magistrats peut s'en rapporter à leur bon sens et à leur justice pour juger et régler tous les cas où elle se tait. Bien plus, elle leur accorde le droit de corriger tous ses défauts, quand l'expérience a démontré l'amélioration possible. Ainsi donc, demander la souveraineté de la loi, c'est demander que la raison règne avec les lois ; demander la souveraineté d'un roi, c'est constituer souverains l'homme et la bête ; car les

entraînements de l'instinct, les passions du cœur corrompent les hommes quand ils sont au pouvoir, même les meilleurs; mais la loi, c'est l'intelligence sans les passions aveugles.

Un seul homme ne peut tout voir de ses propres yeux; il faudra donc qu'il délègue son pouvoir à de nombreux inférieurs; et, dès lors, n'est-il pas tout aussi bien d'établir ce partage dès l'origine que de le laisser à la volonté d'un seul individu? De plus, reste toujours l'objection que nous avons précédemment faite; si l'homme vertueux mérite le pouvoir à cause de sa supériorité, deux hommes vertueux le mériteront bien mieux encore; c'est le mot du poëte :

Deux braves compagnons, quand ils marchent ensemble...

c'est la prière d'Agamemnon demandant au ciel

D'avoir dix conseillers sages comme Nestor.

Il pourrait bien sembler absurde de soutenir qu'un homme qui n'a, pour former son jugement, que deux yeux, deux oreilles, qui n'a pour agir que deux pieds et deux mains, puisse mieux faire qu'une réunion d'individus avec des organes bien plus nombreux. Dans l'état actuel, les monarques eux-mêmes sont forcés de multiplier leurs yeux, leurs oreilles, leurs mains et leurs pieds, en partageant le pouvoir avec les amis du pouvoir et avec leurs amis personnels.

ARISTOTE. *Politique*, III, XI.

VII. — Excellence politique de la classe moyenne.

Tout État renferme trois classes distinctes, les citoyens très-riches, les citoyens très-pauvres et les citoyens aisés, dont la position tient le milieu entre ces deux extrêmes. Puis donc que l'on convient que la modération et le milieu en toutes choses sont ce qu'il y a de mieux, il s'ensuit évidemment qu'en fait de fortune la moyenne propriété sera aussi la plus convenable de toutes. Elle sait, en effet, se plier plus aisément que toute autre aux ordres de la raison, qu'on écoute si difficilemeet quand on jouit de quelque avantage extraordinaire, en beauté, en force, en naissance, en richesse; ou quand on souffre de quelque infériorité excessive de pauvreté, de faiblesse et d'obscurité. Dans le premier cas, l'orgueil que donne une position si brillante pousse les hommes aux grands attentats; dans le second, la perversité

se tourne aux délits particuliers, et les crimes ne se commettent jamais que par orgueil ou par perversité. Négligentes de leurs devoirs politiques dans la ville ou au sénat, les deux classes extrêmes sont également dangereuses pour la cité.

Il faut dire encore qu'avec cette excessive supériorité que donnent l'influence de la richesse, un nombreux parti ou tel autre avantage, l'homme ne veut ni ne sait obéir. Dès l'enfance il contracte cette indiscipline dans la maison paternelle ; et le luxe, dont on l'a constamment entouré, ne lui permet pas d'obéir même à l'école. D'autre part, une extrême indigence ne dégrade pas moins. Ainsi, la pauvreté empêche de savoir commander, 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 plus alors dans l'État que maîtres et esclaves, et pas un seul homme libre. Ici, jalousie envieuse ; là, vanité méprisante ; si loin l'une et l'autre de cette bienveillance réciproque et de cette fraternité sociale qui est la suite de la bienveillance. Eh ! qui voudrait d'un ennemi à ses côtés, même pour un instant de route ! Ce qu'il faut surtout à la cité, ce sont des êtres égaux et semblables, qualités qui se trouvent avant tout dans les situations moyennes ; et l'État est nécessairement mieux gouverné quand il se compose de ces éléments, qui en forment, selon nous, la base naturelle. ARISTOTE. *Politique*, VI, IX.

VIII. — Portrait du tyran. — Divers moyens qu'il est obligé de mettre en œuvre pour se maintenir.

Voici les moyens de la tyrannie : réprimer toute supériorité qui s'élève ; se défaire des gens de cœur ; défendre les repas communs et les associations ; interdire l'instruction et tout ce qui tient aux lumières, c'est-à-dire, prévenir tout ce qui donne ordinairement courage et confiance en soi ; empêcher les loisirs et toutes les réunions où l'on pourrait trouver des amusements communs : tout faire pour que les sujets restent inconnus les uns des autres, parce que les relations amènent une mutuelle confiance.

De plus, bien connaître les moindres déplacements des citoyens et les forcer en quelque façon à ne jamais franchir les murs de la cité, pour toujours être au courant de ce qu'ils font, et les accoutumer par ce continuel esclavage à la bassesse et à la

timidité d'âme : tels sont les moyens mis en usage chez les Perses et chez les barbares, moyens tyranniques qui tendent tous au même but.

En voici d'autres : savoir tout ce qui se dit, tout ce qui se fait parmi les sujets ; avoir des espions pareils à ces femmes appelées à Syracuse les délatrices ; envoyer, comme Hiéron, des gens pour tout écouter dans les sociétés, dans les réunions, parce qu'on est moins franc quand on redoute l'espionnage, et que si l'on parle, tout se tait ; semer la discorde et la calomnie parmi les citoyens ; mettre aux prises les amis entre eux ; irriter le peuple contre les hautes classes qu'on désunit entre elles.

Un autre principe de la tyrannie est d'appauvrir les sujets, pour que, d'une part, sa garde ne lui coûte rien à entretenir, et que, de l'autre, occupés à gagner leur vie de chaque jour, les sujets ne trouvent pas le temps de conspirer. C'est dans cette vue qu'ont été élevées les pyramides d'Égypte, les monuments sacrés des Cypsélides, le temple de Jupiter Olympien par les Pisistratides, et les grands ouvrages de Polycrate à Samos, travaux qui n'ont qu'un seul et même objet, l'occupation constante et l'appauvrissement du peuple. On peut voir un moyen analogue dans un système d'impôts établis comme ils l'étaient à Syracuse : en cinq ans Denys absorbait par l'impôt la valeur de toutes les propriétés.

Le tyran fait aussi la guerre pour occuper l'activité de ses sujets, et leur imposer le besoin perpétuel d'un chef militaire.

Si la royauté se conserve en s'appuyant sur des dévouements, la tyrannie ne se maintient que par une perpétuelle défiance de ses amis, parce qu'elle sait bien que si tous les sujets veulent renverser le tyran, ses amis surtout sont en position de le faire.

La tyrannie n'aime que les méchants, précisément parce qu'elle aime la flatterie, et qu'il n'est point de cœur libre qui s'y abaisse. L'homme de bien sait aimer, mais il ne flatte pas. De plus, les méchants sont d'un utile emploi dans les projets pervers : « Un clou chasse l'autre », dit le proverbe.

Le propre du tyran est de repousser tout ce qui porte une âme fière et libre.

Toutes les manœuvres que la tyrannie emploie pour se maintenir sont d'une profonde perversité. En les résumant, on peut les classer sous trois chefs principaux, qui sont le but permanent de la tyrannie : d'abord, l'abaissement moral des sujets ; car des

âmes avilies ne pensent jamais à conspirer ; en second lieu, la défiance des citoyens les uns à l'égard des autres ; car la tyrannie ne peut être renversée qu'autant que des citoyens ont assez d'union pour se concerter ; aussi le tyran poursuit-il les hommes de bien comme les ennemis directs de sa puissance, non pas seulement parce que ces hommes-là repoussent tout despotisme comme dégradant, mais encore parce qu'ils ont foi en eux-mêmes et obtiennent la confiance des autres, et qu'ils sont incapables de se trahir entre eux et de trahir qui que ce soit ; enfin, le troisième objet que poursuit la tyrannie, c'est l'affaiblissement et l'appauvrissement des sujets ; car on n'entreprend guère une chose impossible, ni par conséquent de détruire la tyrannie quand on n'a pas les moyens de la renverser.

Théologie.

I. — L'actuel est antérieur au possible, et Dieu aux autres êtres.

Si l'antériorité appartient à la puissance, rien de ce qui est ne saurait exister ; car ce qui a la puissance d'être peut n'être pas encore. Et alors, soit qu'on partage l'opinion des théologiens, lesquels font tout sortir de la nuit ; soit qu'on adopte ce principe des physiciens : « Toutes les choses existaient ensemble (1) » ; des deux côtés l'impossibilité est la même (2). Comment y aura-t-il mouvement, s'il n'y a pas de cause en acte ? Ce n'est pas la matière qui se mettra elle-même en mouvement ; ce qui l'y met, c'est l'art de l'ouvrier. Ce n'est pas la terre qui se fécondera elle-même ; ce sont les semences (3).

Aussi quelques philosophes admettent-ils une action éternelle : ainsi Leucippe et Platon ; car le mouvement, suivant eux, est éternel. Mais ils n'expliquent ni le pourquoi, ni la nature, ni le comment, ni la cause. Et pourtant rien n'est mu par hasard ; il faut toujours que le mouvement ait un principe.

Anaxagore reconnaît l'antériorité de l'acte, car l'intelligence est un principe actif ; et, avec Anaxagore, Empédocle, qui admet comme principes l'Amitié et la Discorde, et les philosophes qui

1. Doctrine d'Anaxagore.
2. Il n'y aura aucune raison ni aucune cause qui fasse passer la puissance à l'acte.
3. Parce que les semences sont déjà en acte et actives.

font le mouvement éternel, Leucippe, par exemple. Il ne faut donc pas dire que, pendant un temps indéfini, le chaos et la nuit existaient seuls. Le monde est de tout temps ce qu'il est... Si la succession périodique des choses est toujours la même, il doit y avoir un être dont l'action demeure éternellement la même...

Le premier principe est aussi le meilleur. C'est lui qui est la cause de l'éternelle uniformité, tandis que l'autre (1) est la cause de la diversité.

ARISTOTE. *Métaphysique*, livre XII (traduction Pierron et Zevort).

II. — Le premier moteur meut le monde par l'amour qu'il lui inspire.

Il y a quelque chose qui meut éternellement ;... c'est un être qui meut sans être mu, être éternel, essence pure, et actualité pure.

Or, voici comment il meut. Le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus ; et le premier désirable est identique au premier intelligible. Car l'objet du désir, c'est ce qui paraît beau, et l'objet premier de la volonté, c'est ce qui est beau. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble telle parce que nous la désirons. Le principe, ici, c'est donc la pensée ; or, la pensée est mise en mouvement par l'intelligible...

L'être immobile meut comme objet de l'amour, et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le reste. Or, pour tout être qui se meut il y a possibilité de changement. L'être qui imprime ce mouvement, c'est le moteur immobile. Le moteur immobile est donc un être nécessaire ; et, en tant que nécessaire, il est le bien. ARISTOTE. *Ibid.*

III. — Félicité divine.

Tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et toute la nature. Ce n'est que pendant quelque temps que nous pouvons jouir de la félicité parfaite. Il la possède éternellement, ce qui nous est impossible. La jouissance, pour lui, c'est son action même. C'est parce qu'elles sont des actions, que la veille, la sen-

1. La matière.

sation, la pensée, sont nos plus grandes jouissances ; l'espoir et le souvenir ne sont des jouissances que par leur rapport avec celles-là. Or, la pensée en soi est la pensée de ce qui est en soi le meilleur, et la pensée par excellence est la pensée de ce qui est le bien par excellence. 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 identité entre l'intelligence et l'intelligible ; car la faculté de percevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence ; et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible. Ce caractère divin, ce semble, de l'intelligence, se trouve donc au plus haut degré dans l'intelligence divine ; et la contemplation est la jouissance suprême et le souverain bonheur.

Si Dieu jouit éternellement de cette félicité que nous ne connaissons que par instants, il est digne de notre admiration ; il en est plus digne encore si son bonheur est plus grand. Or, son bonheur est plus grand en effet. La vie est en lui, 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 et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel, parfait. La vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu ; car cela même, c'est Dieu. ARISTOTE. *Ibid.*

IV. — Dieu est l'intelligence éternelle qui se pense elle-même.

Nous avons à résoudre quelques questions relatives à l'intelligence (1). L'intelligence est, ce semble, la plus divine des choses que nous connaissons. Mais pour être telle en effet, quel doit être son état habituel ? Si elle ne pensait rien, si elle était comme un homme endormi, où serait sa dignité (2) ?

Et si elle pense, mais que sa pensée dépende d'un autre principe, son essence n'étant plus alors la pensée, mais un simple pouvoir de penser, elle ne saurait être l'essence la meilleure, car ce qui lui donne son prix, c'est le penser (3).

Enfin, que pense-t-elle ? car, ou elle se pense elle-même, ou

1. Il s'agit toujours dans ce passage de l'intelligence de Dieu, du νοῦς proprement dit.

2. « Il ne faut pas se figurer les dieux dormant comme Endymion. » *Ethic. Nicom.*, X, 8. Platon dit de même dans le *Sophiste* que Dieu participe à l'auguste et sainte intelligence, τὸν ἅγιον καὶ σεμνὸν νοῦν.

3. L'acte même de penser.

bien elle pense quelque autre objet. Et si elle pense un autre objet, ou bien c'est toujours le même, ou bien son objet varie. Importe-t-il donc, oui ou non, que l'objet de sa pensée soit le bien, ou la première chose venue ? ou plutôt ne serait-il pas absurde que telles et telles choses fussent l'objet de la pensée (1) ?... Il est des choses (2) qu'il faut ne pas voir, plutôt 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 excellent, et la pensée est la pensée de la pensée (3).

La science, la sensation, l'opinion, le raisonnement, ont, au contraire, un objet différent d'eux-mêmes ; ils ne s'occupent d'eux-mêmes qu'en passant.

Pour les êtres immatériels, ce qui est pensé n'a pas une existence différente de ce qui pense : il y a identité, et la pensée ne fait qu'un avec ce qui est pensé.

V. — La pensée suprême a un objet simple qui ne diffère pas du sujet pensant.

Reste encore une difficulté : c'est de savoir si l'objet de la pensée est composé, et dans ce cas l'intelligence changerait, car elle parcourrait les parties de l'ensemble ; ou bien si tout ce qui est exempt de matière est indivisible. Il en est éternellement de la pensée, comme il en est, à quelques instants fugitifs, de l'intelligence humaine, de toute intelligence dont les objets sont des choses composées. Car ce n'est pas toujours successivement que l'intelligence humaine saisit le bien, c'est dans un instant indivisible qu'elle saisit son bien suprême. Mais alors son objet n'est pas elle-même ; tandis que la pensée éternelle, qui saisit aussi son objet dans un instant indivisible, se pense elle-même durant toute l'éternité. ARISTOTE, *Ibid.*

VI. — La Providence dans l'univers suppose un principe supérieur à l'univers.

Il nous faut examiner comment l'univers renferme le souverain bien ; si c'est comme un être indépendant, qui existe

1. Les choses finies, laides et mauvaises.
2. Le mal.
3. Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις, formule justement célèbre.

en soi et par soi (1), ou bien comme l'ordre du monde (2) ; ou enfin si c'est des deux manières à la fois, ainsi que dans une armée. En effet, le bien de l'armée, c'est à la fois l'ordre qui y règne et son général, surtout son général : ce n'est pas l'ordre qui fait le général, c'est le général qui est la cause de l'ordre.

Tout a une place marquée dans le monde, poissons, oiseaux, plantes ; mais il y a des degrés différents, et les êtres ne sont pas isolés les uns des autres ; ils sont dans une relation mutuelle, car tout est ordonné en vue d'une existence unique. Il en est de l'univers comme d'une famille. Là les hommes libres ne sont point assujettis à faire ceci ou cela suivant l'occasion ; toutes leurs fonctions, ou presque toutes, sont réglées. Les esclaves, au contraire, et les bêtes de somme, concourent pour une faible part à la fin commune, et habituellement l'on se sert d'eux au gré des circonstances. Le principe du rôle de chaque chose dans l'univers, c'est sa nature même : tous les êtres, veux-je dire, vont nécessairement se séparant les uns des autres, et tous, dans leurs fonctions diverses, conspirent à l'harmonie de l'ensemble.

VII. — Il n'y a pas plusieurs principes, mais un seul.

Non-seulement ceux qui reconnaissent deux principes (3) doivent admettre un autre principe supérieur, mais les partisans des Idées doivent admettre, eux aussi, un principe supérieur aux Idées (4) ; car en vertu de quoi y a-t-il eu déjà, y a-t-il encore participation des choses avec les Idées ?...

Il ne faut pas faire ainsi de l'essence de l'univers une collection d'épisodes, car qu'importe alors à une essence qu'une autre essence existe ou n'existe pas ? Les autres philosophes ont une multitude de principes ; mais les êtres ne veulent pas être ainsi mal gouvernés.

« La pluralité des chefs n'est pas bonne : qu'il n'y ait qu'un seul chef (5). »

1. Dieu, principe transcendant : hypothèse théiste.
2. L'ordre immanent au monde, sans dieu supérieur ; hypothèse panthéiste.
3. Les dualistes, comme Anaxagore, Empédocle, etc.
4. Les Platoniciens.
5. Vers d'Homère.

VIII. — La vie selon la pensée est la vie eternelle.

Les vertus pratiques poursuivent une fin supérieure à elles, 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 mortelles ; il faut, autant qu'il est en nous, atteindre l'immortalité. (*Morale à Nicomaque*, X, VII.)

IX. — L'immortalité de l'intelligence pure, selon Aristote.

Il y a une intelligence propre à tout devenir, et une autre propre à tout produire. Ainsi la lumière, en quelque sorte, change les couleurs virtuelles en couleurs actuelles. Voilà l'intelligence qui est séparée, sans mélange, impassible en son essence, parce qu'elle est en acte ; car ce qui agit est toujours plus précieux que ce qui subit l'action.... Ce n'est point lorsque tantôt elle pense et tantôt elle ne pense pas, c'est seulement quand elle est séparée que l'intelligence est vraiment ce qu'elle est, et c'est là seulement ce qui est immortel et éternel ; mais l'intelligence passive est périssable, et sans celle-là, ne peut rien penser (1). (*De l'âme*, III, v.)

1. Aristote admet donc seulement l'immortalité de l'intelligence impersonnelle et divine, présente à tous les êtres.

CHAPITRE SIXIÈME

Pyrrhoniens. Épicuriens. Stoïciens. Nouvelle académie.

PYRRHON.

Pyrrhon, né à Elée, fut d'abord peintre. Il devint disciple de Dryson, fils de Stilpon. Il s'attacha ensuite à Anaxarque, qu'il suivit partout ; de sorte qu'il eut occasion de connaître les gymnosophistes dans les Indes, et de converser avec les mages. C'est de là qu'il paraît avoir tiré une philosophie hardie, ayant introduit l'incertitude universelle. Il soutenait que rien n'est honnête ou honteux, juste ou injuste ; qu'il en est de même de tout le reste ; que rien n'est tel qu'il le paraît ; que les hommes n'agissent comme ils font que par institution et par coutume, et qu'une chose n'est dans le fond pas plus celle-ci que celle-là. Sa manière de vivre s'accordait avec ses discours ; car il ne se détournait pour rien, ne pensait à éviter quoi que ce fût, et s'exposait à tout ce qui se rencontrait dans son chemin. Chariots, précipices, chiens, et autres choses semblables, tout lui était égal ; il n'accordait rien aux sens. Ses amis le suivaient, et avaient soin de le garder, dit Antigone de Caryste ; mais Ænésidème veut que, quoiqu'il établît le système de l'incertitude dans ses discours, il ne laissait pas d'agir avec précaution. Il vécut près de quatre-vingt-dix ans.

« Un jour qu'Anaxarque était tombé dans une fosse, Pyrrhon passa outre et ne l'aida point à le tirer de là. Il en fut blâmé, mais loué d'Anaxarque lui-même de ce qu'il portait l'indifférence jusqu'à ne s'émouvoir d'aucun accident. On le surprit dans un moment qu'il parlait en lui-même, et comme on lui en demanda la raison : « Je médite, « répliqua-t-il, sur les moyens de devenir homme de bien »

Une fois qu'il se vit attaqué par un chien, il le repoussa ; sur quoi ayant été repris de sa vivacité, il dit : « Il est difficile à l'homme de se « dépouiller tout à fait de l'humanité. Il faut y travailler de toutes ses « forces, d'abord en réglant ses actions ; et si on ne peut réussir par « cette voie, on doit employer la raison contre tout ce qui révolte « nos sens. »

DIOGÈNE LAERCE. VIII (trad. Lelèvre).

ÉPICURE.

Epicure naquit à Athènes ; il avait pour père un maître d'école, et pour mère une magicienne. Ce grand homme a d'illustres témoins de son équité et de sa reconnaissance : l'excellence de son bon naturel lui a toujours fait rendre justice par tout le monde. Sa patrie célébra cette vérité par les statues qu'elle dressa pour éterniser sa mémoire. Elle fut consacrée par ses amis, dont le nombre fut si grand qu'à peine les villes pouvaient-elles les contenir, aussi bien que par ses disciples, qui s'attachèrent à lui par le charme de sa doctrine, laquelle avait, pour ainsi dire, la douceur des sirènes. Il n'y eut que le seul Métrodore de Stratonice qui, presque accablé par l'excès de ses bontés, suivit le parti de Carnéade.

« La perpétuité de son école triompha de ses envieux; et parmi la décadence de tant de sectes, la sienne se conserva toujours, par une foule continuelle de disciples qui se succédaient les uns aux autres.

« Sa vertu fut marquée en d'illustres caractères par la reconnaissance et la piété qu'il eut envers ses parents, et par la douceur avec laquelle il traita ses esclaves; témoin son testament, où il donna la liberté à ceux qui avaient cultivé la philosophie avec lui, et particulièrement au fameux Mus, dont nous avons déjà parlé.

« Cette même vertu fut enfin généralement connue grâce à la bonté de son naturel, qui lui fit donner universellement à tout le monde des marques d'honnêteté et de bienveillance. Sa piété envers les dieux et son amour pour sa patrie ne se démentirent jamais jusqu'à la fin de ses jours. Ce philosophe eut une modestie si extraordinaire, qu'il ne voulut jamais se mêler d'aucune charge de la république.

« Il est certain néanmoins que, malgré les troubles qui affligèrent la Grèce, il y passa toute sa vie, excepté deux ou trois voyages qu'il fit sur les confins de l'Ionie pour visiter ses amis. Ceux-ci s'assemblaient de tous côtés pour venir vivre avec lui dans ce jardin, qu'il avait acheté pour le prix de quatre-vingts mines.

« Ce fut là que, selon Dioclès, ils gardaient une sobriété admirable et se contentaient d'une nourriture très-médiocre. « Un demi-setier de vin leur suffisait, dit-il, et leur breuvage ordinaire n'était que de l'eau. »

« Il ajoute qu'Epicure n'approuvait pas la communauté de biens entre ses sectateurs, contre le sentiment de Pythagore, qui voulait que toutes choses fussent communes entre amis, parce que, disait notre philosophe, c'était là plutôt le caractère de la défiance que de l'amitié.

« Il écrit lui-même dans ses *Lettres* qu'il était content d'avoir de l'eau et du pain bis. « Envoyez-moi, dit ce philosophe à un de ses amis, un peu de fromage cythridien, afin que je fasse un repas plus excellent lorsque l'envie m'en prendra. » Voilà quel était celui qui avait la réputation de placer le souverain bien dans la volupté.

« Il établit son école dans Mitylène à trente-deux ans. Etant retourné à Athènes, il y mourut à l'âge de soixante-douze ans et laissa la conduite de son école à Hermachus de Mitylène.

« Le même Hermachus rapporte dans ses *Lettres* qu'après avoir été tourmenté par de cruelles douleurs pendant quatorze jours, s'étant fait mettre dans une cuve d'airain pleine d'eau chaude pour donner quelque intervalle à son mal, et ayant bu un peu de vin, il exhorta ses amis à se souvenir de ses préceptes, et finit sa vie dans cet entretien.

« Telles furent la vie et la mort de ce philosophe. »

DIOGÈNE LAERCE. X (trad. Lefèvre).

Fragments de la lettre d'Epicure à Ménécée.

Lorsque nous assurons que la volupté est la fin d'une vie bienheureuse, il ne faut pas s'imaginer que nous entendions parler de ces sortes de plaisirs qui se trouvent dans la jouissance de l'amour ou dans le luxe et l'excès des bonnes tables, comme quelques ignorants l'ont voulu insinuer, aussi bien que les ennemis de notre secte, qui nous en ont imposé sur cette ma-

tière, par l'interprétation maligne qu'ils ont donnée à notre opinion.

Cette volupté, qui est le centre de notre bonheur, n'est autre chose que d'avoir l'esprit sans aucune agitation, et le corps exempt de douleur; l'ivrognerie, l'excès des viandes, le commerce criminel des femmes, la délicatesse des boissons et tout ce qui assaisonne les bonnes tables n'ont rien qui conduise à une agréable vie : il n'y a que la frugalité et la tranquillité de l'esprit qui puissent produire cet effet heureux; c'est ce calme qui nous facilite l'éclaircissement des choses qui doivent fixer notre choix, ou de celles que nous devons fuir.

..... La liberté que nous avons d'agir comme il nous plaît n'admet aucune tyrannie qui la violente ; aussi sommes-nous coupables des choses criminelles ; de même que ce n'est qu'à nous qu'appartiennent les louanges que mérite la prudence de notre conduite.

Il est donc beaucoup plus avantageux de se rendre à l'opinion fabuleuse que le peuple a des dieux, que d'agir, comme le soutiennent quelques physiciens, par la nécessité du destin ; la première opinion ne laisse pas d'imprimer du respect, et l'on espère toujours du succès à ses prières ; mais lorsque l'on s'imagine une certaine nécessité dans l'action, c'est vouloir se jeter dans le désespoir.

Gardez-vous donc bien d'imiter le vulgaire, qui met la fortune au nombre des dieux ; la bizarrerie de sa conduite l'éloigne entièrement du caractère de la divinité, qui ne peut rien faire qu'avec ordre et justesse. Ne croyez pas non plus que cette volage contribue en aucune manière aux événements ; le simple peuple s'est bien laissé séduire en faveur de sa puissance....

Arrachez donc autant qu'il vous sera possible cette pensée de votre esprit, et soyez persuadé qu'il vaut mieux être malheureux sans avoir manqué de prudence, que d'être au comble de ses souhaits par une conduite déréglée, à qui néanmoins la fortune a donné du succès ; il est beaucoup plus glorieux d'être redevable à cette prudence de la grandeur et du bonheur de ses actions, puisque c'est une marque qu'elles sont l'effet de ses réflexions et de ses conseils.

Ne cessez donc jamais de méditer sur ces choses ; soyez jour et nuit dans la spéculation de tout ce qui les regarde, soit que vous soyez seul, ou avec quelqu'un qui ait du rapport avec vous: c'est le moyen d'avoir un sommeil tranquille, d'exercer dans le

calme toutes vos facultés, et de vivre comme un dieu parmi les mortels. Celui-là est plus qu'un homme, qui jouit pendant la vie des mêmes biens qui font le bonheur de la divinité.

EPICURE. *Lettre à Ménécée.*

ZÉNON.

Zénon était de Citium en Chypre. C'est une petite ville grecque où s'était établie une colonie de Phéniciens. Il eut Cratès pour maître. On dit qu'ensuite il prit les leçons de Stilpon, et que pendant dix ans il fut auditeur de Xénocrate. Polémon est encore un philosophe dont il fréquenta l'école.

« Il choisit le portique appelé Pœcile, qu'on nommait aussi Pisianactée; le premier de ces noms fut donné au portique, à cause des diverses peintures dont Polygnote l'avait enrichi. Sous les trente tyrans, mille quatre cents citoyens y avaient été mis à mort. Zénon, voulant effacer l'odieux de cet endroit, le choisit pour y tenir ses discours. Ses disciples y vinrent l'écouter, et furent pour cette raison appelés stoïciens, aussi bien que ceux qui suivirent leurs opinions.

« Les Athéniens eurent tant d'estime pour ce philosophe, qu'ils déposèrent chez lui les clefs de leur ville, l'honorèrent d'une couronne d'or, et lui dressèrent une statue d'airain.

« Zenon disait que rien ne sied plus mal que l'orgueil, surtout aux jeunes gens, et qu'il ne suffit pas de retenir les phrases et les termes d'un bon discours, mais qu'il faut s'appliquer à en saisir l'esprit, afin de ne pas le recevoir comme on avale un bouillon ou quelque autre aliment. Il recommandait la bienséance aux jeunes gens dans leur démarche, leur air et leur habillement, et leur citait fréquemment ces vers d'Euripide sur Canapée :

« Quoiqu'il eût de quoi vivre, il ne s'enorgueillissait pas de sa fortune; il n'avait pas plus de vanité que n'en a un nécessiteux. »

« Zénon soutenait que rien ne rend moins propre aux sciences que la poésie. Il disait que le temps était de toutes les choses celle dont nous avons le plus besoin. On raconte qu'un esclave qu'il punissait pour cause de vol imputant cette mauvaise habitude à sa destinée, il répondit : — Elle a aussi réglé que tu en serais puni.

« Un jeune garçon parlait inconsidérement : — Nous avons, lui dit-il, deux oreilles et une seule bouche, pour nous apprendre que nous devons beaucoup plus écouter que parler. — Il assistait à un repas où il ne disait pas un mot : on voulut en savoir la raison : — Afin, répondit-il, que vous rapportiez au roi qu'il y a ici quelqu'un qui sait se taire. — Il faut remarquer que ceux à qui il faisait cette réponse étaient venus exprès de la part de Ptolémée pour épier la conduite du philosophe et en faire un rapport à leur prince.

« On demandait à Zénon comment il en agirait avec un homme qui l'accablerait d'injures : — Comme avec un envoyé que l'on congédie sans réponse, répliqua-t-il. Apollonius de Tyr rapporte que Cratès le tira par son habit pour l'empêcher de suivre Stilpon, et que Zénon lui dit : Cratès, on ne peut bien prendre les philosophes que par l'oreille. Quand vous m'aurez persuadé, tirez-moi par là ; autrement, si vous me faites violence, je serai bien présent de corps auprès de vous, mais j'aurai l'esprit auprès de Stilpon. »

« Zenon, dans sa manière de vivre, pratiquait la patience et la simpli-

vité. Il se nourrissait de choses qui n'avaient pas besoin d'être cuites, et s'habillait légèrement. De là vient ce qu'on disait de lui, que « ni « les rigueurs de l'hiver, ni les pluies, ni l'ardeur du soleil, ni les « maladies accablantes, ni tout ce qu'on estime communément, ne « purent jamais vaincre sa constance, qui égala toujours l'assiduité « avec laquelle il s'attacha jour et nuit à l'étude. » En effet, il surpassait tout le monde, tant du côté de la tempérance et de la gravité, qu'à l'égard de son grand âge, puisqu'il mourut âgé de quatre-vingt-dix-huit ans, qu'il passa heureusement sans maladie. »

DIOGÈNE LAERCE. XII (trad. Lefèvre).

CLÉANTHE.

Cléanthe, fils de Phanius, naquit dans la ville d'Asse, au témoignage d'Antisthène. Sa première profession fut celle d'athlète. Il vint à Athènes, n'ayant, dit-on, que quatre drachmes pour tout bien. Il fit connaissance avec Zénon, se donna tout entier à la philosophie et persévéra toujours dans le même dessein. On a conservé le souvenir du courage avec lequel il supportait la peine, jusque-là que, contraint par la misère de servir comme domestique, il pompait la nuit de l'eau dans les jardins, et s'occupait le jour à l'étude ; ce qui lui attira le surnom de *Puiseur d'eau*. On raconte aussi qu'appelé en justice pour rendre raison de ce qu'il faisait pour vivre et se porter si bien, il comparut avec le témoignage du jardinier dont il arrosait le jardin, et que, l'ayant produit avec le certificat d'une marchande chez laquelle il blutait la farine, il fut renvoyé absous A cette circonstance, on ajoute que les juges de l'aréopage, épris d'admiration, décrétèrent qu'il lui serait donné dix mines, mais que Zénon l'empêcha de les accepter. L'histoire porte qu'Antigone, son disciple, lui demanda pourquoi il pompait de l'eau, et s'il ne faisait rien de plus, et qu'à cette question Cléanthe répondit : « Est-ce que je ne bêche et n'arrose point la terre ? Ne fais-je pas tout au monde par amour pour la philosophie ? » Zénon lui-même l'exerçait à ces travaux, et voulait qu'il lui apportât chaque fois une obole de son salaire. En ayant rassemblé une assez grande quantité, il les montra à ses amis et leur dit : « Cleanthe pourrait, s'il le voulait, entretenir un autre Cléanthe, « tandis que ceux qui ont de quoi se nourrir cherchent à tirer d'autres « les choses nécessaires à la vie, quoiqu'ils ne s'appliquent que faible- « ment à la philosophie. »

« Il endurait patiemment les risées de ses compagnons. Quelqu'un l'ayant appelé *âne*, il convint qu'il était celui de Zénon, dont il pouvait seul porter le paquet. On lui faisait honte de sa timidité. « C'est un heureux défaut, dit-il ; j'en commets moins de fautes. »

« Il préférait sa pauvreté à l'opulence. « Les riches, disait-il, jouent à « la boule ; mais moi j'ôte à la terre sa dureté et sa stérilité à force « de travail. »

DIOGÈNE LAERCE. XI (trad. Lefèvre).

Hymne de Cléanthe.

« Salut à toi, ô le plus glorieux des immortels, être qu'on adore sous mille noms, Jupiter éternellement puissant ; à toi, maître de la nature ; à toi, qui gouvernes avec loi toutes choses ! C'est le devoir de tout mortel de t'adresser sa prière ; car c'est de toi

que nous sommes nés, et c'est toi qui nous as doués du don de la parole, seuls entre tous les êtres qui vivent et rampent sur la terre. A toi donc mes louanges, à toi l'éternel hommage de mes chants ! Ce monde immense qui roule autour de la terre conforme à ton gré ses mouvements, et obéit sans murmure à tes ordres... Roi suprême de l'univers, ton empire s'étend sur toutes choses. Rien sur la terre, Dieu bienfaisant, rien ne s'accomplit sans toi, rien dans le ciel éthéré et divin, rien dans la mer ; hormis les crimes que commettent les méchants par leur folie... Jupiter, auteur de tous les biens, dieu que cachent les sombres nuages, maître du tonnerre, retire les hommes de leur funeste ignorance ; dissipe les ténèbres de leur âme, ô notre père, et donne-leur de comprendre la pensée qui te sert à gouverner le monde avec justice. Alors nous te rendrons en hommages le prix de tes bienfaits, célébrant sans cesse tes œuvres ; car il n'est pas de plus noble prérogative, et pour les mortels et pour les dieux, que de chanter éternellement, par de dignes accents, la loi commune de tous les êtres. »

ARCÉSILAS.

« Arcésilas naquit à Pitane, ville de l'Eolie. Ce philosophe fonda la moyenne académie, et admit le principe du doute, à cause des contradictions qui se rencontrent dans les opinions. Il fut le premier qui disputa sur les mêmes choses pour et contre, et qui établit dans les écoles la manière de raisonner par demandes et par réponses, que Platon avait introduite, mais que personne n'avait encore mise en vogue. »

CARNÉADE.

« Carnéade de Cyrène réfuta les stoïciens avec beaucoup de retenue, avouant même que sans Chrysippe il ne serait pas ce qu'il était. Il aimait l'étude, mais il s'appliquait moins à la physique qu'à la morale. Il était si assidu, qu'il négligeait le soin de son corps, et se laissait croître les ongles et les cheveux. Son habileté dans la philosophie excita même la curiosité des orateurs, qui renvoyaient leurs écoliers pour avoir le plaisir de l'entendre. » DIOGÈNE LAERCE. VIII, XI (trad. Lefèvre).

CHAPITRE SEPTIÈME.

La Philosophie à Rome.

LUCRÈCE.

ucrèce naquit à Rome, dans les premières années du siècle qui précéda notre ère, de l'an 98 à l'an 95. Il appartenait à la noble famille Lucrétia et pouvait aspirer aux charges publiques; mais il préféra un repos studieux aux honneurs. On croit qu'il alla à Athènes se perfectionner dans les lettres, et qu'il fut disciple d'un philosophe épicurien, nommé Zénon. C'est sans doute à son retour qu'il composa, pour son ami Memmius, le poème où il explique la doctrine d'Epicure. Lucrèce se tua de sa propre main, dit saint Jerôme, dans la quarante-quatrième année de son âge. D'après d'autres calculs, il n'avait que trente-huit ou trente-neuf ans.

Lutte d'Epicure contre la superstition.

Dans le temps où l'homme avili rampait sous les chaînes pesantes du fanatisme, tyran qui, du milieu des nues, montrait sa tête épouvantable, et dont l'œil effrayant menaçait d'en haut les mortels, un homme né dans la Grèce osa le premier lever contre lui ses regards, et le premier refusa de s'incliner. Ni ces dieux si vantés, ni leurs foudres, ni le bruit menaçant du ciel en courroux ne purent l'intimider: son courage s'irrita par les obstacles; impatient de briser l'étroite enceinte de la nature, son génie vainqueur s'élança au delà des bornes enflammées du monde, parcourut à pas de géant les plaines de l'immensité, et, triomphant, revint dire aux hommes ce qui peut ou ne peut pas naître, et comment la puissance des corps est bornée par leur essence même. Ainsi la superstition fut à son tour foulée aux pieds, et sa défaite nous rendit égaux aux dieux.

Mais je crains, ô Memmius! que tu ne m'accuses de t'ouvrir une école d'impiété, et de te conduire dans la route du crime: c'est au contraire la superstition qui trop souvent inspira des actions impies et criminelles. Ainsi jadis en Aulide l'élite des chefs de la Grèce, les premiers héros du monde, souillèrent l'autel de Diane du sang d'Iphigénie. Quand le bandeau funèbre eut

paré la chevelure de la jeune princesse et flotté le long de ses joues innocentes, quand elle vit son père, debout et morne, au pied de l'autel, à côté de lui les sacrificateurs qui cachaient sous leurs robes le couteau sacré, et le peuple en larmes autour d'elle, muette d'effroi, elle tomba sur ses genoux comme une suppliante. Que lui servait, dans cet instant fatal, d'avoir la première donné le nom de père au roi de Mycènes? Des prêtres la soulèvent et la portent tremblante à l'autel, non pour la reconduire au milieu d'un pompeux cortége après la cérémonie de l'hyménée, mais pour la faire expirer, pure victime d'une rage odieuse, sous les coups de son père, au moment même que l'amour destinait à son mariage. Et pourquoi ? pour que la flotte des Grecs obtienne un heureux départ. Tant la superstition inspire aux hommes de barbarie!

Toi-même, ô Memmius ! fatigué par les récits effrayants des poëtes de tous les siècles, tu me fuiras peut-être, craignant de trouver aussi dans mon poëme des songes lugubres, capables de troubler tout le système de ta vie et d'empoisonner ton bonheur par la crainte. Et tu aurais raison : car, si l'homme voyait un terme fixé à ses maux, il aurait au moins quelque ressource contre les menaces de la superstition et des poëtes. Mais il n'a aucun moyen pour se défendre, aujourd'hui qu'il a des peines éternelles à redouter après la mort. Car il ignore quelle est la nature de son âme. LUCRÈCE. *De Natura rerum*, l. I, v. 63.

Déclinaison des atomes.

Quoique les éléments tendent par leur propre poids vers les régions inférieures, sache néanmoins, ô Memmius ! qu'ils s'écartent tous de la ligne droite dans des temps et des espaces indéterminés ; mais ces déclinaisons sont si peu de chose qu'à peine elles en méritent le nom.

Les atomes, sans écarts, seraient tombés parallèlement dans le vide, comme les gouttes de la pluie ; jamais ils ne se seraient ni rencontrés, ni heurtés, et jamais la nature n'eût rien produit.

La liberté humaine.

Enfin, si tous les mouvements sont enchaînés dans la nature, si un ordre nécessaire les fait naître les uns des autres, si la déclinaison des éléments ne produit pas une nouvelle combinai-

son qui rompe la chaîne de la fatalité et trouble la succession éternelle des causes motrices, d'où vient cette liberté dont jouissent tous les animaux, cette liberté arrachée aux destins, ce pouvoir d'aller où nous appelle le plaisir ? D'ailleurs, nos mouvements ne sont affectés ni à des temps ni à des lieux déterminés ; c'est notre volonté qui en est le principe et la source d'où ils se répandent dans tout le corps. Ne remarques-tu pas, au moment où s'ouvre la barrière, les coursiers frémissant de ne pouvoir s'élancer assez tôt, au gré de leur bouillante ardeur? Il faut que toutes les molécules éparses dans les membres se soient rassemblées et mises en jeu pour obéir aux déterminations de l'âme: ce qui te fait voir que le principe du mouvement est dans le cœur, qu'il part de la volonté, et de là se communique à tout le corps et dans les membres.

Il n'en est pas de même quand une force étrangère nous pousse et nous force d'aller en avant ; il est évident qu'alors la masse de nos corps est emportée malgré nous, jusqu'à ce que la volonté ait su s'en rendre maîtresse. Tu vois donc que, malgré les causes extérieures qui agissent souvent sur l'homme et malgré lui le meuvent et l'entraînent, il y a au fond de son cœur une puissance qui combat ces impressions involontaires, et qui sait à son gré détourner le cours de la matière, mettre un frein à ses transports, et la faire retourner sur ses pas.

Il faut donc reconnaître aussi dans les principes de la matière une force motrice différente de la pesanteur et du choc, de laquelle naisse la liberté : sans quoi tu admettrais un effet sans cause. La pesanteur empêche à la vérité que tous les mouvements ne soient l'effet d'une force étrangère ; mais, si l'âme n'est pas déterminée dans toutes ses actions par une nécessité intérieure, et si elle n'est pas une substance purement passive, c'est l'effet d'une légère *déclinaison* des atomes dans des temps et des espaces indéterminés. LUCRÈCE. *Ibid.*, II, 290 et ss.

Formation du monde.

Tu ne diras pas que les principes de la matière se soient placés avec intelligence dans l'ordre où nous les voyons, ni qu'ils aient concerté entre eux les mouvements qu'ils voulaient se communiquer : mais, après un grand nombre de combinaisons diverses, mus de toute éternité dans l'espace par des chocs étrangers, en essayant toute sorte de mouvements et d'assemblages particu

liers, ils se sont rangés dans l'ordre dont notre monde est le résultat ; et c'est en conséquence de cet ordre, auquel ils sont demeurés fidèles depuis un grand nombre de siècles, que nous voyons constamment les grands fleuves abreuver l'immense océan, l'astre du jour renouveler par sa chaleur les productions de la terre, la fleur de la santé se répandre sur toutes les espèces vivantes, et les flambeaux éthérés se repaître de leurs éternels aliments ; ce qui ne pourrait avoir lieu si une infinité d'éléments ne travaillait sans cesse à la reproduction des êtres. De même que les animaux, privés de nourriture, languissent et meurent, ce grand tout périra aussi quand la matière, détournée de son cours naturel, cessera de fournir aux reproductions.

Il y a pourtant des philosophes qui croient que la matière ne peut, sans le secours des dieux, produire tant d'effets réglés et analogues à nos besoins, varier la scène des saisons et produire les végétaux. Insensés ! ils ne voient pas que la volupté, fille du ciel et mère de tout ce qui respire, invite les animaux à engendrer leurs semblables, et qu'ainsi, par Vénus, se perpétue le genre humain. Ils rapportent ces phénomènes à des dieux créateurs ; mais l'univers dément leur système. Oui, quand même je ne connaîtrais pas la nature des éléments, le spectacle du ciel et les phénomènes du monde me prouveraient assez qu'un tout aussi défectueux ne peut être l'ouvrage de la Divinité. (*Ibid.*, II, 167, 1020.)

La destruction et la génération, loi de la matière.

La matière ne forme pas une masse immobile : ne voyons-nous pas tous les corps diminuer ou s'épuiser à la longue par des émanations continuelles, jusqu'à ce que le temps les dérobe à nos yeux ? Cependant la masse générale ne souffre point de ces pertes particulières ; les éléments, en appauvrissant une partie, vont en enrichir une autre, et ne laissent d'un côté la décrépitude que pour porter ailleurs la fraîcheur du jeune âge. Ainsi jamais ils ne se fixent ; l'univers se renouvelle tous les jours, les mortels se prêtent mutuellement la vie pour un moment. On voit des espèces se multiplier, d'autres s'épuiser : un court intervalle change les générations, et, comme aux courses des jeux sacrés, nous nous passons de main en main le flambeau de la vie.

Comme une expérience journalière nous rend témoins de la formation et du progrès de tous les corps, tu es obligé de conve-

nir que chaque espèce est entretenue par un nombre infini d'éléments. Voilà pourquoi les mouvements destructeurs ne peuvent tenir les corps dans un état de dissolution continuelle, ni les mouvements créateurs leur assurer une éternelle durée. Ces principes ennemis se font la guerre avec des succès à peu près égaux. Tantôt les uns, tantôt les autres remportent la victoire, pour être défaits à leur tour. Les vagissements que poussent les enfants au moment de leur entrée dans la vie se mêlent au râle de la mort, et jamais l'aurore ni la nuit n'ont visité ce globe sans entendre les cris plaintifs de l'enfant au berceau, et de tristes sanglots autour d'un cercueil. *Ibid.*, II, 61, 565 et suiv. (trad. Lagrange).

CICÉRON.

Cicéron, né près d'Arpinum (107 ans avant Jésus-Christ), fit ses études sous la direction de l'orateur Crassus. Plus tard, il voyagea en Grèce et en Asie, où il suivit les leçons des rhéteurs les plus fameux. On connaît sa vie politique. Dans la philosophie, il eut d'abord pour maître Phèdre l'épicurien, puis l'académicien Antiochus et le stoïcien Posidonius. Il suivit principalement en morale les platoniciens et les stoïciens, et dans les questions métaphysiques la nouvelle Académie. Ses principaux ouvrages sont: *Des Devoirs*, *De la nature des Dieux*, *Questions Tusculanes*, *Des Biens et des Maux*, *Les Académiques*, *De la République*, *De la Divination* *Des Lois*

La loi naturelle.

Il existe une loi conforme à la nature, commune à tous les hommes, raisonnable et éternelle, qui nous commande la vertu et nous défend l'injustice. Cette loi n'est pas de celles qu'il est permis d'enfreindre et d'éluder, ou qui peuvent être changées entièrement. Ni le peuple, ni les magistrats, n'ont le pouvoir de délier des obligations qu'elle impose. Elle n'est pas autre à Rome, autre à Athènes, ni différente aujourd'hui de ce qu'elle sera demain ; universelle, inflexible, toujours la même, elle embrasse toutes les nations et tous les siècles. CICERON. *De Legibus*, II.

Cette loi, on ne peut l'infirmer par d'autres lois, ni la rapporter en quelque partie, ni l'abroger en entier; il n'est ni sénatusconsulte, ni plébiscite qui puisse nous délier de l'obéissance que nous lui devons ; elle n'a pas besoin du secours d'un interprète qui l'explique et la commente à nos âmes. (*De Republic.*, III (1).)

1. Sophocle avait dit déjà (*Antigone*, v. 450, sqq.): « Il y a une loi éternelle et non écrite portée par la Divinité; cette loi n'est d'aujour-

L'immortalité.

Le songe de Scipion. — Condamnation du suicide. — Harmonie des sphères. — Divinité des âmes.

L'Africain m'apparut, avec ces traits que je connaissais plutôt pour avoir contemplé ses images que pour l'avoir vu lui-même. A peine l'eus-je reconnu que je frissonnai ; mais lui : « Reste « calme, Scipion, me dit-il, bannis la crainte ; et grave mes pa- « roles dans ton souvenir. »

Je demandai à Scipion si lui-même, si mon père Paulus vivait encore, ainsi que tous les autres, qui, à nos yeux, ne sont plus. « Dis plutôt, répondit-il : ceux-là vivent, qui sont échappés des « liens du corps et de cette prison. Ce que vous appelez la vie « dans votre langage, c'est la mort. Regarde : Paulus, ton père, « vient vers toi. » Quand je l'aperçus, je répandis une grande abondance de larmes ; mais lui m'embrassant avec tendresse, me défendait de pleurer.

Et moi, sitôt que, retenant mes larmes, j'eus la force de parler: « Je vous en prie, lui dis-je, ô mon divin et excellent père ! « puisque c'est ici la vie, comme je l'apprends de Scipion, pour- « quoi languirais-je sur la terre ? pourquoi ne pas me hâter de « revenir à vous ? — Il n'en est pas ainsi, répondit-il : à moins « que le dieu dont tout ce que tu vois est le temple ne t'ait dé- « livré des chaînes du corps, l'entrée de ces lieux ne peut s'ou- « vrir pour toi ; car les hommes sont nés sous la condition d'être « les gardiens fidèles du globe que tu vois au milieu de cet ho- « rizon céleste, et qu'on appelle la terre : leur âme est tirée de « ces feux éternels, que vous nommez constellations, étoiles, et « qui, substances mobiles et sphériques, animées par des esprits « divins, fournissent, avec une incroyable célérité, leur course « circulaire. Ainsi, Publius, toi, et tous les hommes religieux, « vous devez retenir votre âme dans la prison du corps ; et vous « ne devez pas quitter la vie sans l'ordre de celui qui vous l'a « donnée, de peur d'avoir l'air de fuir la tâche d'homme, que « Dieu vous avait départie. Mais plutôt, comme ce héros, ton « aïeul, comme moi qui t'ai donné le jour, cultive la justice et la « piété, cette piété, grand et noble devoir envers nos parents et

« d'hui ni d'hier, mais elle s'impose à tous et s'étend aussi loin que la « voûte infinie des cieux et la surface immense de la terre. »

« nos proches, mais devoir le plus sacré de tous envers la patrie.
« Une telle vie est le chemin pour arriver au ciel et dans la réu-
« nion de ceux qui ont déjà vécu, et qui, délivrés du corps, ha-
« bitent le lieu que tu vois. »

Il désignait ce cercle lumineux de blancheur qui brille au milieu des flammes du ciel, et que, d'après une tradition venue des Grecs, vous nommez la voie lactée. Ensuite, portant de tous côtés mes regards, je voyais dans le reste du monde des choses grandes et merveilleuses : c'étaient des étoiles que, de la terre où nous sommes, nos yeux n'aperçurent jamais ; c'étaient partout des distances et des grandeurs que nous n'avions point soupçonnées. La plus petite de ces étoiles était celle qui, située sur le point le plus extrême des cieux, et le plus rabaissé vers la terre, brillait d'une lumière empruntée : d'ailleurs les globes étoilés surpassaient de beaucoup la grandeur de la terre ; et cette terre elle-même se montrait alors à moi si petite, que j'avais honte de notre empire, qui ne couvre qu'un point de sa surface.

Comme je la regardais avec plus d'attention : « Jusques à
« quand, dis-moi, reprit Scipion, ton âme restera-t-elle attachée
« à la terre ? Ne vois-tu pas au milieu de quels temples tu es par-
« venu ? Devant toi, neuf cercles, ou plutôt neuf globes enlacés
« composent la chaîne universelle : le plus élevé, le plus lointain,
« celui qui enveloppe tout le reste, est le Souverain Dieu lui-
« même, qui dirige et qui contient tous les autres.... »

Dans la stupeur où m'avait jeté ce spectacle, lorsque je repris possession de moi-même : « Quel est, dis-je, quel est ce son qui
« remplit mes oreilles avec tant de puissance et de douceur ? »
« Entends, me répondit-il, l'harmonie qui, par des inter-
« valles inégaux, mais calculés dans leur différence, résulte de
« l'impulsion et du mouvement des sphères, et qui, mêlant les
« tons aigus et les tons graves, produit régulièrement des accents
« variés : car de si grands mouvements ne peuvent s'accomplir
« en silence ; et la nature veut que, si les sons aigus reten-
« tissent à l'un des deux extrêmes, les sons graves sortent de
« l'autre...

« Sache bien que tu n'es pas mortel, mais ce corps seule-
« ment : car tu n'es pas ce que manifeste cette forme exté-
« rieure. L'individu est tout entier dans l'âme, et non dans cette
« figure, qu'on peut désigner du doigt. Apprends donc que tu es
« dieu ; car il est dieu celui qui vit, qui sent, qui se souvient, qui
« prévoit, qui exerce sur ce corps, dont il est le maître, le même

« empire, le même pouvoir, la même impulsion que Dieu sur « l'univers ; celui enfin qui fait mouvoir, intelligence immor- « telle, un corps périssable, comme le Dieu éternel anime lui- « même un corps corruptible. »

(*De Republica*, VI) (trad. Villemain).

Le gouvernement démocratique.

... Nulle autre société que celle où le peuple exerce la puissance souveraine n'est véritablement le séjour de la liberté, de cette liberté le plus doux des biens, et qui, si elle n'est pas égale pour tous, n'est plus la liberté. Et comment peut-elle avoir ce caractère d'égalité, je ne dis pas sous la monarchie, où l'esclavage n'est ni douteux ni déguisé, mais même dans ces États où tous les citoyens ne sont libres que de nom (1) ? En effet, ils donnent des suffrages, ils délèguent des commandements ; ils sont sollicités, suppliés par les candidats aux magistratures ; mais ils donnent des choses que, bon gré mal gré, il faut toujours donner ; des choses qu'ils ne possèdent pas eux-mêmes, bien que l'on vienne les chercher près d'eux. Car ils ne sont point admis au commandement, à l'exercice de l'autorité publique, au rang des juges, avantages qui se déterminent par l'antiquité des familles, ou d'après la richesse. Mais dans une nation vraiment libre, à Athènes, à Rhodes, il n'est aucun citoyen qui ne puisse parvenir à tout...

... Suivant les philosophes qui soutiennent la démocratie, sitôt que, chez un peuple, un ou plusieurs hommes se sont élevés par la richesse et la puissance, on a vu les priviléges naître de leurs prétentions et de leur orgueil, les timides et les faibles s'empressant de céder, et pliant sous l'orgueil des riches. Ils ajoutent qu'au contraire, si le peuple savait maintenir son droit, rien ne serait plus glorieux, plus libre et plus prospère : car il resterait alors souverain dispensateur des lois, des jugements, de la guerre, de la paix, des traités, de la fortune et de la vie de chaque citoyen ; et ainsi seulement, à leur gré, l'État pourrait être appelé chose publique, c'est-à-dire chose du peuple. C'est par ce principe que, suivant eux, l'on voit souvent une nation remonter de la domination des patriciens ou des rois vers la liberté, et non pas, de son état de peuple libre, se remettre sous le gouvernement des rois ou sous

1. Les Etats oligarchiques et aristocratiques.

l'influence et la protection des grands. Ils ne croient pas, d'ailleurs, que les excès d'un peuple sans frein soient un motif de repousser, dans son ensemble, ce caractère d'un peuple libre. Ils disent que, si ce peuple est uni, et rapporte inviolablement tous ses efforts au salut et à la liberté commune, rien n'est plus fort, rien n'est plus immuable ; que cette union nécessaire est très-facile dans une république ordonnée de manière à créer le même intérêt pour tous : que les diversités d'intérêt, l'utilité de l'un opposée à celle de l'autre, produisent des discordes ; qu'ainsi, tant que le sénat avait été maître, jamais la République n'avait eu de stabilité ; que cet avantage était encore plus rare dans les royautés, où, comme l'a dit Ennius,

La puissance jamais ne peut se partager.

Or, la loi étant le lien de la société civile, et le principe de la loi étant l'égalité, quel droit peut-il rester à une association de citoyens, lorsque la condition de ces citoyens n'est pas égale ? Si, en effet, on n'a point voulu mettre l'égalité entre les fortunes, si on ne peut la mettre entre les esprits, au moins doit-elle exister entre les droits de ceux qui sont citoyens d'une même république. Qu'est-ce, en effet, qu'une cité, sinon une association au partage du droit ?...

... Quant aux autres formes politiques, ces philosophes ne les croient pas dignes des noms qu'elles prétendent s'attribuer. Pourquoi, en effet, du nom de roi réservé à Jupiter très-bon, irais-je qualifier un homme avide du commandement, de l'unité de pouvoir, et dominant sur un peuple abattu ? Pourquoi ne l'appellerais-je pas plutôt du nom de tyran ? Car il est tout aussi facile à un tyran d'être clément qu'à un roi d'être oppresseur. Toute la question, pour le peuple, est de servir sous un maître indulgent ou cruel, mais il ne saurait s'épargner de servir. Du reste, comment Lacédémone pouvait-elle, à l'époque même de la supériorité prétendue de son institution politique, avoir des rois justes et bons, puisqu'elle recevait nécessairement pour roi l'héritier, quel qu'il fût, sorti du sang royal ? Quant aux *aristocrates*, peut-on supporter des hommes se décernant eux-mêmes un tel titre, non de l'aveu du peuple, mais par leurs propres suffrages ? où est-il en effet, parmi eux, cet homme jugé le *meilleur* par la science, les talents, les travaux ? (*De Republica*, I.)

SÉNÈQUE.

Sénèque naquit à Cordoue, l'an 4 après J.-C., et vint très-jeune avec son père à Rome, où il s'adonna à la philosophie et à l'éloquence. Après avoir débuté au barreau avec un tel éclat que Caligula jaloux voulut le faire mourir, Sénèque se voua à la philosophie stoïcienne. Plus tard il arriva à la questure, fut exilé par Claude, rappelé par Agrippine, chargé de l'éducation de Néron. On connaît sa vie politique, ses fautes, sa noble mort.

Ses principaux ouvrages philosophiques sont : *Lettres à Lucilius*, *De la vie heureuse*, *De la colère*, *Des bienfaits*, *De la tranquillité d'âme*, *De la constance du sage*, *De la Providence*, *Questions naturelles*.

I. — L'âme du sage est divine.

Les rayons du soleil touchent la terre, mais tiennent encore au foyer d'où ils émanent; de même l'âme sublime et sainte du sage, envoyée sur la terre pour nous montrer la Divinité de plus près, tout en vivant au milieu de nous, reste encore attachée à la céleste patrie. Elle y tient, elle la regarde, elle y aspire ; c'est un génie supérieur descendu parmi nous. Quelle est cette âme? — Celle qui ne se repose que sur ses propres biens. (*Lettre* XLI.)

II. — Ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger.

Quelle folie d'admirer dans un homme ce qui lui est étranger ! de s'extasier devant ce qui peut en un moment passer à un autre ! Le frein d'or ne rend point un cheval meilleur. On ne doit se glorifier que de ce qui est sien. On aime une vigne dont les sarments sont chargés de grappes, dont les appuis succombent sous le faix. Ira-t-on lui préférer une vigne au raisin, au feuillage d'or? Non, le mérite de la vigne est dans sa fertilité; chez l'homme, il faut louer ce qui est de l'homme. Il a de beaux esclaves, un palais magnifique, des moissons abondantes, un revenu ; tout cela n'est pas lui, mais bien son entourage. Admirez en lui ce qu'on ne peut ni lui donner ni lui ravir, ce qui est propre à l'homme ; c'est-à-dire son âme, et, dans son âme, la sagesse. (*Lettre* LXIII.)

III. — Le sage et Jupiter.

Sextius avait coutume de dire que « Jupiter n'est pas supérieur à l'homme de bien. » Sans doute, Jupiter a plus de choses

à donner aux hommes ; mais, à mérite égal, on n'est pas meilleur pour être plus riche ; pas plus qu'entre deux marins qui entendent également bien la navigation vous ne direz que celui qui a le plus beau vaisseau soit le plus habile. Qu'a Jupiter qui le mette au-dessus de l'homme de bien ? C'est d'être bon plus longtemps. De même qu'entre deux sages, celui qui est mort plus âgé n'est pas plus heureux que celui dont la vertu fut limitée à un plus petit nombre d'années, de même Dieu ne surpasse pas le sage en félicité, quoiqu'il le surpasse en âge. Ce n'est pas la durée de la vertu qui en fait la grandeur. Jupiter possède tous les biens, mais pour en abandonner la jouissance aux autres : le seul usage qu'il en fasse, c'est de les faire servir au bonheur de tous ; le sage voit avec tout autant de tranquillité et de dédain que Jupiter les richesses concentrées dans les mains des autres ; il a même cet avantage sur Jupiter, que ce dieu ne *peut* pas en user ; tandis que lui, sage, ne le *veut* pas. Suivons donc Sextius qui, en nous montrant la bonne route, nous crie : « C'est par là qu'on arrive au ciel ; c'est la frugalité, c'est la tempérance, c'est le courage qui y conduisent. » Les dieux ne sont pas dédaigneux, non plus que jaloux ; ils admettent ceux qui veulent monter avec eux, et leur tendent volontiers la main. Vous paraissez surpris que l'homme puisse pénétrer chez les dieux. Mais Dieu lui-même descend chez les hommes, et, bien plus, dans les hommes. Il n'y a point d'âme vertueuse là où Dieu n'est pas. (*Lettre* LXXIII.)

IV. — Notre mal n'est pas au dehors, il est au dedans de nous.

Pourquoi nous faire illusion ? Notre mal n'est pas au dehors, il est au dedans de nous-mêmes : il a son siége dans nos entrailles. Si nous recouvrons difficilement la santé, c'est que nous ne nous savons pas malades. (*Lettre* XII.)

V. — Doctrine de Sénèque et des stoïciens sur la mort volontaire

Quoi de plus beau que cette maxime que je confie à ma lettre pour vous la soumettre ? « Il est dur de vivre sous le joug de la nécessité ; mais je ne vois pas la nécessité d'y vivre assujetti. » Eh ! pourquoi le subir en effet ? partout des routes nous mènent à la liberté, nombreuses, courtes, faciles. Rendons grâces à la Divinité ; elle n'a enchaîné personne à la vie ; on peut fouler aux pieds jusqu'à la nécessité. (*Lettre* XII.)

VI. — L'égalité entre les hommes.

Songez un peu que cet homme que vous appelez votre esclave est né de la même semence que vous, qu'il jouit du même ciel, respire le même air, et, comme vous, vit et meurt. Il peut vous voir esclave, comme vous pouvez le voir libre. A la défaite de Varus, que de Romains d'une illustre naissance, à qui leurs exploits allaient ouvrir le sénat, se sont vus rabaissés par la fortune ! De l'un elle a fait un berger, de l'autre un gardien de chaumière. Méprisez donc un homme pour sa condition, qui, toute vile qu'elle vous paraît, peut devenir la vôtre ! Je ne veux point entreprendre une tâche immense, discuter l'emploi que l'on doit faire de ces esclaves, victimes de notre orgueil, de notre cruauté, de nos mépris ; je réduis mes préceptes à un seul : « Traitez votre inférieur comme vous voudriez être traité par votre supérieur. » Ne pensez jamais à votre pouvoir sur votre esclave, sans songer en même temps à celui qu'un maître aurait sur vous.

(*Lettre* XLVII.)

VII. — Les esclaves.

J'ai appris avec plaisir de ceux qui viennent d'auprès de vous que vous vivez en famille avec vos esclaves ! je reconnais là votre prudence et vos principes. Ce sont des esclaves; dites plutôt des hommes. Des esclaves ! dites des hommes logeant sous le même toit. Des esclaves ! dites plutôt des amis dans l'abaissement. Des esclaves ! eh ! oui, des compagnons d'esclavage, si nous considérons que la fortune a un égal pouvoir sur eux et sur nous.

.... Aussi je ris, quand je vois des hommes tenir à déshonneur de souper avec leur esclave; et pourquoi? parce qu'un usage insolent entoure le maître, à son souper, d'une foule d'esclaves debout autour de lui. Il prend, ce maître, plus de nourriture qu'il n'en peut contenir ; il surcharge avec une effrayante avidité son estomac déjà plein et déshabitué de ses fonctions ; il avale avec peine, pour rejeter avec plus de peine encore ; cependant ses malheureux esclaves ne peuvent ouvrir la bouche, pas même pour lui parler. Le fouet est là pour étouffer tout murmure ; le hasard lui-même n'est pas pour eux une excuse ; une toux, un éternuement, un hoquet, le plus léger bruit, sont autant de crimes suivis du châtiment. Toute la nuit ils restent debout, à jeun, en si-

lence. Qu'en arrive-t-il ? on se tait devant le maître, on parle de lui en arrière. Mais les esclaves dont les lèvres n'étaient pas cousues, ceux qui pouvaient converser devant le maître et avec lui, ceux-là étaient prêts à mourir pour lui, à détourner sur leur tête le péril qui le menaçait. Ils parlaient à table, mais ils se taisaient à la torture. C'est encore notre arrogance qui a créé ce proverbe : « Autant d'esclaves, autant d'ennemis. » Nos ennemis ! ils ne le sont pas ; c'est nous qui les faisons tels. Je me tais sur d'autres preuves de notre barbarie et de notre inhumanité à leur égard ; je ne vous les montre pas assimilés aux bêtes de somme, et comme tels, encore trop accablés ; tandis que nous sommes mollement étendus pour souper, l'un essuie les crachats, l'autre, penché, recueille ce que rejette l'estomac des convives pleins de vin ; un troisième découpe les oiseaux les plus rares, et, promenant avec aisance sa main savante de l'estomac au croupion, les partage en aiguillettes. Il ne vit, le malheureux, que pour dépecer proprement des volailles ; heureux encore de faire ce métier par besoin, au lieu de l'enseigner par plaisir ! Cet autre, chargé de la censure du repas, reste sans cesse debout, et note ceux des convives dont les flatteries, dont les excès de gourmandise ou de langue mériteront une invitation pour le lendemain. Ajoutez ces pourvoyeurs habiles, initiés à tous les goûts du maître, qui savent quel mets le réveille par sa faveur, le réjouit par son aspect.

Celui-là est un fou, qui, faisant marché pour un cheval, n'en regarde que la housse et le frein, sans songer à la bête ; mais plus fou encore est celui qui juge un homme sur son habit, ou bien sur sa condition, qui est encore pour nous une espèce d'habit. Il est esclave ; mais peut-être son âme est libre. Il est esclave ; doit-on lui en faire un crime ? Eh ! qui ne l'est pas ? esclave de la débauche, esclave de l'avarice, esclave de l'ambition : tous du moins esclaves de la peur ! Je vois ce consulaire asservi à une vieille femme, ce riche à une servante, des jeunes gens de la première qualité à des comédiennes. Il n'est pas de servitude plus honteuse que la servitude volontaire. Que les dédains de ces hommes ne vous empêchent donc pas de vous dérider avec vos esclaves, et d'exercer votre autorité sans orgueil. Faites-vous respecter plutôt que craindre.

On va m'accuser d'arborer pour les esclaves le bonnet de la liberté, d'attaquer l'autorité des maîtres ; eh bien ! je le répète, mieux vaut de leur part le respect que la crainte. — Ainsi donc

les voilà sur le pied de nos clients et de protégés ! — Et vous-même, voulez-vous donc que les maîtres soient plus difficiles que Dieu ? il se contente de respect et d'amour.

(*Lettre* XLVII.)

VIII. — Il faut s'éloigner de la foule. — Les jeux du cirque.

Que dois-je le plus éviter ? me dites-vous. — La foule... Le hasard m'a conduit au spectacle de midi ; je m'attendais à des jeux, à des facéties, à quelque divertissement fait pour délasser de la vue du sang humain. Je me trompais : la pitié présidait aux combats précédents ; maintenant plus de bagatelles : on veut l'homicide pur. Rien ne couvre le gladiateur, tout son corps est exposé aux dangers ; chaque coup fait sa blessure. Aussi préfère-t-on ce spectacle aux combats ordinaires ou de faveur. Eh ! que de raisons de le préférer ! Point de casque, point de bouclier, point d'obstacle au fer. A quoi bon ces armures ? cet art de l'escrime ? à rien, qu'à retarder la mort. Le matin, l'homme est exposé aux lions et aux ours ; à midi, aux spectateurs. Il vient de tuer, il va l'être ; et le vainqueur est réservé pour un autre massacre. Le sort de tous les combattants est la mort ; le fer et le feu en sont l'instrument. Tels sont les intermèdes de l'arène.... « Tue, brûle, frappe. Pourquoi tant hésiter à fondre sur le fer ? tant de circonspection à tuer ? tant de mauvaise grâce à mourir ? » Le bâton les pousse contre le fer ; ils se jettent le sein nu au-devant de blessures réciproques. Le spectacle est interrompu ! que, dans l'entr'acte, des hommes s'égorgent ; cela fait toujours passer le temps.

Peuple insensé, ne comprends-tu donc pas que les mauvais exemples retombent sur celui qui les donne ?

(*Lettre* VII.)

CHAPITRE HUITIÈME.

Les nouveaux stoïciens.

ÉPICTÈTE.

Selon Suidas, Epictète, d'Hiérapolis en Phrygie, fut esclave d'Epaphrodite. Ce dernier était un affranchi de Néron, que Domitien fit mourir. Un jour, Epaphrodite s'amusant à lui tordre la jambe, Epictète l'avertit froidement qu'il allait la rompre. Le maître redoubla de telle sorte qu'il lui cassa la jambe; Epictète reprit sans s'émouvoir: *Ne vous avais-je pas dit que vous la casseriez..... ?*

Épictète, une fois affranchi, eut pour maître de philosophie Musonius Rufus. Chassé de Rome par le sénatusconsulte dirigé contre les philosophes sous Domitien, il se retira à Nicopolis en Epire, où la jeunesse romaine allait pour l'écouter. Arrien, son disciple, publia les discours (διατρίβαι) qu'il avait entendus dans la bouche de son maître. C'est le résumé de ces discours que nous avons sous le nom d'*Enchiridion* ou de *Manuel*. « Il est appelé Ἐγχειρίδιον, dit Simplicius, parce qu'il doit être toujours sous la main et à la disposition de ceux qui veulent bien vivre ; car le poignard des guerriers est aussi une arme aiguë, toujours sous la main et prête à rendre service. »

Epictete mourut dans un âge avancé. La lampe de terre dont il éclairait ses veilles philosophiques fut vendue, dit-on, quelque temps après sa mort, trois mille drachmes.

I. — Louange à Dieu.

Si nous avions le sens droit, quelle autre chose devrions-nous faire, tous en commun et chacun en particulier, que de célébrer Dieu, de chanter ses louanges, et de lui adresser des actions de grâces ? Ne devrions-nous pas, en fendant la terre, en labourant, en prenant nos repas, chanter un hymne à Dieu ?...

Mais ce pourquoi nous devrions chanter l'hymne le plus grand, le plus à la gloire de Dieu, c'est la faculté qu'il nous a accordée de nous rendre compte de ses dons, et d'en faire un emploi méthodique. Eh bien ! puisque vous êtes aveugles, vous le grand nombre, ne fallait-il pas qu'il y eût quelqu'un qui remplît ce rôle, et qui chantât pour tous l'hymne à la divinité ? Que puis-je faire, moi, vieux et boiteux, si ce n'est de chanter Dieu ? Si j'étais rossignol, je ferais le métier d'un rossignol ; si j'étais cygne, celui d'un cygne. Je suis un être raisonnable ; il me faut

chanter Dieu. Voilà mon métier, et je le fais. C'est un rôle auquel je ne faillirai pas, autant qu'il sera en moi ; et je vous engage à chanter avec moi.

II. — Utilité des épreuves.

Que crois-tu que fût devenu Hercule, s'il n'y avait pas eu le fameux lion, et l'hydre, et le cerf, et le sanglier, et plus d'un homme inique et cruel qu'il a chassés et dont il a purgé la terre ? Qu'aurait-il fait, si rien de pareil n'avait existé ? Il est évident qu'il se serait enveloppé dans son manteau, et qu'il n'aurait pas été Hercule.

III. — Réponse aux objections tirées du mal.

Quand tu reproches quelque chose à la Providence, examine bien, et tu verras que ce qui était arrivé était logique. — Oui ; mais ce malhonnête homme a plus que moi ! — De quoi ? — D'argent. — C'est qu'au point de vue de l'argent, il vaut mieux que toi, car il flatte, il est impudent, il travaille jusque dans la nuit pour en avoir. De quoi donc t'étonnes-tu ? Mais regarde s'il a plus que toi de probité, s'il a plus que toi de conscience et d'honneur. Tu trouveras que non. Au contraire, tu as plus que lui de ce pour quoi tu vaux mieux que lui.

Rappelez-vous donc toujours, ayez toujours présent à l'esprit, que la loi de la nature est que celui qui vaut mieux ait plus que celui qui vaut moins de ce pour quoi il vaut mieux ; et jamais vous ne vous indignerez...

IV. — Il n'y a de mal dans le monde que pour ceux qui le font.

Quand la vigne se trouve-t-elle dans un mauvais état ? — « Quand elle est dans un état contraire à sa nature. » — Et le coq ? — « De même. » — De même donc aussi l'homme. Or, quelle est sa nature ? Est-ce de mordre, de ruer, de jeter en prison et de couper des têtes ? Non, mais de faire le bien, de venir en aide aux autres, et de faire des vœux. On est donc dans un mauvais état, que tu le veuilles ou non, dès lors qu'on est injuste.

— « Le mal n'a donc pas été pour Socrate ? » — Non, mais pour ses juges et ses accusateurs. — « A Rome, il n'a donc pas

petit coin seulement où ton misérable corps a été jeté quand il est né ? N'est-il pas clair que si tu t'appelles Athénien ou Corinthien, c'est que tu tires ton nom d'un milieu plus important, qui contient non-seulement ce petit coin et toute ta maison, mais encore cet espace plus large d'où est sortie toute ta famille, jusqu'à toi ? Pourquoi donc le philosophe qui comprend le gouvernement du monde, celui qui sait que de toutes les familles il n'en est point de plus grande, de plus importante, de plus étendue que celle qui se compose des êtres raisonnables et de Dieu, pourquoi celui-là ne dirait-il pas : « Je suis du monde » ? — Pourquoi ne dirait-il pas : « Je suis fils de Dieu » ?

VI. — Nous portons un dieu en nous.

Toi, tu es né pour commander ; tu es un fragment détaché de la divinité ; tu as en toi une partie de son être. Pourquoi méconnais-tu ta noble origine ? Ne sais-tu pas d'où tu es venu ?... C'est un dieu que tu exerces ! Un dieu que tu portes partout ; et tu n'en sais rien, malheureux !

Et crois-tu que je parle ici d'un dieu d'argent ou d'or en dehors de toi ? Le dieu dont je parle, tu le portes en toi-même ; et tu ne t'aperçois pas que tu le souilles par tes pensées impures et tes actions infâmes ! En présence de la statue d'un dieu, tu n'oserais rien faire de ce que tu fais ; et quand c'est le dieu lui-même qui est présent en toi, voyant tout, entendant tout, tu ne rougis pas de penser et d'agir de cette façon, ô toi qui méconnais ta propre nature et qui attires sur toi la colère divine !

Si tu étais une statue de Phidias, la Minerve ou le Jupiter, tu te souviendrais de toi-même et de l'artiste qui t'aurait fait ; et, si tu avais l'intelligence, tu voudrais ne rien faire qui fût indigne de ton auteur ou de toi, et ne jamais paraître aux regards sous des dehors inconvenants. Vas-tu, maintenant, parce que c'est Jupiter qui t'a fait, être indifférent à l'aspect sous lequel tu te montreras ? Est-ce qu'il y a égalité entre les deux artistes, égalité entre les deux créations ? Est-il une œuvre de l'art qui ait réellement en elle les facultés que semble y attester la façon dont elle est faite ? En est-il une qui soit autre chose que de la pierre, de l'airain, de l'or ou de l'ivoire ? La Minerve même de Phidias, une fois qu'elle a étendu la main, et reçu la Victoire qu'elle y tient, reste immobile ainsi pour l'éternité ; tandis que les œuvres de Dieu ont le mouvement, la vie, l'usage des idées et le jugement.

Quand tu es la création d'un pareil artisan, voudras-tu le déshonorer ?

VII. — Dieu nous a confiés à nous-mêmes.

Dieu ne s'est pas borné à te créer ; il t'a confié à toi-même, remis en garde à toi-même. Ne te le rappelleras-tu pas ? Et souilleras-tu ce qu'il t'a confié ? Si Dieu avait remis un orphelin à ta garde, est-ce que tu le négligerais ainsi ? Il t'a commis toi-même à toi-même, et il t'a dit : « Je n'ai personne à qui je me fie plus « qu'à toi : garde-moi cet homme tel qu'il est né, honnête, « sûr, à l'âme haute, au-dessus de la crainte, des troubles et des « perturbations. » Et toi, tu ne le gardes pas !

VIII. — Faut-il rendre le mal pour le mal ?

— « Quoi donc ! ne nuirai-je pas à qui m'a nui ? » — Vois d'abord ce que c'est que nuire, et rappelle-toi ce que tu as appris des philosophes. Si le bien, en effet, est seulement dans notre façon de juger et de vouloir, et si le mal y est aussi, prends garde que tes paroles ne reviennent à ceci : « Comment ! cet autre s'est « nui à lui-même en me faisant une injustice, et je ne me nuirais pas à moi même en lui faisant une injustice ? »

Pourquoi donc ne pensons-nous pas ainsi, et croyons-nous, au contraire, qu'il y a dommage quand notre santé ou notre bourse baissent, mais qu'il n'y a pas dommage quand baisse notre façon de juger et de vouloir ? C'est que nous pouvons nous tromper ou commettre une injustice sans pour cela souffrir de la tête, des yeux ou de la hanche, et aussi sans perdre notre champ. Or, nous ne voulons rien posséder que ces choses-là !

C'est ce qu'avait bien vu Priscus Helvidius ; et il agit comme il avait vu. — Vespasien lui avait envoyé dire de ne pas aller au sénat : « Il est en ton pouvoir, lui répondit-il, de ne pas me laisser « être du sénat ; mais tant que j'en serai, il faut que j'y aille. — « Eh bien ! vas-y, lui dit l'empereur, mais tais-toi. — Ne m'interroge pas, et je me tairai. — Mais il faut que je t'interroge. « — Et moi, il faut que je dise ce qui me semble juste. — Si tu « le dis, je te ferai mourir. — Quand t'ai-je dit que j'étais immortel ? Tu rempliras ton rôle, et je remplirai le mien. Ton « rôle est de faire mourir, le mien est de mourir sans trembler. « Ton rôle est d'exiler, le mien est de partir sans chagrin. »

— A quoi servit cette conduite de Priscus, seul comme il était? — Mais en quoi la pourpre sert-elle au manteau? Que fait-elle autre chose que de ressortir sur lui en sa qualité de pourpre, et d'y être, pour le reste, un modèle de beauté? Un autre homme, si César, dans de pareilles circonstances, lui avait dit de ne pas aller au sénat, aurait répondu : « Je te remercie de m'épargner. » Mais César n'aurait pas empêché un tel homme d'y aller, sachant bien qu'il y devait rester immobile comme une cruche, ou que, s'il y parlait, il dirait ce qu'il savait désiré de l'empereur, et que même il renchérirait encore dessus.

ÉPICTÈTE *Entretiens*, *passim*, traduction Courdaveaux.

MARC-AURÈLE.

Toute la vie de Marc-Aurèle ne fut qu'un long et infatigable labeur. Dès sa jeunesse voulant s'exercer aux souffrances physiques, il se couchait malgré sa chétive santé sur le plancher nu; il fallut les instances et les larmes de sa mère pour qu'il consentît à dormir sur un petit lit couvert de peau. Plus tard, philosophe et sage, il chercha dans tous ses actes à faire triompher la justice : « Il faut, se répète-t-il à lui-même, que « tous les citoyens de l'État soient égaux en droit; il faut que je place « avant tous mes autres devoirs le respect de leur liberté. » Cet ami de la paix et de la liberté se trouva souvent contraint par d'injustes agressions à faire la guerre : il la fit bravement, en méprisant le danger. Il était déjà ruiné par l'âge et les fatigues quand il apprit la nouvelle d'une invasion des Marcomans, peuple barbare voisin des frontières de l'empire romain; en vain on supplia Marc-Aurèle d'envoyer ses généraux pour les combattre : il voulut y aller lui-même et faire jusqu'au bout son devoir. Le peuple, craignant de ne plus revoir son chef aimé, lui demanda du moins qu'avant de partir il exposât aux hommes ces magnifiques préceptes de morale qu'il pratiquait avec dévouement. Alors, pendant trois jours, devant son peuple assemblé pour l'entendre, Marc-Aurèle parla des devoirs des hommes; il parla du courage, de la douceur, de la grandeur d'âme, donnant à ses concitoyens le plus pur de sa pensée avant d'aller donner pour eux sa vie. Rome, en effet, ne le revit pas : il mourut en la défendant, jeune encore, regretté de tous.

I.

De l'obstacle qui se présente, la volonté fait la matière même de son action : c'est ainsi que le feu se rend le maître de ce qui tombe au dedans de lui : une petite lampe en eût été éteinte; mais le feu resplendissant s'approprie bientôt les matières entassées, les consume, et par elles s'élève plus haut encore.

II.

Il y a bien des grains d'encens destinés au même autel : l'un tombe plus tôt, l'autre plus tard dans le feu ; mais la différence n'est rien.

III.

Tout ce qui t'accommode, ô monde, m'accommode moi-même. Rien n'est pour moi prématuré ni tardif, qui est de saison pour toi. Tout ce que m'apportent les heures est pour moi un fruit savoureux, ô nature ! Tout vient de toi ; tout est dans toi ; tout rentre dans toi. Un personnage de théâtre dit : *Bien-aimée cité de Cécrops !* Mais toi, ne peux-tu pas dire : O bien-aimée cité de Jupiter !

IV.

Tout ce qui arrive est aussi habituel, aussi ordinaire que la rose dans le printemps, que les fruits pendant la moisson : ainsi la maladie, la mort, la calomnie, les conjurations, enfin tout ce qui réjouit ou afflige les sots.

V.

Sois semblable à un promontoire contre lequel les flots viennent sans cesse se briser ; le promontoire demeure immobile, et dompte la fureur de l'onde qui bouillonne autour de lui. Que je suis malheureux que telle chose me soit arrivée ! — Ce n'est point cela ; il faut dire : « Que je suis heureux, après ce qui m'est arrivé, de vivre exempt de douleur, insensible au coup qui me frappe aujourd'hui, inaccessible à la crainte de celui qui peut me frapper plus tard ! »

VI.

Le matin, lorsque tu sens de la peine à te lever, fais cette réflexion : Je m'éveille pour faire œuvre d'homme ; pourquoi donc éprouver du chagrin de ce que je vais faire les choses pour lesquelles je suis né, pour lesquelles j'ai été envoyé dans le monde ? Suis-je donc né pour rester chaudement couché sous mes couvertures ? — Mais cela fait plus de plaisir. — Tu es donc né pour te donner du plaisir ? Ce n'est donc pas pour agir, pour travailler ?

Ne vois-tu pas les plantes, les passereaux, les fourmis, les araignées, remplissant chacun sa fonction et servant selon leur pouvoir à l'harmonie du monde ? Et après cela tu refuses de faire tà fonction d'homme ! Tu ne cours point à ce qui est conforme à ta nature. — Mais il faut bien prendre du repos. — Je le veux ! pourtant la nature a mis des bornes à ce besoin ; elle en a bien mis au besoin de manger et de boire. Toi maintenant tu passes ces bornes, tu vas au delà de ce qui doit te suffire ; dans l'action, il n'en est plus de même : tu restes en deçà du possible. C'est que tu ne t'aimes pas toi-même, sinon tu aimerais ta nature et ce qu'elle veut. Oui, ceux qui aiment leur métier sèchent sur leurs ouvrages, oubliant le bain et la nourriture ; mais toi, tu fais moins de cas de ta propre nature que le ciseleur n'en fait de son art, le danseur de sa danse, l'avare de son argent, l'ambitieux de sa folle gloire. Eux, quand ils sont à l'œuvre, ils ont bien moins à cœur le manger ou le dormir que le progrès de ce qui les charme : les actions qui ont l'intérêt public pour but te paraissent-elles donc plus viles et moins dignes de tes soins

VII.

Il y a tel homme qui, après avoir fait un plaisir à quelqu'un, se hâte de lui porter cette faveur en compte. Cet autre n'a point une précipitation pareille, mais il regarde l'obligé comme son débiteur, il a toujours présent à la pensée le service qu'il a rendu. Un troisième enfin ignore, si je puis dire, ce qu'il a fait... il est semblable à la vigne, qui porte son fruit, puis après ne demande plus rien, satisfaite d'avoir donné sa grappe. Faut-il donc être du nombre des gens qui ne savent pour ainsi dire pas ce qu'ils font ? Oui.

VIII.

La meilleure manière de se venger, c'est de ne se pas rendre semblable aux méchants.

IX.

C'est le propre d'un homme d'aimer ceux mêmes qui nous offensent.

X.

Le bien de l'être raisonnable est dans la société humaine, car il y a longtemps qu'on a démontré que nous sommes nés pour la

société. N'est-il pas évident que les êtres inférieurs existent en vue des êtres supérieurs, que les êtres supérieurs existent les uns pour les autres ?

XI.

Dans un instant tu ne seras que de la cendre, un squelette, un nom, ou pas même un nom. Et le nom n'est qu'un bruit, qu'un écho ! Ce que nous estimons tant dans la vie n'est que vide, que pourriture, petitesse : des chiens qui mordent, des enfants qui se battent, qui pleurent, qui rient bientôt après. La foi, la pudeur, la justice et la vérité ont, *pour l'Olympe, laissé la terre spacieuse.* Qu'y a-t-il donc qui te retienne ici-bas ?

XII.

Des êtres se hâtent d'exister, d'autres êtres se hâtent de n'exister plus ; même de tout ce qui se produit quelque chose déjà s'est éteint. Ces écoulements, ces altérations renouvellent continuellement le monde, comme le cours non interrompu du temps renouvelle éternellement la durée infinie des siècles. Entraîné par ce fleuve, y a-t-il quelqu'un qui puisse estimer aucune de ces choses si passagères, sur laquelle il ne saurait faire aucun fondement ? C'est comme si l'on se prenait d'amour pour un des moineaux qui passent en volant : l'oiseau, dans un instant, aurait disparu à nos yeux.

XIII.

Toutes choses sont liées entre elles, et d'un nœud sacré ; et il n'y a presque rien qui n'ait ses relations. Tous les êtres sont coordonnés ensemble, tous concourent à l'harmonie du même monde ; il n'y a qu'un seul monde, qui comprend tout, un seul Dieu, qui est dans tout, une seule matière, une seule loi, une raison commune à tous les êtres doués d'intelligence, enfin une vérité unique, n'y ayant qu'un seul état de perfection pour des êtres de même espèce et qui participent à la même raison.

XIV.

Regarde au dedans de toi ; c'est au dedans de toi qu'est la source du bien, une source intarissable pourvu que tu fouilles toujours.

XV.

Il faut contempler le cours des astres, comme si nous étions emportés dans leurs révolutions. Il faut sans cesse penser aux changements des éléments les uns dans les autres : ces sortes de considérations purifient les souillures de la vie terrestre.

XVI.

« Ils tuent, ils massacrent, ils maudissent. » Mais qu'y a-t-il là qui empêche ton âme de rester pure, sage, modérée, juste ? C'est comme si un passant blasphémait contre une source d'eau limpide et douce : elle ne cesserait pour cela de faire jaillir un breuvage salutaire ; y jetât-il de la boue, du fumier, elle aurait bientôt fait de le dissiper, de le laver ; jamais elle n'en serait souillée.

XVII.

Les hommes sont faits les uns pour les autres ; corrige-les donc, ou supporte-les.

XVIII.

Laissons la faute d'autrui là où elle est.

XIX.

S'il a péché, c'est en lui qu'est le mal, mais peut-être n'a-t-il pas péché.

XX.

Vois ce que c'est qu'un rayon, quand la lumière du soleil pénètre à nos yeux par une ouverture étroite dans un appartement obscur. Il s'allonge en ligne droite, puis s'applique, pour ainsi dire, contre le solide quelconque qui s'oppose à son passage et forme barrière au-devant de l'air qu'il pourrait éclairer plus loin ; là, il s'arrête, sans glisser, sans tomber. C'est ainsi que ton âme doit se verser, s'épancher au dehors. Jamais d'épuisement, mais seulement une extension ; point de violence, point d'abattement, quand des obstacles l'entravent ; qu'elle ne tombe pas, qu'elle s'arrête, qu'elle éclaire ce qui peut recevoir sa lumière ;

on se privera soi-même de cette lumière quand on négligera de s'en laisser pénétrer.

XXI.

Ce n'est pas dans ce qu'il éprouve, mais dans ce qu'il fait, que consistent le bien et le mal de l'être raisonnable et né pour la société; comme aussi la vertu et le vice, chez lui, consistent non dans la passion, mais dans l'action.

XXII.

Tranquillité d'âme dans les choses qui proviennent de la cause extérieure ; justice dans les actions dont tu es toi-même la cause : je veux dire que tout désir, toute action, ne doit avoir d'autre but que le bien de la société.

XXIII.

O mon âme, seras-tu quelque jour enfin bonne, simple, et toute nue, plus visible à l'œil que le corps qui t'enveloppe? Goûteras-tu enfin le bonheur d'aimer, de chérir les hommes? Seras-tu un jour enfin assez riche de toi-même pour n'avoir aucun besoin, aucun regret, vivant avec les dieux et les hommes dans une telle communion que jamais tu ne te plaignes d'eux et que jamais ils ne te condamnent?

XXIV.

Rester ce que tu as été jusqu'à ce jour, mener encore cette vie pleine d'agitation et de souillures, c'est n'avoir plus aucun sentiment, c'est être esclave de la vie, c'est ressembler à ces bestiaires à demi dévorés qui, tout couverts de blessures et de sang, demandent avec prières qu'on les conserve pour le lendemain, où ils seront pourtant à la même place, livrés aux mêmes ongles et aux mêmes dents.

XXV.

Une araignée est fière quand elle a pris une mouche ; tel homme s'enorgueillit d'avoir pris un levraut, tel autre, des sardines au filet; tel autre, des Sarmates. Ceux-ci ne sont-ils pas aussi des brigands si l'on examine bien les principes qui les guident?

XXVI.

O nature, donne-moi ce que tu veux ; reprends-moi ce que tu veux !

XXVII.

La terre aime la pluie; l'air divin aime aussi la pluie. Le monde aime à faire ce qui doit arriver. Je dis donc au monde : J'aime ce que tu aimes.

XXVIII.

Quelqu'un me méprise : c'est son affaire. Pour moi, je prendrai garde de ne rien faire ou dire qui soit digne de mépris.

XXIX.

La bienveillance est invincible, pourvu qu'elle soit sincère, sans dissimulation et sans fard. Car que pourrait te faire le plus méchant des hommes, si tu persévérais à le traiter avec douceur? Si, dans l'occasion, tu l'exhortais paisiblement et lui donnais sans colère, alors qu'il s'efforce de te faire du mal, des leçons comme celle-ci : « Non, mon enfant ! nous sommes nés pour « autre chose. Ce n'est pas moi qui éprouverai le mal ; c'est toi « qui t'en fais à toi-même, mon enfant ! »

XXX.

S'il n'y a dans le monde que confusion pure et sans modérateur, qu'il te suffise, au milieu de ce flot agité des choses, d'avoir en toi-même un esprit qui te guide. Que si le flot t'emporte avec lui, eh bien ! qu'il entraîne cette chair, ce souffle, tout le reste ; il n'emportera pas l'intelligence.

XXXI.

Quoi ! la lumière d'une lampe brille jusqu'au moment où elle s'éteint, et ne perd rien de son éclat; et la vérité, la justice, la tempérance qui sont en toi s'éteindraient avant toi !

Pensées, passim, trad. Pierron.

CHAPITRE HUITIÈME.

École d'Alexandrie.

PLOTIN.

Plotin naquit à Lycopolis, dans la Haute Egypte, vers le commencement du troisième siècle après Jésus-Christ. A vingt-huit ans, il vint à Alexandrie. Quelqu'un lui ayant indiqué l'école d'Ammonius encore peu connu, il s'écria après l'avoir entendu : voilà ce que je cherchais. Pour étudier la philosophie des Perses et des Indiens, à l'âge de trente-neuf ans, il s'engagea dans l'armée que l'empereur Gordien conduisait contre la Perse. Echappé non sans peine au désastre de cette expédition, il vint s'établir à Rome, où il enseigna plusieurs années sa philosophie avec le plus grand éclat, et où il mourut dans un âge avancé En même temps que ses doctrines, il communiquait à ses disciples enthousiastes la force et l'élévation morale dont son âme était douée. Nous avons les ouvrages de Plotin. Porphyre, son disciple, les a recueillis et divisés en six parties, comprenant chacune neuf livres. De là le nom d'*Ennéades* qu'il leur a donné.

Le Beau.

I. — La beauté sensible. La nature, ses caractères.

La beauté est quelque chose qui est sensible au premier aspect, que l'âme reconnaît comme intime et sympathique à sa propre essence, qu'elle accueille et s'assimile. Mais, qu'elle rencontre un objet difforme, elle recule, le répudie et le repousse comme étranger et antipathique à sa propre nature. C'est que, l'âme étant telle qu'elle est, c'est-à-dire d'une essence supérieure à tous les autres êtres, quand elle aperçoit un objet qui a de l'affinité avec sa nature ou qui seulement en porte quelque trace elle se réjouit, elle est transportée, elle rapproche cet objet de sa propre nature, elle pense à elle-même et à son essence intime. Quelle similitude y a-t-il donc entre le beau sensible et le beau intelligible? car on ne saurait méconnaître cette similitude. Comment les objets sensibles peuvent-ils être beaux en même temps que les objets intelligibles ? C'est parce que les objets sensibles participent à une forme.

Tant qu'un objet sans forme, mais capable par sa nature de recevoir une forme intelligible ou sensible, reste pourtant sans forme et sans raison, il est laid. Ce qui demeure complétement étranger à toute raison divine est le laid absolu. En venant se joindre à la matière, la raison coordonne les diverses parties qui doivent composer l'unité, les combine, et par leur harmonie produit quelque chose qui est un. Quand un objet est arrivé à l'unité, la beauté réside en lui, et elle se communique aux parties aussi bien qu'à l'ensemble. Ainsi, elle se montre tantôt dans un édifice entier, tantôt dans une pierre seule, dans les produits de l'art comme dans les œuvres de la nature: c'est ainsi que les corps deviennent beaux par leur participation à une raison.

PLOTIN. *Ennéades*, trad. Bouillet, t. I, p. 100.

II. — Comment nous jugeons la beauté sensible en la comparant à la beauté intérieure.

Comment ce qui est corporel peut-il avoir quelque liaison avec ce qui est supérieur aux corps? Comment, par exemple, l'architecte peut-il juger beau un édifice placé devant ses yeux en le comparant avec l'idée qu'il a en lui? N'est-ce pas parce que l'objet extérieur, abstraction faite des pierres, n'est autre chose que la forme intérieure (1) divisée sans doute dans l'étendue de la matière, mais toujours une, quoique se manifestant dans le multiple?...

C'est ainsi que l'homme de bien, apercevant dans un jeune homme le caractère de la vertu, en est agréablement frappé, parce qu'il le trouve en harmonie avec le vrai type de la vertu qu'il a en lui. C'est ainsi que la beauté de la couleur, quoique simple par sa forme, soumet à son empire les ténèbres de la matière, par la présence de la lumière, qui est une chose incorporelle, une raison, une forme. Voilà encore pourquoi le feu est supérieur en beauté à tous les autres corps; c'est qu'il joue à l'égard des autres éléments le rôle de forme; il occupe les régions les plus élevées; il est le plus subtil des corps, parce qu'il est celui qui se rapproche le plus des êtres incorporels; c'est encore le seul qui, sans se laisser pénétrer par les autres corps, les pénètre tous; il leur communique la chaleur sans se refroidir; il possède la couleur par son essence même, et c'est lui qui la

1. C'est-à-dire l'idée intérieure ou type réalisé dans l'âme.

communique aux autres ; il brille, il resplendit parce qu'il est une forme. Le corps où il ne domine pas, n'offrant qu'une teinte décolorée, n'est plus beau. C'est ainsi, enfin, que les harmonies cachées des sons produisent les harmonies sensibles, et donnent encore à l'âme l'idée de la beauté, mais en la lui montrant dans un autre ordre de choses.

Voilà ce que nous avons à dire des beautés sensibles, qui, descendant sur la matière comme des images et des ombres, l'embellissent et ravissent par là notre admiration.

PLOTIN. *Ennéades, ibid.*

III. — La beauté morale.

Laissant les sens dans leur sphère inférieure, élevons-nous maintenant à la contemplation de ces beautés d'un ordre supérieur, dont les sens n'ont pas l'intuition, mais que l'âme voit et nomme sans le secours des organes.

De même qu'il nous aurait été impossible de parler des beautés sensibles si nous ne les avions jamais vues ni reconnues pour telles, si nous eussions été à leur égard semblables à des hommes aveugles de naissance, de même nous ne saurions rien dire ni de la beauté des arts, des sciences et des autres choses de ce genre si nous n'étions déjà en possession de ce genre de beauté; ni de la splendeur de la vertu si nous n'avions contemplé la face de la Justice et de la Tempérance, devant l'éclat de laquelle pâlissent l'étoile du soir et celle du matin. Il faut contempler ces beautés par la faculté que notre âme a reçue pour les voir ; alors, à leur aspect, nous éprouverons bien plus de plaisir, d'étonnement, d'admiration, qu'en présence des beautés sensibles, parce que nous aurons l'intuition des beautés véritables. Car devant ce qui est beau, les sentiments qu'on doit éprouver sont l'admiration, un doux saisissement, le désir, l'amour, un transport mêlé de plaisir. 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 les plus aimantes : c'est ainsi que, placés en présence des beaux corps, tous les hommes les voient, mais sans être également émus ; les plus vivement émus sont ceux qu'on désigne sous le nom d'amants.

Interrogeons donc sur ce qu'ils éprouvent ces hommes qui ont de l'amour pour des beautés qui ne sont pas corporelles. Que ressentez-vous en présence de nobles occupations, de bonnes mœurs,

d'habitudes de tempérance, et en général en présence d'actes et de sentiments vertueux, de tout ce qui constitue la beauté des âmes ? Que ressentez-vous quand vous contemplez votre beauté intérieure ? D'où viennent vos transports, votre enthousiasme ? D'où vient que vous souhaitez alors vous unir à vous-même, et vous recueillir en vous isolant de votre corps? Car c'est là ce qu'éprouvent ceux qui aiment véritablement. Quel est donc cet objet qui vous cause ces émotions ? Ce n'est ni une figure, ni une couleur, ni une grandeur quelconque ; c'est cette âme invisible, qui possède une sagesse également invisible, cette âme en qui on voit briller la splendeur de toutes les vertus, quand on découvre en soi ou que l'on contemple chez les autres la grandeur du caractère, la justice du cœur, la pure tempérance, la valeur à la figure imposante, la dignité et la pudeur à la démarche ferme, calme, imperturbable, et par-dessus tout l'intelligence, semblable à Dieu et éclatante de lumière. Quand nous sommes ravis d'admiration et d'amour pour ces objets, par quelle raison les proclamons-nous beaux ? Ils existent, ils se manifestent, et celui qui les verra ne pourra jamais s'empêcher de dire qu'ils sont des êtres véritables. Or, que sont les êtres véritables ? Ils sont beaux. PLOTIN. *Ennéades*, trad. Bouillet, t. I, p. 101

IV. — Le bien, suprême principe de la beauté et de l'amour.

La raison n'est pas encore satisfaite : elle se demande pourquoi ces êtres véritables donnent à l'âme qui les possède la propriété d'exciter l'amour, d'où provient cette auréole de lumière qui couronne pour ainsi dire toutes les vertus.

...Il nous reste donc à remonter au Bien auquel toute âme aspire. Quiconque l'a vu, connaît ce qui me reste à dire, sait quelle est la beauté du bien. En effet, le bien est désirable par lui-même ; il est le but de nos désirs. Pour l'atteindre il faut nous élever vers les régions supérieures, nous tourner vers elles et nous dépouiller du vêtement que nous avons revêtu en descendant ici-bas, comme, dans les mystères, ceux qui sont admis à pénétrer au fond du sanctuaire, après s'être purifiés, dépouillent tout vêtement et s'avancent complétement nus (1).

1. Ceux qui voulaient être initiés aux mystères d'Eleusis passaient par différents degrés dont le premier était la purification, καθαρμός. Ils se dépouillaient de leurs vêtements, comme le prouvent des vases grecs où ils sont représentés nus.

L'âme s'avance ainsi dans son ascension vers Dieu jusqu'à ce que, s'étant élevée au-dessus de tout ce qui lui est étranger, elle voie seule à seule, dans toute sa simplicité, dans toute sa pureté, celui dont tout dépend, auquel tout aspire, duquel tout tient l'existence, la vie, la pensée : car il est le principe de l'existence, de la vie, de la pensée.

Quels transports d'amour ne doit pas ressentir celui qui le voit, avec quelle ardeur ne doit-il pas souhaiter s'unir à lui, de quels ravissements ne doit-il pas être transporté ! Celui qui ne l'a pas encore vu le désire comme le Bien ; celui qui l'a vu l'admire comme la souveraine Beauté, est frappé à la fois de stupeur et de plaisir, ressent un saisissement qui n'a rien de douloureux, aime d'un véritable amour, d'une ardeur sans égale, se rit des autres amours, et dédaigne les choses qu'il appelait auparavant du nom de beautés.

Que pensons-nous donc que doive éprouver celui qui voit le Beau même, le Beau pur, qui, en vertu de sa pureté même, est sans chair et sans corps, en dehors de la terre et du ciel ! Toutes ces choses en effet sont contingentes et composées ; elles ne sont pas des principes ; elles dérivent de lui. Si l'on peut arriver à voir celui qui donne à tous les êtres leur perfection tout en demeurant immobile en lui-même, sans rien recevoir, si l'on se repose dans sa contemplation et qu'on en jouisse, en lui devenant semblable, quelle beauté souhaitera-t-on voir encore ? Étant la beauté suprême, la beauté première, il rend beaux ceux qui l'aiment et par là ils deviennent eux-mêmes dignes d'amour. Voilà le grand but, le but suprême des âmes ; voilà le but qui appelle tous leurs efforts, si elles ne veulent pas être déshéritées de cette contemplation sublime, dont la jouissance rend bienheureux et dont la privation est la plus grande des infortunes. Car celui qui est malheureux, ce n'est pas celui qui ne possède ni de belles couleurs, ni de beaux corps, ni la puissance, ni la domination, ni la royauté ; c'est celui-là seul qui se voit exclu uniquement de la possession de la Beauté, possession au prix de laquelle il faut dédaigner les royautés, la domination de la terre entière, de la mer, du ciel même, si l'on peut, en abandonnant et en méprisant tout cela, obtenir de contempler la Beauté face à face.

V. — Comment on arrive à la vision du Bien suprême.

Comment faut-il s'y prendre, que faut-il faire pour arriver à contempler cette Beauté ineffable, qui, comme la divinité dans les mystères, reste cachée au fond d'un sanctuaire et ne se montre pas au dehors, pour ne pas être aperçue des profanes ? Qu'il s'avance dans ce sanctuaire, qu'il y pénètre, celui qui en a la force, en fermant les yeux au spectacle des choses terrestres, et sans jeter un regard en arrière sur les corps dont les grâces le charmaient jadis. S'il s'aperçoit encore des beautés corporelles, il ne doit plus courir vers elles, mais, sachant qu'elles ne sont que des images, des vestiges et des ombres d'un principe supérieur, il les fuira pour celui dont elles ne sont que le reflet. Celui qui se laisserait égarer à la poursuite de ces vains fantômes, les prenant pour la réalité, n'aurait qu'une image aussi fugitive que la forme mobile reflétée par les eaux, et ressemblerait à cet insensé qui, voulant saisir cette image, disparut lui-même, dit la fable, entraîné dans le courant (1) ; de même, celui qui voudra embrasser les beautés corporelles et ne pas s'en détacher, précipitera non point son corps, mais son âme, dans les abîmes ténébreux, abhorrés de l'intelligence ; il sera condamné à une cécité complète, et, sur cette terre comme dans l'enfer, il ne verra que des ombres mensongères.

C'est ici réellement qu'on peut dire avec vérité : Fuyons dans notre chère patrie (2). Mais comment fuir ? Comment s'échapper ? se demande Ulysse dans cette allégorie qui nous le représente essayant de se dérober à l'empire magique de Circé ou de Calypso, sans que le plaisir des yeux ni que le spectacle des beautés corporelles qui l'entourent puisse le retenir dans ces lieux enchantés. Notre patrie, c'est la région d'où nous sommes descendus ici-bas ; c'est là qu'habite notre père. Mais comment y revenir, quel moyen employer pour nous y transporter ? Ce ne sont pas nos pieds : ils ne sauraient que nous porter d'un coin de la terre à un autre. Ce n'est pas non plus un char ou un navire qu'il nous faut préparer. Il faut laisser de côté tous ces vains secours et ne pas même y songer. Fermons donc les yeux du corps pour

1. Allusion à la fable de Narcisse.
2. *Voy.* Homère, *Iliade*, liv. X, 27; *Odyssée*, liv. XX, 269. *Voy.* aussi l'*Ennéade* I, liv. II, 31.

ouvrir ceux de l'esprit, pour éveiller en nous une autre vue que tous possèdent, mais dont bien peu font usage.

Mais comment faire usage de cette vue intérieure ? ... Il faut d'abord rendre l'organe de la vision analogue et semblable à l'objet qu'il doit contempler (1). Jamais l'œil n'eût aperçu le soleil, s'il n'en avait d'abord pris la forme (2) ; de même l'âme ne saurait voir la beauté si d'abord elle ne devenait belle elle-même. Tout homme doit commencer par se rendre beau et divin pour obtenir la vue du beau et de la divinité.

PLOTIN. *Ennéades*, trad. Bouillet, t. I, p. 112.

Dieu.

Dieu se porte en quelque sorte 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, c'est-à-dire se donnant la substance à lui-même.

L'acte par lequel il s'est créé est absolu, car l'acte de Dieu n'aboutit pas à la production d'un autre être : il ne produit rien que lui-même, il est lui tout entier. Il n'y a pas là deux choses, mais une seule. Il faut considérer l'acte de Dieu comme étant sa substance même.

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 (3). L'Un n'a que faire de se connaître et 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.

Il possède une *supra-intellection* éternelle. Il a une intuition simple de lui-même par rapport à lui-même ; mais, comme il

1. Allusion à la théorie platonicienne de la vue. Voy. le *Timée*, p. 53.
2. Voy. Platon, *République*, liv. VI, p. 503.
3. Nom donné à Dieu par Parménide, Plotin et les néoplatoniciens.

n'y a aucune distance, aucune différence dans cette intuition qu'il a de lui-même, que peut être cette intuition, sinon Lui ?

PLOTIN. *Ennéades*, VI, VII, VIII, IX.

De la Création.

Dieu n'a pas besoin des choses qu'il a engendrées : car c'est lui qui leur a donné tout ce qui se trouve en elles ; il n'avait pas besoin, d'ailleurs, d'engendrer ; il est encore tel qu'il était auparavant ; rien ne serait changé pour lui s'il n'avait pas engendré. S'il eût été possible que d'autres choses reçussent l'existence, il ne la leur aurait pas refusée par jalousie....

Nous voyons que tout ce qui arrive à la perfection ne peut se reposer 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 ? Comment alors serait-il encore principe ? Il faut donc qu'il engendre quelque chose, comme ce qu'il engendre doit engendrer à son tour.

PLOTIN. *Ibid.*, XIII.

Prosopopée du Monde affirmant la Providence divine.

Puisque l'œuvre que nous considérons est le monde tout entier, si nous lui prêtions l'oreille attentive de l'intelligence, nous l'entendrions sans doute s'écrier :

— « C'est un Dieu qui m'a fait, et de ses mains je suis sorti accompli, renfermant dans mon sein tous les êtres animés, complet et me suffisant à moi-même, n'ayant besoin de rien, puisque tout est réuni en moi, les plantes, les animaux, la nature entière des êtres engendrés... Tous les êtres que je renferme aspirent au bien ; tous l'atteignent, chacun selon sa puissance.

En effet, au bien est suspendu le ciel tout entier, mon âme tout entière, les dieux qui habitent mes diverses parties, tous les animaux, toutes les plantes, et tout ce que je contiens d'êtres qui paraissent inanimés. Dans cet ensemble d'êtres, les uns semblent participer à l'existence seulement, les autres à la vie, les autres à la sensibilité, les autres à l'intelligence, les autres à toutes les puissances de la vie à la fois.

PLOTIN. *Ennéades*, III, II, trad. Bouillet.

Comment l'âme voit Dieu.

Nous ne sommes point séparés de l'Un, nous n'en sommes point distants... Mais c'est en l'Un que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons.

Nous ne devons pas chercher avec inquiétude 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. 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...

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 soudainement frappé par une clarté qui lui est propre, ou par un rayon qui jaillit de lui-même et lui apparaît au milieu des ténèbres... Le mot même de vision ne paraît pas convenir ici ; c'est plutôt 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.

L'extase.

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. 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'intuition et de perception....

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'intimité 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 cherché 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 véritable 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. PLOTIN. *Ennéades, ibid.*

CHAPITRE NEUVIÈME.

Philosophie chrétienne.

SAINT AUGUSTIN.

Saint Augustin, né près d'Hippone en 354, mourut en 430 Son père était païen ; sa mère, sainte Monique, était chrétienne. Après neuf années d'une vie dissipée, Augustin connut à Milan saint Ambroise, dont les prédications le firent renoncer au manichéisme. A l'âge de trente-deux ans, il se fit baptiser ; peu de temps après, il fut ordonné prêtre, et devint plus tard évêque d'Hippone. Ses principaux ouvrages sont : les *Confessions*, la *Cité de Dieu*, les *Traités de la grâce et du libre arbitre.*

I. — Merveilles de la mémoire.

Dans l'immense galerie de ma mémoire, je fais comparaître le ciel, la terre, la mer, avec toutes les impressions que j'en ai reçues, hors celles que j'ai oubliées. Là je me rencontre moi-même, je me reprends au temps, au lieu, aux circonstances d'une action et au sentiment dont j'étais affecté dans cette action. Là résident les souvenirs de toutes les révélations de l'expérience et du témoignage ; de cette trame du passé j'ourdis le tissu des expériences et des témoignages journaliers, des événements et des espérances futures, et je forme de tout cela comme un présent que je médite ; et dans ces vastes plis de mon intelligence, peuplés de tant d'images, je me dis à moi-même : « Je ferai ceci ou cela. Oh ! si telle ou telle chose pouvait arriver ! Plaise à Dieu ! à Dieu ne plaise ! » Et je me parle ainsi, et les images des objets qui m'intéressent sortent du trésor de ma mémoire, car en leur absence il me serait impossible d'en parler.

Que cette puissance de la mémoire est grande ! Grande, ô mon Dieu ! sanctuaire impénétrable, infini ! Eh ! qui pourrait aller au fond ? Et c'est une puissance de mon esprit, une propriété de ma nature, et moi-même je ne comprends pas tout ce que je suis. L'esprit est donc trop étroit pour se contenir lui-même ? Et où donc déborde ce qu'il ne peut contenir de lui ? Serait-ce hors de

lui ? ou plutôt, n'est-ce pas en lui ? Et d'où vient ce défaut de contenance ?

Ici je me sens confondu d'admiration et d'épouvante. Et les hommes vont admirer les cimes des monts, les vagues de la mer, le vaste cours des fleuves, le circuit de l'Océan et le mouvement des astres ; et ils se laissent là, et ils n'admirent pas, chose admirable ! qu'au moment où je parle de tout cela, je n'en vois rien par les yeux ; incapable d'en parler pourtant si tout cela, montagnes, vagues, fleuves, astres que j'ai vus, océans auxquels je crois, n'offrait intérieurement à ma mémoire les mêmes immensités où s'élanceraient mes regards.

SAINT AUGUSTIN. *Confessions*, VI, VIII.

II. — Nature incompréhensible du temps et comment la pensée le mesure.

Qu'est-ce que le temps ? Si personne ne m'interroge, je le sais ; si je veux répondre à cette demande, je l'ignore. Et pourtant j'affirme hardiment que, si rien ne passait, il n'y aurait point de temps passé ; que si rien n'advenait, il n'y aurait point de temps à venir, et que si rien n'était, il n'y aurait point de temps présent. Or, ces deux temps, le passé et l'avenir, comment sont-ils, puisque le passé n'est plus, et que l'avenir n'est pas encore ? Pour le présent, s'il était toujours présent sans voler au passé, il ne serait plus temps ; il serait l'éternité. Si donc le présent, pour être temps, doit s'en aller en passé, comment pouvons-nous dire qu'une chose soit, qui ne peut être qu'à la condition de n'être plus ? Et peut-on dire, en vérité, que le temps soit, sinon parce qu'il tend à n'être pas ?...

La voix qui dure encore n'est pas mesurable. Peut-on apprécier son étendue ? sa différence ou son égalité avec une autre ? Et, quand elle aura cessé de vibrer, elle aura cessé d'être. Comment donc la mesurer ? Toutefois le temps se mesure.

Ce vers : « *Deus creator omnium* » est de huit syllabes, alternativement brèves et longues ;... je mesure une longue par une brève, et je la sens double en celle-ci. Mais elles ne résonnent que l'une après l'autre, et si la brève précède la longue, comment retenir la brève pour l'appliquer comme mesure à la longue, puisque la longue ne commence que lorsque la brève a fini ? Et cette longue même, je ne la mesure pas tant qu'elle est présente, puisque je ne saurais la mesurer avant sa fin : cette fin, c'est sa fuite. Qu'est-ce donc que je mesure ? où est la brève qui mesure ? où est la longue

à mesurer? Leur son rendu, envolées, passées toutes deux, et elles ne sont plus ! et pourtant je les mesure, et je réponds hardiment sur la foi de mes sens, que l'une est simple, l'autre double et durée ; ce que je ne puis assurer, si elles ne sont passées et finies. Ce n'est donc pas elles que je mesure, puisqu'elles ne sont plus, mais quelque chose qui demeure dans ma mémoire, profondément imprimé....

C'est en toi, mon esprit, que je mesure le temps. Ne laisse pas bourdonner à ton oreille : Comment ? comment ? Et ne laisse pas bourdonner autour de toi l'essaim de tes impressions ; oui, c'est en toi que je mesure l'impression qu'y laissent les réalités qui passent, impression survivant à leur passage. Elle seule demeure présente, je la mesure, et non les objets qui l'ont fait naître par leur passage. C'est elle que je mesure quand je mesure le temps, donc, le temps n'est autre chose que cette impression ou il échappe à ma mesure.

SAINT AUGUSTIN. *Confessions*, VI, XI.

III. — Le Bien un.

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.

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.

SAINT AUGUSTIN. *De Ordin.*, I ; *de Trinitate*, VIII, 3

IV. — La Providence et l'Optimisme. — Le Mal.

Il n'y a aucune nature mauvaise, et le mal n'est qu'une privation du bien ; mais depuis les choses de la terre jusqu'à celles du ciel, depuis les visibles jusqu'aux invisibles, il en est qui sont meilleures les unes que les autres, et leur existence toutes tient essentiellement à leur inégalité.

Que personne ne cherche une cause efficiente de la mauvaise volonté. Cette cause n'est point positive, efficiente, mais négative, *déficiente,* parce que la volonté mauvaise n'est point une action, mais un défaut d'action (1). Déchoir de ce qui est souverainement vers ce qui a moins d'être, c'est commencer à avoir une mauvaise volonté. Or, il ne faut pas chercher une cause efficiente à cette défaillance, pas plus qu'il ne faut chercher à voir la nuit ou à entendre le silence. Ainsi, que personne ne me demande ce que je sais ne pas savoir, si ce n'est pour apprendre de moi qu'on ne le saurait savoir.... « Ce que je sais, c'est que la nature de Dieu n'est point sujette à défaillance, et que les natures qui ont été tirées du néant y sont sujettes ; et toutefois, plus ces natures ont d'être et font de bien, plus leurs actions sont positives et ont de causes positives et efficientes ; au contraire, quand elles défaillent, et par suite font du mal, leurs actions sont vaines et n'ont que des causes négatives. Je sais encore que la mauvaise volonté n'est en celui en qui elle est que parce qu'il le veut, et qu'ainsi on punit justement la défaillance, qui est entièrement volontaire. »

SAINT AUGUSTIN. *Ibid.*

1. Voilà l'origine de la fameuse maxime scolastique, souvent citée et approuvée par Leibniz dans ses *Essais de Théodicée* :

Malum causam habet non efficientem, sed deficientem.

LIVRE TROISIÈME

CHAPITRE PREMIER.

Philosophie du moyen âge

SCOT ERIGÈNE.

Scot Erigène, c'est-à-dire l'Irlandais (IXe siècle), appelé par Charles le Chauve a l'Academie palatine, persecute ensuite pour hérésie, passa 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. 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 principal livre écrit par Scot: *De Divisione naturæ.*

« Quand on nous dit que Dieu fait tout, nous devons comprendre que Dieu est dans tout, qu'il est l'essence substantielle de toutes les choses. Seul, en effet, il possède en lui-même les conditions véritables de l'être, et seul il est en lui-même tout ce qui est au sein des choses auxquelles à bon droit on attribue l'existence. Rien de ce qui est n'est véritablement par soi-même; mais Dieu seul, qui seul est véritablement par lui-même se partageant entre toutes les choses, leur communique ainsi tout ce qui répond en elles à la vraie notion de l'être. »

SCOT ERIGÈNE. *De Divisione naturæ*, I, ch. LXXII.

SAINT ANSELME.

Saint Anselme naquit à Aoste, en 1033, et mourut en 1109. D'abord bénédictin à l'abbaye du Bec en Normandie, il succéda à son com-

patriote Lanfranc sur le siége épiscopal de Cantorbéry. Il quitta ensuite l'Angleterre pour vivre à l'abbaye du Bec. Ses principaux ouvrages philosophiques sont le *Monologium* et le *Proslogium*.

Dieu prouvé par son idée, ou argument ontologique.

L'insensé a dit en son cœur : Il n'y a point de Dieu (1). Mais lorsqu'il m'entend dire qu'il y a quelque être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand, ce même insensé comprend cette parole ; cette pensée est dans son intelligence, encore qu'il ne croie pas que l'objet de cette pensée existe. Autre chose est en effet d'avoir l'idée d'un objet quelconque, autre chose est de croire à son existence. Car lorsque le peintre pense d'abord au tableau qu'il va faire, il le possède, il est vrai, dans son intelligence ; mais il sait qu'il n'est pas encore, puisqu'il ne l'a pas encore exécuté. Lorsqu'au contraire il l'a peint, non-seulement il l'a dans l'esprit, mais il sait encore qu'il l'a fait. L'insensé lui-même est donc obligé de convenir qu'il a dans l'esprit l'idée d'un être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand, car, lorsqu'il entend énoncer cette pensée, il la comprend, et tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence. Et, 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, on pourrait au moins supposer qu'il est aussi dans la réalité : 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, était seulement dans l'intelligence, il serait cependant tel qu'il y aurait quelque chose au-dessus de lui : conclusion qui ne saurait être légitime. Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer, ni dans la pensée, ni dans le fait.

SAINT ANSELME. *Proslogium*, V, I.

1. *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* (Psaume 13, v. 1.) — Un moine de Marmoutiers, Gaunilon, répondit à saint Anselme dans un livre intitulé *Liber pro insipiente.*

ABÉLARD.

Abélard, né en 1079, mourut en 1142. « 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. COUSIN. *Histoire générale de la Philosophie.*

La querelle des nominalistes et des réalistes. Conceptualisme d'Abélard (1).

Tout individu est composé de forme et de matière. Socrate a pour matière l'homme et pour forme la socratité. Platon est composé d'une matière semblable qui est l'homme et d'une forme différente qui est la platonité, et ainsi des autres hommes. Et de même que la socratité, qui constitue formellement Socrate, n'est nulle part hors de Socrate, de même cette essence d'homme qui est, en Socrate, le substrat de la socratité, n'est nulle part ailleurs qu'en Socrate ; et ainsi des autres individus. J'entends donc par espèce, non pas cette seule essence d'homme qui est en Socrate ou en quelque autre individu, mais toute la collection formée de tous les individus de cette nature. Toute cette collection, quoique essentiellement multiple, les autorités l'appellent une espèce, un

1. Nous donnons cette page d'Abélard comme exemple des subtilités où se perdaient les scolastiques.

universel, une nature, de même qu'un peuple, quoique composé de plusieurs personnes, est appelé un. Ensuite chaque essence particulière de cette collection que l'on appelle humanité est composée de forme et de matière ; la matière est l'animal ; la forme n'est pas une, mais plusieurs ; c'est la rationalité, la mortalité, la bipédalité, et tous les autres attributs substantiels de l'homme. Et ce que nous avons dit de l'homme, savoir, que cette portion d'homme qui est le sujet de la socratité, n'est pas essentiellement celui de la platonité, cela s'applique également à l'animal. Car cet animal, qui est le substrat de la forme d'humanité qui est en moi, ne peut être essentiellement ailleurs...

ABELARD. Édit. in-4°, p. 524.

ROGER BACON.

Roger Bacon, professeur à Oxford (1214-1292), dans son *Grand œuvre*, *Opus majus*, qui est le monument scientifique le plus considérable du moyen âge, insista 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 surpassa sous presque tous les 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*.

Le Progrès d'après Roger Bacon.

Sénèque n'a-t-il pas soutenu avec raison que les anciennes opinions ont dû manquer d'exactitude et de solidité, que des hommes encore grossiers et novices erraient à tâtons autour de la vérité ; que tout était nouveau pour ceux qui essayaient une première fois, et qu'ensuite, par des efforts répétés, les mêmes choses devenaient plus faciles et plus connues : enfin que nul commencement n'est parfait ? Sénèque n'a-t-il pas dit encore : un temps viendra où ce qui est caché aujourd'hui se révèlera aux générations futures ? Pour de telles découvertes, il ne suffit pas d'un jour, il ne suffit pas d'un siècle.

L'avenir saura ce que nous ignorons, et s'étonnera que nous ayons ignoré ce qu'il sait. Rien n'est achevé dans les inventions humaines, et nul n'a le dernier mot. Plus les hommes sont nouvellement venus dans le monde, plus étendues sont leurs lu-

mières, parce que, derniers héritiers des âges écoulés, ils entrent en possession de tous ces biens que le travail des siècles avait accumulés pour eux.....

Puisqu'il en est ainsi, gardons-nous de nous soumettre servilement à toute opinion que nous rencontrons dans les livres ou dans la bouche des hommes : examinons attentivement la pensée des anciens, afin de suppléer leurs omissions et de corriger leurs fautes, avec déférence et modestie.

ROGER BACON. *Opus majus*, ch. VI.

SAINT THOMAS.

Saint Thomas, naquit en 1225 à Aquino près de Naples, d'une famille noble. Il préfera à la vie seigneuriale les études religieuses et entra, malgré l'opposition de son père, dans l'ordre de saint Dominique Ses frères l'enlevèrent au moment où il voulait quitter l'Italie pour se rendre à Paris et on le retint captif dans son château. Au bout de deux ans il s'en échappa et se rendit à Cologne, où il devint disciple d'Albert le Grand. Il mourut en 1274. Ses principaux ouvrages sont la *Somme de la foi contre les Gentils*, les *Questions controversées*, le *Commentaire sur le livre des Sentences*, la *Somme théologique*, les *Commentaires sur les ouvrages d'Aristote.*

Preuve péripatéticienne de l'existence de Dieu par la cause efficiente.

Dans les choses sensibles nous découvrons un certain enchaînement de causes efficientes. On ne trouve cependant pas, et il n'est pas possible de trouver rien qui soit sa cause efficiente, parce qu'alors cette cause serait antérieure à elle-même, ce qui répugne. Il n'est pas possible, d'autre part, que, dans la série des causes efficientes, on remonte de cause en cause indéfiniment. Car, d'après le mode de coordination de ces causes, la première est cause de celle qui tient le milieu, et celle qui tient le milieu est cause de la dernière, soit que les causes intermédiaires soient nombreuses ou qu'il n'y en ait qu'une seule. Comme, en ôtant la cause, on ôte aussi l'effet, il suit de là que si dans les causes efficientes on n'admet pas une cause première, il n'y aura ni cause dernière, ni cause moyenne. Mais si, pour les causes efficientes, on remontait de cause en cause indéfiniment, il n'y aurait pas de cause efficiente première, et par conséquent il n'y aurait ni dernier effet, ni causes efficientes intermédiaires ; ce qui est évidemment faux. Donc il est nécessaire d'admettre

une cause efficiente première, et c'est cette cause que tout le monde appelle Dieu.

SAINT THOMAS. *Somme de théologie*, part. II, qu. II.

Preuve platonicienne de l'existence de Dieu par les idées.

La quatrième preuve de l'existence de Dieu est celle des degrés de perfection. On trouve du plus et du moins et des degrés dans la bonté, la vérité, la noblesse et toutes les autres qualités des choses. Mais le plus et le moins ne s'appliquent qu'à des êtres divers qui se rapprochent diversement d'un type souverain : comme, par exemple, le chaud est ce qui participe plus ou moins de la chaleur absolue. Il y a donc aussi un être qui est souverainement vrai, souverainement noble, et qui dès lors est l'être souverain...

Ce qui est souverainement doué de perfection, en quelque genre que ce soit, est cause de tous les degrés de perfection du même genre, comme le feu est cause de toute chaleur. Il y a donc un être cause de l'être, de la bonté, de la perfection de tout être, et cet être est appelé Dieu (1)...

Le mot *idée*, en grec *ἰδέα*, en latin *forma*, signifie les formes des choses qui existent en dehors des choses elles-mêmes. Or la forme, ainsi conçue, peut être considérée sous un double rapport. On peut l'envisager, ou comme l'exemplaire de la *chose* même dont elle est la forme, ou comme le principe de la *connaissance* qu'on a de cette chose, puisque les formes des objets que l'on connaît existent dans l'esprit qui les connaît. Suivant cette double acception du mot, il est nécessaire d'admettre l'existence des Idées ; ce qui peut se démontrer ainsi. Dans tout ce qui n'est pas l'œuvre du hasard, la forme est nécessairement la fin de la génération de l'être. Or, nul agent ne peut agir en vue d'une forme qu'autant qu'il a cette forme ou son image en lui-même. Et il peut l'avoir de deux manières. Certains agents trouvent dans leur constitution propre la forme de leurs actes, tous les êtres, par exemple, qui agissent d'après les lois de la nature physique : c'est ainsi que l'homme engendre l'homme, que le feu produit le feu. Pour d'autres agents qui agissent avec connaissance, la forme existe dans leur entendement : c'est ainsi que l'image

1. Saint Thomas s'efforce de concilier ici Aristote et Platon.

d'une maison préexiste dans l'esprit de l'architecte. Et on dit avec raison que cette image est l'idée de la maison, parce que l'architecte a l'intention de faire une maison semblable à la forme qu'il a conçue. Or, le monde n'étant pas l'effet du hasard, mai l'œuvre d'une cause intelligente qui est Dieu, il s'ensuit nécessairement que la forme qui a servi de modèle au monde se retrouve dans l'entendement divin, c'est-à-dire que les Idées existent, puisque c'est dans cette forme que consiste la nature de l'Idée. SAINT THOMAS. *Ibid.*, I, qu. II, art. 3 ; qu. XV, art. 1

DUNS SCOT.

Duns Scot, né en 1275, en Ecosse ou en Irlande, étudia à Oxford, entra dans l'ordre des Franciscains, puis se livra à l'enseignement public. Envoyé par ses supérieurs à Paris en 1304, il y prit le doctorat. Il mourut à Cologne en 1308.

La création, œuvre de volonté libre.

Il faut chercher la première contingence dans la volonté divine... parce que la volonté de Dieu est sa volonté.

Les créatures sont produites par Dieu immédiatement par le moyen d'une volonté gratuite, qui n'est affectée par rien d'extérieur, soit moyen, soit fin.... et par le moyen d'un art effectif et expressif, qui n'est formé par rien d'extérieur, mais qui se forme lui-même par la variété des idées, qui, sans différer de lui-même, représente plusieurs choses différentes et contraires, si bien qu'en lui « tout est un ». DUNS SCOT. *In sententiarum librum*, liber II, disc. XXXIX, quæst. I. *De rerum principiis*, quæst. I, art. 3.

OKKAM.

Okkam, né en Angleterre, 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*.

Nous ne pouvons connaître l'essence de Dieu.

L'homme ne peut connaître ici-bas ni la divine essence, ni la

divine quiddité (1), ni quoi que ce soit d'intrinsèque à Dieu, ni quoi que ce soit de la réalité de Dieu... La loi de la nature est que l'homme ne connaisse rien en soi, si ce n'est ce qu'il connaît par intuition. Or, quand il fait emploi des seules forces de la nature, il ne peut, au moyen de l'intuition, s'élever à la connaissance de Dieu..... L'essence divine, la quiddité divine peuvent, toutefois, nous être connues par quelque concept qui leur est propre, concept non pas simple, mais composé; que nous formons avec d'autres concepts abstraits des choses... Cependant, on ne connaît pas Dieu en soi; ce qu'on connaît ici-bas, c'est un autre que Dieu, car tous les termes de cette proposition : *aliquod est ens sapientia, justitia, charitas,* sont certains concepts dont aucun n'est réellement Dieu. Or, les objets de la connaissance, ce sont tous ces termes; donc on connaît par eux autre chose que l'essence même de Dieu. OKKAM. *Sentent. diss.*, III, quæst. II.

GERSON.

Gerson, 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.*

Les degrés de la connaissance.

Supposons que l'âme ait été, suivant ses mérites, emprisonnée dans un cachot sombre, affreux, qui se divise en trois étages, l'étage inférieur, le moyen et le supérieur. Le nom du premier étage est *sensibilité;* celui du second, *raison;* celui du troisième, *intelligence simple.* Les fenêtres de l'étage inférieur ne laissent arriver jusqu'à l'âme aucune lumière, si ce n'est la lumière corporelle, celle que contemplent les brutes elles-mêmes. Par les ouvertures de l'étage intermédiaire pénètre quelque lumière plus spirituelle, que l'âme reçoit lorsqu'elle s'élève jusque-là. Enfin, au faîte de la prison, à l'étage supérieur, elle peut voir la lumière divine qui, resplendissant aux lieux hauts, s'introduit à travers les étroites fissures de la mu-

1. *Quiddité,* ce qu'une chose est réellement.

raille, comme ces feux de l'éclair qui traversent rapidement les nuages et disparaissent aussitôt.

GERSON. *Contrà vanam curiositatem*, I.

L'auteur de l'Imitation.

Puissance de l'amour.

L'amour est une grande chose ; c'est un bien tout à fait grand. Lui seul rend léger tout ce qu'il y a de pesant, et supporte avec égalité les inégalités de la vie : car il porte un poids sans être chargé, et il rend doux et agréable ce qui est amer.

Il n'y a rien au ciel et sur la terre de plus doux que l'amour, rien de plus fort, de plus élevé, de plus étendu, de plus agréable, de plus rempli ni de meilleur.

Celui qui aime, court, vole et est dans la joie ; il est libre et rien ne le retient.

Il donne le tout pour le tout, et possède tout dans le tout, parce qu'il se repose au-dessus de toutes choses dans le seul et souverain bien, d'où découlent et procèdent tous les autres biens.

Souvent l'amour ne garde point de mesure ; mais son ardeur l'emporte au delà de toute mesure.

L'amour ne sent point sa charge, il ne compte point le travail ; il veut faire plus qu'il ne peut et ne s'excuse point sur l'impossibilité, parce qu'il croit que tout lui est permis et possible. Ainsi, il est capable de tout ; et, pendant que celui qui n'aime point s'abat et se décourage, celui-là exécute bien des choses et les achève.

L'amour veille et ne dort pas, même pendant le sommeil. Il n'est pas las, quoiqu'il se fatigue ; pressé par l'affliction, il ne laisse pas que d'être au large ; il est troublé et n'est point dans le trouble ; mais comme une vive flamme et un flambeau ardent, il se fait un passage en haut et y monte sans obstacle.

Celui qui aime connaît seul la force de ce mot d'amour.

Imitation de Jésus-Christ.

RAMUS.

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 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 la Saint-Barthélemy par des étudiants, comme protestant à la fois et platonicien.

La dialectique doit imiter la nature.

On doit avant tout s'appliquer de toutes ses forces à découvrir ce que peut la nature et comment elle procède dans l'emploi de la raison. C'est pourquoi, pour mieux mettre en lumière sa puissance, considérez, parmi tant de milliers d'hommes, ceux qui l'emportent par leur habileté et leur prudence naturelle, et supposez qu'ils aient à donner leur avis dans la discussion d'une affaire importante : leur pensée, comme un miroir fidèle, devra vous donner une image de la nature. Examinez donc ce que vont faire ces conseillers par qui la nature vous enseigne. D'abord, si je ne me trompe, ils chercheront en silence dans leur esprit quelque raison, ils inventeront quelque argument qui leur donne moyen de vous exhorter à l'entreprise sur laquelle on délibère, ou de vous en détourner ; puis, quand ils auront trouvé de quoi se satisfaire, ils exprimeront leur pensée, non pas au hasard, mais par ordre et avec méthode : non contents de démontrer chaque point avec élégance et avec force, ils embrasseront toute la question, en descendant de l'idée la plus générale aux espèces et aux cas particuliers qu'elle comprend. S'ils procèdent ainsi dans une discussion particulière, à plus forte raison suivront-ils cette méthode, lorsqu'ils étudieront la nature tout entière, comme faisaient les premiers philosophes, qui n'avaient point de logique artificielle. Ainsi, toutes les fois qu'il se présente une occasion d'exercer notre raison, la nature invite nos esprits à un double effort, l'un plus vif et plus pénétrant pour trouver la solution du problème, l'autre plus calme et plus réfléchi pour examiner et

peser cette solution, en l'appropriant aux diverses parties du sujet. Voilà ce que fait connaître avec certitude l'observation de la nature, dont la science ne doit jamais se départir, mais qu'elle doit suivre religieusement : car elle n'aura bien rempli sa tâche que lorsqu'elle aura reproduit cette sagesse naturelle. Elle doit donc en étudier les leçons dans les esprits d'élite, où elles sont comme innées ; puis, après qu'elle les aura recueillies avec soin, elle les transmettra à son tour dans l'ordre le plus naturel, et sur ce modèle tracera des règles à ceux qui se proposent de bien raisonner. C'est ainsi qu'après avoir été l'élève de la nature, la dialectique en deviendra pour ainsi dire la maîtresse : car il n'y a point de nature si énergique et si forte qui ne le devienne davantage par la connaissance de soi-même et par la description de ses forces ; et il n'en est point de si faible et de si languissante qui ne puisse, avec le secours de l'art, acquérir plus de forces et d'ardeur. RAMUS. *Dialecticæ partitiones.*

MONTAIGNE. — LA BOËTIE.

Michel Montaigne naquit en 1533 dans le Périgord. Ayant fini ses études à Bordeaux, au collége de Guyenne, il fit son droit, devint conseiller à la cour de Périgueux, puis au parlement de Bordeaux. C'est là qu'il connut La Boëtie et se lia avec lui d'amitié. Plus tard, s'étant retiré du parlement, il voyagea à travers l'Europe et consacra ses loisirs à l'étude. Il mourut en 1592.

Etienne de La Boëtie naquit à Sarlat en 1530 Vivement épris de l'antiquité, il s'exerça d'abord à en traduire les chefs-d'œuvre. Ce fut au milieu des troubles de la Guyenne, comprimés violemment par Montmorency, qu'il composa, à l'âge de dix-huit ans, son discours *De la Servitude volontaire*, qu'on appela plus tard le *Contre un*. Cet ouvrage valut à l'auteur l'amitié de Montaigne. En mourant, l'an 1563, La Boëtie institua Montaigne héritier de ses manuscrits ; Montaigne en publia une partie, qu'il fit précéder d'*Epîtres dédicatoires*, et, dans un chapitre fameux de ses *Essais* sur l'amitié, il exprima d'une manière touchante son affection pour le jeune philosophe.

I. — Présomption de l'homme.

Considérons l'homme seul, sans secours étranger, armé seulement de ses armes..... Qu'il me fasse entendre, par l'effort de son discours, sur quels fondements il a bâti ces grands avantages qu'il pense avoir sur les autres créatures. Qui lui a persuadé que ce branle admirable de la voûte céleste, la lumière éternelle de ces flambeaux roulant si fièrement sur sa tête, les mouvements épouvantables de cette mer infinie soient établis et se continuent tant de siècles pour

sa commodité et pour son service ? Est-il possible de rien imaginer de si ridicule que cette misérable et chétive créature, qui n'est pas seulement maîtresse de soi, exposée aux offenses de toutes choses, se dise maîtresse et emperière de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de connaître la moindre partie, tant s'en faut de la commander ? Et ce privilége qu'il s'attribue d'être seul, en ce grand bâtiment, qui ait la suffisance d'en reconnaître la beauté et les pièces, seul qui en puisse rendre grâces à l'architecte, et tenir compte de la recette et mise du monde : qui lui a scellé ce privilége ? Qu'il nous montre lettres de cette belle et grande charge. Mais, pauvret, qu'a-t-il en soi digne d'un tel avantage ?

La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures, c'est l'homme, et quant et quant, dit Pline, la plus orgueilleuse. Elle se sent et se voit logée ici parmi la bourbe et la fiente du monde, attachée et clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers, au dernier étage du logis et le plus éloigné de la voûte céleste, et se va plantant par imagination au-dessus du cercle de la lune, et ramenant le ciel sous ses pieds. C'est par la vanité de cette même imagination qu'il s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soi-même et se sépare de la presse des autres créatures, taille les parts aux animaux, ses confrères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultés et de forces que bon lui semble.

II. — Parité de l'homme et des animaux.

Comment l'homme connaît-il, par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux ? Par quelle comparaison d'eux à nous conclut-il la bêtise qu'il leur attribue ? Ce même défaut, qui empêche la communication d'entre eux et nous, pourquoi n'est-il aussi bien à nous qu'à eux ? C'est à deviner à qui est la faute de ne nous entendre point : car nous ne les entendons non plus qu'eux nous. Par cette même raison, ils nous peuvent estimer bêtes, comme nous les en estimons. Nous avons quelque moyenne intelligence de leurs mouvements et de leur sens ; aussi ont les bêtes des nôtres, environ à même mesure. Elles nous flattent, nous menacent, et nous requièrent ; et nous elles. Au demeurant, nous découvrons bien évidemment qu'entre elles il y a une pleine et entière communication, et qu'elles s'entr'entendent, non-seulement celles de même espèce,

mais aussi d'espèces diverses. En certain aboiement d'un chien, le cheval connaît qu'il y a de la menace et de la colère ; de certaine autre sienne voix, il ne s'en effraie point. Les bêtes mêmes qui n'ont point de voix, par la société d'offices que nous voyons entre elles, nous argumentons aisément qu'elles ont quelque autre moyen de communication. Pourquoi non, tout aussi bien que nos muets disputent, argumentent et narrent des histoires par leurs gestes ? J'en ai vu de si souples et formés à cela, qu'à la vérité il ne leur manquait rien à la perfection de se savoir faire entendre. Les amoureux se courroucent, se réconcilient, se prient, se remercient, s'assignent, et disent enfin toutes choses des yeux.

Au reste, quelle sorte de notre suffisance ne reconnaissons-nous aux opérations des animaux ? Est-il police réglée avec plus d'ordre, diversifiée à plus de charges et d'offices, et plus constamment entretenue que celle des mouches à miel? Cette disposition d'actions et de vacations si ordonnée, la pouvons-nou imaginer se conduire sans discours et sans providence?

Les arondes que nous voyons au retour du printemps, fureter tous les coins de nos maisons, cherchent elles sans jugement, et choisissent-elles sans discrétion, de mille places, celle qui leur est la plus commode à se loger ? Et, en cette belle et admirable contexture de leurs bâtiments, les oiseaux peuvent-ils se servir plutôt d'une figure carrée que de la ronde, d'un angle obtus que d'un angle droit, sans en savoir les conditions et les effets?... Pourquoi épaissit l'araignée sa toile en un endroit, et relâche en un autre, se sert à cette heure de cette sorte de nœud, tantôt de celle-là, si elle n'a et délibération, et pensement, et conclusion ? Nous reconnaissons assez, en la plupart de leurs ouvrages, combien les animaux ont d'excellence au-dessus de nous, et combien notre art est faible à les imiter ; nous voyons toutefois aux nôtres, plus grossiers, les facultés que nous y employons, et que notre âme s'y sert de toutes ses forces : pourquoi n'en estimons-nous autant d'eux? pourquoi attribuons-nous à je ne sais quelle inclination naturelle et servile les ouvrages qui surpassent tout ce que nous pouvons par nature et par art ? ....

Nature a embrassé universellement toutes ses créatures, et n'en est aucune qu'elle n'ait bien pleinement fourni de tous moyens nécessaires à la conservation de son être.....

Nous ne sommes ni au-dessus ni au-dessous du reste ; tout ce qui est sous le ciel, dit le Sage, court une loi

et une fortune pareilles. Il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrés : mais c'est sous le visage d'une même nature. Il faut contraindre l'homme et le ranger dans les barrières de cette police ; le misérable n'a garde d'enjamber par effet au delà : il y est entravé et engagé ; il y est assujetti de pareille obligation que les autres créatures de son ordre et d'une condition fort moyenne, sans aucune prérogative et préexcellence vraie et essentielle : celle qui se donne par opinion et par fantaisie n'a ni corps ni goût. Et s'il est ainsi que lui seul de tous les animaux ait cette liberté de l'imagination et ce déréglement de pensées, lui représentant ce qui est, ce qui n'est pas, et ce qu'il veut, le faux et le véritable, c'est un avantage qui lui est bien cher vendu, et de quoi il a bien peu à se glorifier : car de là naît la source principale des maux qui le pressent, vices, maladies, irrésolution, trouble et désespoir.

III. — Le sorite du renard.

Par ainsi, le renard, de quoi se servent les habitants de la Thrace, quand ils veulent entreprendre de passer par-dessus la glace quelque rivière gelée, et le lâchent devant eux pour cet effet, quand nous le verrions au bord de l'eau approcher son oreille bien près de la glace pour sentir s'il ouïra, d'une longue ou d'une voisine distance, bruire l'eau courant au-dessous, et selon qu'il trouve par là qu'il y a plus ou moins d'épaisseur en la glace, se reculer ou s'avancer, n'aurions-nous pas raison de juger qu'il lui passe par la tête ce même discours qu'il ferait en la nôtre, et que c'est une ratiocination et conséquence tirée du sens naturel? ce qui fait bruit se remue ; ce qui se remue n'est pas gelé ; ce qui n'est pas gelé est liquide ; et ce qui est liquide plie sous faix. Car d'attribuer cela seulement à une vivacité du sens de l'ouïe, sans discours et sans conséquence, cela c'est une chimère, et ne peut entrer en notre imagination. De même faut-il estimer de tant de sortes de ruses et d'inventions de quoi les bêtes couvrent des entreprises que nous faisons sur elles.

IV. — La science des bêtes.

Pourquoi disons-nous que c'est à l'homme science et connaissance bâtie par art et par discours, de discerner les choses utiles à son vivre et au secours de ses maladies de celles qui ne le sont

pas, de connaître la force de la rhubarbe et du polypode? et, quand nous voyons les chèvres de Candie, si elles ont reçu un coup de trait, aller, entre un million d'herbes, choisir le dictame pour leur guérison ; et la tortue, quand elle a mangé de la vipère, chercher incontinent de l'origanum pour se purger ; le dragon fourbir et éclairer ses yeux avec du fenouil ; les éléphants arracher, non-seulement de leur corps et de leurs compagnons, mais des corps aussi de leurs maîtres (témoin celui du roi Porus qu'Alexandre défit), les javelots et les dards qu'on leur a jetés au combat, et les arracher si dextrement qu'ils ne font mal ni douleur quelconque : pourquoi ne disons-nous de même que c'est science et prudence ?

V. — Contradictions et erreurs des philosophies et des religions au sujet de la Divinité.

De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle-là me semble avoir eu plus de vraisemblance et plus d'excuse qui reconnaissait Dieu comme une puissance incompréhensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la révérence que les humains lui rendaient sous quelque visage et en quelque manière que ce fût : car les déités auxquelles l'homme, de sa propre invention, a voulu donner une forme, elles sont injurieuses, pleines d'erreur et d'impiété. Voilà pourquoi, de toutes les religions que saint Paul trouva en crédit à Athènes, celle qu'ils avaient dédiée à une Divinité cachée et inconnue lui sembla la plus excusable.

Les choses les plus ignorées sont plus propres à être déifiées. Car d'adorer celles de notre sorte, maladives, corruptibles et mortelles, comme faisait toute l'ancienneté des hommes qu'elle avait vu vivre et mourir et agités de toutes nos passions, cela surpasse toute faiblesse de discours. J'eusse encore plutôt suivi ceux qui adoraient le serpent, le chien et le bœuf : d'autant que leur nature et leur être nous est moins connu, et avons plus de loi d'imaginer ce qu'il nous plaît d'eux, et leur attribuer des facultés extraordinaires. Mais d'avoir fait des dieux de notre condition, de laquelle nous devons connaître la faiblesse et l'imperfection ; leur avoir attribué le désir, la colère, la vengeance, l'amour et la jalousie, nos membres et nos os, nos fièvres et nos plaisirs, il faut que cela soit parti d'une merveilleuse ivresse de l'entendement

humain. Puisque l'homme désirait tant de s'apparier à Dieu, il eût mieux fait, dit Cicéron, de ramener à soi les conditions divines et les attirer çà bas, que d'envoyer là-haut sa corruption et sa misère. Mais, à le bien prendre, il a fait, en plusieurs façons, et l'un et l'autre de pareille vanité d'opinion.

Quand les philosophes épluchent la hiérarchie de leurs dieux et font les empressés à distinguer leurs alliances, leurs charges, leur puissance, je ne puis pas croire qu'ils parlent à certes. Quand Platon nous déchiffre le vergier de Pluton, et les commodités ou peines corporelles qui nous attendent encore après la ruine et anéantissement de nos corps, et les accommode au sens et ressentiment que nous avons en cette vie ; quand Mahomet promet aux siens un paradis tapissé, paré d'or et de pierreries, garni de vins et de vivres singuliers, je vois bien que ce sont des moqueurs qui s'accommodent à notre goût et à notre bêtise, pour nous emmieller et attirer par ces opinions et espérances qui sont selon notre portée et selon notre sens corporel et terrestre...

Rien du nôtre ne se peut apparier ou rapporter, en quelque façon que ce soit, à la nature divine, qui ne la tache et marque d'imperfection.

VI. — Contradictions de la pensée humaine en morale.

Il n'est rien sujet à plus continuelle agitation que les lois. Depuis que je suis né, j'ai vu trois ou quatre fois rechanger celles des Anglais, nos voisins, non-seulement en sujet politique, qui est celui qu'on veut dispenser de constance, mais au plus important sujet qui puisse être, à savoir de la religion. De quoi j'ai honte et dépit, d'autant plus que c'est une nation à laquelle ceux de mon quartier ont eu autrefois une si privée accointance, qu'il me reste encore aucunes traces de notre ancien cousinage.

Que nous dira donc, en cette nécessité, la philosophie ? Que nous suivions les lois de notre pays, c'est-à-dire cette mer flottante des opinions d'un peuple ou d'un prince, qui me peindront la justice d'autant de couleurs, et la reformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changements d'humeurs ? Je ne puis pas avoir le jugement si flexible. Quelle bonté est-ce, que je voyais hier en crédit, et demain ne l'être plus ; et que le trajet d'une rivière fait crime ? Quelle vérité est-ce, que ces montagnes bornent, mensonge au monde qui se tient au delà ?

Mais ils sont plaisants, quand, pour donner quelque certitude

aux lois, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpétuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence ; et, de celles-là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins : signe que c'est une marque aussi douteuse que le reste. Or, ils sont si défortunés (car comment puis-je autrement nommer cela que défortune, que, d'un nombre de lois si infini, il ne s'en rencontre au moins une que la fortune ait permis être universellement reçue par le consentement de toutes les nations ?), ils sont, dis-je, si malheureux que, de ces trois ou quatre lois choisies, il n'y en a une seule qui ne soit contredite et désavouée, non par une nation, mais par plusieurs. Or, c'est la seule enseigne vraisemblable par laquelle ils puissent argumenter aucunes lois naturelles que l'université de l'approbation : car, ce que la nature nous aurait véritablement ordonné, nous l'ensuivrions sans doute d'un commun consentement ; et non-seulement toute nation, mais tout homme particulier ressentirait la force et la violence que lui ferait celui qui le voudrait pousser au contraire de cette loi. Qu'ils m'en montrent, pour voir, une de cette condition.

Il n'est nulle chose en quoi le monde soit si divers qu'en coûtumes et lois. Telle chose est ici abominable, qui apporte recommandation ailleurs : comme en Lacédémone la subtilité de dérober..... Le meurtre des enfants, meurtre des pères, communication de femmes, trafic de voleries, licence à toutes sortes de voluptés, il n'est rien, en somme, si extrême, qui ne se trouve reçu par l'usage de quelque nation.

Toutes les choses du monde, tous les sujets, ils ont divers lustres et diverses considérations ; c'est de là que s'engendre principalement cette diversité d'opinions. Une nation regarde un sujet par un visage, et s'arrête à celui-là ; l'autre, par un autre.

Il n'est rien si horrible à imaginer que de manger son père : les peuples qui avaient anciennement cette coutume la prenaient toutefois pour témoignage de piété et de bonne affection, cherchant par là à donner à leurs progéniteurs la plus digne et honorable sépulture, logeant en eux-mêmes, et comme en leurs moelles, les corps de leurs pères et leurs reliques, les vivifiant aucunement et régénérant par la transmutation en leur chair vive, par le moyen de la digestion et du nourrissement. Il est aisé à considérer quelle cruauté et abomination c'eût été, à des hommes abreuvés et imbus de cette superstition, de jeter la dé-

pouille des parents à la corruption de la terre et nourriture des bêtes et des vers.

Lycurgus considéra au larcin la vivacité, diligence, hardiesse et adresse qu'il y a à surprendre quelque chose de son voisin, et l'utilité qui revient au public, que chacun en regarde plus curieusement à la conservation de ce qui est sien, et estima que, de cette double institution à assaillir et à défendre, il s'en tirait du fruit à la discipline militaire (qui était la principale science et vertu à quoi il voulait duire cette nation), de plus grande considération que n'était le désordre et l'injustice de se prévaloir de la chose d'autrui.

Dionysius le tyran offrit à Platon une robe à la mode de Perse, longue, damasquinée et parfumée; Platon la refusa, disant qu'étant né homme il ne se vêtirait pas volontiers de robe de femme; mais Aristippus l'accepta avec cette réponse, que nul accoutrement ne pouvait corrompre un chaste courage : voilà comment ils avaient tous deux raison de divers effets. Il advient de cette diversité de visages que les jugements s'appliquent diversement au choix des choses.

J'ai ouï parler d'un juge, lequel, où il rencontrait quelque âpre conflit entre Bartolus et Baldus, et quelque matière agitée de plusieurs contrariétés, mettait en marge de son livre : « Question pour l'ami ; » c'est-à-dire que la vérité était si embrouillée et débattue, qu'en pareille cause il pouvait favoriser à celle des parties que bon lui semblerait. Il ne tenait qu'à faute d'esprit et de suffisance qu'il ne pût mettre quasi partout : « Question pour l'ami. » Les avocats et les juges corrompus de notre temps trouvent à toutes causes assez de biais pour les accommoder où bon leur semble. A une science si infinie, dépendant de l'autorité de tant d'opinions et d'un sujet si arbitraire, il ne peut être qu'il n'en naisse une confusion extrême de jugements. Aussi n'est-il guère si clair procès auquel les avis ne se trouvent divers. Ce qu'une compagnie a jugé, l'autre le juge au contraire ; et elles-mêmes, à l'aventure, encore au contraire une autre fois. De quoi nous voyons des exemples ordinaires, par cette licence qui tache merveilleusement la cérémonieuse autorité et lustre de notre justice, de ne s'arrêter aux arrêts, et courir des uns aux autres juges, pour décider d'une même cause.

Les lois prennent leur autorité de la possession et de l'usage : il est dangereux de les ramener à leur naissance : elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivières. Suivez-

les contre-mont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit surion d'eau, à peine reconnaissable, qui s'enorgueillit ainsi et se fortifie en vieillissant. Voyez les anciennes considérations qui ont donné le premier branle à ce fameux torrent, plein de dignité, d'horreur et de révérence : vous les trouverez si légères et si délicates que ces gens-ci, qui pèsent tout et ramènent à la raison, et qui ne reçoivent rien par autorité et à crédit, il n'est pas merveille s'ils ont leurs jugements souvent très-éloignés des jugements publics. Gens qui prennent pour patron l'image première de nature, il n'est pas merveille si, en la plupart de leurs opinions, ils gauchissent la voie commune et ordinaire...

MONTAIGNE. *Essais*, *Apologie de Raymond Sebonde.*

LA BOËTIE.

I. — La tyrannie.

Une seule chose est à dire, en laquelle je ne sais comme nature défaut aux hommes pour la désirer : c'est la liberté, qui est toutefois un bien si grand et si plaisant, que, elle perdue, tous les maux viennent à la file, et les biens mêmes qui demeurent après elle perdent entièrement leur goût et leur saveur, corrompus par la servitude : la seule liberté, les hommes ne la désirent point, non pas pour autre raison, ce me semble, sinon pour que, s'ils la désiraient, ils l'auraient ; comme s'ils refusaient faire ce bel acquet, seulement parce qu'il est trop aisé.

Pauvres gens et misérables, peuples insensés, nations opiniâtres en votre mal, et aveugles en votre bien, vous vous laissez emporter devant vous le plus beau et le plus clair de votre revenu, piller vos champs, voler vos maisons, et les dépouiller des meubles anciens et paternels ! Vous vivez de sorte que vous pouvez dire que rien n'est à vous ; et semblerait que meshuy ce vous serait grand heur, de tenir à moitié vos biens, vos familles et vos vies ; et tout ce dégât, ce malheur, cette ruine, vous vient, non pas des ennemis, mais bien certes de l'ennemi, et de celui que vous faites si grand qu'il est, pour lequel vous allez si courageusement à la guerre, pour la grandeur duquel vous ne refusez point de présenter à la mort vos personnes. Celui qui vous maîtrise tant n'a que deux yeux, n'a que deux mains, n'a qu'un corps, et n'a autre chose que ce qu'a le moindre homme du grand nombre infini de

vos villes ; sinon qu'il a plus que vous tous, c'est l'avantage que vous lui faites pour vous détruire. D'où a-t-il pris tant d'yeux d'où vous épie-t-il, si vous ne les lui donnez? Comment a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous? Les pieds dont il foule vos cités, d'où les a-t-il, s'ils ne sont des vôtres? Comment a-t-il aucun pouvoir sur vous, que par vous autres mêmes? Comment vous oserait-il courir sus, s'il n'avait intelligence avec vous? Que vous pourrait-il faire, si vous n'étiez recéleurs du larron qui vous pille, complices du meurtrier qui vous tue, et traîtres de vous-mêmes? Vous semez vos fruits, afin qu'il en fasse le dégât; vous meublez et vous remplissez vos maisons, pour fournir à ses voleries; vous nourrissez vos filles, afin qu'il ait de quoi soûler sa luxure ; vous nourrissez vos enfants, afin qu'il les mène, pour le mieux qu'il fasse, en ses guerres, qu'il les mène à la boucherie, qu'il les fasse les ministres de ses convoitises, les exécuteurs de ses vengeances; vous rompez à la peine vos personnes, afin qu'il se puisse mignarder en ses délices, et se vautrer dans les sales et vilains plaisirs ; vous vous affaiblissez, afin de le faire plus fort et roide à vous tenir plus courte la bride; et de tant d'indignités, que les bêtes mêmes ou ne sentiraient point, ou n'endureraient point, vous pouvez vous en délivrer, si vous essayez non pas de vous en délivrer, mais seulement de le vouloir faire. Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres. Je ne veux pas que vous le poussiez, ni le branliez ; mais seulement ne le soutenez plus ; et vous le verrez, comme un grand colosse à qui on a dérobé la base, de son poids même fondre en bas, et se rompre.

S'il y a rien de clair et d'apparent en la nature, et en quoi il ne soit pas permis de faire l'aveugle, c'est cela : que nature, le ministre de Dieu et 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 figures en même pâte, afin que chacun se puisse mirer et quasi reconnaître l'un dans l'autre; si elle nous a à tous en commun donné ce grand présent de la voix et de la parole, pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire, par la coutume et mutuelle déclaration de nos pensées, une communion de nos volontés ; et si elle a tâché par tous moyens de serrer et étreindre plus fort le nœud de notre alliance et société; si elle a montré, en toutes choses, qu'elle ne voulait tant nous faire tous unis, que tous uns : il ne faut

pas faire doute que nous ne soyons tous compagnons ; et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude, nous ayant tous mis en compagnie.

LA BOÉTIE. *Discours de la servitude volontaire.*

GIORDANO BRUNO.

Giordano Bruno, né à Noles, vers le milieu du XVI[e] siècle, entre, jeune encore, dans l'ordre des Dominicains. Des doutes religieux et philosophiques envahissent son esprit. Il s'éprend de Pythagore, de Platon, des Alexandrins et surtout des idées de Nicolas de Cuss. Il quitte son ordre, et par cela même est obligé de quitter l'Italie. Il va à Genève, et ne peut s'entendre avec Théodore de Bèze et Calvin. Puis il vient s'asseoir, tantôt comme écolier, tantôt comme maître, aux écoles de Paris, de Londres et de Wittemberg, promenant par toute l'Europe son esprit ardent et inquiet. Le désir de revoir l'Italie l'ayant ramené à Venise, il est livré à l'inquisition. Transféré à Rome, on lui fait son procès ; on lui demande de renoncer à ses doctrines ; il refuse. Il est alors condamné, excommunié et livré au magistrat séculier avec la formule consacrée : « Qu'il soit puni avec le plus de douceur possible et sans effusion de sang, *sine ulla sanguinis effusione*, » ce qui désignait la mort par le feu. Un témoin oculaire, dévoué au Saint-Siége, raconte ainsi sa mort. « Bruno ne répondit que ces paroles de menace : *La sentence que vous portez vous trouble peut-être en ce moment plus que moi.* Les gardes du gouverneur le menèrent alors en prison, où on s'efforça encore de lui faire abjurer ses erreurs. Ce fut en vain. Aujourd'hui donc on l'a conduit au bûcher... Le malheureux est mort au milieu des flammes, et je pense qu'il sera allé raconter dans ces autres mondes qu'il avait imaginés (allusion aux mondes innombrables et à l'univers infini de Bruno) comment les Romains ont coutume de traiter les impies et les blasphémateurs. Voilà, mon cher ami, de quelle manière on procède chez nous contre les hommes ou plutôt contre les monstres de cette espèce. » (Lettre de Gaspard Schoppe, *Acta litteraria* de Struve, V, p. 64.) C'était en l'an 1600.

Les causes efficientes, formelles et finales. — Tout est animé et l'esprit pénètre tout.

On distingue communément les causes en *efficientes*, en *formelles*, en *finales*, quel sens faut-il attacher à ces expressions ?

Lorsqu'on parle de la cause efficiente de l'univers, il faut entendre manifestement l'être agissant, l'être partout et effectivement agissant, et par conséquent cette sorte d'intelligence universelle qui paraît la principale faculté de l'âme du monde, et comme la forme générale de l'univers (1). C'est cette force incon-

1. Le mot *forme* est pris ici dans le sens péripatéticien : l'acte qui donne une forme aux *choses* et en fait l'essence intime.

cevable qui remplit et éclaire tout, qui dirige la nature dans la production de tous ses ouvrages, et qui est à cette production ce que le don de penser est à la génération des idées humaines. C'est là ce que Pythagore appelait le moteur, l'excitateur du monde; Platon, l'architecte de l'univers ; les mages, la semence des semences, celle qui imprègne et féconde par ses formes la matière, quelle qu'elle soit. Orphée nommait cette même cause l'œil du monde, parce qu'elle pénètre toutes choses, et que ses harmonies, ses belles et savantes proportions se retrouvent de toutes parts. Empédocle lui donnait le titre de discerneur, parce qu'elle ne se lasse pas de distinguer, de développer ce qui est confus et enveloppé dans le sein de la matière et de la mort. Pour Plotin, elle était un père, un générateur, puisqu'elle distribue les germes et dispense les formes, dont le champ de la nature est rempli et animé. Quant à nous, appelons-la un artiste intérieur, c'est-à-dire qui forme la matière du dedans, qui fait sortir de la racine ou de la graine les tiges et les pousses, des pousses les rameaux, des rameaux les branches, des branches les bourgeons ; qui dispose et achève intérieurement le tendre tissu des feuilles, des fleurs, des fruits ; qui intérieurement rappelle la séve des fruits, des fleurs et des feuilles vers les rameaux, vers la tige, et de la tige vers la racine. Ce que cet ouvrier opère dans la plante, il l'effectue dans l'animal, il le produit en toutes choses. Mais si nos imitations sans vie, pratiquées sur la surface de la matière, exigent de l'intelligence et de l'esprit, les œuvres vivantes de la nature en exigent à plus forte raison.

Quant à l'intelligence, on peut en distinguer trois espèces : celle de Dieu qui est tout, celle du monde qui fait tout, celle des existences particulières qui se font tout. Deux extrémités, et entre elles le milieu, c'est-à-dire la cause vraiment effective, tant externe qu'interne, des choses purement naturelles : cause externe, parce qu'elle ne peut s'envisager comme une partie, comme un élément des objets composés, parce qu'elle doit se considérer comme extérieure à ces objets ; cause interne, parce qu'elle n'agit ni sur la matière, ni hors de la matière, mais entièrement du sein et du fond de la matière, du dedans... En voilà assez pour éclairer les mystères de la cause efficiente ; passons à la cause formelle.

Celle-ci est liée étroitement à la cause efficiente, et ne saurait être séparée de la cause finale ou idéale. Chaque acte raisonnable suppose en effet une vue, un dessein. Ce dessein n'est autre

chose que la forme de l'acte à accomplir. D'où il suit que l'intelligence, capable de tout produire, et de réaliser par un art merveilleux les puissances de la matière, porte en elle, en vertu d'une certaine raison formelle, toutes choses...

Le but de la cause efficiente, c'est-à-dire la cause finale en général, c'est la perfection de l'univers, laquelle consiste en ce que toutes les formes, dans les diverses régions de la matière, parviennent à une existence réelle. La raison se complaît tellement dans ce but, qu'elle ne se lasse et ne s'épuise jamais à tirer de la matière des formes nouvelles. La cause efficiente est présente dans l'univers en général, dans chaque être particulier, et dans chacune de ses parties ; de même la forme et le but ne manque à aucun être. Puisque c'est l'intelligence, faculté propre à l'âme du monde, qui crée les choses naturelles, il est impossible que la forme soit absolument distincte de la cause efficiente : elles doivent se confondre dans le principe intérieur des choses.

De là cette objection, ou plutôt ce doute : l'âme du monde peut-elle être à la fois raison extérieure et raison intérieure, principe et cause tout ensemble ? Une comparaison fera comprendre ce que cette idée offre en apparence de contradictoire.

L'âme est dans le corps comme le nocher dans le bateau. Le nocher fait et suit les mêmes mouvements que le bateau : il fait donc partie de toute la masse qui est en mouvement. Toutefois, parce qu'il est en état de changer ce mouvement, il nous apparaît comme un être à part et qui agit par lui-même. Il en est ainsi de l'âme du monde. En tant qu'elle pénètre et vivifie l'univers, en tant qu'elle constitue une vie unique, une seule forme universelle, elle paraît une partie, la partie intérieure et formelle de l'univers. Mais en tant qu'elle détermine toutes les autres formes, et les organise, elles et leurs relations changeantes, elle doit être mise au rang de cause.

Si tout est animé, si l'âme de chaque objet en est la forme, on n'a qu'à se représenter le tout suivant l'analogie des parties, et l'identité des causes efficiente, formelle et finale ne présentera plus de difficultés. Il nous répugne de voir dans l'univers un être vivant ; et cependant nous ne pouvons concevoir aucune forme qui ne fût pas l'effet, l'expression directe ou indirecte d'une âme, pas plus que nous ne pouvons concevoir quelque chose qui n'eût absolument aucune forme. L'esprit est seul en état de former. Il serait absurde, sans doute, de donner pour formes vivantes les produits de nos arts, effets médiats de l'esprit. Ma table, en tant

que table, n'est pas animée ; mais comme elle tire sa matière de la nature, elle se compose par conséquent de parties vivantes. Il n'y a nulle chose, si petite, si vile qu'elle soit, qui ne contienne de l'esprit. Cette substance spirituelle, pour devenir plante ou animal, n'a besoin que d'un rapport convenable. Mais de ce que tout dans la nature consiste en matière et en forme, de ce que rien n'est inanimé, il ne suit pas que tout ce qui existe soit un être vivant, un animal. Tout ce qui a une âme est un être animé, mais tous les êtres ne jouissent pas de la vie et du développement de l'âme. La vie pénètre et anime tout, elle donne le mouvement à la matière, elle se la soumet. La substance spirituelle ne saurait s'asservir à la substance matérielle, mais elle doit l'asservir. Que si l'esprit, l'âme, la vie se retrouvent en tout, et remplissent tout en mesures différentes, à divers degrés, l'esprit doit être la forme véritable de toutes choses et leur véritable force. Les formes extérieures sont seules sujettes à changement, à destruction ; car ces formes ne sont pas les choses mêmes, elles en font partie seulement : ce sont, non des substances, mais des accidents, des circonstances, des contingents. »

GIORDANO BRUNO. *De causa, principio et uno.* IIe dialogue.

Tout être aspire à l'infini, et l'homme est fait pour la perfection.

Tout être aspire, en vertu de sa constitution, au but de son existence. Plus la vertu d'un être est noble, plus est ardente sa tendance vers le bien. Il en est ainsi de l'homme. L'homme, à la vérité, est de tous les êtres le seul auquel soient proposés deux objets différents et même contraires, la perfection de l'esprit et celle du corps. L'homme se trouve placé sur les limites du temps et de l'éternité, entre un modèle accompli et des copies imparfaites, entre la raison et les sens ; il participe de ce double état, de l'une et l'autre extrémité ; il se tient debout en quelque sorte, à l'horizon de la nature. Cependant il est certain que la perfection spirituelle est sa véritable destination. Son esprit, en effet, chose indivisible, indépendante, divine, se montre le maître de la matière, et non son vassal ; il vit par lui-même, partout inattaquable et entier, doué d'une force inépuisable, investi du pouvoir de contempler l'éternelle vérité, toujours agissant, et capable de dompter les objets extérieurs ainsi que lui-même. Le corps n'est-il pas l'opposé de l'esprit ? Fini, borné, soumis, dépendant, il

n'est rien par lui-même, il n'est qu'un moyen et un instrument... Or, quel est dans la vie le but propre à notre esprit? Il n'est évidemment appelé qu'à saisir la vérité suprême par la raison, et à pratiquer le souverain bien par la volonté. Une preuve que telle est la vocation de l'homme, c'est que sa raison et sa volonté sont insatiables, infatigables. Aussitôt que l'esprit aperçoit quelque lumière, quelque bien, il s'y porte avec vivacité, il y tourne ses désirs et ses investigations. Oui, l'instinct de la perfection nous est naturel et inné. Nous ne supportons pas ce qui est isolé, fortuit, partiel, flottant, incomplet ; nous exigeons que tout soit complet, durable, universel, nécessaire. Nos sens mêmes ont, comme notre imagination, un domaine illimité ; de quelque côté qu'ils se dirigent, ils se trouvent au centre et ne peuvent atteindre aucune circonférence. Le besoin que nous éprouvons d'une infinie perfection n'est pas une vaine rêverie, un caprice ou un luxe de la pensée ; c'est un besoin réel et permanent, le plus noble et le plus légitime de nos besoins. La création tout entière, dans toute sa magnificence, s'empresse de le satisfaire... Que si l'homme est destiné à connaître l'univers, qu'il élève ses yeux et ses pensées vers le ciel qui l'environne et les mondes qui volent au-dessus de lui. »

GIORDANO BRUNO. *Ibid.*

L'univers.

Le monde peut tout, produit tout, est tout en tout, et l'infinie variété des choses particulières ne constitue qu'un seul et même être. Connaître cette unité, c'est le but de toute philosophie, de toute connaissance de la nature.

Pour pénétrer les mystères les plus profonds, il ne faut pas se lasser de rechercher les fins extrêmes des choses, le *maximum* et le *minimum*. La grande difficulté ne consiste pas à découvrir le point de contact des contraires, mais à dégager, à faire sortir de ce point les contraires ; voilà le secret et le triomphe de l'art.

Plus notre raison adopte les procédés et les voies de cette raison souveraine qui est à la fois ce qui est compris et ce qui comprend, plus nous sommes en état de comprendre l'ensemble des choses. Qui voit et possède cette unité, possède tout ; qui n'a pu parvenir à cette unité, n'a rien saisi.

Que tout ce qui respire loue et bénisse l'être infini, cause, principe, unité et tout.

G. BRUNO. *De causa, principio et uno. Ibid.*

CHAPITRE DEUXIÈME.

Philosophie anglaise.

BACON.

François Bacon naquit à Londres, en 1560, et fit ses études à Cambridge. Après avoir suivi en France l'ambassadeur d'Angleterre, il obtint une charge d'avocat dans le conseil d'Élisabeth, puis devint procureur général. Sous Jacques Ier, il fut grand chancelier. Une intrigue de cour le fit accuser, en 1621, de corruption dans l'administration de la justice. Il eut la faiblesse de renoncer à toute défense, bien que l'accusation ne prouvât contre lui rien de très-sérieux. Condamné à l'amende et à la prison, puis relâché, il acheva sa vie dans la retraite et la pauvreté. Il mourut en 1626. Ses principaux ouvrages sont l'*Instauratio magna*, dont il ne publia que deux parties (le *De Dignitate et augmentis scientiarum* et le *Novum organum*), les *Essais de morale* et des *Aphorismes*.

Aphorismes sur l'interprétation de la nature et le règne de l'homme.

I. — La science de l'homme est la mesure de sa puissance.

L'homme, serviteur et interprète de la nature, n'agit et ne comprend que dans la proportion de ses découvertes expérimentales et rationnelles sur les lois de cette nature ; hors de là, il ne sait et ne peut plus rien.

Ni la main seule, ni l'esprit abandonné à lui-même, n'ont grande puissance ; pour accomplir l'œuvre, il faut des instruments et des secours dont l'esprit a tout autant besoin que la main. Et de même que les instruments physiques accélèrent et règlent le mouvement de la main, les instruments intellectuels facilitent ou disciplinent le cours de l'esprit.

La science de l'homme est la mesure de sa puissance, parce qu'ignorer la cause, c'est ne pouvoir produire l'effet. On ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant ; et ce qui, dans la spéculation, porte le nom de cause, devient une règle dans la pratique.

Toute l'industrie de l'homme consiste à approcher les substances

naturelles les unes des autres, ou à les séparer ; le reste est une opération secrète de la nature.....

Le principe unique et la racine de presque toutes les imperfections des sciences, c'est que, tandis que nous admirons et exaltons faussement les forces de l'esprit humain, nous n'en recherchons point les véritables aides.

La nature est bien autrement subtile que nos sens et notre esprit ; aussi toutes nos belles méditations et spéculations, toutes les théories imaginées par l'homme sont-elles choses dangereuses, à moins toutefois que personne n'y prenne garde.

II. — Sur la logique et le syllogisme.

De même que les sciences, telles qu'elles sont maintenant, ne peuvent servir au progrès de l'industrie, la logique que nous avons aujourd'hui ne peut servir au progrès de la science.

La logique en usage est plus propre à consolider et perpétuer les erreurs dont les notions vulgaires sont le fondement, qu'à découvrir la vérité : aussi est-elle plus dangereuse qu'utile.

On ne demande point au syllogisme les principes de la science ; on lui demande vainement les lois intermédiaires, parce qu'il est incapable de saisir la nature dans sa subtilité ; il lie l'esprit, mais non les choses.

Le syllogisme se compose de propositions, les propositions de termes ; les termes n'ont d'autre valeur que celle des notions. C'est pourquoi, si les notions (ce qui est le point fondamental) sont confuses, et dues à une abstraction précipitée, il n'est rien de solide dans ce que l'on édifie sur elles. Nous n'avons donc plus d'espoir que dans une légitime *induction*.

Les découvertes de la science jusqu'ici ont presque toutes le caractère de dépendre des notions vulgaires ; pour pénétrer dans les secrets et les entrailles de la nature, il faut que notions et principes soient tirés de la réalité par une méthode plus certaine et plus sûre, et que l'esprit emploie en tout de meilleurs procédés.

III. — Les deux méthodes *à priori* et *à posteriori*.

Il n'y a et ne peut y avoir que deux voies pour la recherche et la découverte de la vérité : l'une qui, partant de l'expérience et des faits, s'envole aussitôt aux principes les plus généraux, et en vertu de ces principes qui prennent une autorité incontestable,

juge et établit les lois secondaires (et c'est elle que l'on suit maintenant) ; l'autre qui de l'expérience et des faits tire les lois, en s'élevant progressivement et sans secousse jusqu'aux principes les plus généraux qu'elle atteint en dernier lieu ; celle-ci est la vraie, mais on ne l'a jamais pratiquée.

L'intelligence abandonnée à elle-même suit la première de ces voies, qui est aussi le chemin tracé par la dialectique ; l'esprit en effet brûle d'arriver aux premiers principes pour s'y reposer, à peine a-t-il goûté de l'expérience, qu'il la dédaigne ; mais la dialectique a singulièrement développé toutes ces mauvaises tendances, pour donner plus d'éclat aux argumentations.

L'intelligence, abandonnée à elle-même, dans un esprit sage, patient et sérieux, surtout quand elle n'est point empêchée par les doctrines reçues, essaie aussi cette autre route, qui est la vraie, mais avec peu de succès ; car l'esprit sans règle ni appui est très-inégal, et tout à fait incapable de percer les ombres de la nature.

L'une et l'autre méthode partent de l'expérience et des faits, et se reposent dans les premiers principes ; mais il y a entre elles une différence immense ; puisque l'une effleure seulement en courant l'expérience et les faits, tandis que l'autre en fait une étude enchaînée et approfondie ; l'une, dès le début, établit certains principes généraux, abstraits et inutiles, tandis que l'autre s'élève graduellement aux lois qui sont en réalité les plus familières à la nature.

Il est absolument impossible que les principes établis par l'argumentation puissent étendre le champ de notre industrie, parce que la subtilité de la nature surpasse de mille manières la subtilité de nos raisonnements. Mais les principes tirés des faits légitimement et avec mesure dévoilent et indiquent facilement à leur tour des faits nouveaux, et rendent ainsi les sciences fécondes.

Les principes répandus maintenant ont pris leur source dans une expérience superficielle et vulgaire, et dans le petit nombre de faits qui d'eux-mêmes s'offrent aux regards, ils n'ont guère d'autre profondeur et d'autre étendue que celle de cette expérience ; ce n'est donc pas merveille s'ils n'ont point de vertu créatrice. Si par hasard un fait se présente, qu'on n'a encore ni remarqué ni connu, on sauve le principe par quelque distinction frivole, tandis qu'il serait plus conforme à la vérité de le modifier.

Pour bien faire entendre notre pensée, nous donnons à ces

notions rationnelles, que l'on transporte dans l'étude de la nature, le nom de *Prénotions de la nature* (parce que ce sont des façons d'entendre téméraires et prématurées), et à cette science qui vient de l'expérience par une voie légitime, le nom d'*Interprétation de la nature.*

C'est en vain qu'on espère un grand profit dans les sciences, en greffant toujours sur le vieux tronc que l'on surcharge ; mais il faut tout renouveler, jusqu'aux plus profondes racines, à moins que l'on ne veuille perpétuellement tourner dans le même cercle, avec un progrès sans importance et presque digne de mépris.

Le seul moyen que nous ayons pour faire goûter nos pensées, c'est de tourner les esprits vers l'étude des faits, de leurs séries et de leurs ordres ; et d'obtenir d'eux qu'ils s'interdisent pour un temps l'usage des notions, et commencent à pratiquer la réalité. BACON. *Aphorismes.*

IV. — Les idoles et erreurs de l'esprit humain.

Il y a quatre sortes d'idoles qui remplissent l'esprit humain ; pour nous faire entendre, nous leur donnons les noms suivants : la première espèce d'idoles, ce sont celles *de la tribu ;* la seconde, les idoles *de la caverne ;* la troisième, les idoles *du forum ;* la quatrième, les idoles *du théâtre.*

La formation de notions et de principes, au moyen d'une induction légitime, est certainement le vrai remède pour détruire et dissiper les idoles ; mais il sera toutefois fort utile de faire connaître ces idoles elles-mêmes. Il y a le même rapport entre un traité des idoles et l'interprétation de la nature, qu'il y a entre le traité des sophismes et la dialectique vulgaire.

Les idoles de la tribu ont leur fondement dans la nature même de l'homme, et dans la tribu ou le genre humain. On affirme à tort que le sens humain est la mesure des choses ; bien au contraire, toutes les perceptions, tant des sens que de l'esprit, ont bien plus de rapport à nous qu'à la nature. L'entendement humain est à l'égard des choses comme un miroir infidèle qui, recevant leurs rayons, mêle sa nature propre à leur nature, et ainsi les dévie et les corrompt.

Les idoles de la caverne ont leur fondement dans la nature individuelle de chacun ; car chaque homme, indépendamment

des erreurs communes à tout le genre humain, a en lui une certaine caverne où la lumière de la nature est brisée et corrompue, soit à cause de dispositions naturelles particulières à chacun, soit en vertu de l'éducation et du commerce avec d'autres hommes, soit en conséquence des lectures et de l'autorité de ceux que chacun révère et admire ; soit en raison de la différence des impressions, selon qu'elles frappent un esprit prévenu et agité, ou un esprit égal et calme, et dans bien d'autres circonstances ; en sorte que l'esprit humain, suivant qu'il est disposé dans chacun des hommes, est chose tout à fait variable, pleine de troubles, et presque gouvernée par le hasard. De là ce mot si juste d'Héraclite : que les hommes cherchent la science dans leurs petites sphères, et non dans la grande sphère universelle.

Il y a aussi des idoles qui viennent de la réunion et de la société des hommes, et que nous nommons idoles du forum, pour signifier le commerce et la communauté des hommes où elles prennent naissance. Les hommes communiquent entre eux par le langage ; mais le sens des mots est réglé par la conception du vulgaire. C'est pourquoi l'esprit, à qui une langue mal faite est déplorablement imposée, s'en trouve importuné d'une façon étrange. Les définitions et les explications dont les savants ont coutume de se prémunir et s'armer en beaucoup de sujets ne les affranchissent pas pour cela de cette tyrannie. Mais les mots font violence à l'esprit et troublent tout, et les hommes sont entraînés par eux dans des controverses et des imaginations innombrables et vaines.

Il y a enfin des idoles introduites dans l'esprit par les divers systèmes des philosophes et les mauvaises méthodes de démonstration ; nous les nommons idoles du théâtre, parce qu'autant de philosophies inventées et accréditées jusqu'ici, autant, selon nous, de pièces créées et jouées, dont chacune contient un monde imaginaire et théâtral. Ce n'est pas seulement des systèmes actuellement répandus, et des anciennes sectes de philosophie que nous parlons ; car on peut imaginer et composer bien d'autres pièces de ce genre, et des erreurs entièrement différentes ont des causes presque semblables. Nous ne voulons pas non plus parler ici seulement des systèmes de philosophie universelle, mais encore des principes et des axiomes des diverses sciences, dont la tradition, une foi aveugle et l'irréflexion ont fait toute l'autorité. BACON. *Novum organum*, trad. Lorquet.

V. — Sur les erreurs de la tribu dues à l'esprit de généralisation.

L'esprit humain est porté naturellement à supposer dans les choses plus d'ordre et de ressemblance qu'il n'y en trouve ; et tandis que la nature est pleine d'exceptions et de différences, l'esprit voit partout harmonie, accord et similitude. De là cette fiction que tous les corps célestes décrivent en se mouvant des cercles parfaits ; des lignes spirales et tortueuses on n'admet que le nom. De là l'introduction de l'élément du feu et de son orbite, pour compléter la symétrie avec les trois autres que l'expérience découvre. De là encore cette supposition que les éléments sont, en suivant une échelle de progression ascendante, dix fois plus légers les uns que les autres ; et tant d'autres rêves de ce genre. Et ce n'est pas seulement les principes que l'on peut trouver chimériques, mais encore les notions elles-mêmes.

L'esprit humain, dès qu'une fois certaines idées l'ont séduit, soit par leur charme, soit par l'empire de la tradition et de la foi qu'on leur prête, contraint tout le reste de revenir à ces idées et de s'accorder avec elles ; et quoique les expériences qui démentent ces idées soient plus nombreuses et plus concluantes, l'esprit ou les néglige, ou les méprise, ou par une distinction les écarte et les rejette, non pas sans un très-grand dommage ; mais il faut bien conserver intacte toute l'autorité de ces préjugés chéris. J'aime beaucoup la réponse de celui à qui l'on montrait suspendus dans un temple les tableaux votifs de ceux qui avaient échappé au péril du naufrage, que l'on pressait de déclarer, devant de tels témoins, s'il reconnaissait la providence des dieux, et qui repartit : « Mais où donc a-t-on peint ceux qui, malgré leurs vœux, périrent ? » C'est ainsi que procède toute superstition, astrologie, interprétation des songes, divination, présages ; les hommes enchantés de ces sortes de chimères tiennent note des prédictions réalisées ; mais de celles, bien plus nombreuses, que l'événement déçoit, ils ne tiennent compte et passent outre. C'est là un fléau qui pénètre bien plus subtilement encore la philosophie et les sciences ; dès qu'un dogme y est reçu, il dénature tout ce qui lui est contraire, quelque force et raison qu'il y rencontre, et le soumet à sa mesure. Et quand bien même l'esprit n'aurait ni légèreté ni faiblesse, il conserve toujours une progression dangereuse à être plus vivement frappé d'un fait positif que d'une expérience négative ; tandis que régulièrement il devrait prêter autant

de crédit à l'une qu'à l'autre, et qu'au contraire, c'est surtout dans l'expérience négative que se trouve le fondement des véritables principes.

L'esprit humain est surtout frappé des faits qui se présentent ensemble et instantanément à lui, et dont l'imagination est remplie d'ordinaire ; une tendance certaine, mais imperceptible, le porte à supposer et à croire que tout le reste ressemble à ces quelques faits qui l'assiégent ; il est, de son naturel, peu tenté d'aborder ces expériences inaccoutumées et en dehors des sentiers battus où les principes viennent s'éprouver comme au feu, et très-inhabile à les traiter, à moins que des règles de fer et une autorité inexorable ne lui fassent violence en ce point.

L'esprit humain s'échappe sans cesse et ne peut jamais trouver d'arrêt ni de bornes ; il en cherche toujours plus loin, mais en vain. C'est ainsi que l'on ne peut comprendre que le monde se termine quelque part, et imaginer des bornes sans concevoir encore quelque chose au delà. C'est ainsi encore que l'on ne peut comprendre comment une éternité s'est écoulée jusqu'à ce jour ; car cette distinction dont on se sert habituellement, de l'*infini d'avant*, et de l'*infini d'après*, ne peut se soutenir d'aucune façon ; il s'ensuivrait en effet qu'il y a un infini plus grand qu'un autre infini, que l'infini a un terme et devient ainsi fini. La divisibilité à l'infini de la ligne nous jette dans un semblable embarras, qui vient de ce mouvement sans terme de la pensée. Mais où cette impuissance de se fixer entraîne le plus d'inconvénients, c'est dans la recherche des causes ; car, tandis que les lois les plus générales de la nature doivent être des faits primitifs (comme ils le sont en effet), et dont la cause n'existe réellement pas, l'esprit humain, qui ne peut se reposer nulle part, cherche encore quelque chose de plus clair que ces faits. Mais alors il arrive que voulant remonter plus haut dans la nature, il redescend vers l'homme, en s'adressant aux causes finales, causes qui existent bien plus dans notre esprit que dans la réalité, et dont l'étude a corrompu étrangement la philosophie. Il y a autant d'impéritie et de légèreté à demander la cause des faits les plus généraux, qu'à ne point rechercher celle des faits secondaires et dérivés.

Bacon. *Novum organum*. Introduction, trad Lorquet.

HOBBES.

Hobbes (Thomas) naquit en 1588, à Malmesbury, et mourut en 1679. Il étudia à Oxford et fit en France et en Italie plusieurs voyages qui le mirent en relation avec Gassendi, Mersenne, Galilée, Descartes. Partisan zélé du roi, il prit une part très-vive aux mouvements politiques de l'Angleterre et fit la théorie du despotisme dans son ***Leviathan, seu de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis*** (1650.) Ses autres principaux ouvrages sont: *Elementa philosophica de Cive, Human nature, Quæstiones de Libertate, Necessitate et Casu.*

I. — Le matérialisme de Hobbes. La sensation.

La sensation est le principe de la connaissance, et tout savoir en dérive.

La sensation elle-même n'est pas autre chose qu'un mouvement de certaines parties qui existent à l'intérieur de l'être sentant, et ces parties sont celles des organes à l'aide desquels nous sentons.

La *mémoire* consiste à sentir que l'on a senti.

Quant à l'imagination, c'est la sensation continuée, mais affaiblie.

Comme une eau stagnante, mise en mouvement par une pierre qu'on y aura jetée ou par un coup de vent, ne cesse pas de se mouvoir aussitôt que la pierre est tombée au fond ou dès que le vent cesse ; de même l'effet qu'un objet a produit sur le cerveau ne cesse pas aussitôt que cet objet cesse d'agir sur les organes. C'est-à-dire que, quoique la sensation ne subsiste plus, son image ou sa conception reste, mais plus confuse lorsqu'on est éveillé... C'est cette conception obscure et confuse que nous nommons *fantaisie* ou *imagination*. Ainsi l'on peut définir l'imagination une conception qui reste et qui s'affaiblit peu à peu à la suite d'un acte des sens. HOBBES. *De la Nature humaine*, ch. XI, § 3.

II. — Le désir.

Les conceptions et les imaginations ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête ; ce mouvement ne s'arrêtant point là, mais se communiquant au cœur, doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme vital. Lorsqu'il l'aide ou le favorise, on l'appelle *plaisir, contentement, bien-être*, et ce n'est en réalité qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est qu'un

mouvement dans la tête ; alors les objets qui produisent ce mouvement sont appelés *agréables, délicieux,* etc. Ce mouvement agréable est nommé *amour* relativement à l'objet qui l'excite. Mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme *douleur*. Et, relativement à l'objet qui le produit, on le désigne sous le nom de *haine.*

Ce mouvement dans lequel consiste le plaisir ou la douleur est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plaît, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Ce mouvement se nomme appétit ou *désir* quand l'objet est agréable, *aversion* lorsque l'objet déplaît naturellement, *crainte* relativement au déplaisir que l'on attend. *Ibid.*

III. — La volonté.

Ou les actions suivent immédiatement la première appétence ou désir, comme lorsque nous agissons subitement; ou bien à notre premier désir il succède quelque conception du mal qui peut résulter pour nous d'une telle action, ce qui est une crainte qui nous retient ou nous empêche d'agir. A cette crainte peut succéder une nouvelle appétence ou désir, et à cette appétence une nouvelle crainte qui nous ballotte alternativement : ce qui continue jusqu'à ce que l'action se fasse ou devienne impossible à faire par quelque accident qui survient... L'on nomme *délibération* ces désirs et ces craintes qui se succèdent les uns aux autres... Dans la délibération, le dernier désir, ainsi que la dernière crainte, se nomme *volonté.*

Comme vouloir faire est désir, et vouloir ne pas faire est crainte, la cause du désir ou de la crainte est aussi la cause de notre volonté.

La volonté et le désir sont une seule et même chose, considérée sous des aspects différents.

Ce qui se passe dans l'homme, quand il veut, ne diffère point de ce qui se passe dans les autres animaux lorsqu'ils désirent, sauf la délibération...

La liberté de vouloir ou de ne vouloir pas n'est pas plus grande dans l'homme que dans les autres animaux. En effet, dans celui qui désire, la cause du désir précède le désir, en telle sorte que le désir ne peut pas ne pas suivre, c'est-à-dire qu'il suit nécessairement. Une liberté telle qu'elle soit libre de nécessité ne convient donc pas plus à la volonté des hommes qu'à celle des brutes.

HOBBES. *De la Nature humaine,* XII. — *Des Corps,* XXV, § 12.

IV — Les vertus et les intérêts.

L'amour de la gloire, ce sentiment intérieur de complaisance, ce triomphe de l'esprit, est une passion produite par l'imagination ou par la conception de notre propre pouvoir, que nous jugeons supérieur au pouvoir de celui avec lequel nous disputons ou nous nous comparons.

Le repentir est une passion produite par l'opinion ou la connaissance qu'une action qu'on a faite n'est point propre à conduire au but qu'on se propose ; son effet est de faire quitter la route que l'on suivait, afin d'en prendre une autre qui conduise à la fin que l'on envisage.

La pitié est l'imagination ou la fiction d'un malheur futur pour nous-mêmes, produite par le sentiment du malheur d'un autre.

Il y a une autre passion que l'on désigne sous le nom d'*amour*, mais que l'on doit plus proprement appeler *bienveillance* ou *charité*. Un homme ne peut pas avoir de plus grande preuve de son pouvoir que lorsqu'il se voit en état non-seulement d'accomplir ses propres désirs, mais encore d'assister les autres dans l'accomplissement des leurs. HOBBES. *De la Nature humaine*, ch. IX.

V. — Politique de Hobbes. L'état de nature et le droit naturel.

Dans l'état de nature, il est permis à chacun de faire tout ce qui lui plaît. Rien de ce que l'homme peut faire n'est injuste en soi.

Si une personne vient à nuire à une autre, du moment qu'il n'existe entre elles aucun pacte, on peut bien dire que celle-là fait tort à celle-ci, mais non qu'elle lui fasse une injustice. Et en effet, que la personne lésée s'avise de demander réparation, l'autre lui dira : « Que me demandez-vous ? pourquoi aurais-je agi à votre gré de préférence au mien ? » — Pour moi, je ne vois rien à répondre.

La volonté de nuire est innée chez tous les hommes dans l'état de nature.

Rien n'est plus agréable, dans la possession de nos biens propres, que de penser qu'ils sont supérieurs à ceux d'autrui. Les brutes, quand elles ont atteint leur bien-être, ne portent point envie aux êtres de leur espèce ; l'homme au contraire n'est jamais plus nuisible à autrui que lorsqu'il possède abondamment le loisir et les richesses. *Ibid.*

VI. — Les lois naturelles.

La loi de nature est ce que nous dicte la droite raison touchant les choses que nous avons à faire ou à omettre pour la conservation de notre vie et des parties de notre corps.

Par la droite raison ou l'état naturel des hommes, je n'entends pas, comme font plusieurs autres, une faculté infaillible, mais l'acte propre et véritable du raisonnement que chacun exerce sur ses actions, d'où il peut rejaillir quelque dommage ou quelque utilité pour les autres hommes... Je nomme véritable le raisonnement qui est fondé sur de vrais principes et élevé en bon ordre. Car toute infraction des lois naturelles vient du faux raisonnement ou de la sottise des hommes, qui ne prennent pas garde que les devoirs et les services qu'ils rendent aux autres retournent sur eux mêmes et sont nécessaires à leur propre conservation.

La première et fondamentale loi de nature est qu'il faut chercher la paix, si on peut l'obtenir, et chercher le secours de la guerre, si la paix est impossible à acquérir. Je mets celle-ci la première, parce que toutes les autres en dérivent et nous enseignent les moyens d'acquérir la paix ou de nous préparer à la défense. HOBBES. *De Imperio*, v.

VII. — Le despotisme, condition de la société selon Hobbes.

Puisqu'il est nécessaire, pour l'entretien de la paix, de mettre en usage les lois de nature, et que cette pratique demande préalablement des assurances certaines, il faut voir d'où nous pourrons avoir cette garantie. Il ne se peut rien imaginer pour cet effet que de donner à chacun de telles précautions et de le laisser prémunir d'un tel secours, que l'invasion du bien d'autrui soit rendue si dangereuse à celui qui la voudrait entreprendre, que chacun aime mieux se tenir dans l'ordre des lois que de les enfreindre... Le consentement de deux ou trois personnes ne peut causer des assurances bien fermes... Contre une si petite ligue, il se trouverait aisément une plus forte ennemie, qui serait prête à entreprendre sur l'espérance d'une victoire infaillible. C'est pourquoi il est nécessaire, afin de prendre de meilleures assurances, que le nombre de ceux qui forment une ligue défensive soit si grand, qu'un petit surcroît qui surviendra aux ennemis ne

soit pas considérable et ne leur rende pas la victoire infaillible.

Mais, quelque grand que soit le nombre de ceux qui s'unissent pour leur défense commune, ils n'avanceront guère s'ils ne sont pas d'accord des moyens les plus propres, et si chacun veut employer ses forces à sa fantaisie.

Puis donc que la conspiration de plusieurs volontés tendant à une même fin ne suffit pas pour l'entretien de la paix, et pour jouir d'une défense assurée, il faut qu'il y ait une seule volonté de tous, qui donne ordre aux choses nécessaires pour le maintien de cette paix et de cette commune défense. Or cela ne se peut faire, si chaque particulier ne soumet sa volonté propre à celle d'un certain autre, ou d'une certaine assemblée, dont l'avis sur les choses qui concernent la paix générale soit absolument suivi, et tenu pour celui de tous ceux qui composent le corps de la république.

Celui qui soumet sa volonté à celle d'un autre lui fait transport du droit qu'il a sur ses forces et sur ses facultés propres ; de sorte que, tous les autres faisant la même concession, celui auquel on se soumet en acquiert de si grandes forces, qu'elles peuvent faire trembler tous ceux qui se voudraient désunir et rompre les liens de la concorde.

L'union qui se fait de cette sorte forme le corps d'un État, d'une société, et, pour le dire ainsi, d'une personne civile car, les volontés de tous les membres de la république n'en formant qu'une seule, l'État peut être considéré comme si ce n'était qu'une seule tête. Aussi a-t-on coutume de lui donner un nom propre.

Cet homme ou cette assemblée, à la volonté de laquelle tous les autres ont soumis la leur, a la puissance souveraine, exerce l'empire, a la suprême domination. Cette puissance de commander et ce droit d'empire consiste en ce que chaque particulier a cédé toute sa force à cet homme ou à cette cour qui tient les rênes du gouvernement. Ce qui ne peut être arrivé d'autre façon qu'en renonçant au droit de résister.

Il ne suffit pas, pour avoir cette assurance, que chacun de ceux qui doivent s'unir comme citoyens d'une même ville promette à son voisin, de parole ou par écrit, qu'il gardera les lois contre le meurtre, le larcin, et autres choses semblables : car qui est-ce qui ne connaît la malignité des hommes, et qui n'a fait quelque fâcheuse expérience du peu qu'il y a à se fier à leurs promesses, quand on s'en rapporte à leur conscience ? Il faut

donc pourvoir à la sûreté par la punition, et non par le seul lien des pactes et des contrats.

Il est nécessaire pour la sûreté de chaque particulier, et aussi pour le bien de la paix publique, que ce droit de se servir de l'épée, en l'imposition des peines, soit donné à un seul homme ou à une seule assemblée. Il faut nécessairement avouer que celui qui exerce cette magistrature ou le conseil qui gouverne avec cette autorité ont dans la ville une souveraine puissance très-légitime ; car celui qui peut infliger des peines telles que bon lui semble, a le droit incontestable des autres à faire tout ce qu'il veut, ce que j'estime le plus absolu de tous les empires et la plus haute de toutes les souverainetés. *Ibid.*, VI.

VIII. — Autorité absolue que doit avoir le souverain, selon Hobbes

Il est certain que toutes les actions volontaires tirent leur origine et dépendent nécessairement de la volonté : or la volonté de faire ou de ne pas faire une chose dépend de l'opinion qu'on a qu'elle soit bonne ou mauvaise, et de l'espérance ou de la crainte qu'on a des peines ou des récompenses ; de sorte que les actions d'une personne sont gouvernées par ses opinions particulières. D'où je recueille, par une conséquence évidente et nécessaire, qu'il importe grandement à la paix générale de ne laisser proposer et introduire aucune opinion ou doctrine qui persuade aux sujets qu'ils ne peuvent pas en conscience obéir aux lois de l'État, c'est-à-dire aux ordonnances du prince ou du conseil à qui on a donné la puissance souveraine, ou qu'il leur est permis de résister aux lois, ou bien qu'ils doivent appréhender une plus grande peine s'ils obéissent que s'ils s'obstinent à la désobéissance. En effet, si la loi commande quelque chose sous peine de mort naturelle, et si un autre vient la défendre sous peine de mort éternelle, avec une pareille autorité il arrivera que les coupables deviendront innocents, que la rébellion et la désobéissance seront confondues, et que la société civile sera toute renversée. Car nul ne peut servir deux maîtres. Puisque tout le monde accorde à l'État de juger quelles sont les choses qui peuvent contribuer à son repos et à sa défense, et qu'il est manifeste que certaines opinions servent beaucoup à l'un et à l'autre, il s'ensuit que c'est au public à juger de ce qui en est, c'est-à-dire à celui qui gouverne seul la république, ou à l'assemblée qui exerce une puissance souveraine.

De ce que chaque particulier a soumis sa volonté à la volonté de celui qui possède la puissance souveraine dans l'État, en sorte qu'il ne peut pas employer contre lui ses propres forces, il s'ensuit manifestement que le souverain doit être injusticiable, quoi qu'il entreprenne.

En une cité parfaite, il faut qu'il y ait une certaine personne qui possède une puissance suprême, la plus haute que les hommes puissent raisonnablement conférer et même qu'ils puissent recevoir : or cette sorte d'autorité est celle qu'on nomme *absolue* ; car celui qui a soumis sa volonté à la volonté de l'État, en sorte qu'il peut faire toutes choses impunément et sans commettre d'injustice, établir des lois, juger le procès, punir les crimes, se servir, ainsi que bon lui semble, des forces et des moyens d'autrui, de vrai il lui a donné le plus grand empire qu'il soit possible de donner.

Le souverain n'est pas tenu aux lois de l'État. En effet, les lois ne sont que la volonté même du souverain, c'est-à-dire lui-même, et nul n'est obligé envers soi-même.

Comme il a été prouvé ci-dessus qu'avant l'établissement de la société civile toutes choses appartiennent à tous, et que personne ne peut dire qu'une chose est sienne si affirmativement qu'un autre ne se la puisse attribuer avec même droit, car là où tout est commun il n'y a rien de propre, il s'ensuit que la propriété des choses a commencé lorsque la société civile a été établie, et que ce qu'on nomme propre est ce que chaque particulier peut retenir à soi sans contrevenir aux lois, et avec la permission de l'État, c'est-à-dire de celui à qui on a commis la puissance souveraine. Cela étant, chaque particulier peut bien avoir en propre quelque chose à laquelle aucun de ses concitoyens n'osera toucher et n'aura point de droit, à cause qu'ils vivent tous sous les mêmes lois ; mais il n'en peut pas avoir la propriété en telle sorte qu'elle exclue toutes les protestations du législateur, et qu'elle empêche les droits de celui qui juge sans appel de tous les différends, et dont la volonté a été faite la règle de toutes les autres.

L'âme est ce qui donne à l'homme la faculté de vouloir ; de même le souverain est celui duquel dépend la volonté de toute la république. Je comparerais à la tête le premier ministre duquel le souverain se sert pour le gouvernement de l'État, car c'est à la tête de donner conseil et à l'âme de commander.

HOBBES. *De Imperio*, ch. V, VI, VII.

CHAPITRE TROISIÈME

La philosophie en France.

DESCARTES.

Descartes naquit en 1596, à La Haye, en Touraine. Il fit ses études au collége de La Flèche, dirigé par les jésuites. Mécontent « des docteurs et des livres », il se résout à ne plus chercher la science « qu'en lui-même ou dans le grand livre du monde ». Il s'engage en qualité de volontaire, d'abord au service du prince Maurice d'Orange, puis dans les armées de divers princes de l'Allemagne; puis, renonçant à l'état militaire, il parcourt diverses parties de l'Europe « tâchant d'être plutôt spectateur qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent ». Revenant à Paris et n'y ayant pas trouvé la tranquillité et la solitude, il se décide à se retirer en Hollande, pays de liberté religieuse et politique. Il y passa vingt-trois ans. Sur les sollicitations de la reine Christine, il se rendit en Suède La rigueur du climat altéra sa santé, et, après un séjour de quelques mois, il mourut à Stockholm, en 1650. — Principaux ouvrages : — *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), accompagné de la *Dioptrique*, des *Météores* et de la *Géométrie; Méditations sur la première philosophie, où est démontrée l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps; Principes de la philosophie; Traité des passions de l'âme; Traité de l'homme et de la formation du fœtus; Règles pour la direction de l'esprit* et *Lettres.*

I. — Entendement et volonté.

Toutes les façons de penser (1) que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté. Ainsi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'*apercevoir;* mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de *vouloir.*

Lorsque nous apercevons quelque chose, nous ne sommes point en danger de nous méprendre si nous n'en jugeons en aucune façon ; et, quand même nous en jugerions, pourvu que nous ne donnions notre consentement qu'à ce que nous connaissons clai-

1. La pensée, pour Descartes, est synonyme de la conscience; les façons de penser sont les faits de conscience.

rement et distinctement devoir être compris en ce dont nous jugeons, nous ne saurions non plus faillir ; mais ce qui fait que nous nous trompons ordinairement est que nous jugeons bien souvent, encore que nous n'ayons pas une connaissance bien exacte de ce dont nous jugeons.

J'avoue que nous ne saurions juger de rien, si notre entendement n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon ; mais, comme la volonté est absolument nécessaire afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aucunement aperçu, et qu'il n'est pas nécessaire pour faire un jugement tel quel, que nous ayons une connaissance entière et parfaite ; de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse.

De plus, l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre ; ce qui est cause que nous la portons ordinairement au delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement ; et lorsque nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre.

DESCARTES. *Principes de la Philosophie*, I, 32.

II. — Spiritualité du moi

Pour ce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être mises séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu ; et il n'importe par quelle puissance cette séparation se fasse, pour être obligé à les juger différentes ; et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont

toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être, ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt, j'aie un corps auquel je suis étroitement conjoint; néanmoins pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être et exister sans lui. DESCARTES. *Méditation* VI.

III. — Preuve de l'existence de Dieu par l'imperfection de notre existence.

Je veux ici considérer si moi-même, qui ai cette idée de Dieu, je pourrais être, en cas qu'il n'y ait point de Dieu. Et je demande, de qui aurais-je mon existence ? Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que Dieu ; car on ne se peut rien imaginer de plus parfait, ni même d'égal à lui. Or, si j'étais indépendant de tout autre et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais point de désir, et enfin il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée ; et ainsi je serais Dieu. Et encore que je puisse supposer que peut-être j'ai toujours été comme je suis maintenant, je ne saurais pas pour cela éviter la force de ce raisonnement, et ne laisser pas de connaître qu'il est nécessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence. Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque chose me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve.

Mais peut-être que cet être-là duquel je dépends n'est pas Dieu, et que je suis produit ou par mes parents ou par quelques autres causes moins parfaites que lui ? Tant s'en faut, cela ne peut être ; car, comme j'ai déjà dit auparavant, c'est une chose très-évidente qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause que dans son effet, et partant, puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause de mon être, il faut nécessairement avouer qu'elle

est aussi une chose qui pense et qu'elle a en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à Dieu. Puis l'on peut derechef rechercher si cette cause tient son origine et son existence de soi-même ou de quelque autre chose. Car, si elle la tient de soi-même, il s'ensuit, par les raisons que j'ai ci-devant alléguées, que cette cause est Dieu, puisque ayant la vertu d'être et d'exister par soi, elle doit aussi sans doute avoir la puissance de posséder actuellement toutes les perfections dont elle a en soi les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef, par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi ou par autrui, jusqu'à ce que de degrés en degrés on parvienne enfin à une dernière cause, qui se trouvera être Dieu. Et il est très-manifeste qu'en cela il ne peut y avoir de progrès à l'infini, vu qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois comme de celle qui me conserve présentement ; mais il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe et que l'idée d'un être souverainement parfait, c'est-à-dire de Dieu, est en moi, l'existence de Dieu est très-évidemment démontrée. DESCARTES. *Méditation* III.

IV. — Argument en faveur de l'existence de Dieu tiré de l'idée du parfait.

Faisant réflexion sur ce que je doutais, et que par conséquent mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût, en effet, plus parfaite. Pour ce qui est des pensées que j'avais de plusieurs choses hors de moi, comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur et de mille autres, je n'étais point tant en peine de savoir d'où elles venaient, à cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvais croire que, si elles étaient vraies, c'étaient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avait quelque perfection, et, si elles ne l'étaient pas, que je les tenais du néant, c'est-à-dire qu'elles étaient en moi pour ce que j'avais de défaut. Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien : car de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible ; et pour ce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une

dépendance du moins parfait, qu'il n'y en a que rien procède de quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même ; de façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu (1).

DESCARTES. *Discours de la Méthode*, IVe partie.

V. — L'idée de l'infini ne peut avoir son objet en nous.

Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu sont en quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore et ne se fassent point

1. Cf. *Méditations*. « C'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet... L'idée de la pierre ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause qui contienne en soi pour le moins autant de réalité que j'en conçois dans la pierre ; car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans une idée qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant. Mais enfin que conclurai-je de tout cela? c'est à savoir que, si la réalité ou perfection objective de quelqu'une de mes idées est telle que je reconnaisse clairement que cette même réalité ou perfection n'est point en moi, ni formellement ni éminemment, et que, par conséquent, je ne puis en être la cause, il suit nécessairement de là que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée...

Or, entre toutes les idées qui sont en moi, outre celle qui me représente à moi-même, il y en a une autre qui me représente un Dieu, d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des anges, d'autres des animaux, et d'autres enfin, qui me représentent des hommes semblables à moi. Mais pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes, ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées. Et pour ce qui regarde les idées corporelles, je n'y reconnais rien de si grand ni de si excellent qui ne me semble pouvoir venir de moi-même. Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent), ont été créées et produites. Or, ces avantages sont si grands et si éminents que, plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et, par conséquent, il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu existe ; car encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. » *Méditation* III.

paraître par leurs actions. En effet, j'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu ; et je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus en plus jusqu'à l'infini, ni aussi pourquoi, étant ainsi accrue et perfectionnée, je ne pourrais pas acquérir par son moyen toutes les autres perfections de la nature divine, ni enfin pourquoi la puissance que j'ai pour l'acquisition de ces perfections, s'il est vrai qu'elle soit maintenant en moi, ne serait pas suffisante pour en produire les idées. Toutefois, en y regardant un peu de près, je reconnais que cela ne peut être ; car premièrement, encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois ces avantages n'appartiennent et n'approchent, en aucune sorte, de l'idée que j'ai de la divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance ; mais tout y est *actuellement* et en effet. Et même n'est-ce pas un argument infaillible et très-certain d'imperfection en ma connaissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu et qu'elle s'augmente par degrés ? De plus, encore que ma connaissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie, puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède. DESCARTES. *Méditation* III.

VI. — Différence de l'infini et de l'indéfini.

Nous ne nous embarrasserons jamais dans les disputes de l'infini ; d'autant qu'il serait ridicule que nous, qui sommes fini, entreprissions d'en déterminer quelque chose, et par ce moyen le supposer fini, en tâchant de le comprendre ; c'est pourquoi nous ne nous soucierons pas de répondre à ceux qui demandent si la moitié d'une ligne infinie est infinie, et si le nombre infini est pair ou non pair, et autres choses semblables, à cause qu'il n'y a que ceux qui s'imaginent que leur esprit est infini qui semblent devoir examiner telles difficultés. Et pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement in-

définies. Ainsi, parce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie ; et parce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chacune de ces parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini ; et parce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage, nous supposerons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste.

Et nous appellerons ces choses indéfinies plutôt qu'infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini ; tant à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très-assurés qu'il n'y en peut avoir. DESCARTES. *Principes*, I, 26.

VII. — Preuve ontologique de l'existence de Dieu par son idée.

Si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet, ne puis je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu ? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit : et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre; et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devrait passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures : bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. Car ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je

trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement parfait, auquel manque l'existence, c'est-à-dire auquel manque quelque perfection, que de concevoir une montagne qui n'ait pas de vallée. DESCARTES. *Méditation* III.

VIII. — L'idée de l'infini est distincte, quoique incompréhensible.

Cette idée d'un être souverainement parfait est très-vraie; car encore que peut-être l'on puisse feindre qu'un tel être n existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne me représente rien de réel, comme j'ai tantôt dit de l'idée du froid. Elle est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée. Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, et qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement de la pensée ; car il est de la nature de l'infini, que moi qui suis fini et borné ne le puisse comprendre ; et il suffit que j'entende bien cela et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelques perfections, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement et éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit.

DESCARTES. *Méditation* III.

IX. — La création continuée.

Tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve. En effet, c est une chose bien claire et bien évidente à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps, qu'une substance, pour être conservée dans tous

les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore : en sorte que c'est une chose que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet. DESCARTES. *Ibid.*

X. — Morale de Descartes. Le souverain bien est dans la bonne volonté.

Je ne vois rien que nous devions estimer bien, sinon ce qui nous appartient en quelque façon, et qui est tel que c'est perfection pour nous de l'avoir.

Le souverain bien de tous les hommes ensemble est un amas ou un assemblage de tous les biens, tant de l'âme que du corps et de la fortune, qui peuvent être en quelques hommes ; mais celui d'un chacun en particulier est tout autre chose, et il ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire et au contentement qu'elle produit : dont la raison est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand, ni qui soit entièrement au pouvoir d'un chacun. Car pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent point absolument de nous ; et ceux de l'âme se rapportent tous à deux chefs, qui sont, l'un de connaître et l'autre de vouloir ce qui est bon ; mais la connaissance est souvent au delà de nos forces ; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer. Et je ne vois point qu'il soit possible d'en disposer mieux que si l'on a toujours une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on jugera être les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître ; c'est en cela que consistent toutes les vertus ; c'est cela seul qui, à proprement parler, mérite de la louange et de la gloire ; enfin, c'est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie ; ainsi j'estime que c'est en cela que consiste le souverain bien.

Et par ce moyen, je pense accorder les deux plus contraires et plus célèbres opinions des anciens, à savoir celle de Zénon qui l'a mis en la vertu ou en l'honneur (1), et celle d'Épicure qui l'a mis au contentement, auquel il a donné le nom de volupté.

Je remarque que la grandeur d'un bien à notre égard ne doit pas seulement être mesurée par la valeur de la chose en quoi il

1. *Honestum*, l'honneur de la conscience.

consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous ; et qu'outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que par conséquent son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus ; d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder ; aussi voit-on, par exemple, que le repos d'esprit et la satisfaction intérieure que sentent en eux-mêmes ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire leur mieux, tant pour connaître le bien que pour l'acquérir, est un plaisir sans comparaison plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs.

Lettre à la reine de Suède du 20 nov. 1647.

PASCAL.

Blaise Pascal naquit à Clermont-Ferrand en 1623. Fort jeune encore, il prit dans la société de son père un goût très-vif pour les mathématiques, et, à l'âge de douze ans, avec des *barres* et des *ronds*, arriva seul et sans lire jusqu'à la trente-deuxième proposition d'Euclide. A seize ans, il écrivit en latin un traité des *Sections coniques*. On connaît ses inventions et ses découvertes, ses expériences sur le vide et sur la pesanteur de l'air. Dans les *Provinciales*, il attaqua la morale relâchée des jésuites (1656-1657). Dans les *Pensées*, il entreprenait une défense du christianisme contre les incrédules. La mort l'interrompit dans ses travaux, à l'âge de trente-neuf ans.

I. — Les infinis. Impossibilité de la science pour l'homme.

Qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant : un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable ; également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti.

Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin ? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend ; tout autre ne le peut faire.

Manque d'avoir contemplé ces infinis, les hommes se sont por-

tés témérairement à la recherche de la nature, comme s'ils avaient quelque proportion avec elle.

Quand on est instruit, on comprend que la nature ayant gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses, elles tiennent presque toutes de sa double infinité. C'est ainsi que nous voyons que toutes les sciences sont infinies en l'étendue de leurs recherches ; car qui doute que la géométrie, par exemple, a une infinité d'infinités de propositions à exposer ? Elles sont aussi infinies dans la multitude et la délicatesse de leurs principes ; car qui ne voit que ceux qu'on propose pour les derniers ne se soutiennent pas d'eux-mêmes, et qu'ils sont appuyés sur d'autres qui, en ayant d'autres pour appui, ne souffrent jamais de dernier ?

Mais nous faisons des derniers qui paraissent à la raison comme on fait dans les choses matérielles, où nous appelons un point indivisible celui au delà duquel nos sens n'aperçoivent plus rien, quoique divisible infiniment et par sa nature.

De ces deux infinis de science, celui de grandeur est bien plus sensible, et c'est pourquoi il est arrivé à peu de personnes de connaître toutes choses. Je vais parler de tout, disait Démocrite.

Mais l'infinité en petitesse est bien moins visible. Les philosophes ont bien plutôt prétendu d'y arriver : et c'est là où tous ont achoppé. C'est ce qui a donné lieu à ces titres si ordinaires, *Des principes des choses*, *Des principes de la philosophie*, et autres semblables, aussi fastueux en effet, quoique non en apparence, que cet autre qui crève les yeux, *De omni re scibili.*

On se croit naturellement bien plus capable d'arriver au centre des choses que d'embrasser leur circonférence. L'étendue visible du monde nous surpasse visiblement ; mais comme c'est nous qui surpassons les petites choses, nous nous croyons plus capables de les posséder ; et cependant il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout. Il la faut infinie pour l'un et l'autre ; et il me semble que qui aurait compris les derniers principes des choses pourrait aussi arriver jusqu'à connaître l'infini. L'un dépend de l'autre, et le conduit à l'autre. Les extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées, et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement.

PASCAL. *Pensées.*

II. — Les extrêmes.

Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature.

Bornés en tous genres, cet état qui tient le milieu des deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances.

Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit ; trop de lumière éblouit ; trop de distance et trop de proximité empêche la vue ; trop de longueur et trop de brièveté du discours l'obscurcit ; trop de vérité nous étonne : j'en sais qui ne peuvent comprendre que qui de zéro ôte 4 reste zéro. Les premiers principes ont trop d'évidence pour nous. Trop de plaisirs incommode. Trop de consonnances déplaisent dans la musique ; et trop de bienfaits irritent : nous voulons avoir de quoi surpayer la dette : *Beneficia eo usque læta sunt dum videntur exsolvi posse* ; *ubi multum antevenere, pro gratia odium redditur.*

Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid. Les qualités excessives nous sont ennemies, et non pas sensibles ; nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêchent l'esprit ; trop et trop peu d'instruction... Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point, et nous ne sommes point à leur égard : elles nous échappent, ou nous à elles.

Voici notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte ; et si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination : nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme et une dernière base constante, pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini ; mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.

Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé. Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes, qu'importe que l'homme ait un peu plus d'intelligence des choses ? S'il en a, il les prend un peu de plus haut. N'est-il pas toujours infiniment éloigné du bout, et la durée de notre vie n'est-elle pas également infiniment éloignée de l'éternité, pour durer dix ans davantage ?

III. — Condition humaine.

Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant les uns les autres avec douleur et sans espérance, attendent leur tour : c'est l'image de la condition des hommes.

Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédant et suivant; le petit espace que je remplis, et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent; je m'effraie, et m'étonne de voir ici plutôt que là ; car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis? par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi? — *Memoria hospitis unius dici prætereuntis.*

Combien de royaumes nous ignorent!

Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.

IV. — Sur les preuves de l'existence de Dieu.

J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu, en adressant leurs discours aux impies. Leur premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles, car il est certain que ceux qui ont la foi vive dans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte, et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce qui recherchent de toute leur lumière, leur dire qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent, et qu'ils verront Dieu à découvert, et leur donner, pour toute preuve de ce grand et important sujet, le cours de la lune ou des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles, et je vois par la raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris.

Athéisme, marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement...

Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés.

Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non-seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles, et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup plus avancé pour son salut.

C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu. Tous tendent à le faire croire : David, Salomon, etc., jamais n'ont dit : Il n'y a point de vide, donc il y a un Dieu. Il fallait qu'ils fussent plus habiles que les plus habiles gens qui sont venus depuis, qui s'en sont tous servis. Cela est très considérable.

V. — La croyance en Dieu, objet d'un pari fondé sur le calcul des probabilités.

S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous : nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question ? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui.

Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix ; car vous n'en savez rien. — Non ; mais je les blâmerai d'avoir fait, non ce choix, mais un choix ; car encore que celui qui prend croix et l'autre soient en pareille faute, ils sont tous deux en faute : le juste est de ne point parier.

— Oui, mais il faut parier : cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez vous donc ? Voyons, puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre, le vrai et le bien, et deux choses à engager,

votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude ; et votre nature a deux choses à fuir, l'erreur et la misère. Votre raison n'est pas plus blessée, puisqu'il faut nécessairement choisir, en choisissant l'un que l'autre. Voilà un point vidé ; mais votre béatitude ? Pesons le gain et la perte, en prenant croix, que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter. — Cela est admirable : oui, il faut gager ; mais je gage peut-être trop. — Voyons. Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager. Mais s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer), et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agiriez de mauvais sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vies infiniment heureuses à gagner. Mais il y a ici une infinité de vies infiniment heureuses à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela est tout parti : partout où est l'infini, et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi, quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini, aussi prêt à arriver que la perte du néant.

Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde ; et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on s'expose, et l'incertitude de ce qu'on gagnera, égale le bien fini qu'on expose certainement, à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas ainsi : tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini, pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on s'expose et l'incertitude du gain ; cela est faux. Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre. Mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde, selon la pro-

portion des hasards de gain et de perte ; et de là vient que, s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal : et alors la certitude de ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain : tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner. Cela est démonstratif; et si les hommes sont capables de quelques vérités, celle-là l'est.

VI. — Nous n'aimons pas l'individu, mais les qualités.

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime une personne à cause de sa beauté l'aime-t-il ? Non ; car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi ? Non ; car je puis perdre ces qualités sans me perdre, moi. Où est donc ce MOI, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le MOI, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées.

VII. — Les trois ordres : les corps, les esprits, la charité.

La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. La grandeur de la Sagesse, qui n'est nulle part sinon en Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différant en genre....

Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits ; car il connaît

tout cela, et soi; et les corps, rien. Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité ; cela est d'un ordre infiniment plus élevé.

De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel.

Ibid.

BOSSUET.

Jacques-Bénigne Bossuet naquit à Dijon, en 1627. Il fit ses études au collége des jésuites, puis à Paris, au collége de Navarre, où il resta dix ans. Il prit ses grades en 1648 et soutint sa thèse de théologie devant le prince de Condé auquel il l'avait dédiée. Bientôt célèbre par son éloquence, il devint en 1663 évêque de Condom. Louis XIV lui confia l'éducation du Dauphin pour lequel il composa le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, la *Logique*, le *Discours sur l'histoire universelle*, la *Politique tirée de l'Ecriture sainte*. Bossuet mourut en 1704.

I. — L'âme.

I. — L'amour, principe de toutes les passions.

Nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes, que nos autres passions se rapportent au seul *amour*, et qu'il les enferme ou les excite toutes. La *haine* de quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'*aversion* pour quelqu'un que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le *désir* n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la *joie* est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La *fuite* et la *tristesse* sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. L'*audace* est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile ; et la *crainte*, un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'*espérance* est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé, et le *désespoir* est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais : ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La *colère* est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforçant de le défendre. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passions ; et posez l'amour, vous les faites naître toutes.

BOSSUET. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I.

II. — La raison et les vérités éternelles.

L'entendement a pour objet des vérités éternelles.

Les règles des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables.

Nous connaissons clairement que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit et du plus fort au plus faible, et nous en savons assez pour connaître que ces proportions se rapportent à des principes d'éternelle vérité.

Tout ce qui se démontre en mathématique, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable, puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut pas être autrement qu'elle est démontrée...

Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends, par ces principes de vérité éternelle, que quand aucun homme et moi-même ne serions pas, le devoir essentiel de l'homme, dès là qu'il est capable de raisonner, est de vivre selon la raison, et de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnaissance, si, faute de le chercher, il l'ignorait.

Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra ; mais en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles ; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi, ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain ; et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée ; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit avec le reste.

BOSSUET. *Connaissance de Dieu et de soi-même,* ch. IV.

II. — Dieu.

I. — Preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles.

Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, où elle est tou-

jours entendue ; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est, et ce qui s'entend hors de lui...

Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois, en raisonnant, que ces vérités sont suivies. La même vérité qui me fait voir que les mouvements ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre : ainsi la vérité est une de soi. Qui la connaît en partie, en voit plusieurs ; qui les verrait parfaitement, n'en verrait qu'une.

Et il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même une preuve indubitable.

Car soit qu'il la considère lui-même, ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois certaines, et aux règles immuables de la vérité. Il voit qu'il entend ces lois, du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de l'univers pour petite qu'elle soit ; et il voit bien que rien n'aurait été fait, si ces lois n'étaient ailleurs parfaitement entendues ; et il voit qu'il faut reconnaître une sagesse éternelle, où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive. BOSSUET. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV.

II. — Preuve de l'existence de Dieu par l'idée de la perfection.

L'impie demande : Pourquoi Dieu est-il ? Je lui réponds : Pourquoi Dieu ne serait-il pas ? Est-ce à cause qu'il est parfait, et la perfection est-elle un obstacle à l'être ? Erreur insensée ! au contraire, la perfection est la raison d'être. Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas ? c'est-à-dire, pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il, et que ce qui n'en tient rien du tout ne serait pas ? Qu'appelle-t-on parfait ? Un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait ? Un être à qui quelque chose manque. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne serait-il pas plutôt que l'être à qui quelque chose manque ? D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être ni empêcher l'être d'être ? Mais, par la même raison, l'imparfait ne peut valoir mieux que

le parfait, ni être plutôt que lui, ni l'empêcher d'être. Qui peut donc empêcher que Dieu ne soit, et pourquoi le néant de Dieu que l'impie veut imaginer dans son cœur insensé (1), pourquoi, dis-je, ce néant de Dieu l'emporterait-il sur l'être de Dieu, et vaut-il mieux que Dieu ne soit pas que d'être ?

O Dieu ! on se perd dans un si grand aveuglement. L'impie se perd dans le néant de Dieu, qu'il veut préférer à l'être de Dieu ; et lui-même, cet impie, ne songe pas à se demander à lui-même pourquoi il est. Mon âme, âme raisonnable, mais dont la raison est si faible, pourquoi veux-tu être et que Dieu ne soit pas ? Hélas ! vaux-tu mieux que Dieu ? Âme faible, âme ignorante, dévoyée, pleine d'erreur et d'incertitude dans ton intelligence, pleine dans ta volonté de faiblesse, d'égarement, de corruption, de mauvais désirs, faut-il que tu sois, et que la certitude, la compréhension, la pleine connaissance de la vérité, et l'amour immuable de la justice et de la droiture ne soit pas ?

BOSSUET. *Élévations. Première Semaine, première élévation.*

III. — La perfection et l'éternité de Dieu.

On dit : Le parfait n'est pas ; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi, et dans nos idées, et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être ? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive ? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit ? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe ? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité ; et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière ; ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait ; comment, dans la volonté, le déréglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu ? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une

1. Ps. XIII.

inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses : en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout déréglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir ni défaillir. Voilà donc un être parfait; voilà Dieu, nature parfaite et heureuse.

BOSSUET. *Élévations, ibid.*

III. — L'immortalité.

L'âme, ayant pour objet les vérités éternelles, participe à leur éternité.

Par notre entendement, nous apercevons des vérités éternelles, claires et incontestables. Nous savons qu'elles sont toujours les mêmes, et nous sommes toujours les mêmes à leur égard, toujours également ravis de leur beauté et convaincus de leur certitude ; marque que notre âme est faite pour les choses qui ne changent pas, et qu'elle a en elle un fond qui aussi ne doit pas changer.

... Que si ces vérités éternelles sont l'objet naturel de l'entendement humain, par la convenance qui se trouve entre les objets et les puissances, on voit quelle est sa nature, et qu'étant né conforme à des choses qui ne changent point, il a en lui un principe de vie immortelle...

S'il y a quelque chose, parmi les créatures, qui mérite de durer éternellement, c'est sans doute la connaissance et l'amour de Dieu, et ce qui est né pour exercer ses divines opérations.

Quiconque les exerce, les voit si justes et si parfaites, qu'il voudrait les exercer à jamais ; et nous avons, dans cet exercice, l'idée d'une vie éternelle et bienheureuse.

Et nous avons quelque expérience de cette vie, lorsque quelque vérité illustre nous apparaît, et que, contemplant la nature, nous admirons la sagesse qui a tout fait dans un si bel ordre.

Là nous goûtons un plaisir si pur, que tout autre plaisir ne nous paraît rien en comparaison. C'est ce plaisir qui a transporté les philosophes, et qui leur a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés sensuelles, parce que ces voluptés troublent en nous le plaisir de goûter la vérité toute pure (1).

Qui voit Pythagore, ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un

1. Voir le discours du pythagoricien Archytas, rapporté par Cicéron, *de Senectute*, cap. XII.

certain triangle, avec le carré de sa base, sacrifier une hécatombe en action de grâces : qui voit Archimède, attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire et le manger (1) : qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu (2) : qui voit Aristote louer ces heureux moments où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle, et d'être la vie de Dieu (3) : mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice, de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels : qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles un principe et un exercice de vie éternellement heureuse.

Et le désir d'une telle vie s'élève et se fortifie d'autant plus en nous que nous méprisons davantage la vie sensuelle, et que nous cultivons avec plus de soin la vie de l'intelligence.

Et il ne faut pas s'imaginer qu'elle perde cette vie en perdant son corps : car nous avons vu que les opérations intellectuelles ne sont pas, à la manière des sensations, attachées à des organes corporels. Et encore que, par la correspondance qui se doit trouver entre toutes les opérations de l'âme, l'entendement se serve des sens et des images sensibles, ce n'est pas en se tournant de ce côté-là qu'il se remplit de la vérité, mais en se tournant vers la vérité éternelle.

BOSSUET. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, v[e] chapitre.

FÉNELON.

François de Salignac de la Mothe-Fénelon naquit en 1651, dans le Périgord. Il fit de brillantes études au collége du Plessis, acheva sa théologie au séminaire de Saint-Sulpice, fut chargé de diriger l'établissement des Nouvelles catholiques et composa à ce sujet son *Traité de l'éducation des filles*. Après une mission dans le Poitou, il fut nommé en 1689 précepteur du duc de Bourgogne. On connaît sa con-

1. Cicéron, *de Finibus bonorum et malorum*, V, XX. « Quem enim « ardorem studii censetis fuisse in Archimede, qui dum in pulvere « quædam describit attentius, ne patriam quidem captam esse senserit ? »
2. Voy. dans *le Banquet* le discours de Diotime, sur l'amour et la beauté.
3. Voy. *Morale à Nicomaque*, liv. X, chap. VII.

troverse théologique avec Bossuet, et sa disgrâce auprès de Louis XIV. Ses principaux ouvrages philosophiques sont : la *Démonstration de l'existence de Dieu* et les *Lettres sur la métaphysique*. Il mourut en 1715.

I. — L'idée de l'infini est la plus positive de toutes.

L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse, ni négative; car ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes que je me représente l'infini. Qui dit borne dit une négation toute simple ; au contraire, qui nie cette négation affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paraisse dans ma langue un terme négatif et qu'il veuille dire *non fini*, est néanmoins très-positif. C'est le mot de *fini* dont le vrai sens est très-négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne ; car qui dit borne dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme *fini* comme étant négatif ; par conséquent, celui d'infini est très-positif. La négation redoublée vaut une affirmation, d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir et la suprême affirmation : donc le terme d'infini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paraisse négatif dans le tour grammatical.

FENELON. *L'existence de Dieu*, IIe partie, ch. II.

II. — L'idée de l'infini est claire. Le soleil de vérité.

Notre esprit a l'idée de l'infini même, car il en affirme tout ce qui lui convient, et il en nie tout ce qui ne lui convient pas. Dites-lui que l'infini est triangulaire, il vous répondra sans hésiter que ce qui n'a aucune borne ne peut avoir aucune figure. Demandez-lui qu'il vous assigne la première des unités qui composent un nombre infini, il vous répondra d'abord qu'il ne peut y avoir ni premier ni dernier, ni commencement ni fin, ni nombre dans l'infini, parce que si on pouvait y marquer une première ou une dernière unité, on pourrait ajouter quelque autre unité auprès de celle-là, et par conséquent augmenter le nombre. Or un nombre ne peut être infini, lorsqu'il peut recevoir et qu'on peut lui assigner une borne du côté où il peut recevoir un accroissement.

C'est même dans l'infini que mon esprit connaît le fini. Qui dit un homme malade, dit un homme qui n'a pas la santé; qui dit

un homme faible, dit un homme qui manque de force. On ne conçoit la maladie, qui n'est qu'une privation de la santé, qu'en se représentant la santé même comme un bien réel dont cet homme est privé : on ne conçoit la faiblesse qu'en se représentant la force comme un avantage réel que cet homme n'a pas ; on ne conçoit les ténèbres, qui ne sont rien de positif, qu'en niant et par conséquent en concevant la lumière du jour, qui est très-réelle et très-positive. Tout de même, on ne conçoit le fini qu'en lui attribuant une borne, qui est une pure négation d'une plus grande étendue. Ce n'est donc que la privation de l'infini ; et on ne pourrait jamais se représenter la privation de l'infini, si on ne concevait l'infini même ; comme on ne pourrait concevoir la maladie, si on ne concevait la santé, dont elle n'est que la privation.

Il y a un soleil des esprits qui les éclaire tous, beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps : ce soleil des esprits nous donne tout ensemble et sa lumière et l'amour de sa lumière pour la chercher. Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, et il luit en même temps dans les deux hémisphères : il brille autant sur nous la nuit que le jour : ce n'est point au dehors qu'il répand ses rayons ; il habite en chacun de nous. Un homme ne peut jamais dérober ses rayons à un autre homme : on le voit également en quelque coin de l'univers qu'on soit caché. Un homme n'a jamais besoin de dire à un autre : Retirez-vous, pour me laisser voir ce soleil ; vous me dérobez ses rayons, vous enlevez la part qui m'est due.

Ce soleil ne se couche jamais, et ne souffre aucun nuage que ceux qui sont formés par nos passions : c'est un jour sans ombre, il éclaire les sauvages mêmes dans leurs antres les plus profonds et les plus obscurs ; il n'y a que les yeux malades qui se ferment à sa lumière, et encore même n'y a-t-il point d'homme si malade et si aveugle qui ne marche encore à la lueur de quelque lumière sombre qui lui reste de ce soleil intérieur des consciences. Cette lumière universelle découvre et représente à nos esprits tous les objets ; et nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons discerner aucun corps qu'aux rayons du soleil...

Où est-elle cette raison parfaite qui est si près de moi, et si différente de moi ? où est-elle ? il faut qu'elle soit quelque chose de réel ; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est elle, cette raison suprême ? n'est-elle pas le Dieu que je cherche ? FÉNELON. *Ibid*, Ire partie, ch. II.

MALEBRANCHE.

Malebranche, né en 1638, mourut en 1715. Il était prêtre de l'Oratoire. Le traité de *l'Homme* de Descartes, tombé par hasard entre ses mains, lui révéla sa vocation philosophique. Depuis, il ne fit que méditer et écrire. Ses principaux ouvrages sont la *Recherche de la vérité* (1674), les *Entretiens sur la métaphysique*, les *Méditations chrétiennes*, le *Traité de morale*.

I. — Le monde intérieur. De l'âme, et qu'elle est distinguée du corps.

THÉODORE. — Bien donc, mon cher Ariste, puisque vous le voulez, il faut que je vous entretienne de mes visions métaphysiques. Mais pour cela il est nécessaire que je quitte ces lieux enchantés qui charment nos sens, et qui, par leur variété, partagent trop un esprit tel que le mien. Comme j'appréhende extrêmement de prendre pour les réponses immédiates de la vérité intérieure quelques-uns de mes préjugés, ou de ces principes confus qui doivent leur naissance aux lois de l'union de l'âme et du corps, et que dans ces lieux je ne puis pas, comme vous le pouvez peut-être, faire taire un certain bruit confus qui jette la confusion et le trouble dans toutes mes idées, sortons d'ici, je vous prie. Allons nous renfermer dans votre cabinet, afin de rentrer plus facilement en nous-mêmes. Tâchons que rien ne nous empêche de consulter l'un et l'autre notre maître commun, la raison universelle; car c'est la vérité intérieure qui doit présider à nos entretiens.

ARISTE. — Allons, Théodore, partout où vous voudrez. Je suis dégoûté de tout ce que je vois dans ce monde matériel et sensible, depuis que je vous entends parler d'un autre monde tout rempli de beautés intelligibles. Enlevez-moi dans cette région heureuse et enchantée. Faites-m'en contempler toutes ces merveilles dont vous me parliez l'autre jour d'une manière si magnifique et d'un air si content. Allons, je suis prêt à vous suivre dans ce pays, que vous croyez inaccessible à ceux qui n'écoutent que leurs sens.

THÉODORE. — Vous vous réjouissez, Ariste, et je n'en suis pas fâché. Vous me raillez d'une manière si délicate et si honnête, que je sens bien que vous voulez vous divertir, mais que vous ne voulez pas m'offenser. Je vous le pardonne. Vous suivez les inspirations secrètes de votre imagination toujours enjouée. Mais,

souffrez que je vous le dise, vous parlez de ce que vous n'entendez pas. Non, je ne vous conduirai point dans une terre étrangère ; mais je vous apprendrai peut-être que vous êtes étranger vous-même dans votre propre pays. Je vous apprendrai que ce monde que vous habitez n'est point tel que vous le croyez, parce qu'effectivement il n'est point tel que vous le voyez ou que vous le sentez. Vous jugez sur le rapport de vos sens de tous les objets qui vous environnent, et vos sens vous séduisent infiniment plus que vous ne pouvez vous l'imaginer. Ce ne sont de fidèles témoins que pour ce qui regarde le bien du corps et la conservation de la vie. A l'égard de tout le reste, il n'y a nulle exactitude, nulle vérité dans leur déposition. Vous le verrez, Ariste, sans sortir de vous-même, sans que je vous *enlève dans cette région enchantée* que votre imagination vous représente. L'imagination est une folle qui se plaît à faire la folle. Ses saillies, ses mouvements imprévus vous divertissent, et moi aussi. Mais il faut, s'il vous plaît, que dans nos entretiens la raison soit toujours la supérieure. Il faut qu'elle décide et qu'elle prononce. Or elle se tait et nous échappe toujours lorsque l'imagination vient à la traverse, et qu'au lieu de lui imposer silence, nous écoutons ses plaisanteries et que nous nous arrêtons aux divers fantômes qu'elle nous présente. Tenez-la donc dans le respect en présence de la raison ; faites-la taire, si vous voulez entendre clairement et distinctement les réponses de la vérité intérieure.

ARISTE. — Vous prenez, Théodore, bien sérieusement ce que je vous ai dit sans beaucoup de réflexion. Je vous demande pardon de ma petite liberté. Je vous promets que...

THÉODORE. — Vous ne m'avez point fâché, Ariste, vous m'avez réjoui ; car, encore un coup, vous avez l'imagination si vive et si agréable, et je suis si assuré de votre cœur, que vous ne me fâcherez jamais, et que vous me réjouirez toujours, du moins quand vous ne me raillerez que tête à tête ; et ce que je viens de vous dire n'est que pour vous faire entendre que vous avez une terrible opposition à la vérité. Cette qualité, qui vous rend tout éclatant aux yeux des hommes, qui vous gagne les cœurs, qui vous attire l'estime, qui fait que tous ceux qui vous connaissent veulent vous posséder, est l'ennemie la plus irréconciliable de la raison. Je vous avance un paradoxe dont je ne puis vous démontrer présentement la vérité. Mais vous le reconnaîtrez bientôt par votre propre expérience, et vous en verrez peut-être les raisons dans la suite de nos entretiens. Il y a encore pour cela bien du

chemin à faire. Mais croyez-moi, le stupide et le bel esprit sont également fermés à la vérité. Il y a seulement cette différence, qu'ordinairement le stupide la respecte, et que le bel esprit la méprise. Néanmoins, si vous êtes bien résolu de gourmander votre imagination, vous entrerez sans aucun obstacle dans le lieu où la raison rend ses réponses ; et quand vous l'aurez entendue quelque temps, vous n'aurez que du mépris pour tout ce qui vous a charmé jusqu'ici ; et si Dieu vous touche le cœur, vous n'en aurez que du dégoût.

ARISTE. — Allons donc promptement, Théodore. Vos promesses me donnent une ardeur que je ne puis vous exprimer. Assurément, je vais faire tout ce que vous m'ordonnerez. Doublons le pas... Grâce à Dieu, nous voici enfin arrivés au lieu destiné à nos entretiens. Entrons... Asseyez-vous... Qu'y a-t-il ici qui puisse nous empêcher de rentrer en nous-mêmes pour consulter la raison ? Voulez-vous que je ferme tous les passages de la lumière, afin que les ténèbres fassent éclipser tout ce qu'il y a de visible dans cette chambre et qui peut frapper nos sens ?

THÉODORE. — Non, mon cher. Les ténèbres frappent nos sens aussi bien que la lumière. Elles effacent l'éclat des couleurs. Mais, à l'heure qu'il est, elles pourraient jeter quelque trouble ou quelque petite frayeur dans notre imagination. Tirez seulement les rideaux. Ce grand jour nous incommoderait un peu, et donnerait peut-être trop d'éclat à certains objets... Cela est fort bien : asseyez-vous.

Rejetez, Ariste, tout ce qui vous est entré dans l'esprit par les sens. Faites taire votre imagination. Que tout soit chez vous dans un parfait silence. Oubliez même, si vous le pouvez, que vous avez un corps, et ne pensez qu'à ce que je vais vous dire. En un mot, soyez attentif, et ne chicanez point sur mon préambule. L'attention est la seule chose que je vous demande. Sans ce travail, ou ce combat de l'esprit contre les impressions du corps, on ne fait point de conquêtes dans le pays de la vérité.

ARISTE. — Je le crois ainsi, Théodore ; parlez. Mais permettez-moi de vous arrêter lorsque je ne pourrai pas vous suivre.

THÉODORE. — Cela est juste. Écoutez.

Le néant n'a point de propriétés. Je pense, donc je suis. Mais que suis-je, moi qui pense, dans le temps que je pense ? Suis-je un corps, un esprit, un homme ? Je ne sais encore rien de tout cela. Je sais seulement que, dans le temps que je pense, je suis

quelque chose qui pense. Mais voyons. Un corps peut-il penser ? Une étendue en longueur, largeur et profondeur, peut-elle raisonner, désirer, sentir ? Non sans doute ; car toutes les manières d'être d'une telle étendue ne consistent que dans des rapports de distance, et il est évident que ces rapports ne sont point des perceptions, des raisonnements, des plaisirs, des désirs, des sentiments, en un mot des pensées. Donc ce *moi* qui pense, ma propre substance, n'est point un corps, puisque mes perceptions, qui assurément m'appartiennent, sont tout autre chose que des rapports de distance (1)....

MALEBRANCHE. *Premier Entretien métaphysique.*

II. — Les idées et le monde intelligible.

THÉODORE. — Je pense à quantité de choses, à un nombre, à un cercle, à une maison, à tels et tels êtres, à l'être. Donc tout cela est, du moins dans le temps que j'y pense. Assurément, quand je pense à un cercle, à un nombre, à l'être ou à l'infini, à tel être fini, j'aperçois des réalités ; car si le cercle que j'aperçois n'était rien, en y pensant je ne penserais à rien. Or le cercle auquel je pense a des propriétés que n'a pas telle autre figure. Donc ce cercle existe dans le temps que j'y pense, puisque le néant n'a point de propriétés, et qu'un néant ne peut être différent d'un autre néant.

ARISTE. — Quoi, Théodore ! tout ce à quoi vous pensez existe ? Est-ce que votre esprit donne l'être à ce cabinet, à ce bureau, à ces chaises, parce que vous y pensez ?

THÉODORE. — Doucement. Je vous dis que tout ce à quoi je pense est, ou, si vous voulez, existe. Le cabinet, le bureau, les chaises que je vois, tout cela est, du moins dans le temps que je le vois. Mais vous confondez ce que je vois avec un meuble que je ne vois point. Il y a plus de différence entre le bureau que je vois et celui que vous croyez voir, qu'il n'y en a entre votre esprit et votre corps.

ARISTE. — Je vous entends en partie, Théodore, et j'ai honte de vous avoir interrompu. Je suis convaincu que tout ce que nous voyons, ou tout ce à quoi nous pensons, contient quelque réalité. Vous ne parlez pas des objets, mais de leurs idées. Oui, sans doute, les idées que nous avons des objets existent dans le temps

1. On reconnaît la preuve cartésienne de l'existence de l'âme.

qu'elles sont présentes à notre esprit. Mais je croyais que vous parliez des objets mêmes.

THÉODORE. — *Des objets mêmes*, oh ! que nous n'y sommes pas ! Je tâche de conduire par ordre mes réflexions. Il faut bien plus de principes que vous ne pensez pour démontrer ce dont personne ne doute ; car où sont ceux qui doutent qu'ils aient un corps, qu'ils marchent sur une terre solide, qu'ils vivent dans un monde matériel ? Mais vous saurez bientôt ce que peu de gens comprennent bien, savoir, que si notre corps se promène dans un monde corporel, notre esprit, de son côté, se transporte sans cesse dans un monde intelligible qui le touche, et qui par là lui devient sensible.

Comme les hommes comptent pour rien les idées qu'ils ont des choses, ils donnent au monde créé beaucoup plus de réalité qu'il n'en a. Ils ne doutent point de l'existence des objets, et ils leur attribuent beaucoup de qualités qu'ils n'ont point. Mais ils ne pensent seulement pas à la réalité de leurs idées. C'est qu'ils écoutent leurs sens, et qu'ils ne consultent point assez la vérité intérieure ; car, encore un coup, il est bien plus facile de démontrer la réalité des idées, ou, pour me servir de vos termes, la réalité de *cet autre monde tout rempli de beautés intelligibles*, que de démontrer l'existence de ce monde matériel. En voici la raison.

C'est que les idées ont une existence éternelle et nécessaire, et que le monde corporel n'existe que parce qu'il a plu à Dieu de le créer. Ainsi, pour voir le monde intelligible, il suffit de consulter la raison, qui renferme les idées, ou les essences intelligibles, éternelles et nécessaires, ce que peuvent faire tous les esprits raisonnables ou unis à la raison.

MALEBRANCHE. *Deuxième Entretien.*

III. — Que nous pouvons voir en Dieu toutes choses, et que rien de fini ne peut le représenter. De sorte qu'il suffit de penser à lui pour savoir qu'il est.

THÉODORE. — Hé bien, Ariste, que pensez-vous de ce monde intelligible où je vous conduisis hier ? Votre imagination n'en est-elle plus effrayée ? Votre esprit marche-t-il d'un pas ferme et assuré dans ce pays des esprits méditatifs, dans cette région inaccessible à ceux qui n'écoutent que leurs sens ?

ARISTE. — Le beau spectacle, Théodore, que l'archétype (1) de

1. Terme des platoniciens qui désigne le type suprême ou suprême modèle, l'Idée.

l'univers ! Je l'ai contemplé avec une extrême satisfaction. Que la surprise est agréable lorsque sans souffrir la mort l'âme se trouve transportée dans le pays de la vérité, où elle rencontre abondamment de quoi se nourrir ! Je ne suis pas, il est vrai, encore bien accoutumé à cette manne céleste, à cette nourriture toute spirituelle. Elle me paraît dans certains moments bien creuse et bien légère. Mais quand je la goûte avec attention, j'y trouve tant de saveur et de solidité, que je ne puis plus me résoudre à venir paître avec les brutes sur une terre matérielle.

THÉODORE. — Oh ! oh ! mon cher Ariste, que me dites-vous là ? Parlez-vous sérieusement ?

ARISTE. — Fort sérieusement. Non, je ne veux plus écouter mes sens. Je veux toujours rentrer dans le plus secret de moi-même, et vivre de l'abondance que j'y trouve. Mes sens sont propres à conduire mon corps à sa pâture ordinaire : je consens qu'il les suive. Mais que je les suive, moi ! c'est ce que je ne ferai plus. Je veux suivre uniquement la raison, et marcher par mon attention dans ce pays de la vérité, où je trouve des mets délicieux et qui seuls peuvent nourrir des intelligences.

THÉODORE. — C'est donc à ce coup que vous avez oublié que vous avez un corps. Mais vous ne serez pas longtemps sans penser à lui, ou plutôt sans penser par rapport à lui. Ce corps que vous négligez présentement vous obligera bientôt à le mener paître vous-même et à vous occuper de ses besoins. Car maintenant l'esprit ne se dégage pas si facilement de la matière. Mais pendant que vous voilà pur esprit, dites-moi, je vous prie, qu'avez vous découvert dans le pays des idées ? Savez-vous bien présentement ce que c'est que cette raison dont on parle tant dans ce monde matériel et terrestre, et que l'on y connaît si peu ? Je vous promis hier de vous élever au-dessus de toutes les créatures, et de vous conduire jusqu'en présence du Créateur. N'y auriez-vous point volé de vous-même, et sans penser à Théodore ?

ARISTE. — Je vous l'avoue, j'ai cru que, sans manquer au respect que je vous dois, je pouvais aller seul dans le chemin que vous m'avez montré. Je l'ai suivi, et j'ai, ce me semble, connu clairement ce que vous me dîtes hier, savoir, que la raison universelle est une nature immuable, et qu'elle ne se trouve qu'en Dieu. Voici en peu de mots toutes mes démarches ; jugez-en, et dites-moi si je me suis égaré. Après que vous m'eûtes quitté, je demeurai quelque temps tout chancelant et tout interdit. Mais une secrète ardeur me pressant, il me sembla que je me dis à

moi-même, je ne sais comment : *La raison m'est commune avec Théodore ; pourquoi donc ne puis-je sans lui la consulter et la suivre ?* Je la consultai, et je la suivis ; et elle me conduisit, si je ne me trompe, jusqu'à celui qui là possède en propre, et par la nécessité de son être, car il me semble qu'elle y conduit tout naturellement. Voici tout simplement et sans figure le raisonnement que je fis :

L'étendue intelligible, infinie, n'est point une modification de mon esprit ; elle est immuable, éternelle, nécessaire. Je ne puis douter de sa réalité et de son immensité. Or tout ce qui est immuable, éternel, nécessaire, et surtout infini, n'est point une créature, et ne peut appartenir à la créature. Donc elle appartient au créateur, et ne peut se trouver qu'en Dieu. Donc il y a un Dieu et une raison : un Dieu dans lequel se trouve l'archétype que je contemple du monde créé que j'habite ; un Dieu dans lequel se trouve la raison qui m'éclaire par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes. Car je suis sûr que tous les hommes sont unis à la même raison que moi ; puisque je suis certain qu'ils voient ou peuvent voir ce que je vois quand je rentre en moi-même, et que j'y découvre les vérités ou les rapports nécessaires que renferme la substance intelligible de la raison universelle qui habite en moi, ou plutôt dans laquelle habitent toutes les intelligences....

THÉODORE. — Fort bien. Mais surtout prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il peut être connu, mais il ne peut être fait. Il n'y a que les créatures, que tels et tels êtres qui soient faisables, qui soient visibles par des idées qui les représentent, avant même qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait ; car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même ; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être : car l'Être n'a point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype qui contienne toute sa réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres.

Ainsi vous voyez bien que cette proposition : *Il y a un Dieu*, est

par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine que celle-ci : *Je pense, donc je suis.* Vous voyez de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu, et l'être, ou l'infini, ne sont qu'une même chose.

MALEBRANCHE. *Deuxième Entretien métaphysique.*

IV. — Les inclinations.

Les inclinations de l'esprit sont au monde spirituel ce que le mouvement est au monde matériel : si tous les esprits étaient sans inclination, ou s'ils ne voulaient jamais rien, il ne se trouverait pas dans l'ordre des choses spirituelles cette variété, qui ne fait pas seulement admirer la profondeur de la sagesse de Dieu, comme fait la diversité qui se rencontre dans les choses matérielles ; mais aussi sa miséricorde, sa justice, sa bonté, et généralement tous ses autres attributs. La différence des inclinations fait donc dans les esprits un effet assez semblable à celui que la différence des mouvements produit dans les corps ; et les inclinations des esprits, et les mouvements des corps font ensemble toute la beauté des êtres créés. Ainsi tous les esprits devaient avoir quelques inclinations, de même que les corps ont différents mouvements. Mais tâchons de découvrir quelles inclinations ils doivent avoir.

Je viens de dire que Dieu aimait, et que c'était même son amour qui leur donnait et leur conservait l'être. Ainsi Dieu imprimant sans cesse en nous un amour pareil au sien, puisque c'est sa volonté qui fait et qui règle le nôtre, il donne ainsi toutes ces inclinations naturelles qui ne dépendent point de notre choix et qui nous portent nécessairement à la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous vivons.

Nous avons donc premièrement une inclination pour le bien en général, laquelle est le principe de toutes nos inclinations naturelles, de toutes nos passions et même de tous les amours libres de notre âme, parce que c'est de cette inclination pour le bien en général, que nous avons la force de suspendre notre consentement à l'égard des biens particuliers, qui ne la remplissent pas entièrement

En second lieu nous avons de l'inclination pour la conservation de notre être.

En troisième lieu, nous avons tous de l'inclination pour les au-

tres créatures, lesquelles sont utiles ou à nous-mêmes, ou à ceux que nous aimons. MALEBRANCHE. *Recherche de la vérité*, III, II.

V. — De l'amour du bien en général.

Cette vaste capacité qu'a la volonté pour tous les biens en général, à cause qu'elle n'est faite que pour un bien qui renferme en soi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choses que l'esprit lui représente, et cependant ce mouvement continuel que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter. Ce mouvement ne cessant jamais donne nécessairement à l'esprit une agitation continuelle. La volonté qui cherche ce qu'elle désire oblige l'esprit de se représenter toutes sortes d'objets. L'esprit se les représente, mais l'âme ne les goûte pas ; ou si elle les goûte, elle ne s'en contente pas. L'âme ne les goûte pas, parce que souvent la vue de l'esprit n'est point accompagnée de plaisir ; car c'est par le plaisir que l'âme goûte son bien : et l'âme ne s'en contente pas, parce qu'il n'y a rien qui puisse arrêter le mouvement de l'âme, que celui qui le lui imprime. Tout ce que l'esprit se représente comme son bien est fini, et tout ce qui est fini peut détourner pour un moment notre amour, mais il ne peut le fixer. Lorsque l'esprit considère des objets fort nouveaux et fort extraordinaires, ou qui tiennent quelque chose de l'infini, la volonté souffre pour quelque temps qu'il les examine avec attention ; parce qu'elle espère y trouver ce qu'elle cherche, et que ce qui est grand et paraît infini porte le caractère de son vrai bien ; mais avec le temps elle s'en dégoûte aussi bien que des autres. Elle est donc toujours inquiète, parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver, et ce qu'elle espère toujours de trouver ; et elle aime le grand, l'extraordinaire et ce qui tient de l'infini ; parce que, n'ayant pas trouvé son vrai bien dans les choses communes et familières, elle s'imagine le trouver dans celles qui ne lui sont point connues. MALEBRANCHE. *Ibid.*

VI. — Des inclinations sympathiques ou des affections.

Pour bien comprendre la cause et les effets de cette inclination naturelle (1), il faudrait savoir que Dieu aime tous ses ouvrages, et qu'il les unit étroitement les uns avec les autres pour leur mutuelle conservation. Car, aimant sans cesse les ouvrages qu'il

1. L'amour que nous avons naturellement pour nos semblables.

produit, puisque c est son amour qui les produit, il imprime aussi sans cesse dans notre cœur un amour pour ses ouvrages, puisqu'il produit sans cesse dans notre cœur un amour pareil au sien. Et afin que l'amour naturel que nous avons pour nous-mêmes n'anéantisse et n'affaiblisse pas trop celui que nous avons pour les choses qui sont hors de nous, et qu'au contraire ces deux amours que Dieu met en nous s'entretiennent et se fortifient l'un l'autre, il nous a liés de telle manière avec tout ce qui nous environne, et principalement avec les êtres de même espèce que nous, que leurs malheurs nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit, et que leur grandeur, leur abaissement, leur diminution semble augmenter ou diminuer notre être propre. Nous voudrions même que ce monde n'eût point de bornes ; et cette pensée de quelques philosophes, que les étoiles et les tourbillons sont infinis, non-seulement elle leur paraît digne de Dieu, mais elle paraît encore très-agréable à l'homme, qui sent une secrète joie de faire partie de l'infini, parce que, tout petit qu'il est en lui-même, il lui semble qu'il devienne comme infini, en se répandant dans les êtres infinis qui l'environnent...

Mais la plus forte union naturelle que Dieu ait mise entre nous et ses ouvrages est celle qui nous lie avec les hommes avec lesquels nous vivons. Dieu nous a commandé de les aimer comme d'autres nous-mêmes, et afin que l'amour de choix par lequel nous les aimons soit ferme et constant, il le soutient et le fortifie sans cesse par un amour naturel qu'il imprime en nous. Il a mis pour cela certains liens invisibles qui nous obligent comme nécessairement à les aimer ; à veiller à leur conservation comme à la nôtre ; à les regarder comme des parties nécessaires au tout que nous composons avec eux, et sans lequel nous ne saurions subsister. Il n'y a rien de plus admirable que ces rapports naturels qui se trouvent entre les inclinations des esprits des hommes, entre les mouvements de leurs corps et entre ces inclinations et ces mouvements. Tout cet entraînement secret est une merveille qu'on ne peut assez admirer, et qu'on ne pourrait jamais comprendre.

MALEBRANCHE. *Recherche de la vérité*, V, XIII.

VII. — Principe métaphysique de la loi morale.

S'il est vrai que Dieu, qui est l'Être universel, renferme en lui-même tous les êtres d'une manière intelligible, et que tous les êtres intelligibles qui ont en Dieu une existence nécessaire ne

soient pas en tout sens également parfaits ; il est évident qu'il y aura entre eux un ordre immuable et nécessaire ; et que de même qu'il y a des vérités éternelles et nécessaires, à cause qu'il y a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles, il doit y avoir aussi un ordre immuable et nécessaire, à cause des rapports de perfection qui sont entre les mêmes êtres. C'est donc un ordre immuable que les esprits soient plus nobles que les corps, comme c'est une vérité nécessaire que 2 fois 2 font 4 ou que 2 fois 2 ne soient pas 5.

Or jusqu'ici l'ordre immuable semble plutôt une vérité spéculative qu'une *loi* nécessaire. Car si l'on ne considère l'ordre que comme nous venons de faire, on voit bien, par exemple, que c'est une vérité que les esprits sont plus nobles que les corps ; mais on ne voit pas que cette vérité soit en même temps un *ordre* qui ait force de loi, et que l'on soit obligé de préférer les esprits aux corps. Il faut considérer que Dieu s'aime par un amour nécessaire, et qu'ainsi il aime davantage ce qui est en lui qui représente ou qui renferme plus de perfection, que ce qui en renferme moins. Si bien que si l'on voulait supposer que l'esprit intelligible(1) fût mille fois plus parfait que le corps intelligible, l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même serait nécessairement mille fois plus grand pour l'esprit que pour le corps intelligible ; car l'amour de Dieu est nécessairement proportionné à l'ordre qui est entre les êtres intelligibles qu'il renferme, puisqu'il aime invinciblement ses perfections. De sorte que l'ordre qui est purement spéculatif a force de loi à l'égard de Dieu même, supposé, comme il est certain, que Dieu s'aime nécessairement et qu'il ne puisse se démentir. Et Dieu ne peut aimer davantage les corps intelligibles que les esprits intelligibles.

Or cet ordre immuable qui a force de loi à l'égard de Dieu même a visiblement force de loi à notre égard. Car Dieu nous ayant créés à son image et à sa ressemblance, il ne peut pas vouloir que nous aimions davantage ce qui mérite le moins d'être aimé : il veut que notre volonté soit conforme à la sienne, et qu'ici-bas nous rendions librement, et par là méritoirement, la justice qu'il rend nécessairement. Sa loi, l'ordre immuable de ses perfections est donc aussi la nôtre ; et cet ordre ne nous est pas inconnu, et même notre amour naturel nous excite encore à

1. L'*esprit intelligible* est l'idée de l'esprit présentée à l'intelligence divine ; le *corps intelligible* est l'idée du corps.

le suivre, lorsque nous rentrons dans nous-mêmes, et que nos sens et nos passions nous laissent libres ; en un mot lorsque notre amour-propre ne corrompt point notre amour naturel.

MALEBRANCHE. *Recherche de la vérité*, X^e^ éclaircissement.

SPINOZA.

Baruch Spinoza naquit à Amsterdam, en 1632, d'une famille de juifs portugais. La synagogue l'excommunia pour avoir soutenu que, d'après les textes, la Bible n'enseignait ni la spiritualité de Dieu ni l'immortalité de l'âme. Chassé de sa ville natale par une tentative d'assassinat dont il avait failli être victime, il prit un exil temporaire ; il entra en relation avec les chrétiens et changea son nom en celui de Bénédict Spinoza. Il menait une vie d'anachorète. Pauvre, sans ambition, il vécut plusieurs années à la Haye, gagnant sa vie à polir des verres pour des instruments d'optique. Il refusa l'héritage d'un de ses amis qui était riche, et la chaire de philosophie d'Heidelberg, afin de conserver sa parfaite indépendance. Atteint d'une maladie de poitrine qu'il supporta sans se plaindre, il mourut en 1677. Ses principaux ouvrages sont : le *Traité théologico-politique*, *l'Ethique*, le *Traité politique*, les *Lettres*.

I. — De l'existence de Dieu.

Pour toute chose, on doit pouvoir assigner une cause ou raison qui explique pourquoi elle existe ou pourquoi elle n'existe pas. Par exemple, si un triangle existe, il faut qu'il y ait une raison, une cause de son existence. S'il n'existe pas, il faut encore qu'il y ait une raison, une cause qui s'oppose à son existence, ou qui la détruise. Or, cette cause ou raison doit se trouver dans la nature de la chose, ou hors d'elle. Par exemple, la raison pour laquelle un cercle carré n'existe pas est contenue dans la nature même d'une telle chose, parce qu'elle implique contradiction. Et de même, si la substance existe, c'est que cela résulte de sa seule nature, laquelle enveloppe l'existence. Au contraire, la raison de l'existence ou de la non-existence d'un cercle ou d'un triangle n'est pas dans la nature de ces objets, mais dans l'ordre de la nature corporelle tout entière ; car il doit résulter de cet ordre, ou bien que le triangle existe nécessairement, ou bien qu'il est impossible qu'il existe encore. Ces principes sont évidents d'eux-mêmes. Or, voici ce qu'on peut en conclure : c'est qu'une chose existe nécessairement quand il n'y a aucune cause ou raison qui l'empêche d'exister. Si donc il est impossible d'assigner une cause

ou raison qui s'oppose à l'existence de Dieu ou qui la détruise, il faut dire que Dieu existe nécessairement. Or, pour qu'une telle cause ou raison fût possible, il faudrait qu'elle se rencontrât soit dans les natures diverses, soit hors d'elle, c'est-à-dire dans une autre substance de nature différente ; car l'imaginer dans une substance de même nature, ce serait accorder l'existence de Dieu. Maintenant, si vous supposez une substance d'une autre nature que Dieu, n'ayant rien de commun avec lui, elle ne pourra être cause de son existence ni la détruire. Puis donc qu'on ne peut trouver hors de la nature divine une cause ou raison qui l'empêche d'exister, cette cause ou raison doit donc être cherchée dans la nature divine elle-même, laquelle, dans cette hypothèse, devrait impliquer contradiction. Mais il est absurde d'imaginer une contradiction dans l'être absolument infini et souverainement parfait. Concluons donc qu'en Dieu ni hors de Dieu il n'y a aucune cause ou raison qui détruise son existence, et, partant, que Dieu existe nécessairement. SPINOZA. *Ethique*, I.

II. — Négation des causes finales.

Toutes les causes finales ne sont rien que de pures fictions imaginées par les hommes.

Le premier défaut de cette doctrine, c'est de considérer comme cause ce qui est effet et réciproquement ; en second lieu, ce qui de sa nature possède l'antériorité, elle lui assigne un rang postérieur ; enfin elle abaisse au dernier degré de l'imperfection ce qu'il y a de plus élevé et de plus parfait. En effet, pour ne rien dire des deux premiers points qui sont évidents d'eux-mêmes, il résulte des propos XXI, XXII et XXIII, que l'effet le plus parfait est celui qui est produit immédiatement par Dieu, et qu'un effet devient de plus en plus imparfait à mesure que sa production suppose un plus grand nombre de causes intermédiaires. Or, si les choses que Dieu produit immédiatement étaient faites pour atteindre la fin que Dieu se propose, il s'ensuivrait que celles que Dieu produit les dernières seraient les plus parfaites de toutes, les autres ayant été faites en vue de celles-ci. Ajoutez que cette doctrine détruit la perfection de Dieu ; car si Dieu agit pour une fin, il désire nécessairement quelque chose dont il est privé. Et bien que les théologiens et les métaphysiciens distinguent entre une fin poursuivie par indigence et une fin d'assimilation (1), ils avouent

1. C'est-à-dire qui a pour objet de rendre la chose semblable à soi.

cependant que Dieu a tout fait pour lui-même et non pour les choses qu'il allait créer, vu qu'il était impossible d'assigner avant la création d'autre fin à l'action de Dieu que Dieu lui-même ; et de cette façon, ils sont forcés de convenir que tous les objets que Dieu s'est proposés, en disposant certains moyens pour y atteindre, Dieu en a été quelque temps privé et a désiré les posséder.

SPINOZA. *Ethique*, I, appendice.

III. — Le souverain bien. De la réforme de l'entendement.

L'expérience m'ayant appris à reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie commune sont choses vaines et futiles et que tous les objets de nos craintes n'ont rien en soi de bon ni de mauvais et ne prennent ce caractère qu'autant que l'âme en est touchée, j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable et capable de se communiquer aux hommes, un bien qui puisse remplir seul l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tous les autres biens, en un mot, un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur.

Notre bonheur et notre malheur dépendent uniquement de la nature de l'objet que nous aimons, car les choses qui ne nous inspirent point d'amour n'excitent ni discordes ni douleur quand elles nous échappent, ni jalousie quand elles sont au pouvoir d'autrui, ni crainte, ni haine, en un mot aucune passion ; au lieu que tous ces maux sont la suite inévitable de notre attachement aux choses périssables, comme sont celles dont nous avons parlé tout à l'heure.

Au contraire, l'amour qui a pour objet quelque chose d'éternel et d'infini nourrit notre âme d'une joie pure et sans aucun mélange de tristesse, et c'est vers ce bien si digne d'envie que doivent tendre tous nos efforts. Mais ce n'est pas sans raison que je me suis servi de ces paroles : *à considérer les choses sérieusement*; car, bien que j'eusse une idée claire de tout ce que je viens de dire, je ne pouvais cependant bannir complétement de mon cœur l'amour de l'or, des plaisirs et de la gloire.

Le bien et le mal ne se disent que d'une façon relative, en sorte qu'un seul et même objet peut être appelé bon ou mauvais, selon qu'on le considère sous tel ou tel rapport ; et de même pour la perfection et l'imperfection. Nulle chose, considérée en elle-même, ne peut être dite parfaite ou imparfaite, et c'est ce que nous

comprendrons surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive, arrive selon l'ordre éternel et les lois fixes de la nature. Mais l'humaine faiblesse ne saurait atteindre par la pensée à cet ordre éternel ; l'homme conçoit une nature humaine de beaucoup supérieure à la sienne, où rien, à ce qu'il lui semble, ne l'empêche de s'élever ; il recherche tous les moyens qui peuvent le conduire à cette perfection nouvelle ; tout ce qui lui semble un moyen d'y parvenir, il l'appelle le vrai bien ; et ce qui serait le souverain bien, ce serait d'entrer en possession, avec d'autres êtres, s'il était possible, de cette nature supérieure.

Or, quelle est cette nature ? nous montrerons, quand il en sera temps, que ce qui la constitue, c'est la connaissance de l'union de l'âme humaine avec la nature tout entière.

Voilà donc la fin à laquelle je dois tendre : acquérir cette nature humaine supérieure, et faire tous mes efforts pour que beaucoup d'autres l'acquièrent avec moi ; en d'autres termes, il importe à mon bonheur que beaucoup d'autres s'élèvent aux mêmes pensées que moi, afin que leur entendement et leurs désirs soient en accord avec les miens ; pour cela, il suffit de deux choses, d'abord de comprendre la nature universelle autant qu'il est nécessaire pour acquérir cette nature humaine supérieure ; ensuite d'établir une société telle que le plus grand nombre puisse parvenir facilement et sûrement à ce degré de perfection. On devra veiller avec soin aux doctrines morales ainsi qu'à l'éducation des enfants ; et comme la médecine n'est pas un moyen de peu d'importance pour atteindre la fin que nous nous proposons, il faudra mettre l'ordre et l'harmonie dans toutes les parties de la médecine. Et comme l'art rend faciles bien des choses difficiles et nous profite en épargnant notre temps et notre peine, on se gardera de négliger la mécanique. Mais, avant tout, il faut chercher le moyen de guérir l'entendement, de le corriger autant qu'il est possible dès le principe, afin que, prémuni contre l'erreur, il ait de toute chose une parfaite intelligence. On peut déjà voir par là que je veux ramener toutes les sciences à une seule fin, qui est de nous conduire à cette souveraine perfection de la nature humaine dont nous avons parlé ; en sorte que tout ce qui, dans les sciences, n'est pas capable de nous faire avancer vers notre fin doit être rejeté comme inutile ; c'est-à-dire, d'un seul mot, que toutes nos actions, toutes nos pensées doivent être dirigées vers cette fin.

IV. — Le bien suprême est la connaissance de Dieu.

PROPOS. 27. *Rien ne nous est connu comme certainement bon ou mauvais que ce qui nous conduit à comprendre véritablement les choses, ou ce qui peut nous en éloigner.*

DÉMONSTR. L'âme, en tant qu'elle use de la raison, ne désire rien autre chose que de comprendre, et ne considère comme utile pour elle que ce qui la conduit à ce but (*par la Propos. précéd.*). Or l'âme ne connaît les choses avec certitude qu'en tant qu'elle a des idées adéquates, c'est-à-dire en tant qu'elle use de la raison. Donc rien ne nous est connu comme certainement bon que ce qui nous conduit à comprendre les choses, et au contraire, comme certainement mauvais, que ce qui peut nous en éloigner. C. Q. F. D.

PROPOS. 28. *Le bien suprême de l'âme, c'est la connaissance de Dieu ; et la suprême vertu de l'âme, c'est de connaître Dieu.*

DÉMONSTR. L'objet suprême de notre intelligence, c'est Dieu, en d'autres termes, l'être absolument infini et sans lequel rien ne peut être ni être conçu ; et par conséquent l'intérêt suprême de l'âme ou son suprême bien, c'est la connaissance de Dieu. Or, l'âme n'agit qu'en tant qu'elle comprend ; et ce n'est aussi qu'à ce même titre qu'on peut dire d'une manière absolue que l'âme agit par vertu. Comprendre, voilà donc la vertu absolue de l'âme. Or, le suprême objet de notre intelligence, c'est Dieu (*comme on l'a déjà démontré*). Donc la suprême vertu de l'âme, c'est de comprendre ou de connaître Dieu. C. Q. F. D.

V. — Les passions, cause du mal.

PROPOS. 29. *Les hommes, en tant qu'ils sont livrés au conflit des affections passives, peuvent être contraires les uns aux autres.*

DÉMONSTR. Un homme, Pierre, par exemple, peut être une cause de tristesse pour Paul, parce qu'il a en lui-même quelque chose de semblable à l'objet de la haine de Paul, ou bien parce que Pierre possède seul un objet pour lequel Paul a aussi de l'amour, ou enfin pour d'autres causes. Il résultera de là que Paul haïra Pierre, et partant, que Pierre sera aisément disposé à haïr Paul à son tour, de telle façon que tous deux feront effort pour

se causer du mal l'un à l'autre, et seront ainsi contraires l'un à l'autre. Or, la tristesse est toujours une affection passive. Donc les hommes, en tant qu'ils sont livrés au conflit des affections passives, peuvent être contraires les uns aux autres. C. Q. F. D.

Corott. I. Rien dans la nature des choses n'est plus utile à l'homme que l'homme lui-même, quand il vit selon la raison. Car ce qu'il y a de plus utile pour l'homme, c'est ce qui s'accorde le mieux avec sa nature, à savoir l'homme (cela est évident de soi). Or, l'homme agit absolument selon les lois de sa nature quand il vit suivant la raison, et à cette condition seulement la nature de chaque homme s'accorde toujours nécessairement avec celle d'un autre homme. Donc rien n'est plus utile à l'homme entre toutes choses que l'homme lui-même, etc. C. Q. F. D.

Corott. II. Plus chaque homme cherche ce qui lui est utile, plus les hommes sont réciproquement utiles les uns aux autres. Plus, en effet, chaque homme cherche ce qui lui est utile et s'efforce de se conserver, plus il a de vertu, ou, ce qui est la même chose, plus il a de puissance pour agir selon les lois de sa nature, c'est-à-dire suivant les lois de sa raison. Or les hommes ont la plus grande conformité de nature quand ils vivent suivant la raison. Donc les hommes sont d'autant plus utiles les uns aux autres que chacun cherche davantage ce qui lui est utile. C. Q. F. D.

Scolie. Ce que nous venons de montrer, l'expérience le confirme par des témoignages si nombreux et si décisifs que c'est une parole répétée de tout le monde : L'homme est pour l'homme un Dieu. Il est rare pourtant que les hommes dirigent leur vie d'après la raison, et la plupart s'envient les uns les autres et se font du mal. Cependant, ils peuvent à peine supporter la vie solitaire, et cette définition de l'homme leur plaît fort : L'homme est un animal sociable. La vérité est que la société a beaucoup plus d'avantages pour l'homme qu'elle n'entraîne d'inconvénients Que les faiseurs de satires se moquent donc tant qu'il leur plaira des choses humaines : que les théologiens les détestent à leur gré, que les mélancoliques vantent de leur mieux la vie grossière des champs, qu'ils méprisent les hommes et prennent les bêtes en admiration ; l'expérience dira toujours aux hommes que des secours mutuels leur donneront une facilité plus grande à se procurer les objets de leurs besoins, et que c'est seulement en

réunissant leurs forces qu'ils éviteront les périls qui les menacent de toutes parts. Mais je m'abstiens d'insister ici, pour montrer qu'il est de beaucoup préférable et infiniment plus digne de notre intelligence de méditer sur les actions des hommes que sur celles des bêtes. Tout cela sera développé plus tard avec étendue.

Propos. 30. *Le bien suprême de ceux qui pratiquent la vertu leur est commun à tous, et ainsi tous en peuvent également jouir.*

Démonstr. Agir par vertu, c'est agir sous la conduite de la raison, et tout l'effort des actions que la raison dirige ne va qu'à un seul objet qui est de comprendre, et conséquemment, le bien suprême de ceux qui pratiquent la vertu c'est de connaître Dieu, c'est-à-dire un bien qui est commun à tous les hommes, et que tous, en tant qu'ils ont même nature, peuvent également posséder.

Propos. 31. *Le bien que désire pour lui-même tout homme qui pratique la vertu, il le désirera également pour les autres hommes, et avec d'autant plus de force qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.*

Démonstr. Les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison, sont très-utiles l'un à l'autre, et conséquemment la raison nous déterminera nécessairement à faire que les hommes vivent sous la conduite de la raison. Or le bien que désire pour lui-même celui qui vit suivant la raison, c'est-à-dire celui qui pratique la vertu, c'est de comprendre. Donc ce même bien qu'il désire pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres hommes. En outre, le désir, en tant qu'il se rapporte à l'âme, est l'essence même de l'âme ; or, l'essence de l'âme consiste dans la connaissance, laquelle enveloppe la connaissance de Dieu, et ne peut, sans la connaissance de Dieu, ni exister, ni être conçue. Par conséquent, à mesure que l'essence de l'âme enveloppe une plus grande connaissance de Dieu, l'homme vertueux désire avec plus de force pour les autres le bien qu'il désire pour lui-même. C. Q. F. D.

Autre Démonstr. Le bien que l'homme désire et aime pour lui, il l'aimera d'une façon plus ferme, s'il voit que les autres l'aiment aussi ; et conséquemment il fera effort pour que les autres l'aiment aussi ; et comme ce bien est commun à tous et que tous en peuvent jouir, il s'ensuit qu'il fera effort pour que tous en jouissent, et cela avec d'autant plus de force que lui-même jouira davantage de ce bien.

Scolie. I. Celui qui fait effort, uniquement par passion, pour que les autres aiment ce qu'il aime et pour qu'ils vivent à son gré, celui-là, n'agissant de la sorte que sous l'empire d'une aveugle impulsion, devient odieux à tout le monde, surtout à ceux qui ont d'autres goûts que les siens et s'efforcent en conséquence à leur tour de les faire partager aux autres. De plus, comme le bien suprême que la passion fait désirer aux hommes est souvent de nature à ne pouvoir être possédé que par un seul, il en résulte que les amants ne sont pas toujours d'accord avec eux-mêmes, et, tout en prenant plaisir à célébrer les louanges de l'objet aimé, craignent de persuader ceux qui les écoutent. Au contraire, ceux qui s'efforcent de conduire les autres par la raison n'agissent point avec impétuosité, mais avec douceur et bienveillance, et ceux-là sont toujours d'accord avec eux-mêmes.

Tout désir, toute action dont nous sommes nous-mêmes la cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, je les rapporte à la *religion*. J'appelle *piété* le désir de faire du bien dans une âme que la raison conduit. Le désir de s'unir aux autres par les liens de l'amitié, quand il possède une âme qui se gouverne par la raison, je le nomme *honnêteté*, et l'honnête est pour moi ce qui est l'objet des louanges des hommes que la raison gouverne, comme le déshonnête est ce qui est contraire à la formation de l'amitié. J'ai expliqué en outre quels sont les fondements de l'État, et il est aisé aussi de déduire de ce qui précède la différence qui sépare la vertu véritable de l'impuissance. La vertu véritable n'est autre chose, en effet, qu'une vie réglée par la raison ; et par conséquent l'impuissance consiste en ce seul point que l'homme se laisse gouverner par les objets du dehors et déterminer par eux à des actions qui sont en harmonie avec la constitution commune des choses extérieures, mais non avec sa propre nature, considérée en elle-même.

VI. — L'immortalité de la raison

Proposition 32. *L'âme humaine ne peut entièrement périr avec le corps ; il reste quelque chose d'elle, quelque chose d'éternel.*

Demonstration. Il y a nécessairement en Dieu un concept ou une idée qui exprime l'essence du corps humain, et cette idée, par conséquent, est nécessairement quelque chose qui se rap-

porte à l'essence de l'âme. Or, nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée qui se puisse déterminer dans le temps, si ce n'est en tant qu'elle exprime l'existence actuelle du corps, laquelle se développe dans la durée et peut se déterminer dans le temps ; en d'autres termes nous n'attribuons à l'âme une durée que pendant la durée du corps. Toutefois, comme ce qui est conçu par l'essence de Dieu avec une éternelle nécessité est quelque chose, ce quelque chose, qui se rapporte à l'essence de l'âme, est nécessairement éternel (*par la Propos. précéd.*). C. Q. F. D.

Scolie. Cette idée qui exprime l'essence du corps sous le caractère de l'éternité est, comme nous l'avons dit, un mode déterminé de la pensée, qui se rapporte à l'essence de l'âme et qui est nécessairement éternel. Et cependant il est impossible que nous nous souvenions d'avoir existé avant le corps, puisque aucune trace de cette existence ne se peut rencontrer dans le corps, et que l'éternité ne peut se mesurer par le temps, ni avoir avec le temps aucune relation. Et cependant nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels. L'âme, en effet, ne sent pas moins les choses qu'elle conçoit par l'entendement que celles qu'elle a dans la mémoire. Les yeux de l'âme, ces yeux qui lui font voir et observer les choses, ce sont les démonstrations. Aussi, quoique nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le corps, nous sentons cependant que notre âme, en tant qu'elle enveloppe l'essence du corps sous le caractère de l'éternité, est éternelle, et que cette existence éternelle ne peut se mesurer par le temps ou s'étendre dans la durée. Ainsi donc, on ne peut dire que notre âme dure, et son existence ne peut être enfermée dans les limites d'un temps déterminé qu'en tant qu'elle enveloppe l'existence actuelle du corps ; et c'est aussi à cette condition seulement qu'elle a le pouvoir de déterminer dans le temps l'existence des choses, et de les concevoir sous la notion de durée.

VII. — L'amour intellectuel de Dieu.

Propos. 35. *Dieu s'aime soi-même d'un amour intellectuel infini.*

Demonstr. Dieu est absolument infini. Par conséquent la nature de Dieu jouit d'une perfection infinie accompagnée de l'idée de soi-même, à titre de cause. Or, c'est cela même que nous avons appelé amour intellectuel dans le Coroll. de la Propos. 32.

PROPOS. 36. *L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est l'amour même que Dieu éprouve pour soi, non pas en tant qu'infini, mais en tant que sa nature peut s'exprimer par l'essence de l'âme humaine considérée sous le caractère de l'éternité, en d'autres termes, l'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même.*

DÉMONSTR. Cet amour de l'âme doit être rapporté à l'activité de l'âme (*par le Coroll. de la Propos.* 32). Cet amour est donc une action par laquelle l'âme se contemple soi-même, et qui est accompagnée de l'idée de Dieu, à titre de cause; en d'autres termes, une action par laquelle Dieu, en tant qu'il peut être exprimé par l'âme humaine, se contemple soi-même.

SPINOZA. *Ethique*, V.

LA ROCHEFOUCAULD.

François de la Rochefoucauld naquit à Paris en 1613. Repoussé par Richelieu et Mazarin, il se jeta de dépit dans la Fronde pour satisfaire son ambition. Mme de Longueville fut son instrument et sa victime. Après le rétablissement de la paix, il obtint des charges et des honneurs et passa sa vie au milieu des beaux esprits et des femmes illustres de l'époque. Le livre des *Maximes* parut en 1665. La Rochefoucauld mourut en 1680.

I. — L'amour de soi.

L'amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi. Il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens...

Il n'est rien de si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que sa conduite. Ses souplesses ne se peuvent représenter, ses transformations passent celles des métamorphoses, et ses raffinements ceux de la chimie.

Il est dans tous les états de la vie et dans toutes les conditions. Il vit partout, il vit de tout, il vit de rien. Il s'accommode des choses et de leur privation ; il passe même dans le parti des gens qui lui font la guerre, il entre dans leurs desseins, et, ce qui est admirable, il se hait lui-même avec eux ; il conjure sa perte ; il travaille même à sa ruine ; enfin, il ne se soucie que d'être, et, pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi.

Il ne faut donc pas s'étonner s'il se joint quelquefois à la plus rude austérité, et s'il entre hardiment en société avec elle pour se détruire, parce que, dans le même temps qu'il se ruine dans un endroit, il se rétablit dans un autre. Quand on pense qu'il quitte son plaisir, il ne fait que le suspendre ou le changer, et, lors même qu'il est vaincu et qu'on croit en être défait, on le trouve qui triomphe dans sa propre défaite.

Voilà la peinture de l'amour-propre, dont toute la vie n'est qu'une grande et longue agitation. La mer en est une image sensible, et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues une expression de la succession turbulente de ses pensées et de ses éternels mouvements.

LA ROCHEFOUCAULD. *Maximes.*

II. — L'amour de soi, fin de toutes les actions humaines selon la Rochefoucauld.

Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer.

Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune ou notre industrie savent arranger ; et ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et que les femmes sont chastes.

Ces grandes et éclatantes actions qui éblouissent les yeux sont représentées par les politiques comme les effets des grands desseins, au lieu que ce sont d'ordinaire les effets de l'humeur et des passions. Ainsi la guerre d'Auguste et d'Antoine, qu'on rapporte à l'ambition qu'ils avaient de se rendre maîtres du monde, n'était peut-être qu'un effet de jalousie.

Les passions sont les seuls orateurs qui persuadent toujours. Elles sont comme un art de la nature dont les règles sont infaillibles ; et l'homme le plus simple qui a de la passion persuade mieux que le plus éloquent qui n'en a point.

Les passions ont une injustice et un propre intérêt, qui fait qu'il est dangereux de les suivre, et qu'on s'en doit défier lors mêmes qu'elles paraissent le plus raisonnables.

Il y a dans le cœur humain une génération perpétuelle de passions, en sorte que la ruine de l'une est presque toujours l'établissement d'une autre.

Quelque soin que l'on prenne de couvrir ses passions par des

apparences de piété et d'honneur, elles paraissent toujours au travers de ces voiles.

On peut dire de toutes nos vertus ce qu'un poëte italien a dit de l'honnêteté des femmes, que ce n'est pas souvent autre chose qu'un art de paraître honnête.

L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé.

L'intérêt, qui aveugle les uns, fait la lumière des autres.

Si nous n'avions point d'orgueil, nous ne nous plaindrions pas de celui des autres.

III. — L'orgueil.

L'orgueil est égal dans tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour.

Il semble que la nature, qui a si sagement disposé les organes de notre corps pour nous rendre heureux, nous ait aussi donné l'orgueil pour nous épargner la douleur de connaître nos imperfections.

L'orgueil a plus de part que la bonté aux remontrances que nous faisons à ceux qui commettent des fautes ; et nous ne les reprenons pas tant pour les en corriger que pour leur persuader que nous en sommes exempts.

La générosité est un industrieux emploi du désintéressement pour aller plus tôt à un plus grand intérêt.

La magnanimité est un noble effort de l'orgueil, par lequel il rend l'homme maître de lui-même, pour le rendre maître de toutes choses.

L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission que nous employons pour soumettre effectivement tout le monde. C'est un mouvement de l'orgueil, par lequel il s'abaisse devant les hommes pour s'élever sur eux. C'est un déguisement et son premier stratagème ; mais, quoique ces changements soient presque infinis et qu'il soit admirable sous toutes sortes de figures, il faut avouer néanmoins qu'il n'est jamais si rare ni si extraordinaire que lorsqu'il se cache sous la forme et sous l'habit de l'humilité : car alors on le voit les yeux baissés, dans une contenance modeste et reposée ; toutes ses paroles sont douces et respectueuses, pleines d'estime pour les autres et de dédain pour lui-même. Si on veut l'en croire, il est indigne de tous les honneurs, il n'est capable d'aucun emploi ; il ne reçoit les charges que comme un effet de

la bonté des hommes et de la faveur aveugle de la fortune. C'est l'orgueil qui joue tous ces personnages que l'on prend pour l'humilité.

Dans toutes les professions et dans tous les arts, chacun se fait une mine et un extérieur qu'il met en place de la seule chose dont il veut avoir le mérite ; de sorte que tout le monde n'est composé que de mines ; et c'est inutilement que nous travaillons à y trouver rien de réel.

L'orgueil, comme lassé de ses artifices et de ses différentes métamorphoses, après avoir joué tout seul tous les personnages de la comédie humaine, se montre avec un visage naturel, et se découvre par sa fierté ; de sorte qu'à proprement parler, la fierté est l'éclat et la déclaration de l'orgueil.

IV. — La louange.

C'est plutôt par l'estime de nos propres sentiments que nous exagérons les bonnes qualités des autres, que par l'estime de leur mérite ; et nous voulons nous attirer des louanges lorsqu'il semble que nous leur en donnons.

On n'aime point à louer et on ne loue jamais personne sans intérêt. La louange est une flatterie habile, cachée et délicate, qui satisfait différemment celui qui la donne et celui qui la reçoit : l'un la prend comme une récompense de son mérite, l'autre la donne pour faire remarquer son équité et son discernement.

On ne loue d'ordinaire que pour être loué.

Peu de gens sont assez sages pour préférer le blâme qui leur est utile à la louange qui les trahit.

Il y a des reproches qui louent, et des louanges qui médisent.

Le refus de la louange est un désir d'être loué deux fois.

Le désir de mériter les louanges qu'on nous donne fortifie notre vertu ; et celles qu'on donne à l'esprit, à la valeur et à la beauté contribuent à les augmenter.

Si nous ne nous flattions point nous-mêmes, la flatterie des autres ne nous pourrait nuire.

La nature fait le mérite, et la fortune le met en œuvre.

V. — La reconnaissance. — La clémence.

Les hommes ne sont pas seulement sujets à perdre le souvenir des bienfaits et des injures ; ils haïssent même ceux qui les ont obligés, et cessent de haïr ceux qui leur ont fait des outrages. L'application à récompenser le bien et à se venger du mal leur paraît une servitude à laquelle ils ont peine à se soumettre.

La clémence des princes n'est souvent qu'une politique pour gagner l'affection des peuples.

Cette clémence, dont on fait une vertu, se pratique tantôt par vanité, quelquefois par paresse, souvent par crainte, et presque toujours par tous les trois ensemble.

VI. — La modération. — La constance.

La modération des personnes heureuses vient du calme que la bonne fortune donne à leur humeur.

La modération est une crainte de tomber dans l'envie et dans le mépris que méritent ceux qui s'enivrent de leur bonheur ; c'est une vaine ostentation de la force de notre esprit ; enfin la modération des hommes dans leur plus haute élévation est un désir de paraître plus grands que leur fortune.

Nous avons tous assez de force pour supporter les maux d'autrui.

La constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans leur cœur.

Ceux qu'on condamne au supplice affectent quelquefois une constance et un mépris de la mort qui ne sont en effet que la crainte de l'envisager ; de sorte qu'on peut dire que cette constance et ce mépris sont à leur esprit ce que le bandeau est à leurs yeux.

La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir ; mais les maux présents triomphent d'elle.

Peu de gens connaissent la mort ; on ne la souffre pas ordinairement par résolution, mais par stupidité et par coutume ; et la plupart des hommes meurent parce qu'on ne peut s'empêcher de mourir.

Lorsque les grands hommes se laissent abattre par la longueur de leurs infortunes, ils font voir qu'ils ne les soutenaient que par la force de leur ambition, non par celle de leur âme ; et qu'à

une grande vanité près, les héros sont faits comme les autres hommes.

Il faut de plus grandes vertus pour soutenir la bonne fortune que la mauvaise.

Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement.

VII. — La sincérité. — L'amitié. — Pensées diverses.

La sincérité est une ouverture de cœur. On la trouve en fort peu de gens ; et celle que l'on voit d'ordinaire n'est qu'une fine dissimulation pour attirer la confiance des autres.

L'aversion du mensonge est souvent une imperceptible ambition de rendre nos témoignages considérables, et d'attirer à nos paroles un respect de religion.

La vérité ne fait pas autant de bien dans le monde que ses apparences y font de mal

L'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner.

Il est plus honteux de se défier de ses amis que d'en être trompé (1).

Notre défiance justifie la tromperie d'autrui.

La plus subtile de toutes les finesses est de savoir bien feindre de tomber dans les piéges qu'on nous tend, et l'on n'est jamais si aisément trompé que quand on songe à tromper les autres.

Nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres, qu'à la fin nous nous déguisons à nous-mêmes.

Si nous résistons à nos passions, c'est plus par leur faiblesse que par notre force.

On n'aurait guère de plaisirs si l'on ne se flattait jamais.

Le vrai moyen d'être trompé c'est de se croire plus fin que les autres.

On parle peu quand la vanité ne fait pas parler.

On aime mieux dire du mal de soi-même que de n'en point parler.

Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous, et nous ne faisons que suivre notre goût et notre plaisir quand nous préférons nos amis à nous-mêmes : c'est néanmoins par cette préférence seule que l'amitié peut être vraie et parfaite.

1. Remarquer cette belle maxime, dont la valeur est indépendante du système de La Rochefoucauld.

Le premier mouvement de joie que nous avons du bonheur de nos amis ne vient pas toujours de la bonté de notre naturel, ni de l'amitié que nous avons pour eux : c'est le plus souvent un effet de l'amour-propre, qui nous flatte de l'espérance d'être heureux à notre tour, ou de retirer quelque utilité de leur bonne fortune.

Les hommes ne vivraient pas longtemps en société s'ils n'étaient les dupes les uns des autres.

La persévérance n'est digne ni de blâme ni de louange, parce qu'elle n'est que la durée des goûts et des sentiments qu'on ne s'ôte et qu'on ne se donne point.

Notre repentir n'est pas tant un regret du mal que nous avons fait, qu'une crainte de celui qui nous en peut arriver.

Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes. La prudence les assemble et les tempère, et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie.

Il y a des crimes qui deviennent innocents et même glorieux par leur éclat, leur nombre et leurs excès. De là vient que les voleries publiques sont des habiletés et que prendre des provinces injustement s'appelle faire des conquêtes.

VIII. — Les afflictions.

Quelque prétexte que nous donnions à nos afflictions, ce n'est souvent que l'intérêt et la vanité qui les causent.

Il y a, dans les afflictions, diverses sortes d'hypocrisies. Dans l'une, sous prétexte de pleurer la perte d'une personne qui nous est chère, nous nous pleurons nous-mêmes ; nous pleurons la diminution de notre bien, de notre plaisir, de notre considération : nous regrettons la bonne opinion qu'on avait de nous. Ainsi les morts ont l'honneur des larmes qui ne coulent que pour les vivants. Je dis que c'est une espèce d'hypocrisie, parce que dans ces sortes d'afflictions on se trompe soi-même. Il y a une autre hypocrisie qui n'est pas si innocente, parce qu'elle impose à tout le monde : c'est l'affliction de certaines personnes qui aspirent à la gloire d'une belle et immortelle douleur. Après que le temps qui consume tout a fait cesser celle qu'elles avaient en effet, elles ne laissent pas d'opiniâtrer leurs pleurs, leurs plaintes et leurs soupirs ; elles prennent un personnage lugubre, et travaillent à persuader, par toutes leurs actions, que leur déplaisir ne finira

qu'avec leur vie. Cette triste et fatigante vanité se trouve d'ordinaire dans les femmes ambitieuses. Comme leur sexe leur ferme tous les chemins qui mènent à la gloire, elles s'efforcent de se rendre célèbres par la montre d'une inconsolable affliction. Il y a encore une autre espèce de larmes qui n'ont que de petites sources, qui coulent et se tarissent facilement : on pleure pour avoir la réputation d'être tendre ; on pleure pour être plaint ; on pleure pour être pleuré ; enfin on pleure pour éviter la honte de ne pleurer pas.

Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons souvent quelque chose qui ne nous déplaît pas.

IX. — La bonté. — La justice. — L'amour.

Il semble que l'amour-propre soit la dupe de la bonté, et qu'il s'oublie lui-même lorsque nous travaillons pour l'avantage des autres. Cependant c'est prendre le chemin le plus assuré pour arriver à ses fins ; c'est prêter à usure, sous prétexte de donner ; c'est enfin s'acquérir tout le monde par un moyen subtil et délicat.

Nul ne mérite d'être loué de sa bonté, s'il n'a pas la force d'être méchant : toute autre bonté n'est le plus souvent que paresse ou impuissance de la volonté.

Il s'en faut bien que nous connaissions toutes nos volontés.

Rien n'est impossible : il y a des voies qui conduisent à toutes choses ; et si nous avions assez de volonté, nous aurions toujours assez de moyens.

La sobriété est l'amour de la santé, ou l'impuissance de manger beaucoup.

La modestie, qui semble refuser les louanges, n'est en effet qu'un désir d'en avoir de plus délicates.

On ne blâme le vice et on ne loue la vertu que par intérêt.

La gravité est un mystère du corps inventé pour cacher les défauts de l'esprit.

Le plaisir de l'amour est d'aimer, et l'on est plus heureux par la passion que l'on a que par celle que l'on donne (1).

L'éducation que l'on donne d'ordinaire aux jeunes gens est un second amour-propre qu'on leur inspire.

1. Nous avons trouvé la même pensée dans Aristote.

Ce qu'on nomme libéralité n'est le plus souvent que la vanité de donner, que nous aimons mieux que ce que nous donnons.

La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber. Nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions, et ces services que nous leur rendons sont, à proprement parler, un bien que nous nous faisons à nous-mêmes par avance.

La promptitude à croire le mal, sans l'avoir assez examiné, est un effet de l'orgueil et de la paresse. On veut trouver des coupables, et l'on ne veut pas se donner la peine d'examiner les crimes.

Il n'y a guère d'homme assez habile pour connaître tout le mal qu'il fait.

Le bon naturel, qui se vante d'être si sensible, est souvent étouffé par le moindre intérêt.

L'absence diminue les médiocres passions, et augmente les grandes, comme le vent éteint les bougies et allume le feu.

Il y a des fausselés déguisées qui représentent si bien la vérité, que ce serait mal juger que de ne s'y pas laisser tromper.

Il y a des méchants qui seraient moins dangereux s'ils n'avaient aucune bonté.

Il est impossible d'aimer une seconde fois ce qu'on a véritablement cessé d'aimer.

Il est difficile d'aimer ceux que nous n'estimons point ; mais il ne l'est pas moins d'aimer ceux que nous estimons beaucoup plus que nous.

Les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé qui meut et tourne imperceptiblement notre volonté : elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous ; de sorte qu'elles ont une part considérable à toutes nos actions, sans que nous le puissions connaître.

La reconnaissance dans la plupart des hommes n'est qu'une forte et secrète envie de recevoir de plus grands bienfaits.

La justice n'est le plus souvent qu'une vive appréhension qu'on ne nous ôte ce qui nous appartient. De là vient cette considération et ce respect pour tous les intérêts du prochain, et cette scrupuleuse application à ne lui faire aucun préjudice. Cette crainte retient l'homme dans les bornes des biens que la naissance ou la fortune lui ont donnés; et sans cette crainte, il ferait des courses continuelles sur les autres.

On blâme l'injustice, non par l'aversion que l'on a pour elle, mais pour le préjudice que l'on en reçoit.

Nous ne louons d'ordinaire de bon cœur que ceux qui nous admirent.

Les petits esprits sont blessés des petites choses et ne remarquent point les grandes; les grands esprits les voient toutes et n'en sont point blessés.

Nos actions sont comme les bouts-rimés que chacun fait rapporter à ce qui lui plaît.

On ne devrait s'étonner que de pouvoir encore s'étonner.

Ce qui nous rend la vanité des autres insupportable, c'est qu'elle blesse la nôtre.

Nous désirerions peu de choses avec ardeur, si nous connaissions parfaitement ce que nous désirons.

On est quelquefois un sot avec de l'esprit; mais on ne l'est jamais avec du jugement.

Nous gagnerions plus de nous laisser voir tels que nous sommes que d'essayer de paraître ce que nous ne sommes pas.

Nos ennemis approchent plus de la vérité dans les jugements qu'ils font de nous, que nous n'en approchons nous-mêmes.

Rien n'est plus rare que la véritable bonté : ceux mêmes qui croient en avoir n'ont d'ordinaire que de la complaisance ou de la faiblesse.

X. — Le mépris de la mort.

Après avoir parlé de la fausseté de tant de vertus apparentes, il est raisonnable de dire quelque chose de la fausseté du mépris de la mort. J'entends parler de ce mépris de la mort que les païens se vantent de tirer de leurs propres forces, sans l'espérance d'une meilleure vie. Il y a de la différence entre souffrir la mort constamment, et la mépriser. Le premier est assez ordinaire, mais je crois que l'autre n'est jamais sincère... Il faut éviter de l'envisager avec toutes ses circonstances, si on ne veut pas croire qu'elle soit le plus grand de tous les maux. Les plus habiles et les plus braves sont ceux qui prennent de plus honnêtes prétextes pour s'empêcher de la considérer : mais tout homme qui la sait voir telle qu'elle est trouve que c'est une chose épouvantable.

LA ROCHEFOUCAULD. *Maximes.*

BAYLE.

Pierre Bayle naquit de parents protestants, dans le comté de Foix, en 1647. Il embrassa plus tard le catholicisme, s'en repentit au bout de dix-huit mois, abjura entre les mains d'un pasteur et partit pour Genève. Il fut précepteur chez divers personnages, puis obtint au concours la chaire de philosophie vacante à l'Académie protestante de Sedan, fut ensuite appelé à Rotterdam pour y professer la philosophie et l'histoire. Bayle mourut en 1706. Son œuvre principale est le savant *Dictionnaire historique et critique*, qui parut à Rotterdam (1697) en deux volumes in-folio.

Objections de Bayle à l'optimisme.

I. Comme l'Être infiniment parfait trouve en lui-même une gloire et une béatitude qui ne peuvent jamais ni diminuer ni croître, sa bonté seule l'a déterminé à créer cet univers : l'ambition d'être loué, aucun motif d'intérêt de conserver ou d'augmenter sa béatitude et sa gloire, n'y ont eu part.

II. La bonté de l'Être infiniment parfait est infinie, et ne serait pas infinie si l'on pouvait concevoir une bonté plus grande que la sienne. Ce caractère d'infinité convient à toutes ses autres perfections, à l'amour de la vertu, à la haine du vice, etc. ; elles doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir.

III. Une bonté infinie ayant dirigé le Créateur dans la production du monde, tous les caractères de science, d'habileté, de puissance et de grandeur qui éclatent dans son ouvrage, sont destinés au bonheur des créatures intelligentes. Il n'a voulu faire connaître ses perfections qu'afin que cette espèce de créatures trouvassent leur félicité dans la connaissance, dans l'admiration et dans l'amour du souverain Être.

IV. Les bienfaits qu'il communique aux créatures qui sont capables de félicité ne tendent qu'à leur bonheur. Il ne permet donc pas qu'ils servent à les rendre malheureuses ; et si le mauvais usage qu'elles en feraient était capable de les perdre, il leur donnerait des moyens sûrs d'en faire toujours un bon usage ; car sans cela ce ne seraient pas de véritables bienfaits, et sa bonté serait plus petite que celle que nous pouvons concevoir dans un autre bienfaiteur (je veux dire dans une cause qui joindrait à ses présents l'adresse sûre de s'en bien servir) ...

V. Un être malfaisant est très-capable de combler de dons magnifiques ses ennemis lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui

les perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'être infiniment bon de donner aux créatures un franc arbitre dont il saurait très-certainement qu'elles feraient un usage qui les rendrait malheureuses. Donc, s'il leur donne le franc arbitre, il y joint l'art de s'en servir toujours à propos, et ne permet point qu'elles négligent la pratique de cet art en nulle rencontre; et s'il n'y avait point de moyen sûr de fixer le bon usage de ce franc arbitre, il leur ôterait plutôt cette faculté que de souffrir qu'elle fût la cause de leur malheur. Cela est d'autant plus manifeste que le franc arbitre est une grâce qu'il leur a donnée de son propre choix et sans qu'ils la demandassent; de sorte qu'il serait plus responsable du malheur qu'elle leur apporterait que s'il ne l'avait accordée qu'à l'importunité de leurs prières.

VI. C'est un moyen aussi sûr d'ôter la vie à un homme de lui donner un cordon de soie dont on sait certainement qu'il se servira librement pour s'étrangler, que de le poignarder par quelque tiers. On ne veut pas moins sa mort quand on se sert de la première manière que quand on emploie l'une des deux autres: il semble même qu'on la veut avec un dessein plus malin, puisqu'on tend à lui laisser toute la peine et toute la faute de sa perte.

VII. Un véritable bienfaiteur donne promptement, et n'attend pas à donner que ceux qu'il aime aient souffert de longues misères par la privation de ce qu'il pouvait leur communiquer d'abord très-facilement et sans se faire aucune incommodité. Si la limitation de ses forces ne lui permet pas de faire du bien sans faire sentir de la douleur ou quelque autre incommodité, il passe par là; mais ce n'est qu'à regret, et il n'emploie jamais cette manière de se rendre utile, lorsqu'il peut l'être sans mêler aucune sorte de mal à ses faveurs. Si le profit qu'on pourrait tirer des maux qu'il ferait souffrir pouvait naître aussi aisément l'un bien tout pur que de ces maux-là, il prendrait la voie droite du bien tout pur, et non pas la voie oblique qui conduirait du mal au bien. S'il comble de richesses et d'honneurs, ce n'est pas afin que ceux qui en ont joui, venant à les perdre, soient affligés d'autant plus sensiblement qu'ils étaient accoutumés au plaisir, et que par là ils deviennent plus malheureux que les personnes qui ont été toujours privées de ces avantages. Un être malin comblerait de biens à ce prix-là les gens pour qui il aurait le plus de haine....

BAYLE. *Dictionnaire historique et critique*, *art.* Rorarius.

CHAPITRE QUATRIÈME.

La Philosophie en Allemagne au XVIIe siècle.

LEIBNITZ.

Godefroi-Guillaume Leibnitz naquit à Leipzig, en Saxe, le 23 juin 1646, de Frédéric Leibnitz, professeur de morale et greffier de l'université de Leipzig. Il perdit son père à l'âge de six ans, et sa mère, qui était une femme de mérite, eut soin de son éducation. Il ne marqua aucune inclination particulière pour un genre d'étude plutôt que pour un autre. Il se porta à tout avec une égale vivacité ; et, comme son père lui avait laissé une assez ample bibliothèque de livres bien choisis, il entreprit, dès qu'il sut assez de latin et de grec, de les lire tous avec ordre, poëtes, orateurs, historiens, jurisconsultes, philosophes, mathématiciens, théologiens. Il sentit bientôt qu'il avait besoin de secours ; il en alla chercher chez tous les habiles gens de son temps, et même, quand il le fallut, assez loin de Leipzig.

« Il serait inutile de dire que M. Leibnitz était un mathématicien de premier ordre ; c'est par là qu'il est plus généralement connu. Son nom est à la tête des plus sublimes problèmes qui aient été résolus de nos jours, et il est mêlé dans tout ce que la géométrie moderne a fait de plus grand, de plus difficile et de plus important. L'histoire du calcul différentiel, ou des infiniment petits, suffira pour faire voir quel était son génie.... L'électeur Ernest-Auguste le fit, en 1696, son conseiller privé de justice. Comme il avait une extrême passion pour les sciences, il voulut leur être utile non-seulement par ses découvertes, mais par la grande considération où il était. Il inspira à l'électeur de Brandebourg le dessein d'établir une académie des sciences à Berlin, ce qui fut entièrement fini en 1700, sur le plan qu'il avait donné. L'année suivante, cet électeur fut déclaré roi de Prusse ; le nouveau royaume et la nouvelle académie prirent naissance presque en même temps. Cette compagnie, selon le génie de son fondateur, embrassait, outre la physique et les mathématiques, l'histoire sacrée et profane et toute l'antiquité. Il en fut président perpétuel, et il n'y eut point de jaloux.... Le roi de Prusse mourut en 1713, et le goût du roi son successeur, entièrement déclaré pour la guerre, menaçait l'académie de Berlin d'une chute prochaine. M. Leibnitz songea à procurer aux sciences un siége plus assuré, et se tourna du côté de la cour impériale. Il y trouva le prince Eugène, qui, pour être un si grand général, et fameux par tant de victoire, n'en aimait pas moins les sciences, et qui favorisa de tout son pouvoir le dessein de M. Leibnitz. Mais la peste survenue à Vienne rendit inutiles tous les mouvements qu'il s'était donnés pour y former une académie. Il n'eut qu'une assez grosse pension de l'empereur, avec des offres très-avantgeuses s'il voulait demeurer dans sa cour. Dès le temps du couronnement de ce prince, il avait déjà eu le titre de conseiller aulique. Le roi d'Angleterre repassa en

Allemagne, où M. Leibnitz eut enfin la joie de voir le roi. Depuis ce temps sa santé baissa toujours ; il était sujet à la goutte, dont les attaques devenaient plus fréquentes. Elle lui gagna les épaules ; et on croit qu'une certaine tisane particulière qu'il prit dans un grand accès, et qui ne passa point, lui causa les convulsions et les douleurs excessives dont il mourut en une heure, le 14 novembre 1716. Dans les derniers moments qu'il put parler, il raisonnait sur la manière dont le fameux Furtembach avait changé la moitié d'un clou de fer en or. »

FONTENELLE. *Eloge de Leibnitz.*

I. — L'éclectisme de Leibnitz.

J'ai trouvé que les sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient.

Bien souvent, je trouve qu'on a raison de tous côtés quand on s'entend, et je n'aime pas tant à réfuter et à détruire, qu'à découvrir quelque chose et à bâtir sur les fondements déjà posés.

Après avoir assez médité sur l'ancien et sur le nouveau, j'ai trouvé que la plupart des doctrines reçues peuvent souffrir un bon sens. De sorte que je voudrais que les hommes d'esprit cherchassent à satisfaire leur ambition, en s'occupant plutôt à bâtir et à avancer qu'à reculer et à détruire ; et je souhaiterais qu'on ressemblât plutôt aux Romains qui faisaient de beaux ouvrages publics, qu'à ce roi vandale à qui sa mère recommanda que, ne pouvant espérer la gloire d'égaler ces grands bâtiments, il cherchât à les détruire.

J'aime à voir fructifier aussi dans les jardins des autres les semences que j'y ai moi-même déposées.

J'ai été frappé d'un nouveau système... Depuis, je crois voir une nouvelle face de l'intérieur des choses. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et puis qu'après il va plus loin qu'on n'est allé encore.

Je me plais extrêmement aux objections des personnes habiles et modérées, car je sens que cela me donne de nouvelles forces, comme dans la fable d'Antée terrassé.

La vérité est plus répandue qu'on ne pense ; mais elle est très-souvent fardée et très-souvent enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer cette trace de la vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine et la

lumière des ténèbres ; et ce serait en effet *perennis quædam philosophia.* *Nouveaux essais, passim.*

II. — Les forces ou monades.

Quoique je sois un de ceux qui ont fort travaillé sur les mathématiques, je n'ai pas laissé de méditer sur la philosophie dès ma jeunesse, car il me paraissait toujours qu'il y avait moyen d'y établir quelque chose de solide par des démonstrations claires. J'avais pénétré bien avant dans le pays des scolastiques, lorsque les mathématiques et les auteurs modernes m'en firent sortir encore bien jeune. Leurs belles manières d'expliquer la nature mécaniquement me charmèrent, et je méprisais avec raison la méthode de ceux qui n'emploient que des *formes* ou des *facultés* dont on n'apprend rien. Mais depuis, ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la mécanique pour rendre raison des lois de la nature que l'expérience faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisait pas, et qu'il fallait employer encore la notion de la *force*, qui est très-intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la métaphysique. Il me paraissait aussi que l'opinion de ceux qui transforment ou dégradent les bêtes en pures machines (1), quoiqu'elle semble possible, est hors d'apparence et même contre l'ordre des choses.

Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination ; mais, en étant revenu après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des *unités véritables*, je trouvai que leur nature consiste dans la force, et que de cela suit quelque chose d'analogue au sentiment et à l'appétit, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes.

Système nouveau de la nature et de la communication des substances.

1. Allusion aux cartésiens.

III. — Toute substance est active.

La force active, qui tient le milieu entre la faculté d'agir et l'action elle-même, suppose un effort, et par là entre en opération par elle-même, sans avoir besoin d'autre auxiliaire que la suppression de l'obstacle. C'est ce que peut rendre très-sensible l'exemple d'un corps grave tendant la corde qui le soutient, ou d'un arc bandé... Je dis donc que cette propriété agissante appartient à toute substance, qu'il en naît toujours une sorte d'action, et que, par conséquent, la substance corporelle elle-même, non plus que la substance spirituelle, ne cesse jamais d'agir: vérité que ne paraissent pas avoir assez comprise ceux qui ont fait consister son essence dans la seule étendue (1) ou même dans l'impénétrabilité, et qui se sont imaginé qu'ils concevaient un corps absolument en repos. *Réforme de la philosophie première.*

IV. — Nature des monades.

La monade, dont nous parlons ici, n'est autre chose qu'une substance simple qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire sans parties.

Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples.

Or là où il n'y a point de parties il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible ; et ces monades sont les véritables atomes de la nature, et en un mot les éléments des choses.

Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.

Par la même raison il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.

Ainsi on peut dire que les monades ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup ; c'est-à-dire elles ne sauraient commencer que par création, et finir que par annihilation, au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.

Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer comment une monade

1. Les cartésiens.

puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transporter, ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans, comme cela se peut dans les composés où il y a du changement entre les parties. Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scolastiques. Ainsi, ni substance ni accident ne peut entrer de dehors dans une monade.

Il faut que chaque monade soit différente de chaque autre; car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque.

Monadologie.

V. — Le matérialisme.

On est obligé de confesser que la perception, et ce qui en dépend, est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements ; et, feignant qu'il y ait une machine dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera, en le visitant au dedans, que des pièces qui se poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple et non dans le composé ou dans la machine qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les *actions internes* des substances simples. *Monadologie.*

VI. — Les âmes des animaux.

Si nous voulons appeler âme tout ce qui a perceptions et appétits, toutes les substances simples ou monades créées pourraient être appelées âmes ; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de monades et d'entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela, et qu'on appelle *âmes* seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

Car nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état, l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple monade; mais comme cet état n'est point durable et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus.

Et il ne s'ensuit point qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même, par les raisons susdites ; car elle ne saurait périr, elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose que sa perception ; mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions où il n'y a rien de distingué, on est étourdi, comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui nous peut faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux.

Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir.

Donc, puisque, réveillé de l'étourdissement, on s'aperçoit de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement auparavant, qu'on ne s'en soit point aperçu ; car une perception, comme un mouvement, ne peut venir naturellement que d'un mouvement.

L'on voit par là que si nous n'avions rien de distingué, et pour ainsi dire de relevé et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des monades toutes nues.

Aussi voyons-nous que la nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement, et peut-être dans quantité d'autres sens qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes.

La mémoire fournit une espèce de *consécution* aux âmes qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. Nous voyons que les animaux, ayant la perception de quelque chose qui

les frappe, et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent, par la représentation de leur mémoire, à ce qui y a été joint dans cette perception précédente, et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avaient pris alors. Par exemple, quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée, et crient et fuient.

Et l'imagination forte qui les frappe et meut vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes ; car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue habitude ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblant aux médecins empiriques qui ont une simple pratique sans théorie, et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison. *Monadologie.*

VII. — La raison.

La connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui distingue des simples animaux et nous fait avoir la *raison* et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu ; et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou *esprit.*

Nos raisonnements sont fondés sur deux grands *principes :* celui de la *contradiction*, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui est enveloppé, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux ;

Et celui de la *raison suffisante*, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.

Il y a aussi deux sortes de *vérités*, celles de *raisonnement* et celles de *fait.* Les vérités de raisonnement sont nécessaires, et leur opposé impossible; et celles de fait sont contingentes, et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.

Monadologie.

VIII. — Harmonie de l'univers.

Cette *liaison* ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.

Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que, par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.

Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.

Monadologie.

IX. — Tout est lié dans l'univers.

Comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distants à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi, par leur moyen, se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immédiatement, — il s'ensuit que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers ; tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout, et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné tant selon les temps que selon les lieux : σύμπνοια πάντα, disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement ; elle ne saurait développer tout d'un coup ses règles, car elles vont à l'infini.

Ainsi, quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement, et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps qui lui appartient d'une manière particulière.

X. — Les animaux ; différence des machines naturelles et des machines humaines.

Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine ou un automate naturel qui surpasse infiniment tous les automates artificiels, parce qu'une machine faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties; par exemple, la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre.

Monadologie.

XI. — Infinité de l'univers.

Chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre ; autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer l'univers.

Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'âmes, dans la moindre partie de la matière.

Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang.

Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soient point plantes ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort, dans l'univers; point de chaos, point de confusion qu'en apparence ; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et un grouillement pour ainsi dire de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes.

On voit par là que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal ; mais les membres de ce corps

vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie ou son âme dominante.

Monadologie.

XII. — La naissance et la mort.

Il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *générations* sont des développements et des accroissements, comme ce que nous appelons *morts* sont des enveloppements et diminutions.

On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches et que les chenilles deviennent papillons.

Les animaux, dont quelques-uns sont élevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés *spermatiques;* mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus qui passe à un plus grand théâtre.

Si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus : et non-seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière ni de mort, prise à la rigueur. Et ces raisonnements faits *à posteriori* et tirés des expériences s'accordent parfaitement avec mes principes déduits *à priori* comme ci-dessus.

Ainsi on peut dire que non-seulement l'âme, miroir d'un univers indestructible, est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa machine périsse souvent en partie et quitte ou prenne des dépouilles organiques. *Monadologie.*

XIII. — Harmonie des causes efficientes et des causes finales.

Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens.

Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements.

Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux. *Monadologie.*

XIV. — Les lois de la conservation de la force.

La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout les lois du mouvement les mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques. Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue ou de l'action ; la même quantité de la force respective ou de la réaction ; la même quantité de la force directive. De plus, l'action est toujours égale à la réaction, et l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant que, par la seule considération des *causes efficientes* ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvertes de notre temps, et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux *causes finales* et que ces lois ne dépendent point du *principe de la nécessité*, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques, mais du *principe de la convenance*, c'est-à-dire du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

Principes de la nature et de la grâce.

XV. — Tout enveloppe l'infini.

Il suit encore de la perfection de l'auteur suprême que non-seulement l'ordre de l'univers entier est le plus parfait qui se puisse, mais aussi chaque miroir vivant représentant l'univers suivant son point de vue ; c'est-à-dire que chaque monade, chaque *centre substantiel* doit avoir ses perceptions et ses appétits les mieux réglés qu'il est compatible avec tout le reste. D'où il suit encore que les âmes, c'est-à-dire les monades les plus dominantes, ou plutôt les animaux, ne peuvent manquer de se réveiller de l'état d'assoupissement où la mort ou quelque autre accident les peut mettre.

Car tout est réglé dans les choses, une fois pour toutes, avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible, la suprême sagesse et bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie.

Le présent est gros de l'avenir ; le futur se pourrait lire dans le passé ; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec

le temps. Mais comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses qui enveloppent tout l'univers, l'âme même ne connaît les choses dont elle a perception qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées, et elle a de la perfection à mesure de ses perceptions distinctes.

Chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais confusément. Comme, en me promenant sur le rivage de la mer et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague dont le bruit total est composé, mais sans les discerner, ainsi nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul a une connaissance distincte de tout, car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout, mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre.

Principes de la nature et de la grâce.

XVI. — Destinée des âmes.

Les recherches des modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivants dont les organes nous sont connus, c'est-à-dire les plantes et les animaux, ne viennent point d'une putréfaction ou d'un chaos, comme les anciens l'ont cru, mais de semences *préformées,* et par conséquent de la transformation des vivants préexistants. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau qu'ils s'approprient et qui leur donne un moyen de se nourrir et de s'agrandir, pour passer sur un plus grand théâtre et faire la propagation du grand animal. Il est vrai que les âmes des animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables, et ne le deviennent que lorsque la conception détermine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux généralement ne naissent point entièrement dans la conception ou génération, ils ne périssent pas entièrement non plus dans ce que nous appelons mort; car il est raisonnable que ce qui ne commence pas naturellement ne finisse pas non plus dans l'ordre de la nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et aussi bien réglés que dans le plus grand. *Principes de la nature et de la grâce.*

XVII. — La cité de Dieu.

Pour ce qui est de l'âme raisonnable ou de l'esprit, il y a quelque chose de plus que dans les monades, ou même dans les simples âmes. Il n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la Divinité.

C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant, en vertu de la raison et des vérités éternelles, dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la cité de Dieu, c'est-à-dire du plus parfait État, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques.

Principes de la nature et de la grâce.

XVIII. — Leibnitz raconte comment il a été amené à l'hypothèse de l'harmonie préétablie.

Je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme, ou *vice versa ;* ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée.

Étant donc obligé d'accorder qu'il n'est pas possible que l'âme ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par dehors, si ce n'est par la toute-puissance divine, je fus conduit insensiblement à un sentiment qui me surprit, mais qui paraît inévitable, et qui, en effet, a des avantages très-grands et des beautés très-considérables. C'est qu'il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'âme ou toute autre unité réelle, en sorte que tout lui naisse de son propre fond, par une parfaite *spontanéité* à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses du dehors.

... Il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarquerait si elles communiquaient ensemble. *Principes de la nature et de la grâce.*

XIX. — La liberté.

Au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs per-

sonnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entraînés qu'en apparence, et que, dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux l'immortalité de notre âme et la conservation toujours uniforme de notre individu, parfaitement bien réglé par sa propre nature, à l'abri de tous les accidents du dehors, quelque apparence qu'il y ait du contraire. Jamais système n'a mis notre élévation dans une plus grande évidence. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, est aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'univers même des créatures. Ainsi on doit juger qu'il y doit toujours faire figure de la manière la plus propre à contribuer à la perfection de la société de tous les esprits, qui fait leur union morale dans la cité de Dieu. On y trouve aussi une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, qui est d'une clarté surprenante. Car ce parfait accord de tant de substances qui n'ont point de communication ensemble ne saurait venir que de la cause commune.

Il est vrai qu'on conçoit fort bien dans la matière et des émissions et des réceptions de parties par lesquelles on a raison d'expliquer mécaniquement tous les phénomènes de physique ; mais comme la masse matérielle n'est pas une substance, il est visible que l'action, à l'égard de la substance même, ne saurait être que ce que je viens de dire. (*Ibid.*)

XX. — Comparaison de l'âme et du corps avec des horloges.

Figurez-vous deux horloges ou deux montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de trois façons. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre ; la seconde, dans le soin d'un homme qui y prend garde ; la troisième, dans leur propre exactitude.

La première façon, qui est celle de l'influence, a été expérimentée par feu M. Huyghens, à son grand étonnement. Il avait deux grands pendules attachés à une même pièce de bois ; les battements continuels de ces pendules avaient communiqué des tremblements semblables aux particules du bois ; mais ces tremblements divers ne pouvant pas bien subsister dans leur ordre et sans s'entre-empêcher à moins que les pendules ne s'accordas-

sent, il arrivait, par une espèce de merveille, que lorsqu'on avait même troublé leurs battements tout exprès, ils retournaient bientôt à battre ensemble, à peu près comme deux cordes qui sont à l'unisson.

La seconde manière de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaises, pourra être d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier qui les mette d'accord à tout moment : et c'est ce que j'appelle la voie de l'assistance (1).

Enfin la troisième manière sera de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite ; et c'est la voie du consentement préétabli.

Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges. Leur accord ou sympathie arrivera aussi par une de ces trois façons. La voie de l'*influence* est celle de la philosophie vulgaire... La voie de l'*assistance* est celle du système des causes occasionnelles... Ainsi, il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la voie de l'*harmonie préétablie* par un artifice divin.

Lettres, p. 365.

XXI. — Des perceptions dont nous n'avons pas conscience.

Il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans *aperception* et sans *réflexion*, c'est-à-dire des changements dans l'âme même, dont nous ne nous apercevons pas ; parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies ; en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais, jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet, et de se faire sentir dans l'assemblage, au moins confusément. C'est ainsi que la coutume fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin, à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde à cause de l'harmonie de l'âme et du corps ; mais les impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, qui ne s'attachent qu'à des objets plus occu-

1. Allusion à la théorie de Descartes sur l'assistance divine, par laquelle nos membres seraient mus au moment même où notre pensée veut les mouvoir.

pants. Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis, pour ainsi dire, de prendre garde à quelques-unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans les remarquer; mais si quelqu'un nous en avertit incontinent et nous fait remarquer par exemple quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception ne venant, dans ce cas d'avertissement, qu'après quelque intervalle, tout petit qu'il soit.

Pour juger encore mieux des petites perceptions, que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer, dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit, comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague, et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose.

D'ailleurs on ne dort jamais si profondément qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus ; et on ne serait jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n'avait quelque perception de son commencement, qui est petit, comme on ne romprait jamais une corde par le plus grand effort du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu par de moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils font ne paraisse pas.

Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficacité qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties ; ces impressions que les corps qui nous environnent font sur nous et qui enveloppent l'infini ; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate)

et que dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers...

Il y a des dispositions qui sont des impressions passées dans l'âme aussi bien que dans le corps, mais dont on ne s'aperçoit que lorsque la mémoire en trouve quelque occasion ; et, si rien ne restait des idées passées aussitôt qu'on n'y pense plus, il ne serait point possible d'expliquer comment on en peut garder le souvenir ; et, recourir pour cela à une faculté nue, ce n'est rien dire d'intelligible...

Voilà sans doute le nœud de l'affaire, et la difficulté qui a embarrassé d'habiles gens, comment il y a dans l'âme des pensées qu'elle n'aperçoit pas. Mais voici le moyen d'en sortir : il faut considérer que nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinctes ; et la chose ne saurait aller autrement ; car si nous prenions garde à tout, il faudrait penser avec attention à une infinité de choses en même temps. — Je dis bien plus : il reste quelque chose de toutes nos pensées passées, et aucune n'en saurait jamais être effacée entièrement... J'ai déjà remarqué que celui qui nierait ces effets dans la morale (les pensées inaperçues attestées par leurs conséquences ou leurs effets) imiterait les gens mal instruits, qui nient les corpuscules insensibles dans la physique : il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées ; autrement, l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini, sans jamais pouvoir passer à une idée nouvelle. Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions, et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser ; autrement, on demeurerait sans cesse sur la même chose. *Nouveaux essais sur l'entendement*, I, *passim*.

XXII. — Les plaisirs.

Les plaisirs mêmes des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus.

La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres et dans le compte, dont nous ne nous apercevons pas et que l'âme ne laisse pas de faire, des

battements ou vibrations des corps sonnants, qui se rencontrent par certains intervalles.

Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions sont de la même nature ; et ceux que causent les autres sens reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement.

Principes de la nature et de la grâce.

XXIII. — De l'amour.

Aimer est être porté à prendre du plaisir dans la perfection, bien ou bonheur de l'objet aimé. Et pour cela on ne considère et ne demande point d'autre plaisir propre que celui-là même qu'on trouve dans le bien ou plaisir de celui qu'on aime ; mais dans ce sens nous n'aimons point proprement ce qui est incapable de plaisir ou de bonheur, et nous jouissons des choses de cette nature sans les aimer pour cela, si ce n'est par une prosopopée, et comme si nous nous imaginions qu'elles jouissent elles-mêmes de leur perfection. Ce n'est donc pas probablement de l'amour, lorsqu'on dit qu'on aime un beau tableau par le plaisir qu'on prend à en sentir les perfections. Mais il est permis d'étendre les sens des termes, et l'usage y varie. Les philosophes et les théologiens même distinguent deux espèces d'amours, savoir, l'*amour* qu'ils appellent de *concupiscence*, qui n'est autre chose que le désir ou le sentiment qu'on a pour ce qui nous donne du plaisir, sans que nous nous intéressions s'il en reçoit ; et l'*amour de bienveillance*, qui est le sentiment qu'on a pour celui qui par son plaisir ou bonheur nous en donne. Le premier nous fait avoir en vue notre plaisir et le second celui d'autrui, mais comme faisant ou plutôt constituant le nôtre : car s'il ne rejaillissait pas sur nous en quelque façon, nous ne pourrions pas nous y intéresser ; puisqu'il est impossible, quoi qu'on dise, d'être détaché du bien propre. Et voilà comment il faut entendre l'*amour désintéressé* ou non mercenaire, pour en bien concevoir la noblesse et pour ne point tomber cependant dans le chimérique. *Essais*, II, 2.

XXIV. — En quel sens on peut dire que certaines idées sont innées.

Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*),

suivant Aristote et l'auteur de l'*Essai* (1), et si tout ce qui est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'École, et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de saint Paul (*Rom.* II, 15) où il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs ? Les stoïciens appelaient ces principes notions communes, *prolepses*, c'est-à-dire des assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé d'avance. Les mathématiciens les appellent notions communes (κοινὰς ἐννοίας). Les philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger, particulièrement, les nommait *semina æternitatis*, item *Zopyra*, comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux cachés au dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil ; et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités nécessaires.

D'où il naît une autre question, savoir, si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples ; ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité. Car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même. D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. La logique encore, avec la métaphysique et la morale, dont l'une forme la théologie et l'autre la jurisprudence, naturelles toutes deux, sont pleines de telles vérités, et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes, qu'on appelle innés.

1. Locke.

Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son album sans peine et sans recherche ; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens. Le succès des expériences sert de confirmation à la raison, à peu près comme les preuves servent dans l'arithmétique pour mieux éviter l'erreur du calcul, quand le raisonnement est long.

Peut-être que notre habile auteur (1) ne s'éloignera pas entièrement de mon sentiment. Car, après avoir employé tout son premier livre à rejeter les lumières innées prises dans un certain sens, il avoue pourtant, au commencement du second et dans la suite, que les idées, qui n'ont point leur origine dans la sensation, viennent de la réflexion. Or, la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné dans notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes pour ainsi dire ? et qu'il y ait en nous être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir, et mille autres objets de nos idées intellectuelles ? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement (quoiqu'ils ne sauraient être toujours aperçus, à cause de nos besoins), pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend ? Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre, qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre tout unie, ou des tablettes vides, c'est-à-dire de ce qui s'appelle *tabula rasa* chez les philosophes ; car, si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la polissure. *Nouveaux essais*, I.

XXV. — L'espace et le temps.

J'ai remarqué plus d'une fois que je tenais l'espace pour quel-

1. Locke.

que chose de purement relatif, comme le temps ; pour un ordre des coexistences, comme le temps est un ordre des successions...

Si l'espace était un être absolu, il arriverait quelque chose dont il serait impossible qu'il y eût une raison suffisante, ce qui est contre notre axiome. Voici comment je le prouve.

L'espace est quelque chose d'uniforme absolument ; et sans les choses y placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. Or, il suit de cela, supposé que l'espace soit quelque chose en lui-même outre l'ordre des corps entre eux, qu'il est impossible qu'il y ait une raison pourquoi Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, ait placé les corps dans l'espace ainsi et non pas autrement ; et pourquoi tout n'a pas été pris à rebours, par exemple, par un échange de l'orient et de l'occident. Mais si l'espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps, que la possibilité d'en mettre ; ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé à rebours, ne différeraient point entre eux. Leur différence ne se trouve donc que dans notre supposition chimérique de la réalité de l'espace en lui-même. Mais, dans la vérité, l'un serait justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables ; et par conséquent il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre.

Il en est de même du temps. Supposé que quelqu'un demande pourquoi Dieu n'a pas tout créé un an plus tôt, et que ce même personnage veuille inférer de là que Dieu a fait quelque chose dont il n'est pas possible qu'il y ait une raison pourquoi il l'a faite ainsi plutôt qu'autrement : on lui répondrait que son illation serait vraie si le temps était quelque chose hors des choses temporelles ; car il serait impossible qu'il y eût des raisons pourquoi les choses eussent été appliquées plutôt à de tels instants qu'à d'autres, leur succession demeurant la même. Mais cela même prouve que les instants hors des choses ne sont rien, et qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif.

Lettres à Clarke, III.

XXVI. — Preuve de l'existence de Dieu par la raison suffisante.

On ne peut trouver la raison suffisante de l'existence ni dans aucune chose particulière, ni dans tout l'agrégat ou l'ensemble. Supposons qu'il y ait eu un livre éternel des éléments de géométrie, et que les autres aient été successivement copiés sur lui, il

est évident que bien qu'on puisse rendre compte du livre présent par le livre qui en a été le modèle, on ne pourra cependant jamais, en remontant en arrière à autant de livres qu'on voudra, en venir à une raison parfaite ; car on a toujours à se demander pourquoi de tels livres ont existé de tout temps, c'est-à-dire pourquoi ces livres et pourquoi ils sont ainsi écrits. Ce qui est vrai des livres, l'est aussi des divers états du monde ; car, malgré certaines lois de transformation, l'état suivant n'est en quelque sorte que la copie dû précédent, et, à quelque état antérieur que vous remontiez, vous n'y trouvez jamais la raison parfaite, c'est-à-dire pourquoi il existe certain monde, et pourquoi ce monde plutôt que tel autre. Car vous avez beau supposer un monde éternel, comme vous ne supposez qu'une succession d'états, et que dans aucun d'eux vous ne trouvez la raison suffisante, et même qu'un nombre quelconque de mondes ne vous aide en rien à en rendre compte, il est évident qu'il faut chercher la raison ailleurs.

De l'origine radicale des choses.

XXVII. — Appréciation de la preuve de saint Anselme et de Descartes. — Si Dieu est possible, il existe.

Nous ne pouvons nous appuyer solidement sur nos définitions avant de savoir si elles sont réelles, et n'impliquent aucune contradiction ; la raison en est que si des notions impliquent contradiction on peut en même temps en conclure des choses contraires, ce qui est absurde. J'ai coutume, pour mettre cette vérité en relief, de me servir de l'exemple du mouvement le plus rapide : supposons donc qu'une roue tourne du mouvement le plus rapide : qui ne voit qu'un rayon prolongé se mouvra plus vite à son extrémité qu'au point de la circonférence ? donc ce mouvement n'est pas le plus rapide, ce qui est contre l'hypothèse. Cependant il semble, au premier aspect, que nous pouvons avoir une idée du mouvement le plus rapide ; car nous comprenons bien ce que nous disons, et cependant nous ne pouvons avoir une idée de choses impossibles. Ainsi il ne nous suffit pas d'avoir la pensée d'un être très parfait, pour nous assurer que nous en avons l'idée, et dans la démonstration que nous venons de produire, on doit montrer ou supposer la possibilité d'un être très-parfait, si l'on veut conclure légitimement.

Méditations sur la connaissance, la vérité, etc.

XXVIII. — De l'origine du mal.

On demande d'abord d'où vient le mal ? *Si Deus est, unde malum ? Si non est, unde bonum ?* Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu ; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal ? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes.

Platon a dit dans le *Timée* que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement, et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non-seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal : c'est la région des vérités éternelles qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la cause idéale du mal, pour ainsi dire, aussi bien que du bien ; mais, à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'efficiente, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est-à-dire dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoi les scolastiques ont coutume d'appeler la cause du mal *déficiente*.

On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal *métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le mal *physique* dans la souffrance, et le mal *moral* dans le péché. Or, quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. Et comme cette région immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal.

Essais de théodicée. Partie I, 20.

XXIX. — Ce monde est le meilleur possible.

Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu, qu'en produisant l'univers il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre ; le terrain, le lieu, le temps les mieux ménagés ; le plus d'effet produit par les voies les plus simples ; le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures, que l'univers en pouvait admettre. Car tous les possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leurs perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne serait pas possible de rendre raison pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement. *Principes de la nature et de la grâce*, 10.

XXX. — Les désordres et les monstruosités sont de simples apparences.

Les souffrances et les monstres sont dans l'ordre... C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irrégularités dans les mathématiques, qui se trouvent enfin dans un grand ordre quand on a achevé de les approfondir : c'est pourquoi j'ai déjà remarqué ci-dessus, que dans mes principes tous les événements individuels, sans exception, sont des suites des volontés générales.

On ne doit point s'étonner que je tâche d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des mathématiques pures, où tout va dans l'ordre, et où il y a moyen de les démêler par une méditation exacte qui nous fait jouir, pour ainsi dire, de la vue des idées de Dieu. On peut proposer une suite ou *série* de nombres tout à fait irrégulière en apparence où les nombres croissent et diminuent variablement sans qu'il y paraisse aucun ordre ; et cependant celui qui saura la clef du chiffre, et qui entendra l'origine et la construction de cette suite de nombres, pourra donner une règle, laquelle étant bien entendue fera voir que la *série* est tout à fait régulière, et qu'elle a même de belles propriétés. On le peut rendre encore plus sensible dans les lignes : une ligne peut avoir des tours et des retours, des hauts et des bas, des points de rebroussement et des points d'inflexion, des interruptions et d'autres variétés, de telle sorte qu'on n'y voie ni rime ni raison, surtout en ne considérant qu'une partie de la ligne ; et

cependant il se peut qu'on en puisse donner l'équation et la construction, dans laquelle un géomètre trouverait la raison et la convenance de toutes ces prétendues irrégularités : et voilà comment il faut encore juger de celles des monstres, et d'autres prétendus défauts de l'univers.

C'est dans ce sens qu'on peut employer ce beau mot de saint Bernard (*ep.* 276, *ad Eugen. III*) : *ordinatissimum est minus interdum ordinate fieri aliquid :* il est dans le grand ordre qu'il y ait quelque petit désordre ; et l'on peut même dire que ce petit désordre n'est qu'apparent dans le tout, et il n'est pas même apparent par rapport à la félicité de ceux qui se mettent dans la voie de l'ordre. *Théodicée.* Part. III, 241.

XXXI. — La création, la providence et le mal.

Par là, on comprend d'une manière merveilleuse comment, dans la formation originaire des choses, peut s'appliquer une sorte d'art divin ou de mécanisme métaphysique... C'est ainsi que, dans la mécanique ordinaire, lorsque plusieurs corps graves luttent entre eux, le mouvement qui en résulte constitue en résumé la plus grande descente. Car, de même que tous les possibles tendent d'un droit égal à exister en proportion de la gravité, et comme, d'un côté, il se produit un mouvement qui contient la plus grande descente des graves, de l'autre il se produit un monde où se trouve réalisée la plus grande partie des possibles...

Ainsi le monde n'est pas seulement la machine la plus admirable, mais, en tant qu'elle est composée d'âmes, c'est aussi la meilleure république, où il est pourvu à toute la félicité, ou à toute la joie possible qui constitue leur perfection physique.

De l'origine radicale des choses.

Nous ne connaissons qu'une très-petite partie de l'éternité qui s'étend dans l'immensité : c'est bien peu de chose, en effet, que l'expérience de quelques milliers d'années dont l'histoire nous transmet la mémoire. Et cependant c'est d'après une expérience si courte que nous osons juger de l'immense et de l'éternel, semblables à des hommes qui, nés et élevés dans une prison ou, si l'on aime mieux, dans les salines souterraines des Sarmates, penseraient qu'il n'y a au monde aucune autre lumière que la lampe dont la faible lueur suffit à peine à diriger leurs pas. Re-

gardons un très-beau tableau, et couvrons-le de manière à n'en apercevoir que la plus petite partie ; qu'y verrons-nous, en le regardant aussi attentivement et d'aussi près que possible, sinon un certain amas confus de couleurs jetées sans choix et sans art ? Mais si, en ôtant le voile, nous le regardons d'un point de vue convenable, nous verrons que ce qui paraissait jeté au hasard sur la toile a été exécuté avec le plus grand art par l'auteur de l'œuvre (1). Ce qui a lieu pour l'œil dans la peinture a également lieu pour l'oreille dans la musique. Des compositeurs d'un grand talent mêlent fréquemment des dissonances à leurs accords pour exciter et piquer pour ainsi dire l'auditeur, qui, après une sorte d'inquiétude, n'en voit qu'avec plus de plaisir tout rentrer dans l'ordre.

C'est ainsi que nous nous réjouissons d'avoir couru de petits dangers et éprouvé de faibles maux, soit par la conscience de notre pouvoir ou de notre bonheur, soit par un sentiment d'amour-propre ; ou que nous trouvons du plaisir aux simulacres effrayants que présentent la danse sur la corde ou les sauts périlleux ; de même c'est en riant que nous lâchons à demi les enfants en faisant semblant de les jeter loin de nous, comme a fait le singe qui, ayant pris Christiern, roi de Danemark, encore enfant et enveloppé de ses langes, le porta au haut du toit, et, tout le monde en étant effrayé, le rapporta comme en riant sain et sauf dans son berceau. D'après le même principe, il est insipide de manger toujours des mets doux ; il faut y mêler des choses âcres, acides et même amères qui excitent le goût. Qui n'a pas goûté les choses amères n'a pas mérité les douces, et même ne les appréciera pas. C'est la loi même de la joie que le plaisir ne soit pas uniforme, car il enfante le dégoût, nous rend inertes et non joyeux.

Quant à ce que nous avons dit, qu'une partie peut être troublée sans préjudice de l'harmonie générale, il ne faut pas l'entendre dans le sens qu'il n'est tenu aucun compte des parties et qu'il suffit que le monde entier soit parfait en lui-même, bien qu'il puisse se faire que le genre humain soit malheureux et qu'il n'y ait dans l'univers aucun soin de la justice, aucun souci de notre sort, comme pensent quelques-uns qui ne jugent pas assez sainement de l'ensemble des choses. Car il faut savoir que, comme

1. C'est ici une des belles comparaisons par lesquelles Leibnitz aime à rendre sensible sa doctrine.

dans une république bien constituée on s'occupe autant que possible des particuliers, de même le monde ne peut être parfait si, tout en conservant l'harmonie universelle, on n'y veille aux intérêts particuliers (1). Et à cet égard on n'a pu établir aucune règle meilleure que la loi même qui veut que chacun ait part à la perfection de l'univers par son propre bonheur proportionné à sa vertu et à la bonne volonté dont il est animé pour le bien commun (2), c'est-à-dire par l'accomplissement même de ce que nous appelons la charité et l'amour de Dieu, ou de ce qui seul constitue, d'après le jugement des plus sages théologiens, la force et la puissance de la religion chrétienne elle-même. Et il ne doit pas paraître étonnant qu'il soit fait une si grande part aux âmes dans l'univers, puisqu'elles reflètent l'image la plus fidèle de l'Auteur suprême, que d'elles à lui il n'y a pas seulement, comme pour tout le reste, le rapport de la machine à l'ouvrier, mais celui du citoyen au prince, qu'elles doivent durer autant que l'univers, qu'elles expriment en quelque manière et concentrent le tout en elles-mêmes, de sorte qu'on pourrait dire des âmes qu'elles sont des parties totales (3).

Pour ce qui regarde surtout les afflictions des gens de bien, on doit tenir pour certain qu'il en résulte pour eux un plus grand bien, et cela est vrai physiquement et théologiquement. Le grain jeté dans la terre souffre avant de produire son fruit (4). Et l'on peut affirmer que les afflictions, temporairement mauvaises sont bonnes pour le résultat, en ce qu'elles sont des voies abrégées vers la perfection. De même, en physique, les liqueurs qui fermentent plus lentement mettent aussi plus de temps à s'améliorer, tandis que celles qui éprouvent une plus grande agitation rejettent certaines parties avec plus de force et se corrigent plus promptement.

Et on pourrait dire de cela que c'est reculer pour mieux sauter.

On doit donc regarder ces considérations non-seulement comme agréables et consolantes, mais aussi comme très-vraies. Et, en général, je sens qu'il n'y a rien de plus vrai que le bonheur, ni de plus heureux et de plus doux que la vérité.

De l'origine radicale des choses.

1. Grand principe qui corrige ce qu'il y avait d'excessif dans certaines pages de la *Théodicée*.
2. Leibnitz pose ici le vrai principe de la morale.
3. C'est-à-dire des parties dont chacune est un tout. Expression énergique et originale d'une grande idée.
4. Cette image est un souvenir de l'*Évangile*.

XXXII. — Le progrès dans l'univers.

Et pour ajouter à la beauté et à la perfection générale des œuvres de Dieu, il faut reconnaître qu'il s'opère dans tout l'univers un certain progrès continuel et très-libre qui en améliore l'état de plus en plus. C'est ainsi qu'une partie de notre globe reçoit aujourd'hui une culture qui s'augmentera de jour en jour. Et bien qu'il soit vrai que quelquefois certaines parties redeviennent sauvages ou se bouleversent et se dépriment, il faut entendre cela comme nous venons d'interpréter l'affliction, c'est-à-dire que ce bouleversement et cette dépression concourent à quelque fin plus grande, de manière que nous profitions en quelque sorte du dommage lui-même.

Et quant à l'objection qu'on devrait faire, que, s'il en était ainsi, il y a longtemps que le monde devrait être un paradis, la réponse est facile. Bien qu'un grand nombre de substances soient déjà parvenues à la perfection, il résulte cependant de la division du contenu à l'infini qu'il reste toujours dans l'abîme des choses des parties endormies qui doivent s'éveiller, se développer, s'améliorer et s'élever pour ainsi dire à un degré de culture plus parfait.

De l'origine radicale des choses.

CHAPITRE CINQUIÈME.

La Philosophie en Angleterre. Locke et son école.

LOCKE.

John Locke naquit en 1632. Il étudia à Westminster et à Oxford. L'amitié du comte de Shaftesbury lui ouvrit la carrière des fonctions publiques, où il partagea les alternatives de faveur et de disgrâce de son protecteur. Obligé de chercher un refuge en Hollande, il fut ramené en Angleterre par la révolution de 1688 et devint membre du conseil d'appel, puis du conseil de commerce. Il mourut en 1704. Ses principaux ouvrages sont: l'*Essai sur l'entendement humain* (Londres, 1690), la *Lettre sur la tolérance* (1689), le *Traité sur le gouvernement civil* (1690), où il soutient la doctrine de la souveraineté nationale, *le Christianisme raisonnable* et les *Pensées sur l'éducation*.

I. — Comparaison de l'entendement avec un cabinet obscur.

Il me paraît que l'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet entièrement obscur, qui n'aurait que quelques petites ouvertures sur le dehors pour laisser entrer par dehors les images des objets extérieurs et visibles, tellement que si ces images, venant à se peindre dans ce cabinet obscur, pouvaient y rester et y être placées en ordre, en sorte qu'on pût les trouver dans l'occasion, il y aurait une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain par rapport à tous les objets de la vue, et aux idées qui existent dans l'esprit.

Essai, liv. II, ch. II, § 17.

II. — Lutte de Locke contre les idées de la raison. — Sur l'innéité des idées.

Il y a des gens qui supposent comme une vérité incontestable qu'il y a *certains principes, certaines notions primitives, autrement appelées notions communes, empreintes et gravées pour ainsi dire dans notre âme, qui les reçoit dès le premier moment de son existence et les apporte au monde avec elle.* Si j'avais affaire à des lecteurs dégagés de tout préjugé, je n'aurais, pour les convaincre de la fausseté de cette supposition, qu'à leur mon-

trer que les hommes peuvent acquérir toutes les connaissances qu'ils ont par le simple usage de leurs facultés naturelles, sans le secours d'aucune impression innée, et qu'ils peuvent arriver à une entière certitude de certaines choses sans avoir besoin d'aucune de ces notions naturelles ou de ces principes innés ; car tout le monde, à mon avis, doit convenir sans peine qu'il serait ridicule de supposer, par exemple, que les idées des couleurs ont été imprimées dans l'âme d'une créature à qui Dieu a donné la vue et la puissance de recevoir les idées par l'impression que les objets extérieurs feraient sur ses yeux. Il ne serait pas moins absurde d'attribuer à des impressions naturelles et à des caractères innés la connaissance que nous avons de plusieurs vérités, si nous pouvons remarquer en nous-mêmes des facultés propres à nous faire connaître ces vérités avec autant de facilité et de certitude que si elles étaient originairement gravées dans notre âme...

L'esprit est une table rase ; l'esprit est vide ; et c'est la sensation qui le remplit. La réflexion ne rend que ce qu'elle a reçu de la sensation. *Essai*, liv. Ier, ch. Ier.

III. — Sur les idées d'espace et de temps et sur les universaux.

Il y a bien des gens, au nombre desquels je me range, qui croient avoir des idées claires et distinctes du pur espace et de la solidité, et s'imaginent pouvoir penser à l'espace sans y concevoir quoi que ce soit qui résiste ou qui soit capable d'être poussé par aucun corps. C'est là, dis-je, l'idée de l'espace pur, qu'ils croient avoir aussi nettement dans l'esprit que l'idée qu'on peut se former de l'étendue du corps ; car l'idée de la distance qui est entre les parties opposées d'une surface concave est tout aussi claire, selon eux, sans l'idée d'aucune partie solide qui soit entre elles, qu'avec cette idée. D'un autre côté, ils se persuadent qu'outre l'idée de l'espace pur, ils en ont une autre tout à fait différente de quelque chose qui remplit cet espace, et qui peut en être chassé par l'impulsion de quelque autre corps ou résister à ce mouvement. Que s'il se trouve d'autres gens qui n'aient pas ces deux idées distinctes, mais qui les confondent et des deux n'en fassent qu'une, je ne vois pas que des personnes qui ont la même idée sous différents noms, ou qui donnent les mêmes noms à des idées différentes, puissent s'entretenir ensemble ; pas plus qu'un homme qui n'est ni aveugle ni sourd, et qui a des idées distinctes de la couleur nommée écarlate et du son de la trompette, ne pour-

rait discourir de l'écarlate avec l'aveugle dont je parle ailleurs, qui s'était figuré que l'idée de l'écarlate ressemblait au son de la trompette.

Que la notion que nous avons de la succession et de la durée vienne de la réflexion que nous faisons sur cette suite d'idées que nous voyons paraître l'une après l'autre dans notre esprit, c'est ce qui me semble suivre évidemment de ce que nous n'avons aucune perception de la durée qu'en considérant ces suites d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans notre entendement. En effet, dès que cette succession d'idées vient à cesser, la perception que nous avons de la durée cesse aussi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même lorsqu'il vient à dormir profondément; car, qu'il dorme une heure, un jour ou même une année, il n'a aucune perception de la durée des choses tandis qu'il dort ou qu'il ne songe à rien. Cette durée est alors tout à fait nulle à son égard, et il lui semble qu'il n'y a aucune différence entre le moment où il a cessé de penser en s'endormant et celui où il commence à penser de nouveau. Et je ne doute pas qu'un homme éveillé n'éprouvât la même chose s'il lui était alors possible de n'avoir qu'une idée dans l'esprit, sans qu'il arrivât aucun changement à cette idée et qu'aucune autre vînt à lui succéder...

Ce qu'on appelle général ou universel n'appartient pas à l'existence réelle des choses; mais c'est un ouvrage de l'entendement qu'il fait pour son propre usage, et qui se rapporte uniquement aux signes. *Essai*, liv. II, ch. XIV, § 5, ch. IV, § 3.

IV. — Sur la preuve de l'existence de Dieu par son idée.

Je crois être en droit de dire que ce n'est pas un fort bon moyen d'établir l'existence de Dieu et de fermer la bouche aux athées, que de faire porter tout le fort d'un article aussi important que celui-là sur ce seul pivot, et de prendre pour seule preuve de l'existence de Dieu l'idée que quelques personnes ont de ce souverain Être. Je dis quelques personnes : car il est évident qu'il y a des gens qui n'ont aucune idée de Dieu, qu'il y en a d'autres qui en ont une telle idée qu'il vaudrait mieux qu'ils n'en eussent pas du tout, et qui, pour la grande partie, en ont une idée telle quelle, si j'ose me servir de cette expression. C'est, dis-je, une méchante méthode que de s'attacher trop fortement à cette découverte favorite, jusqu'à rejeter les autres démonstrations de l'exis-

tence de Dieu, ou du moins de tâcher de les affaiblir et d'empêcher qu'on ne les emploie, comme si elles étaient faibles ou fausses, quoique dans le fond ce soient des preuves qui nous font voir si clairement et d'une manière si convaincante l'existence de ce souverain Être par la considération de notre propre existence et des parties sensibles de l'univers, que je ne pense pas qu'un homme sage puisse y résister ; car il n'y a point, à ce que je crois, de vérité plus certaine et plus évidente que celle-ci, que *les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connaissance que nous en donnent ses ouvrages.*

Essai, liv. VI, ch. x.

V. — De la spiritualité.

Peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelques systèmes de parties matérielles, disposées convenablement, la faculté d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense... Car comment peut-on être sûr que quelques perceptions, comme le plaisir et la douleur, ne sauraient se rencontrer dans certains corps modifiés et mus d'une certaine manière, aussi bien que dans une substance immatérielle, en conséquence du mouvement des parties du corps ? *Essai*, liv. IV, ch. III, § 6.

VI. — Sur l'idée de la liberté.

Notre idée de la liberté s'étend aussi loin que la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir, mais elle ne va point au delà ; car, toutes les fois que quelque obstacle arrête cette puissance d'agir ou de ne pas agir, ou que quelque force vient à détruire l'indifférence de cette puissance, il n'y a plus de liberté, et la notion que nous en avons disparaît tout à fait... La volition est visiblement un acte de l'esprit exerçant avec connaissance l'empire qu'il suppose avoir sur quelque partie de l'homme, pour l'appliquer à quelque action particulière, ou pour l'en détourner.

Essai, liv. II, ch. xx, § 1.

VII. — Sur les idées du bien et du mal naturel.

Les choses ne sont bonnes ou mauvaises que par rapport au plaisir et à la douleur. Nous nommons *bien* tout ce qui est propre à produire et à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer et à abréger la douleur... Au contraire, nous appelons *mal* ce qui est propre à produire ou à augmenter en nous quelque douleur, ou à diminuer quelque plaisir que ce soit, ou à nous causer du mal, ou à nous priver de quelque bien que ce soit.

Essai, liv. II, ch.

VIII. — Sur les idées du bien et du mal moral.

Le bien et le mal considéré moralement n'est autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions et une certaine loi, conformité ou opposition qui nous attire au bien et nous détourne du mal par la volonté et la puissance du législateur : et ce bien et ce mal n'est autre chose que le plaisir et la douleur qui, par la détermination du législateur, accompagnent l'observation ou la violation de la loi ; c'est ce que nous appelons récompense et punition. *Essai*, liv. II, ch. XXVIII, § 5.

IX. — Principe du droit de propriété.

Encore que la terre et les créatures inférieures soient communes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre personne.

Qu'on fasse différence entre un arpent de terre où on a planté du tabac ou du sucre, ou semé du blé ou de l'orge, et un arpent de la même terre qui est laissé en commun, sans propriétaire qui en ait soin, et l'on sera convaincu que les effets du travail font la plus grande partie de la valeur de ce qui provient des terres. Je pense que la supputation sera bien modeste si je dis que, des productions des terres cultivées, neuf dixièmes sont les effets du travail. La conséquence de cette doctrine, c'est que je suis bien propriétaire de la chose que mon travail a créée. Car je puis dire que j'ai créé ce qui sans moi serait absolument inutile. Un champ en friche n'est rien ; il ne devient quelque chose que par le travail humain. Il appartient donc de droit à celui qui l'a ensemencé et fécondé...

Qui, je vous prie, s'imaginera qu'un autre homme lui fait tort en buvant, même à grands traits, de l'eau d'une grande et belle rivière, qui, subsistant toujours tout entière, contient et présente infiniment plus d'eau qu'il ne lui en faut pour étancher sa soif?

En s'appropriant une terre par son travail et par son adresse, on ne fait tort à personne, puisqu'il reste toujours assez de terre et d'aussi bonnes, et même plus qu'il n'en faut à un homme qui ne se trouve pas pourvu...

Si l'on passe les bornes de la modération et que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin, on prend ce qui appartient aux autres. *Essai sur le gouvernement civil*, ch. VI.

BERKELEY.

Georges Berkeley naquit en Irlande en 1684. Il fit plusieurs voyages sur le continent, puis fut nommé doyen de Derry. Il abandonna cette position pour se rendre à Rhode-Island, où il croyait convertir et civiliser des sauvages. L'argent lui ayant manqué, il revint en Angleterre et fut promu à l'évêché de Cloyne. Il mourut en 1753. Ses œuvres principales sont: *Principes de la connaissance humaine*, *Siris*, *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*.

I. — Les idées.

Il est évident, pour tout homme qui examine attentivement les objets de la connaissance humaine, que ces objets sont des idées, quelles qu'elles soient, et quelle que soit leur source.

Des principes de la connaissance humaine, I.

II. — L'esprit.

Outre les idées ou objets de connaissance, il y a un être réel qui les perçoit; cet être percevant est ce que j'appelle intelligence, esprit, âme ou moi-même, par lesquels mots je n'entends plus une idée, mais un être entièrement différent d'elles et où elles existent, c'est-à-dire où elles sont perçues...

La voûte éclatante des cieux, la parure de la terre, en un mot tous les corps qui composent ce monde, n'existent que dans un esprit qui les aperçoit; ils n'ont d'autre existence que la possibilité d'être aperçus; conséquemment, toutes les idées existent actuellement dans moi ou dans quelque autre esprit créé, ou, si

elles n'y existent pas, elles n'existent pas du tout, ou bien elles existent dans l'esprit divin.

Des principes de la connaissance humaine, I.

III. — La matière. Qu'elle n'existe que dans l'esprit.

On peut dire que les objets naturels existent hors de l'esprit, spécialement quand ils existent dans un autre esprit. Ainsi, quand je ferme les yeux, les choses que je voyais peuvent continuer d'exister, mais il faut que ce soit dans un autre esprit.

Tous les phénomènes sont en réalité des apparences dans l'âme ou dans l'esprit, et l'on n'a jamais expliqué, on n'expliquera jamais comment des corps, des figures ou des mouvements extérieurs pourraient produire une apparence dans l'esprit.

Parler de l'existence absolue de choses non pensantes, c'est prononcer des mots vides de sens, ou qui impliquent contradiction.

Ce qui est produit est dans une continuelle genèse, dans un devenir incessant; il n'existe pas, parce qu'il ne subsiste jamais identique à lui-même, qu'il est dans un changement ininterrompu, qu'il périt et se reproduit sans cesse. Les êtres sont des choses qui échappent aux sens, invisibles, intellectuelles, qui demeurent toujours invariables, identiques, et qui peuvent, par cette raison, être dites réellement exister.

L'intelligence, l'âme ou esprit existe réellement et en vérité, les corps n'existent qu'en un sens secondaire et relatif.

Principes de la connaissance humaine, III, 90, 24.
Siris, 251, 336.

HUME.

David Hume naquit à Edimbourg en 1711. Il étudia d'abord la jurisprudence, qu'il abandonna bientôt pour la philosophie, l'histoire et la politique. Il passa en 1734 en France, où il vécut aux environs de Reims, puis en Anjou. C'est là qu'il écrivit son *Traité de la nature humaine* (1736). Il donna ensuite les *Essais moraux, politiques et littéraires*. Ses ouvrages n'obtinrent d'abord aucun succès. Plus tard ses adversaires et ses ennemis appelèrent sur lui l'attention publique. Il acquit alors une grande célébrité. Ses autres principaux ouvrages sont les *Dialogues sur la religion naturelle* et l'*Histoire de la révolution d'Angleterre*. Hume mourut en 1776.

I. — L'idée de cause réduite à celle de succession et l'induction ramenée à l'habitude.

Nous ne sommes jamais capables, sur un seul exemple, de dé couvrir quelque puissance ou connexion nécessaire, quelqu qualité qui lie l'effet à la cause et qui fasse de l'un une infaillible conséquence de l'autre. Nous trouvons seulement qu'et fait l'un suit actuellement l'autre. L'impulsion d'une bille de billard est accompagnée par le mouvement de la seconde bille. Voilà tout ce qui apparaît aux sens externes.

Un nombre quelconque d'exemples, supposés exactement similaires, ne renferme rien qui diffère de chaque exemple pris à part ; seulement, après une certaine répétition d'exemples similaires, l'esprit est entraîné par l'habitude à attendre, sur l'apparition d'un événement, ce qui l'accompagne ordinairement, ou à croire que cela se produira. Cet enchaînement, par conséquent, senti dans notre esprit, ce passage accoutumé de l'imagination d'un objet à ce qui l'accompagne d'ordinaire, est le sentiment ou l'impression par laquelle nous formons l'idée de puissance ou de connexion nécessaire.

Une cause est un objet qui en précède un autre, qui lui est contigu dans le temps, et lui est uni de telle sorte que l'idée de l'un détermine l'esprit à se former l'idée de l'autre.

La nécessité n'est autre chose qu'une impression intime de l'esprit, ou une détermination à conduire nos pensées d'un objet à un autre. *Essais*, II, 77, 89. *Nature humaine*, 299.

II. — Harmonie des idées et des choses.

Il existe une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées ; et quoique les puissances et les forces par lesquelles la première est gouvernée nous soient pleinement inconnues, nos pensées et nos conceptions ne laissent pas, en définitive, d'avoir toujours suivi la même marche que les autres ouvrages de la nature. L'habitude est le principe par lequel cette correspondance a été effectuée... Comme la nature nous a enseigné l'usage de nos membres, sans nous donner la connaissance des muscles et des nerfs par lesquels ces mouvements sont accomplis, de même elle a implanté en nous un instinct qui entraîne la pensée en avant, suivant un cours cor-

respondant à celui qu'elle a établi parmi les objets extérieurs... Que nous attachions de toutes nos forces notre attention sur nous-mêmes, que nous portions notre imagination jusqu'aux cieux ou jusqu'aux derniers confins de l'univers, nous ne faisons point un seul pas hors de nous-mêmes, et nous ne concevons d'autre existence que les perceptions qui nous sont apparues dans ces étroites limites. C'est là l'univers de l'imagination, et nous n'avons point d'autre idée que ce qui s'y produit.

Essais, II, 89, 69.

III. — Sur l'existence du monde extérieur.

Un instinct naturel semble porter les hommes à croire leurs sens indépendamment de la raison et même avant l'usage de la raison. Nous supposons un univers extérieur et indépendant de nos perceptions. Les animaux font la même supposition. Cependant la philosophie nous enseigne que ce qui est présent à l'âme, ce n'est pas l'objet lui-même, mais sa représentation, son image. A mesure que nous nous éloignons d'un objet, nous le voyons diminuer de grandeur, et cependant l'objet réel ne souffre aucun changement : ce qui se présentait à notre esprit n'était donc qu'une image. Le raisonnement nous force d'abandonner ou de contredire les premiers instincts de la nature. Comment prouvera-t-on jamais que les représentations soient produites par des objets extérieurs qui diffèrent essentiellement de ces représentations? Celles-ci ne pourraient-elles pas résulter d'une force propre à l'âme ou de l'action de quelque esprit invisible ou inconnu?.... On accorde déjà qu'un grand nombre de ces représentations ne viennent pas du dehors, comme dans les songes, la folie, etc.... Comment d'ailleurs les corps pourraient-ils envoyer ces représentations? Nous ne pouvons savoir si ces représentations sont produites par les objets extérieurs, car nous ne voyons que ces représentations et point les objets eux-mêmes. On a recours à la véracité de Dieu pour prouver la veracité de nos sens ; mais si nous doutons du monde externe, où trouverons-nous des arguments pour prouver l'existence de Dieu? On reconnaît généralement aujourd'hui que ce qu'on appelle les qualités secondes, la couleur, la résistance, le son, l'odeur et la saveur, n'existent pas dans la matière et ne sont que des impressions de l'âme, sans modèle extérieur ; mais comme nous ne connaissons les qualités

premières, l'étendue, la forme, la solidité, que par les secondes, qui peut nous assurer de l'existence des qualités premières ?

Œuvres philosophiques, traduction française, t. II, p. 63-108.

IV. — Contre l'identité de l'âme.

L'esprit est une espèce de théâtre où chaque perception fait son apparition, passe et repasse, dans un continuel changement... Et que cette métaphore de théâtre ne nous abuse pas ; c'est la succession de nos perceptions qui constitue notre esprit, et nous n'avons aucune idée, même éloignée et confuse, du théâtre où ces scènes sont représentées.

Le fondement de notre croyance à l'identité personnelle est dans cette liaison et ce passage facile de nos idées produit par les principes d'association, de causalité, de contiguïté, de ressemblance.

Nous observons la succession de nos pensées, la mémoire nous les rappelle et les lie. Plusieurs pensées étant rappelées et liées entre elles, leur liaison intime porte l'esprit à les considérer comme un tout. La mémoire ne découvre pas seulement le moi identique, elle produit son identité en produisant le rapport de ressemblance entre nos perceptions.

L'esprit humain doit être considéré comme un système de différentes perceptions, liées entre elles par la relation de cause et d'effet, et qui se produisent mutuellement, se détruisent ou se modifient l'une l'autre. Ces perceptions donnent naissance à des idées qui leur correspondent, et ces idées produisent à leur tour des perceptions. Une pensée en engendre une autre, laquelle fait place à une troisième, qu'une nouvelle chasse à son tour. Sous ce rapport je ne puis mieux comparer l'âme qu'à une république, à un gouvernement dont les membres sont amovibles et se renouvellent sans cesse, dont les lois mêmes peuvent changer sans que l'unité et l'indivisibilité de la république soient détruites. Ainsi l'esprit change ses habitudes, ses dispositions, ses idées et ses perceptions, sans perdre son identité.

Comme la mémoire produit la continuité de la succession de nos perceptions, elle paraît la source de notre identité personnelle : point de mémoire, point de notion de cause, point de notion de cette succession de causes qui constitue notre moi, et réciproquement. *De la nature humaine*, VI, 6.

Preuve de l'existence de Dieu par un premier moteur.

A chaque pas, l'astronomie trouve la limite des causes physiques, par conséquent la trace de l'action de Dieu. Si l'on suppose une infinité d'éléments matériels distribués dans toutes les parties d'un espace sans bornes, j'accorde qu'à moins d'une égalité de répartition mathématiquement rigoureuse, et partant tout à fait improbable, les attractions mutuelles de toutes ces molécules les porteront à se rapprocher de divers centres, et finiront par les condenser en masses d'inégales grosseurs, telles que les étoiles, les planètes et les satellites. Mais il est certain que les mouvements actuels des planètes ne peuvent provenir de la seule action de la gravité ; car cette force poussant les planètes vers le soleil, il faut, pour qu'elles prennent un mouvement de révolution autour de cet astre, qu'un bras divin les lance sur la tangente de leurs orbites.

De plus, puisque les comètes descendent dans notre région planétaire, et là se meuvent de mille manières, tantôt dans la même direction que les planètes, tantôt dans la direction opposée, et quelquefois aussi dans des directions qui coupent celle des planètes, selon des plans inclinés au plan de l'écliptique et sous toutes sortes d'angles, il est clair qu'il n'y a aucune cause naturelle qui ait pu déterminer toutes les planètes et tous leurs satellites à se mouvoir dans le même plan, sans aucune variation considérable. Il y a là la trace d'un conseil.

Et de même, nulle cause naturelle n'a pu donner aux planètes et à leurs satellites ces justes degrés de rapidité, en rapport précis avec leurs distances par rapport au soleil et aux autres centres du mouvement, lesquels degrés étaient nécessaires pour que ces corps vinssent à se mouvoir selon des orbites concentriques. Car si les planètes avaient eu un mouvement aussi rapide que celui des comètes (comme cela aurait pu être dans le cas où leur mouvement n'aurait eu d'autre cause que la gravité), elles ne se mouvraient pas dans des orbites concentriques, mais dans des orbites excentriques, comme font les comètes.

NEWTON. 1re *Lettre à Bentley*, traduction Biot.

CLARKE.

Preuve de l'existence de Dieu par les idées de l'espace et du temps.

Nous avons des idées, comme celles de l'éternité et de l'immensité, qu'il nous est absolument impossible d'anéantir ou de bannir de notre esprit ; idées qui doivent être par conséquent les attributs d'un être nécessaire actuellement existant ..

L'espace est une propriété de la substance qui existe par elle-même, et non pas une propriété de toute autre substance. Toutes les autres substances sont dans l'espace, et l'espace les pénètre, mais la substance qui existe par elle-même n'est pas dans l'espace et n'en est pas pénétrée. Elle est, si je puis m'exprimer ainsi, le *substratum* de l'espace ; elle est le fondement de l'existence et de l'espace et de la durée elle-même. Or, l'espace et la durée étaient évidemment nécessaires, et n'étant pourtant point des substances, mais des propriétés, il est clair que la substance, sans qui ces propriétés ne sauraient exister, est elle-même encore plus nécessaire s'il était possible. Et comme l'espace et la durée, en tant qu'ils sont des conditions *sine quâ non,* sont nécessaires à l'existence de toute autre chose, ainsi la substance à qui ces propriétés appartiennent est de même nécessaire, de la manière particulière dont j'ai fait mention ci-dessus (1).

Traité de l'existence et des attributs de Dieu, ch. V.

1. On sait que Leibnitz rejetait cette preuve et considérait comme une représentation anthropomorphique l'idée d'un Dieu *substratum* de l'espace ou du temps. Voir les Lettres de Clarke et de Leibnitz.

CHAPITRE SIXIÈME.

La philosophie en France au XVIII[e] siècle.

CONDILLAC.

Etienne de Condillac, frère de Mably, naquit à Grenoble en 1715, et mourut en 1780. Il prit les ordres à Paris, mais n'exerça jamais les fonctions ecclésiastiques. Ami de Diderot, de Rousseau et de Duclos, il publia en 1746 son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, plus tard, son *Traité des systèmes* (1749), son *Traité des sensations* (1754). Désigné par la reine Marie Leczinska pour être précepteur de l'infant Ferdinand, duc de Parme, il composa un cours d'études en seize volumes (*Grammaire*, *Art d'écrire*, *Art de raisonner*, *Art de penser*, *Histoire générale des hommes et des empires*). Il refusa de diriger l'éducation des enfants du dauphin (Louis XVI, Louis XVIII et Charles X). En 1777, sur la demande du conseil de l'instruction publique en Pologne, il écrivit sa *Logique*. La *Langue des calculs* n'a été publiée qu'après sa mort, par les soins de son disciple Laromiguière, en 1798.

I. — Importance de l'étude des origines de nos connaissances.

Locke a passé trop légèrement sur l'origine de nos connaissances, et c'est la partie qu'il a le moins approfondie... L'âme n'ayant pas, dès le premier instant, l'exercice de toutes ses opérations, il était essentiel, pour développer mieux l'origine de nos connaissances, de montrer comment elle acquiert cet exercice et quel en est le progrès. Il ne paraît pas que Locke y ait pensé, ni que personne lui en ait fait le reproche ou ait essayé de suppléer à cette partie de son ouvrage: peut-être même que le dessein d'expliquer la génération des opérations de l'âme, en les faisant naître d'une simple perception, est si nouveau, que le lecteur a de la peine à comprendre de quelle manière je l'exécuterai...

Nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute, et qui suffise pour expliquer toutes les autres...

On voit que mon dessein est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, et que ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences.

Je ne me bornerai pas à donner des définitions des facultés de l'entendement, je vais essayer de les envisager sous un point de vue plus lumineux qu'on n'a encore fait. Il s'agit d'en développer les progrès et de voir comment elles s'engendrent toutes d'une première qui n'est qu'une simple perception.

II. — Génération des opérations de l'âme : perception, conscience, attention, réminiscence, réflexion.

D'abord il n'y a dans l'âme qu'une simple perception, qui n'est que l'impression qu'elle reçoit à la présence des objets : de là naissent dans leur ordre les trois autres opérations. Cette impression, considérée comme avertissant l'âme de sa présence, est ce que j'appelle conscience. Si la connaissance qu'on en prend est telle qu'elle paraisse la seule perception dont on ait conscience, c'est attention. Enfin, quand elle se fait connaître comme ayant déjà affecté l'âme, c'est réminiscence.

Aussitôt que la mémoire est formée, et que l'exercice de l'imagination est à notre pouvoir, les signes que celle-là rappelle et les idées que celle-ci réveille commencent à retirer l'âme de la dépendance où elle était de tous les objets qui agissaient sur elle. Maîtresse de se rappeler les choses qu'elle a vues, elle y peut porter son attention et la détourner de celles qu'elle voit. Elle peut ensuite la rendre à celles-ci ou seulement à quelques-unes, et la donner alternativement aux unes et aux autres. A la vue d'un tableau, par exemple, nous nous rappelons les connaissances que nous avons de la nature et des règles qui apprennent à l'imiter, et nous portons notre attention successivement de ce tableau à ces connaissances, et de ces connaissances à ce tableau, ou tour à tour à ses différentes parties. Mais il est évident que nous ne disposons ainsi de notre attention que par le secours que nous prête l'activité de l'imagination, produite par une grande mémoire. Sans cela nous ne la règlerions pas par nous-mêmes, mais elle obéirait uniquement à l'action des objets.

Cette manière d'appliquer de nous-mêmes notre attention tour à tour à divers objets, ou aux différentes parties d'un seul, c'est

ce qu'on appelle *réfléchir*. Ainsi on voit sensiblement comment la réflexion naît de l'imagination et de la mémoire.

Essai sur l'origine des connaissances humaines, sections I, II.

III. — Nous n'apercevons que nos sensations.

Rien dans l'univers n'est visible pour nous : nous n'apercevons que les phénomènes produits par le concours de nos sensations.

Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons.

Essai sur l'origine des connaissances humaines, section I. *Logique*, ch. III.

IV. — Comment on acquiert l'idée de l'espace.

Comme la statue (1) connaît la durée par la succession de ses idées, elle connaît l'espace par la coexistence de ses idées. Si le toucher ne lui transmettait pas à la fois plusieurs sensations qu'il distingue, qu'il rassemble, qu'il circonscrit dans de certaines limites, et dont, en un mot, il fait un corps, elle n'aurait l'idée d'aucune grandeur. Elle ne trouve donc cette idée que dans la coexistence de plusieurs sensations.

Traité des sensations, VIII, 24.

V. — Nous n'avons point d'idée de l'infini.

Remarquer que nous pouvons sans cesse ajouter l'unité, c'est remarquer qu'il n'est point de nombre qui ne soit susceptible d'augmentation, et qui ne le soit sans fin. Nous nous imaginons bientôt que nous ne jugeons ainsi que parce que l'idée de l'infini nous est présente. Cependant, qu'on ajoute sans cesse des unités les unes aux autres, parviendra-t-on jamais à pouvoir dire : *Voilà le nombre infini*, comme on parvient à dire : *Voilà celui de mille?* Mais, quelque considérables que soient les nombres que nous pouvons démêler, il en reste toujours une multitude qu'il n'est

1. Condillac imagine une statue à laquelle il donne successivement tous les sens.

pas possible de déterminer, qu'on appelle pour cette raison l'*infini*, et qu'on eût bien mieux nommée l'*indéfini*.

Lorsque la statue a une fois imaginé un espace, où elle ne s'est point transportée, elle en imagine plusieurs les uns hors des autres. Enfin, ne concevant point de bornes au delà desquelles elle puisse cesser d'en imaginer, elle est comme forcée d'en imaginer encore, et elle croit apercevoir l'immensité même.

Lorsqu'elle s'est fait une longue habitude des changements auxquels elle est destinée, le souvenir d'une succession d'idées est un modèle d'après lequel elle imagine une durée antérieure et une durée postérieure ; de sorte que, ne trouvant point d'instant dans le passé ni dans l'avenir au delà duquel elle ne puisse pas en imaginer d'autres, il lui semble que sa pensée embrasse toute l'éternité.

Cependant elle n'a dans le vrai aucune idée ni de l'éternité, ni de l'immensité. Si elle juge le contraire, c'est que son imagination lui fait illusion en lui représentant comme l'éternité et l'immensité même une durée et un espace vagues dont elle ne peut fixer les bornes. *Ibid.*

VI. — Le raisonnement est une suite d'équations.

... Comme en mathématiques on établit la question en la traduisant en algèbre, dans les autres sciences on l'établit en la traduisant dans l'expression la plus simple ; et, quand la question est établie, le raisonnement qui la résout n'est encore lui-même qu'une suite de traductions où une proposition qui traduit celle qui la précède est traduite par celle qui la suit. C'est ainsi que l'évidence passe avec l'identité depuis l'énoncé de la question jusqu'à la conclusion du raisonnement.

Traité des sensations, VIII.

VII. — L'analyse.

Je suppose un château qui domine une campagne vaste, abondante, où la nature s'est plu à répandre la variété, et où l'art a su profiter des situations pour les varier et embellir encore. Nous arrivons dans ce château pendant la nuit. Le lendemain, les fenêtres s'ouvrent au moment où le soleil commence à dorer l'horizon, et elles se referment aussitôt.

Quoique cette campagne ne se soit montrée à nous qu'un

instant, il est certain que nous avons vu tout ce qu'elle renferme. Dans un second instant, nous n'aurions fait que recevoir les mêmes impressions que les objets ont faites sur nous dans le premier. Il en serait de même dans un troisième. Par conséquent, si l'on n'avait pas refermé les fenêtres, nous n'aurions continué de voir que ce que nous avions d'abord vu. Mais ce premier instant ne suffit pas pour faire connaître cette campagne, c'est-à-dire pour nous faire démêler les objets qu'elle renferme ; c'est pourquoi, lorsque les fenêtres se sont refermées, aucun de nous n'avait pu rendre compte de ce qu'il a vu. Voilà comment on peut voir beaucoup de choses et ne rien apprendre. Enfin les fenêtres se rouvrent pour ne plus se refermer tant que le soleil sera sur l'horizon, et nous revoyons longtemps tout ce que nous avons d'abord vu. Mais si, semblables à des hommes en extase, nous continuons, comme au premier instant, de voir à la fois cette multitude d'objets différents, nous n'en saurons pas plus, lorsque la nuit surviendra, que nous n'en savions lorsque les fenêtres qui venaient de s'ouvrir se sont tout à coup refermées.

Pour avoir une connaissance de cette campagne, il ne suffit donc pas de la voir toute à la fois ; il en faut voir chaque partie l'une après l'autre ; et, au lieu de tout embrasser d'un coup d'œil, il faut arrêter ses regards successivement d'un objet sur un objet...

Il en est de l'esprit comme de l'œil : il voit à la fois une multitude de choses, et il ne faut pas s'en étonner, puisque c'est à l'âme qu'appartiennent toutes les sensations de la vue. Cette vue de l'esprit s'étend comme la vue du corps. Si l'on est bien organisé, il ne faut à l'une et à l'autre que de l'exercice, et on ne saurait en quelque sorte circonscrire l'espace qu'elles embrassent. En effet, un esprit exercé voit, dans un sujet qu'il médite, une multitude de rapports que nous n'apercevons pas ; comme les yeux exercés d'un grand peintre démêlent en un moment dans un paysage une multitude de choses que nous voyons avec lui et qui cependant nous échappent. Si nous réfléchissons sur la manière dont nous acquérons des connaissances par la vue, nous remarquerons qu'un objet fort composé, tel qu'une vaste campagne, se décompose en quelque sorte, puisque nous ne le connaissons que lorsque ses parties sont venues, l'une après l'autre, s'arranger avec ordre dans l'esprit. Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel

elles existent. C'est ce que la nature nous fait faire à tous. L'analyse, qu'on croit n'être connue que des philosophes, est donc connue de tout le monde, et je n'ai rien appris au lecteur ; je lui ai seulement fait remarquer ce qu'il fait continuellement.

Logique, ch. IV.

VIII. — Union intime du raisonnement et du langage.

Les idées abstraites ne sont que des dénominations. Si nous voulions absolument y supposer autre chose, nous ressemblerions à un peintre qui s'obstinerait à vouloir peindre l'homme en général, et qui cependant ne peindrait jamais que des individus

Cette observation sur les idées abstraites et générales démontre que leur clarté et leur précision dépendent uniquement de l'ordre dans lequel nous avons fait les dénominations des classes, et que, par conséquent, pour déterminer ces sortes d'idées, il n'y a qu'un moyen, c'est de bien faire la langue.

Elle confirme ce que nous avons déjà montré, combien les mots nous sont nécessaires : car, si nous n'avions point de dénominations, nous n'aurions point d'idées abstraites, nous n'aurions ni genres ni espèces ; et si nous n'avions ni genres ni espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien. Or, si nous ne raisonnons qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisonnons bien ou mal que parce que notre langue est bien ou mal faite. L'analyse ne nous apprendra donc à raisonner qu'autant qu'en nous apprenant à déterminer les idées abstraites et générales, elle nous apprendra à bien faire notre langue ; et tout l'art de raisonner se réduit à l'art de bien parler. *Logique*, ch. V.

MONTESQUIEU.

Montesquieu naquit à la Brède, près de Bordeaux, en 1689. Conseiller au parlement de Guienne, puis président à mortier, il publia en 1721 ses *Lettres persanes*, vendit en 1726 sa charge de président, et se consacra tout entier à la philosophie et aux lettres. Reçu deux ans après à l'Académie française, il commença un voyage philosophique dans les divers États de l'Europe, pour recueillir les matériaux de son *Esprit des lois*, qu'il ne publia qu'en 1748. Les *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* avaient paru en 1734. Montesquieu mourut à Paris en 1755.

I. — Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec les divers êtres.

Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses : et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois ; la Divinité a ses lois ; le monde matériel a ses lois ; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois ; les bêtes ont leurs lois ; l'homme a ses lois.

Ceux qui ont dit qu'*une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde* ont dit une grande absurdité : car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle, qui aurait produit des êtres intelligents ?

Il y a donc une raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux...

Ces règles sont un rapport constamment établi. Entre un corps mû et un autre corps mû, c'est suivant les rapports de la masse et de la vitesse que tous les mouvements sont reçus, augmentés, diminués, perdus ; chaque diversité est *uniformité*, chaque changement est *constance*.

Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites ; mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles ; ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux.

Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit ; comme, par exemple, que, supposé qu'il y eût des sociétés d'hommes, il serait juste de se conformer à leurs lois ; que, s'il y avait des êtres intelligents qui eussent reçu quelque bienfait d'un autre être, ils devraient en avoir de la reconnaissance. *Esprit des lois*, I, 1.

II. — Des lois positives.

Une société ne saurait subsister sans un gouvernement. La *reunion de toutes les forces particulières*, dit très-bien Gravina, *forme ce qu'on appelle l'État politique.*

La force générale peut être placée entre les mains d'un seul,

ou entre les mains de plusieurs. Quelques-uns ont pensé que, la nature ayant établi le pouvoir paternel, le gouvernement d'un seul était le plus conforme à la nature. Mais l'exemple du pouvoir paternel ne prouve rien : car si le pouvoir du père a du rapport au gouvernement d'un seul, après la mort du père, le pouvoir des frères, ou après la mort des frères, le pouvoir des cousins germains, ont du rapport au gouvernement de plusieurs. La puissance politique comprend nécessairement l'union de plusieurs familles....

Les forces particulières ne peuvent se réunir sans que toutes les volontés se réunissent. *La réunion de ces volontés*, dit encore très-bien Gravina, *est ce qu'on appelle l'État civil.*

La *loi*, en général, est *la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre* ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine.

Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très-grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre.

Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi, ou qu'on veut établir ; soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques ; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles.

Elles doivent être relatives au physique du pays ; au climat glacé, brûlant ou tempéré ; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur ; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir, à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il faut les considérer.

C'est ce que j'entreprends de faire dans cet ouvrage. J'examinerai tous ces rapports ; ils forment tous ensemble ce que l'on appelle l'*Esprit des lois*. *Esprit des lois*, I, III.

III. — Du gouvernement démocratique.

Lorsque, dans la république, le peuple en corps a la souveraine puissance, c'est une *démocratie*. Lorsque la souveraine puissance

est entre les mains d'une partie du peuple, cela s'appelle une *aristocratie*.

Le peuple, dans la démocratie, est, à certains égards, le monarque ; à certains autres, il est le sujet.

Il ne peut être monarque que par ses suffrages, qui sont ses volontés. La volonté du souverain est le souverain lui-même. Les lois qui établissent le droit de suffrage sont donc fondamentales dans ce gouvernement. En effet, il est aussi important d'y régler comment, par qui, à qui, sur quoi les suffrages doivent être donnés, qu'il l'est dans une monarchie de savoir quel est le monarque, et de quelle manière il doit gouverner.

Le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire ; et ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres.

Ses ministres ne sont point à lui, s'il ne les nomme : c'est donc une maxime fondamentale de ce gouvernement, que le peuple nomme ses ministres, c'est-à-dire ses magistrats.

Il a besoin, comme les monarques, et même plus qu'eux, d'être conduit par un conseil ou sénat. Mais, pour qu'il y ait confiance, il faut qu'il en élise les membres.

Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité. Il n'a à se déterminer que par des choses qu'il ne peut ignorer et des faits qui tombent sous les sens. Il sait très-bien qu'un homme a été souvent à la guerre, qu'il y a eu tels ou tels succès ; il est donc très-capable d'élire un général. Il sait qu'un juge est assidu, que beaucoup de gens se retirent de son tribunal contents de lui, qu'on ne l'a pas convaincu de corruption ; en voilà assez pour qu'il élise un préteur. Il a été frappé de la magnificence ou des richesses d'un citoyen ; cela suffit pour qu'il puisse choisir un édile. Toutes ces choses sont des faits dont il s'instruit mieux dans la place publique qu'un monarque dans son palais. Mais saura-t-il conduire une affaire, connaître les lieux, les occasions, les moments, en profiter ? Non, il ne le saura pas.

Si l'on pouvait douter de la capacité naturelle qu'a le peuple pour discerner le mérite, il n'y aurait qu'à jeter les yeux sur cette suite continuelle de choix étonnants que firent les Athéniens et les Romains ; ce qu'on n'attribuera pas sans doute au hasard.

On sait qu'à Rome, quoique le peuple se fût donné le droit d'élever aux charges les plébéiens, il ne pouvait se résoudre à les élire ; et quoiqu'à Athènes on pût, par la loi d'Aristide, tirer les

magistrats de toutes les classes, il n'arriva jamais, dit Xénophon, que le bas peuple demandât celles qui pouvaient intéresser son salut ou sa gloire.

Comme la plupart des citoyens, qui ont assez de suffisance pour élire, n'en ont pas assez pour être élus ; de même le peuple, qui a assez de capacité pour se faire rendre compte de la gestion des autres, n'est pas propre à gérer par lui-même.

Il faut que les affaires aillent, et qu'elles aient un certain mouvement qui ne soit ni trop lent ni trop vite. Mais le peuple a toujours trop d'action ou trop peu. Quelquefois avec cent mille bras il renverse tout ; quelquefois avec cent mille pieds il ne va que comme les insectes (1)....

C'est encore une loi fondamentale de la démocratie, que le peuple seul fasse des lois. Il y a pourtant mille occasions où il est nécessaire que le sénat puisse statuer ; il est même souvent à propos d'essayer une loi avant de l'établir. La constitution de Rome et celle d'Athènes étaient très-sages. Les arrêts du sénat avaient force de loi pendant un an ; ils ne devenaient perpétuels que par la volonté du peuple. *Esprit des lois*, liv. II, II.

IV. — Principes vitaux des divers gouvernements. Nécessité de la vertu dans la démocratie.

Il ne faut pas beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintienne ou se soutienne. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre, règlent ou contiennent tout. Mais, dans un État populaire, il faut un ressort de plus, qui est la *vertu*.

Les politiques grecs qui vivaient dans le gouvernement populaire ne reconnaissaient d'autre force qui pût le soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même.

Lorsque cette vertu cesse, l'ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, et l'avarice entre dans tous. Les désirs changent d'objets ; ce qu'on aimait, on ne l'aime plus ; on était libre avec les lois, on veut être libre contre elles ; chaque citoyen est comme un esclave échappé de la maison de son maître ; ce qui était maxime, on l'appelle rigueur ; ce qui était règle, on l'appelle gêne ;

1. Ces pages font voir que la nation doit exercer directement la puissance législative, mais indirectement la puissance exécutive par l'élection des chefs.

ce qui était attention, on l'appelle crainte. C'est la frugalité qui est l'avarice, et non pas le désir d'avoir. Autrefois le bien des particuliers faisait le trésor public ; mais pour lors le trésor public devient le patrimoine des particuliers. La république est une dépouille, et sa force n'est plus que le pouvoir de quelques citoyens et la licence de tous.

Athènes eut dans son sein les mêmes forces pendant qu'elle domina avec tant de gloire, et pendant qu'elle servit avec tant de honte. Elle avait vingt mille citoyens lorsqu'elle défendit les Grecs contre les Perses, qu'elle disputa l'empire à Lacédémone, et qu'elle attaqua la Sicile ; elle en avait vingt mille lorsque Démétrius de Phalère les dénombra, comme dans un marché l'on compte les esclaves. Quand Philippe osa dominer dans la Grèce, quand il parut aux portes d'Athènes, elle n'avait encore perdu que le temps. On peut voir dans Démosthène quelle peine il fallut pour la réveiller ; on y craignait Philippe, non pas comme l'ennemi de la liberté, mais des plaisirs. Cette ville qui avait résisté à tant de défaites, qu'on avait vue renaître après ses destructions, fut vaincue à Chéronée, et le fut pour toujours. Qu'importe que Philippe renvoie tous les prisonniers ; il ne renvoie pas des hommes. Il était toujours aussi aisé de triompher des forces d'Athènes, qu'il était difficile de triompher de sa vertu.

Comment Carthage aurait-elle pu se soutenir ? Lorsque Annibal, devenu préteur, voulut empêcher les magistrats de piller la république, n'allèrent-ils pas l'accuser devant les Romains ? Malheureux, qui voulaient être citoyens sans qu'il y eût de cité et tenir leurs richesses de la main de leurs destructeurs ! Bientôt Rome leur demanda pour otages trois cents de leurs principaux citoyens ; elle se fit livrer les armes et les vaisseaux, et ensuite leur déclara la guerre. Par les choses que fit le désespoir dans Carthage désarmée, on peut juger de ce qu'elle aurait pu faire avec sa vertu, lorsqu'elle avait ses forces.

Esprit des lois, III, III.

V. — Les préjugés de l'honneur sont le ressort des gouvernements monarchiques.

... Je supplie qu'on ne s'offense pas de ce que j'ai dit : je parle d'après toutes les histoires. Je sais très-bien qu'il n'est pas rare qu'il y ait des princes vertueux ; mais je dis que dans une monarchie il est très-difficile que le peuple le soit.

Qu'on lise ce que les historiens de tous les temps ont dit sur la cour des monarques ; qu'on se rappelle les conversations des hommes de tous les pays sur le misérable caractère des courtisans : ce ne sont point des choses de spéculation, mais d'une triste expérience.

L'ambition dans l'oisiveté, la bassesse dans l'orgueil, le désir de s'enrichir sans travail, l'aversion pour la vérité, la flatterie, la trahison, la perfidie, l'abandon de tous ses engagements, le mépris des devoirs du citoyen, la crainte de la vertu du prince, l'espérance de ses faiblesses et, plus que tout cela, le ridicule perpétuel jeté sur la vertu, forment, je crois, le caractère du plus grand nombre des courtisans, marqué dans tous les lieux et dans tous les temps. Or il est très-malaisé que la plupart des principaux d'un État soient malhonnêtes gens, et que les inférieurs soient gens de bien ; que ceux-là soient trompeurs, et que ceux-ci consentent à n'être que dupes.

Que si, dans le peuple, il se trouve quelque malheureux honnête homme, le cardinal de Richelieu, dans son testament politique, insinue qu'un monarque doit se garder de s'en servir. Tant il est vrai que la vertu n'est pas le ressort de ce gouvernement ! Certainement elle n'en est point exclue ; mais elle n'en est pas le ressort.

Je me hâte et je marche à grands pas, afin qu'on ne croie pas que je fasse une satire du gouvernement monarchique. Non ; s'il manque d'un ressort, il en a un autre. L'honneur, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend la place de la vertu politique dont j'ai parlé, et la représente partout. Il y peut inspirer les plus belles actions ; il peut, joint à la force des lois, conduire au but du gouvernement comme la vertu même.

Ainsi, dans les monarchies bien réglées, tout le monde sera à peu près bon citoyen, et on trouvera rarement quelqu'un qui soit homme de bien ; car, pour être homme de bien, il faut avoir intention de l'être et aimer l'État moins pour soi que pour lui-même. *Esprit des lois*, III, v, VI, VII.

VI. — La vertu dans les gouvernements démocratiques.

La vertu, dans une démocratie, est une chose très-simple : c'est l'amour de la république ; c'est un sentiment et non une suite de connaissances ; le dernier homme de l'État peut avoir ce

sentiment comme le premier ; quand le peuple a une fois de bonnes maximes, il s'y tient plus longtemps que ce qu'on appelle les honnêtes gens. Il est rare que la corruption commence par lui ; souvent il a tiré de la médiocrité de ses lumières un attachement plus fort pour ce qui est établi.

L'amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs, et la bonté des mœurs mène à l'amour de la patrie. Moins nous pouvons satisfaire nos passions particulières, plus nous nous livrons aux générales. Pourquoi les moines aiment-ils tant leur ordre ? C'est justement par l'endroit qui fait qu'il leur est insupportable. Leur règle les prive de toutes les choses sur lesquelles les passions ordinaires s'appuient ; reste donc cette passion pour la règle même qui les afflige. Plus elle est austère, c'est-à-dire plus elle retranche de leurs penchants, plus elle donne de force à ceux qu'elle leur laisse. *Esprit des lois*, V, II.

VII. — Du despotisme.

Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique.

Le gouvernement despotique a pour principe la crainte ; mais à des peuples timides, ignorants, abattus, il ne faut pas beaucoup de lois.

Tout y doit rouler sur deux ou trois idées ; il n'en faut donc pas de nouvelles. Quand vous instruisez une bête, vous vous donnez bien de garde de lui faire changer de maître, de leçon et d'allure ; vous frappez son cerveau par deux ou trois mouvements et pas davantage.

Lorsque le prince est enfermé, il ne peut sortir du séjour de la volupté sans désoler tous ceux qui l'y retiennent. Il ne peut souffrir que sa personne et son pouvoir passent en d'autres mains. Il fait donc rarement la guerre en personne, et il n'ose guère la faire par ses lieutenants.

Un prince pareil, accoutumé dans son palais à ne trouver aucune résistance, s'indigne de celle qu'on lui fait les armes à la main ; il est donc ordinairement conduit par la colère ou par la vengeance. D'ailleurs il ne peut avoir d'idée de la vraie gloire. Les guerres doivent donc s'y faire dans toute leur fureur naturelle, et le droit des gens y avoir moins d'étendue qu'ailleurs.

Un tel prince a tant de défauts qu'il faudrait craindre d'exposer au grand jour sa stupidité naturelle. Par bonheur les hommes sont tels dans ce pays, qu'ils n'ont besoin que d'un nom qui les gouverne.

Charles XII, étant à Bender, trouvant quelque résistance dans le sénat de Suède, écrivit qu'il leur enverrait une de ses bottes pour commander. Cette botte aurait commandé comme un roi despotique.

Comme le principe du gouvernement despotique est la crainte, le but en est la tranquillité, mais ce n'est point une paix, c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper.

La force n'étant point dans l'État, mais dans l'armée qui l'a fondé, il faudrait, pour défendre l'État, conserver cette armée ; mais elle est formidable au prince. Comment donc concilier la sûreté de l'État avec la sûreté de la personne ?

Dans ces États, la religion a plus d'influence que dans aucun autre ; elle est une crainte ajoutée à la crainte. Dans les empires mahométans, c'est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu'ils ont pour leur prince.

Après tout ce que nous venons de dire, il semblerait que la nature humaine se soulèverait sans cesse contre le gouvernement despotique ; mais, malgré l'amour des hommes pour la liberté, malgré leur haine contre la violence, la plupart des peuples y sont soumis. Cela est aisé à comprendre. Pour former un gouvernement modéré, il faut combiner les puissances, les régler, les tempérer, les faire agir ; donner, pour ainsi dire, un lest à l'une pour la mettre en état de résister à une autre ; c'est un chef-d'œuvre de législation que le hasard fait rarement, et que rarement on laisse faire à la prudence. Un gouvernement despotique, au contraire, saute, pour ainsi dire, aux yeux ; il est uniforme partout : comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela. *Esprit des lois*, V, XIII et XIV.

VIII. — Théorie de la séparation des trois pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire).

La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés. Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés ; elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir : mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté

à en abuser, il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait ? la vertu même a besoin de limites !

Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir. Une constitution peut être telle, que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi lui permet.

Il y a dans chaque État trois sortes de pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil... On appellera cette dernière la puissance de juger, et l'autre simplement la puissance exécutrice de l'État.

La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen.

Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire ; car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur (1).

Tout serait perdu si le même homme, ou le même corps des principaux ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs, celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers.

Si la puissance législative laisse à l'exécutrice le droit d'emprisonner des citoyens qui peuvent donner caution de leur conduite, il n'y a plus de liberté, à moins qu'ils ne soient arrêtés pour répondre, sans délai, à une accusation que la loi a rendue

1. C'est pour cela qu'on a établi l'*inamovibilité* des magistrats judiciaires. On objecte seulement que cette inamovibilité, qui les empêche de descendre, ne les empêche pas d'avoir de l'*avancement*, et que, par là, ils rentrent sous l'action du pouvoir exécutif.

capitale ; auquel cas ils sont réellement libres, puisqu'ils ne sont soumis qu'à la puissance de la loi.

... Comme, dans un État libre, tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple en corps eût la puissance législative ; mais comme cela est impossible dans les grands États, et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peut faire par lui-même.

Esprit des lois, XI, IV, VI.

IX. — Sur l'esclavage.

Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais :

Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique pour s'en servir à défricher tant de terres.

Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves.

Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête, et ils ont le nez si écrasé, qu'il est presque impossible de les plaindre.

On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très-sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir.

On peut juger de la couleur de la peau par celle des cheveux, qui, chez les Égyptiens, les meilleurs philosophes du monde, étaient d'une si grande conséquence, qu'ils faisaient mourir tous les hommes roux qui leur tombaient entre les mains.

Une preuve que les nègres n'ont pas le sens commun, c'est qu'ils font plus de cas d'un collier de verre que de l'or, qui, chez des nations policées, est d'une si grande conséquence.

Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, parce que si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens.

De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains, car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant

de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié (1) ? *Esprit des lois*, XV, v

X. — De la sévérité des peines. Ses inconvénients.

La sévérité des peines convient mieux au gouvernement despotique, dont le principe est la terreur, qu'à la monarchie et à la république, qui ont pour ressorts l'honneur et la vertu.

Dans les États modérés, l'amour de la patrie, la honte et la crainte du blâme, sont des motifs réprimants qui peuvent arrêter bien des crimes. La plus grande peine d'une mauvaise action sera d'en être convaincu. Les lois civiles y corrigeront donc plus aisément, et n'auront pas besoin de tant de force.

Dans ces États, un bon législateur s'attachera moins à punir les crimes qu'à les prévenir ; il s'appliquera plus à donner des mœurs qu'à infliger des supplices.

L'expérience a fait remarquer que, dans les pays où les peines sont douces, l'esprit du citoyen en est frappé comme il l'est ailleurs par les grandes.

Quelque inconvénient se fait-il sentir dans un État, un gouvernement violent veut soudain le corriger, et, au lieu de songer à faire exécuter les anciennes lois, on établit une peine cruelle qui arrête le mal sur-le-champ. Mais on use le ressort du gouvernement : l'imagination se fait à cette grande peine, comme elle s'était faite à la moindre ; et comme on diminue la crainte pour celle-ci, l'on est bientôt forcé d'établir l'autre dans tous les cas. Les vols sur les grands chemins étaient communs dans quelques États, on voulut les arrêter : on inventa le supplice de la roue, qui les suspendit pendant quelque temps Depuis ce temps, on a volé comme auparavant sur les grands chemins.

De nos jours, la désertion fut très-fréquente : on établit la peine de mort contre les déserteurs, et la désertion n'est pas diminuée. La raison en est bien naturelle : un soldat, accoutumé tous les jours à exposer sa vie, en méprise ou se flatte d'en mépriser le danger. Il est tous les jours accoutumé à craindre la honte, il fallait donc laisser une peine qui faisait porter une flé-

1. Montesquieu est le premier qui ait protesté, au dix-huitième siècle, contre l'esclavage, que Bossuet avait approuvé.

trissure pendant la vie. On a prétendu augmenter la peine, et on l'a réellement diminuée (1).

Il ne faut point mener les hommes par les voies extrêmes : on doit être ménager des moyens que la nature nous donne pour les conduire. Qu'on examine la cause de tous les relâchements, on verra qu'elle vient de l'impunité des crimes, et non pas de la modération des peines.

Suivons la nature qui a donné aux hommes la honte comme leur fléau, et que la plus grande partie de la peine soit l'infamie de la souffrir.

Que s'il se trouve des pays où la honte ne soit pas une suite du supplice, cela vient de la tyrannie qui a infligé les mêmes peines aux scélérats et aux gens de bien.

Et si vous en voyez d'autres où les hommes ne sont retenus que par des supplices cruels, comptez encore que cela vient, en grande partie, de la violence du gouvernement qui a employé ces supplices pour des fautes légères.

Il y a deux genres de corruption ; l'un, lorsque le peuple n'observe pas les lois ; l'autre, lorsqu'il est corrompu par les lois, mal incurable, parce qu'il est dans le remède même.

Esprit des lois, liv. VI, ch. IX, XII.

XI. — Sur le duel.

La loi salique (2) ne permettait point la preuve par le combat singulier ; la loi des Ripuaires et presque toutes celles des

1. La protestation de Montaigne contre la rigueur et l'absurdité des peines n'avait point trouvé d'écho au dix-septième siècle. Le code de Richelieu semble avoir été écrit avec du sang. Dans les fameuses ordonnances de Louis XIV, la peine de mort est prodiguée, et quelle riche variété de supplices ! Heureux encore s'ils n'avaient fait que suivre la condamnation ! Mais ils la précédaient, et l'innocent expiait, dans les tortures de la question, le crime de ne pouvoir avouer aucun crime. — Madame de Sévigné parle, sur un ton de plaisanterie, des atroces vengeances du duc de Chaulnes, en Bretagne. Elle rit de ces paysans bretons qui ne se *lassent pas de se faire pendre ;* elle appelle même cette pendaison un *divertissement* et déclare que *tout est bien, pourvu qu'elle puisse errer sous ses grands arbres* La pitié, qu'une femme de cour n'a point connue, le philosophe du dix huitième siècle l'a ressentie. Montesquieu a réclamé l'abolition de la torture et l'institution du jury. Un de ses disciples, Beccaria, a même demandé l'abolition de la peine de mort. C'est à Montesquieu et à son école que nous devons la sécurité dont nous jouissons, et ces lois qui respectent, jusque dans l'individu coupable, le caractère de l'humanité.

2. Cette loi portait que celui contre qui on formait une demande ou une

peuples barbares la recevaient. Il me paraît que la loi du combat était une suite naturelle et le remède de la loi qui établissait les preuves négatives. Quand on faisait une demande, et qu'on voyait qu'elle allait être injustement éludée par un serment, que restait-il à un guerrier qui se voyait sur le point d'être confondu, qu'à demander raison du tort qu'on lui faisait et de l'offre même du parjure? La loi salique, qui n'admettait point l'usage des preuves négatives, n'avait pas besoin de la preuve par le combat et ne la recevait pas ; mais la loi des Ripuaires et celle des autres peuples barbares qui admettaient l'usage des preuves négatives furent forcés d'établir la preuve par le combat...

La preuve par le combat singulier avait quelque raison fondée sur l'expérience. Dans une nation uniquement guerrière, la poltronnerie suppose d'autres vices : elle prouve qu'on a résisté à l'éducation qu'on a reçue, et que l'on n'a pas été sensible à l'honneur, ni conduit par les principes qui ont gouverné les autres hommes ; elle fait voir qu'on ne craint point leur mépris, et qu'on ne fait point cas de leur estime ; pour peu qu'on soit bien né, on n'y manquera pas ordinairement de l'adresse qui doit s'allier avec la force, ni de la force qui doit concourir avec le courage ; parce que, faisant cas de l'honneur, on se sera toute sa vie exercé à des choses sans lesquelles on ne peut l'obtenir. De plus, dans une nation guerrière où la force, le courage et la prouesse sont en honneur, les crimes véritablement odieux sont ceux qui naissent de la fourberie, de la finesse et de la ruse, c'est-à-dire de la poltronnerie.

Je dis donc que dans les circonstances des temps où la preuve par le combat et la preuve par le fer chaud et l'eau bouillante furent en usage, il y eut un tel accord de ces lois avec les mœurs, que ces lois produisirent moins d'injustices qu'elles ne furent injustes ; que les effets furent plus innocents que leurs causes ; qu'elles choquèrent plus l'équité qu'elles n'en violèrent les droits ; qu'elles furent plus déraisonnables que tyranniques...

Déjà, je vois naître et se former les articles particuliers de notre point d'honneur. L'accusateur commençait par déclarer devant le juge qu'un tel avait commis une telle action ; et celui-ci répon-

accusation pourrait se justifier en jurant, avec un certain nombre de témoins, qu'il n'avait point fait ce qu'on lui imputait Le nombre des témoins qui devaient jurer augmentait selon l'importance de la chose ; il allait quelquefois jusqu'à soixante-douze. Voy. Montesquieu, *Esprit des* chap. XIII.

dait qu'il en avait menti ; sur cela le juge ordonnait le duel. La maxime s'établit donc que, lorsqu'on avait reçu un démenti, il fallait se battre.

Quand un homme avait déclaré qu'il combattrait, il ne pouvait plus s'en départir ; et s'il le faisait, il était condamné à une peine. De là suivit cette règle que, quand un homme s'était engagé par la parole, l'honneur ne lui permettait plus de la rétracter.

Les gentilshommes se battaient entre eux à cheval et avec leurs armes, et les vilains se battaient à pied et avec le bâton. De là, il suivit que le bâton était l'instrument des outrages, parce qu'un homme qui en avait été battu avait été traité comme un vilain.

Il n'y avait que les vilains qui combattissent à visage découvert ; ainsi, il n'y avait qu'eux qui pussent recevoir des coups sur la face. Un soufflet devint une injure qui devait être lavée par le sang, parce qu'un homme qui l'avait reçu avait été traité comme un vilain.

Disons donc que nos pères étaient extrêmement sensibles aux affronts ; mais que les affronts d'une espèce particulière, de recevoir des coups d'un certain instrument sur une certaine partie du corps, et donnés d'une certaine manière, ne leur étaient pas encore connus. Tout cela était compris dans l'affront d'être battu ; et dans ce cas, la grandeur des excès faisait la grandeur des outrages. *Esprit des lois*, liv. XXVIII, ch. XIV, XVII, XX.

VOLTAIRE.

Arouet de Voltaire naquit à Paris en 1694. Élève des jésuites au collége Louis-le-Grand, il eut pour maître le P. Porée. Page, puis clerc de procureur, le jeune Arouet s'occupait surtout de poésie. Une satire sur Louis XIV qui lui fut faussement attribuée le fit mettre à la Bastille. Il commença en prison *la Henriade* On sait comment une vengeance du chevalier de Rohan le fit enfermer une seconde fois, et comment il fut exilé au sortir de sa prison, en 1726. Bien accueilli en Angleterre, Voltaire y prépara ses *Lettres philosophiques*, qui ne parurent que plus tard, en 1735, par l'infidélité d'un libraire, et qui furent brûlées par la main du bourreau. Madame du Chastelet lui ayant offert une retraite à Cirey en Champagne, il s'y livra à l'étude et publia les *Eléments de la philosophie de Newton*. En 1750, il accepta les offres du roi de Prusse et partit pour Berlin Après son retour en France, trois ans plus tard, il publia son *Siècle de Louis XIV* et son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Il inséra aussi beaucoup d'études de philosophie dans le *Dictionnaire philosophique*. Il se fixa à Ferney en 1758, et fit son dernier voyage à Paris en 1778. Il y mourut le 30 mai de la même année.

I. — Apologie des causes finales.

Si une horloge n'est pas faite pour montrer l'heure, j'avouerai alors que les causes finales ne sont que des chimères ; et je trouverai fort bon qu'on m'appelle *cause-finalier*, c'est-à-dire un imbécile.

Toutes les pièces de la machine de ce monde semblent pourtant faites l'une pour l'autre. Quelques philosophes affectent de se moquer des causes finales rejetées par Épicure et Lucrèce. C'est plutôt, ce me semble, d'Épicure et de Lucrèce qu'il faudrait se moquer. Ils vous disent que l'œil n'est point fait pour voir, mais qu'on s'en est servi pour cet usage quand on s'est aperçu que les yeux y pouvaient servir. Selon eux, la bouche n'est point faite pour parler, pour manger, l'estomac pour digérer, le cœur pour recevoir le sang des veines et l'envoyer dans les artères, les pieds pour marcher, les oreilles pour entendre. Ces gens-là cependant avouaient que les tailleurs leur faisaient des habits pour les vêtir, et les maçons des maisons pour les loger ; et ils osaient nier à la nature, au grand Être, à l'Intelligence universelle, ce qu'ils accordaient tous à leurs moindres ouvriers.

Il ne faut pas sans doute abuser des causes finales. Nous avons remarqué qu'en vain M. le Prieur, dans *le Spectacle de la nature*, prétend que les marées sont données à l'Océan pour que les vaisseaux entrent plus-aisément dans les ports, et pour empêcher que l'eau de la mer ne se corrompe. En vain dirait-il que les jambes sont faites pour être bottées, et les nez pour porter des lunettes.

Pour qu'on puisse s'assurer de la fin véritable pour laquelle une cause agit, il faut que cet effet soit de tous les temps et de tous les lieux. Il n'y a pas eu des vaisseaux en tout temps et sur toutes les mers ; aussi l'on ne peut pas dire que l'Océan ait été fait pour les vaisseaux. On sent combien il serait ridicule de prétendre que la nature eût travaillé de tout temps pour s'ajuster aux inventions de nos arts arbitraires, qui tous ont paru si tard ; mais il est bien évident que si les nez n'ont pas été faits pour les besicles, ils l'ont été pour l'odorat, et qu'il y a des nez depuis qu'il y a des hommes. De même les mains n'ayant pas été données en faveur des gantiers, elles sont visiblement destinées à tous les usages que le métacarpe et les phalanges de nos doigts,

et le mouvement du muscle circulaire du poignet nous procurent. *Dictionnaire philosophique.* Art. Causes finales.

II. — Sur l'âme et l'immortalité.

Je serais la boîte dans laquelle serait un être qui ne tient point de place ! Moi, étendu, je serais l'étui d'un être non étendu ! Je posséderais quelque chose qu'on ne voit jamais, de laquelle on ne peut avoir la moindre image, la moindre idée ! il faut être bien hardi pour se vanter de posséder un tel trésor...

Mais si dans l'animal raisonnable, appelé homme, Dieu avait mis une étincelle invisible, impalpable, quelque chose de plus intangible qu'un atome d'élément, ce que les philosophes grecs appellent une monade, si cette monade était indestructible, si c'était elle qui pensât et qui sentît en nous, alors je ne vois plus qu'il y ait d'absurdité à dire : cette monade peut exister, peut avoir des idées et du sentiment quand le corps dont elle est l'âme sera détruit...

Lettres de Memmius à Cicéron. Dialogue de Callicrate et d'Évhémère.

III. — Sur les idées innées.

Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours, et je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant, et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais pu reprendre depuis.

L'âme est un esprit pur qui a reçu dans le ventre de sa mère toutes les idées métaphysiques, et qui en sortant de là est obligée d'aller de nouveau à l'école et d'apprendre tout de nouveau ce qu'elle a si bien su et qu'elle ne saura plus. — Ce n'était donc pas la peine que ton âme fût si savante dans le ventre de ta mère pour être si ignorante quand tu aurais de la barbe au menton. *Lettres sur les Anglais*, XIII. *Micromégas.*

IV. — Sur l'idée de la justice.

La notion de justice me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de

toute loi, de tout pacte, de toute religion... Partout violée, nulle part elle n'est abrogée: « qu'on me montre un pays où il soit honnête de me ravir le fruit de mon travail, de violer sa promesse, de mentir pour nuire, de calomnier, d'assassiner, d'empoisonner, d'être ingrat. » *Le Philosophe ignorant.*

J.-J. ROUSSEAU.

Jean-Jacques Rousseau naquit à Genève, en 1712, d'une famille française émigrée au XVIe siècle. Tour à tour clerc d'un greffier, apprenti graveur, écuyer de la reine de Sardaigne, professeur de musique à Lausanne, il vécut pendant huit ans auprès de Madame de Warens. Plus tard il se lia à Paris avec Diderot et Grimm, écrivit en 1749 pour l'Académie de Dijon son mémoire sur *Le progrès des arts et des sciences*, et, l'année suivante, un second mémoire sur *L'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Il retourna ensuite à Genève, revint à Paris, publia la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, le *Contrat social*, l'*Emile* (1762). Ce dernier livre fut condamné à la fois à Paris et en Suisse. Il écrivit alors, contre le conseil de Genève, ses *Lettres de la Montagne*, quitta la Suisse pour passer en Angleterre, vécut quelque temps chez le philosophe Hume et rentra ensuite en France. Il mourut subitement le 3 juillet 1778.

I. — Du droit du plus fort. — Différence de la force et du droit. — La puissance n'oblige que si elle est légitime.

Sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Si ôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or, qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de *droit* n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout.

Obéissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu ; je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue; mais toute maladie en vient aussi : est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois, non-seulement il faut par force donner la bourse ; mais, quand je pourrai la soustraire, suis-je en conscience obligé de la donner? car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes.

Contrat social, I, III.

II. — Caractère sacré et inaliénable de la liberté humaine.

Si un particulier, dit Grotius, peut aliéner sa liberté et se rendre esclave d'un maître, pourquoi tout un peuple ne pourrait-il pas aliéner la sienne et se rendre sujet d'un roi ? — Il y a là bien des mots équivoques qui auraient besoin d'explication ; mais tenons-nous en à celui d'*aliéner*. Aliéner, c'est donner ou vendre. Or, un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas ; il se vend tout au moins pour sa subsistance : mais un peuple pourquoi se vend-il ? Bien qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance, il ne tire la sienne que d'eux, et, selon Rabelais, un roi ne vit pas de peu. Les sujets donnent donc leur personne à condition qu'on prendra aussi leur bien. Je ne vois pas ce qu'il leur reste à conserver.

On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile ; soit, mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions ? Qu'y gagnent-ils, si cette tranquillité même est une de leurs misères ? On vit tranquille aussi dans les cachots : en est-ce assez pour s'y trouver bien ? Les Grecs enfermés dans l'antre du cyclope y vivaient tranquilles, en attendant que leur tour vînt d'être dévorés.

Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous : la folie ne fait pas droit.

Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants ; ils naissent hommes et libres ; leur liberté leur appartient : nul n'a droit d'en disposer qu'eux. Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut, en leur nom, stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner irrévocablement et sans condition ; car un tel don est contraire aux fins de la nature, et passe les droits de la paternité. Il faudrait donc, pour qu'un gouvernement arbitraire fût légitime, qu'à chaque génération le peuple fût le maître de l'admettre ou

de le rejeter : mais alors ce gouvernement ne serait plus arbitraire.

Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout, une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté.

Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue, et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger? Et cette seule condition sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que, son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens ?

Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non-seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots *esclavage* et *droit* sont contradictoires, ils s'excluent mutuellement ; soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé : « Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira. »

Contrat social, I, IV.

III. — Qu'il faut toujours remonter à une première convention.

Quand j'accorderais tout ce que j'ai réfuté jusqu'ici, les fauteurs du despotisme n'en seraient pas plus avancés. Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves ; je n'y vois point un peuple et son chef ; c'est, si l'on veut, une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public, ni corps politique. Cet homme, eût-il asservi la moitié du monde, n'est toujours qu'un particulier ; son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé. Si ce même homme vient à périr, son empire, après lui, reste épars et sans liaison, comme un chêne se dissout et tombe en un tas de cendres après que le feu l'a consumé.

Un peuple, dit Grotius, peut se donner à un roi. Selon Grotius, un peuple est donc un peuple avant de se donner à un roi. Ce don même est un acte civil ; il suppose une délibération publique. Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple, car cet acte, étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société.

En effet, s'il n'y avait point de convention antérieure, où serait, à moins que l'élection ne fût unanime, l'obligation pour le petit nombre de se soumettre au choix du grand ; et d'où cent qui veulent un maître, ont-ils un droit de voter pour dix qui n'en veulent point ? La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité. *Contrat social*, I, v.

IV. — Du pacte social.

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former, par agrégation, une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile, et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs ; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté, ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes :

« Trouver une forme d'association qui défende et protége de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental dont le Contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines

et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues, jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça. *Contrat social*, I, VI.

V. — Qu'est-ce que la loi ? — La loi civile et politique doit être l'expression de la volonté nationale.

Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Sans doute, il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les *droits* aux *devoirs* et ramener la justice à son objet.

Mais qu'est-ce donc enfin qu'une loi ? Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques (1), on continuera de raisonner sans s'entendre, et quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État (2).....

Quand tout le peuple statue sur tout le peuple, alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi (3).

Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action parti-

1. Allusion à Montesquieu.

2. Rousseau ne veut pas dire qu'il n'y ait aucun rapport entre les lois de la nature et les lois civiles. Il vient de dire lui-même que les lois ont pour objet d'exprimer la justice et la raison universelle. Mais, connaître la loi naturelle, ce n'est pas encore savoir comment cette loi naturelle deviendra loi civile, et à qui il appartient de la formuler.

3. C'est-à-dire que la loi *civile* est l'expression de la volonté générale, non sur n'importe quel objet, mais seulement sur les affaires générales. En d'autres termes, la loi civile ou nationale est l'expression de la volonté *nationale* sur les affaires *nationales*. La volonté nationale n'a rien à statuer sur mes affaires privées ou sur mes devoirs religieux.

culière... En un mot, toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative.

Sur cette idée, on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale ; ni si le prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'État ; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même (1) ; ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés.

On voit encore que, la loi réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef, n'est point une loi ; ce qu'ordonne même le souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une *loi*, mais un *décret;* ni un acte de souveraineté, mais de magistrature.

Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur : il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. *Contrat social*, II, VI.

VI. — Du gouvernement. — Divers pouvoirs qui le constituent — Rapport du gouvernement à l'État.

Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire : l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte ; l'autre physique, savoir la puissance qui l'exécute. Quand je marche vers un objet, il faut premièrement que j'y veuille aller, en second lieu, que mes pieds m'y portent. Qu'un paralytique veuille courir, qu'un homme agile ne le veuille pas, tous deux resteront en place. Le corps politique a les mêmes mobiles : on y distingue de même la force et la volonté ; celle-ci sous le nom de *puissance législative*, l'autre sous le nom de *puissance exécutive*. Rien ne s'y fait ou ne doit s'y faire sans leur concours.

Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui....

Qu'est-ce que le gouvernement ? Un corps intermédiaire établi

1. Erreur féconde en conséquences fâcheuses. Un peuple qui statue peut être injuste envers la minorité ; et quand il y aurait unanimité, il peut encore être injuste envers lui-même en manquant à ses devoirs ou en abdiquant ses droits. Un peuple n'a-t-il pas des devoirs envers lui même, comme l'individu? et n'a-t-il pas aussi des devoirs envers ses descendants ?

entre les sujets (1) et le souverain (2), pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique.

Les membres de ce corps s'appellent *magistrats.*

Ainsi, ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat (3) ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une *commission*, un emploi dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît. L'aliénation d'un tel droit, étant incompatible avec la nature du corps social, est contraire au but de l'association.

J'appelle donc *gouvernement* ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration.

Contrat social, III, I.

VII. — L'égalité.

Au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes; et pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit (4). *Contrat social,* I, IX.

VIII. — Que la souveraineté est inaliénable.

S'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or, c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée.

Je dis donc que la souveraineté, n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même (5) ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté.

1. Les individus.
2. La nation.
3. Rousseau veut parler d'un contrat proprement dit.
4. « Sous les mauvais gouvernements, cette égalité n'est qu'apparente et illusoire : elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. » Note de Rousseau.
5. Rousseau veut dire : La nation ne peut substituer à sa volonté un

En effet, s'il n'est pas impossible qu'une volonté particulière s'accorde, sur quelque point, avec la volonté générale, il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant ; car la volonté particulière tend, par sa nature, aux préférences, et la volonté générale à l'égalité. Il est plus impossible encore qu'on ait un garant de cet accord, quand même il devrait toujours exister ; ce ne serait pas un effet de l'art, mais du hasard. Le souverain peut bien dire : je veux actuellement ce que veut un tel homme, ou du moins ce qu'il dit vouloir ; mais il ne peut pas dire : ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore, puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir, et puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut. Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte ; il perd sa qualité de peuple : à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit.

Contrat social, II, 1.

IX. — Que la souveraineté est indivisible.

Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible; car la volonté est générale (1), ou elle ne l'est pas; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie. Dans le premier cas, cette volonté déclarée est un acte de souveraineté et fait loi ; dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière ou un acte de magistrature ; c'est un décret tout au plus.

Contrat social, II, II.

X. — Liberté et égalité.

Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État : l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle.

homme ou une assemblée qui représente cette volonté et la dispense désormais de vouloir ; elle peut transmettre son pouvoir physique, non sa volonté intérieure.

1. « Pour qu'une volonté soit générale, il n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime : mais il est nécessaire que toutes les voix soient comptées ; toute exclusion formelle rompt la généralité. » Note de Rousseau.

J'ai déjà dit ce que c'est que la liberté civile ; à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre, par ce mot, que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes ; mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence, et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois, et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre (1) : ce qui suppose, du côté des grands, modération de biens et de crédit ; et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise.

Cette égalité, disent-ils, est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique ; mais si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler ? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir.

Contrat social, II, XI.

XI. — De la monarchie.

Les rois veulent être absolus, et de loin on leur crie que le meilleur moyen de l'être est de se faire aimer de leurs peuples. Cette maxime est très-belle et même très-vraie à certains égards. Malheureusement, on s'en moquera toujours dans les cours. La puissance qui vient de l'amour des peuples est sans doute la plus grande ; mais elle est précaire et conditionnelle ; jamais les princes ne s'en contenteront. Les meilleurs rois veulent pouvoir être méchants, s'il leur plaît, sans cesser d'être les maîtres. Un sermonneur politique aura beau leur dire que, la force du peuple étant la leur, leur plus grand intérêt est que le peuple soit florissant, nombreux, redoutable, ils savent très-bien que cela n'est pas vrai.

Leur intérêt personnel est premièrement que le peuple soit faible, misérable, et qu'il ne puisse jamais leur résister. J'avoue que, supposant les sujets toujours parfaitement soumis, l'intérêt du prince serait alors que le peuple fût puissant, afin que cette puissance, étant la sienne, le rendît redoutable à ses voisins ; mais comme cet intérêt n'est que secondaire et subor-

1. « Voulez vous donc donner à l'Etat de la consistance ? Rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible ; ne souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, naturellement inséparables, sont également funestes au bien commun : de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie, et de l'autre les tyrans ; c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la liberté publique ; l'un l'achète et l'autre la vend. » Note de Rousseau.

donné, et que les deux suppositions sont incompatibles, il est naturel que les princes donnent toujours la préférence à la maxime qui leur est le plus immédiatement utile. C'est ce que Samuel représentait fortement aux Hébreux ; c'est ce que Machiavel a fait voir avec évidence. En feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples...

S'il est difficile qu'un grand État soit bien gouverné, il l'est beaucoup plus qu'il soit bien gouverné par un seul homme, et chacun sait ce qui arrive quand le roi se donne des substituts.

Un défaut essentiel et inévitable, qui mettra toujours le gouvernement monarchique au-dessous du républicain, est que, dans celui-ci, la voix publique n'élève presque jamais aux premières places que des hommes éclairés et capables, qui les remplissent avec honneur ; au lieu que ceux qui parviennent dans les monarchies ne sont, le plus souvent, que de petits brouillons, de petits fripons, de petits intrigants, à qui les petits talents, qui font, dans les cours, parvenir aux grandes places, ne servent qu'à montrer au public leur ineptie aussitôt qu'ils y sont parvenus. Le peuple se trompe bien moins sur ce choix que le prince, et un homme d'un vrai mérite est presque aussi rare dans le ministère qu'un sot à la tête d'un gouvernement républicain. Aussi quand, par quelque heureux hasard, un de ces hommes nés pour gouverner prend le timon des affaires dans une monarchie presque abîmée par ces tas de jolis régisseurs, on est tout surpris des ressources qu'il trouve, et cela fait époque dans un pays.

Pour qu'un État monarchique pût être bien gouverné, il faudrait que sa grandeur ou son étendue fût mesurée aux facultés de celui qui gouverne. Il est plus aisé de conquérir que de régir. Avec un levier suffisant, d'un doigt on peut ébranler le monde, mais pour le soutenir, il faut les épaules d'Hercule. Pour peu qu'un État soit grand, le prince est presque toujours trop petit. Quand, au contraire, il arrive que l'État est trop petit pour son chef, ce qui est très-rare, il est encore mal gouverné, parce que le chef, suivant toujours la grandeur de ses vues, oublie les intérêts des peuples, et ne les rend pas moins malheureux, par l'abus des talents qu'il a de trop, qu'un chef borné, par le défaut de ceux qui lui manquent. Il faudrait, pour ainsi dire, qu'un royaume s'étendît ou se resserrât à chaque règne, selon la portée du prince ; au lieu que les talents d'un sénat, ayant des mesures plus fixes, l'État peut avoir des bornes constantes et l'administration n'aller pas moins bien.

Le plus sensible inconvénient du gouvernement d'un seul est le défaut de cette succession continuelle qui forme dans les deux autres une liaison non interrompue. Un roi mort, il en faut un autre ; les élections laissent des intervalles dangereux ; elles sont orageuses et, à moins que les citoyens ne soient d'un désintéressement, d'une intégrité que ce gouvernement ne comporte guère, la brigue et la corruption s'en mêlent. Il est difficile que celui à qui l'État s'est vendu ne le vende pas à son tour, et ne se dédommage pas, sur les faibles, de l'argent que les puissants lui ont extorqué. Tôt ou tard, tout devient vénal sous une pareille administration ; et la paix dont on jouit alors sous les rois est pire que le désordre des interrègnes.

Qu'a-t-on fait pour prévenir ces maux ? On a rendu les couronnes héréditaires dans certaines familles, et l'on a établi un ordre de succession qui prévient toute dispute à la mort des rois ; c'est-à-dire que, substituant l'inconvénient des régences à celui des élections, on a préféré une apparente tranquillité à une administration sage, et qu'on a mieux aimé risquer d'avoir pour chef des enfants, des monstres, des imbéciles, que d'avoir à disputer sur le choix des bons rois ; on n'a pas considéré qu'en s'exposant ainsi aux risques de l'alternative, on met presque toutes les chances contre soi. C'était un mot très-sensé que celui du jeune Denis, à qui son père, en lui reprochant une action honteuse, disait : « T'en ai-je donné l'exemple ? — Ah ! répondit le fils, votre père n'était pas roi. »

Tout concourt à priver de justice et de raison un homme élevé pour commander aux autres. On prend beaucoup de peine, à ce qu'on dit, pour enseigner aux jeunes princes l'art de régner ; il ne paraît pas que cette éducation leur profite. On ferait mieux de commencer par leur enseigner l'art d'obéir. Les plus grands rois qu'ait célébrés l'histoire n'ont point été élevés pour régner, c'est une science qu'on ne possède jamais moins qu'après l'avoir trop apprise et qu'on acquiert mieux en obéissant qu'en commandant. *Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe, aut volueris* (1).

Une suite de ce défaut de cohérence est l'inconstance du gouvernement royal, qui, se réglant tantôt sur un plan et tantôt sur un autre, selon le caractère du prince qui règne ou des gens qui

1. Tacite, *Hist.*, l. I, XVI.

règnent pour lui, ne peut avoir longtemps un objet fixe ni une conduite conséquente, variation qui rend toujours l'État flottant de maxime en maxime, de projet en projet, et qui n'a pas lieu dans les autres gouvernements où le prince est toujours le même. Aussi voit-on qu'en général, s'il y a plus de ruse dans une cour, il y a plus de sagesse dans un sénat, et que les républiques vont à leurs fins par des vues plus constantes et mieux suivies, au lieu que chaque révolution dans le ministère en produit une dans l'État, la maxime commune à tous les ministres, et presque à tous les rois, étant de prendre en toute chose le contre-pied de leur prédécesseur. *Contrat social*, III, VI.

XII. — Des suffrages.

Il n'y a qu'une seule loi qui, par sa nature, exige un consentement unanime : c'est le pacte social ; car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu. Décider que le fils d'un esclave naît esclave, c'est décider qu'il ne naît pas homme.

Si donc, lors du pacte social, il s'y trouve des opposants, leur opposition n'invalide pas le contrat, elle empêche seulement qu'ils n'y soient compris ; ce sont des étrangers parmi les citoyens. Quand l'État est institué, le consentement est dans la résidence ; habiter le territoire, c'est se soumettre à la souveraineté (1).

Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres ; c'est une suite du contrat même.

Mais on demande comment un homme peut être libre et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes ? comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti ?

Je réponds que la question est mal posée. Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté

1. « Ceci doit toujours s'entendre d'un Etat libre ; car d'ailleurs la famille, les biens, le défaut d'asile, la nécessité, la violence, peuvent retenir un habitant dans le pays malgré lui, et alors son séjour seul ne suppose plus son consentement au contrat ou à la violation du contrat. » Note de Rousseau.

générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres (1). Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale, qui est la leur ; chacun, en donnant son suffrage, dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu ; c'est alors que je n'aurais pas été libre.

Ceci suppose, il est vrai, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité (2) ; quand ils cessent d'y être, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté.

En montrant ci-devant comment on substituait des volontés particulières à la volonté générale dans les délibérations publiques, j'ai suffisamment indiqué les moyens praticables de prévenir cet abus ; j'en parlerai encore ci-après. A l'égard du nombre proportionnel des suffrages pour déclarer cette volonté, j'ai aussi donné les principes sur lesquels on peut le déterminer. La différence d'une seule voix rompt l'égalité, un seul opposant rompt l'unanimité ; mais, entre l'unanimité et l'égalité, il y a plusieurs partages inégaux, à chacun desquels on peut fixer ce nombre, selon l'état et les besoins du corps politique.

Deux maximes générales peuvent servir à régler ces rapports : l'une, que plus les délibérations sont importantes et graves, plus l'avis qui l'emporte doit approcher de l'unanimité ; l'autre, que plus l'affaire agitée exige de célérité, plus on doit resserrer la différence prescrite dans le partage des avis. Dans les délibérations qu'il faut terminer sur-le-champ, l'excédant d'une seule voix doit suffire. La première de ces maximes paraît plus convenable aux lois et la seconde aux affaires. Quoi qu'il en soit, c'est sur leur combinaison que s'établissent les meilleurs rapports qu'on peut donner à la pluralité pour prononcer.

Contrat social, IV, II.

1. « A Gênes, on lit au devant des prisons et sur les fers des galériens ce mot : *libertas*. Cette application de la devise est belle et juste En effet, il n'y a que les malfaiteurs de tous Etats qui empêchent le citoyen d'être libre. » Note de Rousseau.

2. C'est-à-dire que l'esprit de la pluralité, du plus grand nombre, est encore identique à la volonté nationale, à l'esprit de la nation.

DIDEROT.

Denis Diderot naquit à Langres, en 1713, d'un coutelier, étudia chez les jésuites de Langres, puis au collége d'Harcourt à Paris. Il entra chez un procureur, puis se dégoûta de la procédure, donna des leçons pour vivre et se maria, tout jeune encore, à une femme pauvre qui vivait du travail de ses mains. Il traduisit d'abord plusieurs ouvrages anglais, puis publia l'*Essai sur le mérite et la vertu* (1745), les *Pensées philosophiques* (1746), la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749). Diderot fut emprisonné au donjon de Vincennes à cause des hardiesses contenues dans ces livres. Bientôt il devint un des chefs du mouvement philosophique et le directeur de *l'Encyclopédie* Ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* sont de 1751; ses *Salons* sont de 1765-67. Après un voyage en Russie et en Prusse, Diderot vécut à Paris fort retiré. Il mourut en 1784.

I. — Unité et continuité de la nature. — D'où vient l'étonnement de l'homme.

L'étonnement vient souvent de ce qu'on suppose plusieurs prodiges où il n'y en a qu'un ; de ce qu'on imagine dans la nature autant d'actes particuliers qu'on nombre de phénomènes, tandis qu'elle n'a peut-être jamais produit qu'un seul acte. Il semble même que, si elle avait été dans la nécessité d'en produire plusieurs, les différents résultats de ces actes seraient isolés ; qu'il y aurait des collections de phénomènes indépendantes les unes des autres, et que cette chaîne générale, dont la philosophie suppose la continuité, se romprait en plusieurs endroits. L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée de tout, et sans l'idée de tout plus de philosophie.

De l'interprétation de la nature, XI.

II. — Les animaux sont des variétés d'un même type.

Il semble que la nature se soit plu à varier le même mécanisme d'une infinité de manières différentes. Elle n'abandonne un genre de productions qu'après en avoir multiplié les individus sous toutes les faces possibles. Quand on considère le règne animal, et qu'on s'aperçoit que, parmi les quadrupèdes, il n'y en a pas un qui n'ait les fonctions et les parties, surtout intérieures, entièrement semblables à un autre quadrupède, ne croirait-on pas volontiers qu'il n'y a jamais eu qu'un premier animal prototype de tous les animaux, dont la nature n'a fait qu'allonger, raccourcir, transformer, multiplier, oblitérer certains organes ?

Imaginez les doigts de la main réunis, et la matière des ongles si abondante que, venant à s'étendre et à se gonfler, elle enveloppe et couvre le tout, au lieu de la main d'un homme vous aurez le pied d'un cheval. Quand on voit les métamorphoses successives de l'enveloppe du prototype, quel qu'il ait été, approcher un règne d'un autre règne par des degrés insensibles, et peupler les confins des deux règnes (s'il est permis de se servir du terme de *confins* où il n'y a aucune division réelle), et peupler, dis-je, les confins des deux règnes d'êtres incertains, ambigus, dépouillés en grande partie des formes, des qualités et des fonctions de l'un, et revêtus des formes, des qualités, des fonctions de l'autre, qui ne se sentirait porté à croire qu'il n'y a jamais eu qu'un premier être prototype de tous les êtres ?

De l'interprétation de la nature, XII.

III. — Tous les phénomènes physiques dérivent d'un seul rôle de la science.

De même que, en mathématiques, en examinant toutes les propriétés d'une courbe on trouve que ce n'est que la même propriété présentée sous des faces différentes, dans la nature on reconnaîtra, lorsque la physique expérimentale sera plus avancée, que tous les phénomènes, ou de la pesanteur, ou de l'élasticité, ou de l'attraction, ou du magnétisme, ou de l'électricité, ne sont que des faces différentes de la même affection. Mais entre les phénomènes connus que l'on rapporte à l'une de ces causes, combien y a-t-il de phénomènes intermédiaires à trouver pour former les liaisons, remplir les vides et démontrer l'identité ? C'est ce qui ne peut se déterminer. Il y a peut-être un phénomène central qui jetterait des rayons non-seulement à ceux qu'on a, mais encore à tous ceux que le temps ferait découvrir, qui les unirait et qui en formerait un système. Mais au défaut de ce centre de correspondance commune, ils demeureront isolés ; toutes les découvertes de la physique expérimentale ne feront que les rapprocher, en s'interposant, sans jamais les réunir, et quand elles parviendraient à les réunir, elles en formeraient un cercle continu de phénomènes où l'on ne pourrait discerner quel serait le premier et quel serait le dernier. Ce cas singulier où la physique expérimentale, à force de travail, aurait formé un labyrinthe dans lequel la physique rationnelle, égarée et perdue, tournerait sans cesse, n'est pas impossible dans la nature, comme il l'est en mathématiques. On trouve toujours en mathématiques, ou

par la synthèse ou par l'analyse, les propositions intermédiaires qui séparent la propriété fondamentale d'une courbe de sa propriété la plus éloignée.

De l'interprétation de la nature, XLV.

IV. — Les exceptions apparentes.

Il y a des phénomènes trompeurs qui semblent, au premier coup d'œil, renverser un système, et qui, mieux connus, achèveraient de le confirmer. Ces phénomènes deviennent le supplice du philosophe, surtout quand il a le pressentiment que la nature lui en impose, et qu'elle se dérobe à ses conjectures par quelque mécanisme extraordinaire et secret. Ce cas embarrassant aura lieu toutes les fois qu'un phénomène sera le résultat de plusieurs causes conspirantes ou opposées.

De l'interprétation de la nature, XLVI.

V. — L'expérience doit être libre devant la nature.

Il faut laisser l'expérience à sa liberté ; c'est la tenir captive que de n'en montrer que le côté qui prouve et que d'en voiler le côté qui contredit. C'est l'inconvénient qu'il y a, non pas à avoir des idées, mais à s'en laisser aveugler lorsqu'on tente une expérience. On n'est sévère dans son examen que quand le résultat est contraire au système. Alors on n'oublie rien de ce qui peut faire changer de face au phénomène ou de langage à la nature. Dans le cas opposé, l'observateur est indulgent ; il glisse sur les circonstances ; il ne songe guère à proposer des objections à la nature ; il l'en croit sur son premier mot ; il n'y soupçonne point d'équivoque, et il mériterait qu'on lui dît :

— Ton métier est d'interroger la nature, et tu la fais mentir ou tu crains de la faire expliquer.

De l'interprétation de la nature, XLVII.

VI. — Il faut élargir l'idée de Dieu.

Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux ; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire, les murs d'un temple bornent sa vue, elle n'existe point au delà. Insensés que vous êtes, détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées, élargissez Dieu, voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point.

Pensées philosophiques, XXVI.

VII. — Sur la superstition.

Oui, je le soutiens, la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme. « J'aimerais mieux, dit Plutarque, qu'on pensât qu'il n'y eût jamais de Plutarque au monde, que de croire que Plutarque est injuste, colère, inconstant, jaloux, vindicatif, et tel qu'il serait bien fâché d'être. » *Ibid.*, XII.

HELVÉTIUS.

Helvétius (Claude-Adrien) naquit à Paris en 1715. Fermier-général à vingt-trois ans, il conviait à sa table Diderot, Galiani et les philosophes de l'époque, visitait Voltaire, Buffon, Montesquieu, dépensait pour le soutien des gens de lettres les 300,000 francs que lui rapportait sa charge. A partir de 1750, il se consacra exclusivement à la philosophie, publia en 1758 son livre de *l'Esprit*, dut se rétracter, passa à la cour de Frédéric et visita l'Angleterre. Malgré ses doctrines égoïstes, ce fut un des hommes les plus honnêtes et les plus bienfaisants de son siècle. Il mourut en 1771. En 1772 parut son *Traité de l'homme et de ses facultés intellectuelles*, où il soutient la thèse de l'égalité originelle des intelligences.

I. — L'intérêt personnel, principe des vertus et des vices, d'après Helvétius.

Quel homme, s'il sacrifie l'orgueil de se dire plus vertueux que les autres à l'orgueil d'être plus vrai, et s'il sonde avec une attention scrupuleuse tous les replis de son âme, ne s'apercevra pas que c'est uniquement à la manière différente dont l'intérêt personnel se modifie que l'on doit ses vices et ses vertus ? que tous les hommes sont mus par la même force ? que tous tendent également à leur bonheur ? que c'est la diversité des passions et des goûts, dont les uns sont conformes et les autres contraires à l'intérêt public, qui décide de nos vertus et de nos vices ? Sans mépriser le vicieux, il faut le plaindre, se féliciter d'un naturel heureux, remercier le ciel de ne nous avoir donné aucun de ces goûts et de ces passions qui nous eussent forcés de chercher notre bonheur dans l'infortune d'autrui. Car enfin on obéit toujours à son intérêt ; et de là l'injustice de nos jugements, et ces noms de juste et d'injuste prodigués à la même action, relativement à l'avantage ou au désavantage que chacun en reçoit.

Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. L'intérêt est sur la terre le puissant enchanteur qui change aux yeux de

toutes les créatures la forme de tous les objets. Ce mouton paisible qui pâture dans nos plaines n'est-il pas un objet d'épouvante et d'horreur pour ces insectes imperceptibles qui vivent dans l'épaisseur de la pampe des herbes ? Fuyons, disent-ils, cet animal vorace et cruel, ce monstre dont la gueule engloutit à la fois et nous et nos abris. Que ne prend-il exemple sur le lion et le tigre ? Ces animaux bienfaisants ne détruisent point nos habitations ; ils ne se repaissent point de notre sang ; justes vengeurs du crime, ils punissent sur le mouton les cruautés que le mouton exerce sur nous. C'est ainsi que des intérêts différents métamorphosent les objets : le lion est à nos yeux l'animal cruel ; aux yeux de l'insecte, c'est le mouton. Aussi peut-on appliquer à l'univers moral ce que Leibnitz disait de l'univers physique : que ce monde toujours en mouvement offrait à chaque instant un phénomène nouveau et différent à chacun de ses habitants (1).

II. — L'homme humain, d'après Helvétius.

L'homme humain est celui pour qui la vue du malheur d'autrui est une vue insupportable, et qui, pour s'arracher à ce spectacle, est, pour ainsi dire, forcé de secourir le malheureux. L'homme inhumain, au contraire, est celui pour qui le spectacle de la misère d'autrui est un spectacle agréable ; c'est pour prolonger ses plaisirs qu'il refuse tout secours aux malheureux. Or ces deux hommes si différents tendent tous deux à leur plaisir, et sont mus par le même ressort. Mais, dira-t-on, si l'on fait tout pour

1. Voici la réponse de Rousseau :

« Il est au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience. Chacun, dira-t-on, concourt au bien public par son intérêt ; mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt? »

« Il est faux, écrivait aussi Turgot, que les hommes, même les plus corrompus, se conduisent toujours par ce principe. Il est faux que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, sur leurs actions, sur leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin d'effort pour vaincre leur sentiment, lorsqu'il est en opposition avec leur intérêt ; la preuve en est qu'ils ont des remords ; la preuve en est que cet intérêt qu'ils poursuivent aux dépens de l'honnêteté est souvent fondé sur un sentiment honnête en lui-même et seulement mal réglé ; la preuve en est qu'ils sont touchés des romans et des tragédies, et qu'un roman dont le héros agirait conformément aux principes d'Helvétius leur déplairait beaucoup. »

soi, l'on ne doit donc point de reconnaissance à ses bienfaiteurs ? Du moins, répondrai-je, le bienfaiteur n'est-il pas en droit d'en exiger..... C'est en faveur des malheureux et pour multiplier le nombre des bienfaiteurs que le public impose avec raison aux obligés le devoir de la reconnaissance.

Brutus ne sacrifia son fils au salut de Rome que parce que l'amour paternel avait sur lui moins de puissance que l'amour de la patrie. Il ne fit alors que céder à sa plus forte passion.....

Il est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien que le mal pour le mal.

III. — Le salut public, d'après Helvétius.

L'humanité publique est quelquefois impitoyable envers les particuliers. Lorsqu'un vaisseau est surpris par de longs calmes, et que la famine a, d'une voix impétueuse, commandé de tirer au sort la victime infortunée qui doit servir de pâture à ses compagnons, on l'égorge sans remords ; le vaisseau est l'emblème de chaque nation : tout devient légitime et même vertueux pour le salut public (1).

IV. — L'amitié et l'intérêt.

Aimer, c'est avoir besoin... Il n'y a pas d'amitié sans besoin : ce serait un effet sans cause. Les hommes n'ont pas tous les mêmes besoins ; l'amitié est donc entre eux fondée sur des motifs différents... En conséquence il y a des amis de plaisir, d'argent, d'intrigue, d'esprit et de malheur...

La force de l'amitié est toujours proportionnée au besoin que les hommes ont les uns des autres... Le besoin est la mesure du sentiment...

Mais, dira-t-on, si l'amitié suppose toujours un besoin, ce n'est

1. Jean-Jacques Rousseau, dans ses notes sur le livre *De l'Esprit*, écrivit, en regard de cette phrase : « Le salut public n'est rien si tous les particuliers ne sont en sûreté. » L'article *Economie politique* (publié par Rousseau dans *l'Encyclopédie* en 1755) contient cette reponse à Helvetius : « Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays; mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventées, la plus fausse qu'on puisse avancer, la plus dangereuse qu'on puisse admettre et la plus directement opposée aux lois fondamentales de la société. »

pas du moins un besoin physique. — Mais, répondrai-je, à quoi tient le charme de la conversation d'un ami ? Au plaisir d'y parler de soi. La fortune nous a-t-elle placés dans un état honnête, on s'entretient avec son ami des moyens d'accroître ses biens, son honneur, son crédit et sa réputation. Est-on dans la misère, on cherche avec ce même ami les moyens de se soustraire à l'indigence, et son entretien nous épargne du moins le malheur, l'ennui de conversations indifférentes. C'est donc toujours de ses passions ou de ses plaisirs que l'on parle à son ami. Or, s'il n'est de vrais plaisirs et de vraies peines, comme je l'ai prouvé plus haut, que les plaisirs et les peines physiques..... il s'ensuit que l'amitié, ainsi que les autres passions, est l'effet immédiat de la sensibilité physique..... Les peines et les plaisirs des sens sont le germe productif de tout sentiment. *De l'Esprit*, II.

TURGOT.

Anne-Robert-Jacques Turgot naquit à Paris en 1727. Prieur de la Sorbonne en 1749, il prononça deux discours *Sur les avantages que le christianisme a promis au genre humain*, et *Sur les progrès du genre humain*. Ayant quitté les ordres en 1752, il fut substitut du procureur général, puis conseiller au Parlement et maître des requêtes. Il écrivit plusieurs articles économiques et philosophiques pour *l'Encyclopédie*, et publia en 1754 une *Lettre sur la tolérance civile*. Intendant de Limoges, il fit paraître en 1766 ses *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*. On connaît sa vie politique et son rôle comme ministre. Il mourut en 1781.

I. — Extrait du discours sur les progrès de l'esprit humain (1).

Les phénomènes de la nature, soumis à des lois constantes, sont renfermés dans un cercle de révolutions toujours les mêmes. Tout renaît, tout périt ; et dans ces générations successives, par lesquelles les végétaux et les animaux se reproduisent, le temps ne fait que ramener à chaque instant l'image de ce qu'il a fait disparaître.

La succession des hommes, au contraire, offre de siècle en siècle un spectacle toujours varié.

La raison, les passions, la liberté, produisent sans cesse de nouveaux événements. Tous les âges sont enchaînés par une suite de causes et d'effets qui lient l'état du monde à tous ceux

1. Prononcé à la Sorbonne, le 11 décembre 1750.

qui l'ont précédé. Les signes multipliés du langage et de l'écriture, en donnant aux hommes le moyen de s'assurer la possession de leurs idées et de les communiquer aux autres, ont formé de toutes les connaissances particulières un trésor commun, qu'une génération transmet à l'autre, ainsi qu'un héritage toujours augmenté des découvertes de chaque siècle ; et le genre humain, considéré depuis son origine, paraît aux yeux d'un philosophe un tout immense, qui lui-même a, comme chaque individu, son enfance et ses progrès...

La masse du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitation, marche toujours, quoique à pas lents, vers une perfection plus grande.

Les révolutions des empires font succéder les uns aux autres tous les états possibles, rapprochent et séparent tous les éléments des corps politiques. Il se fait comme un flux et un reflux de la puissance d'une nation à l'autre, et, dans la même nation, des princes à la multitude et de la multitude aux princes... Ainsi que les tempêtes qui ont agité les flots de la mer, les maux inséparables des révolutions disparaissent. Le bien reste, et l'humanité se perfectionne. Au milieu de cette combinaison d'événements tantôt favorables, tantôt contraires, dont l'action, à la longue, doit se détruire, le génie des hommes agit sans cesse, et par degré ses effets deviennent sensibles... Ce n'est qu'après des siècles et par des réactions sanglantes que le despotisme a enfin appris à se modérer lui-même, et la liberté à se régler ; et c'est ainsi que par des alternatives d'agitation et de calme, de biens et de maux, la masse totale du genre humain a marché sans cesse vers sa perfection...

Dans la progression lente des opinions et des erreurs qui se chassent les unes les autres, je crois voir ces premières feuilles, ces enveloppes que la nature a données à la tige naissante des plantes, sortir avant elle de la terre, se flétrir successivement, jusqu'à ce qu'enfin cette tige paraisse et se couronne de fruits, image de la tardive vérité... Les hommes instruits par l'expérience deviennent plus et mieux humains. Aussi paraît-il que, dans ces derniers temps, la générosité et les affections douces, s'étendant toujours, diminuent l'empire de la vengeance et des haines nationales...

C'est dans les républiques que les révolutions, ramenant les lois à l'examen, ont perfectionné à la longue la législation et le gouvernement : c'est là que l'égalité s'est conservée, que l'esprit,

le courage ont pris de l'activité, et que l'esprit humain a fait des progrès rapides. C'est là que les mœurs et les lois ont à la longue appris à se diriger vers le plus grand bonheur des peuples....

Les faits s'amassent dans l'ombre des temps d'ignorance, et les sciences, dont le progrès, pour être caché, n'en était pas moins réel, devaient reparaître un jour accrues de ces nouvelles richesses ..

Différentes suites d'événements naissent dans les différentes contrées du monde, et toutes, comme par autant de routes séparées, concourent enfin au même but, à relever l'esprit humain de ses ruines. Ainsi, pendant la nuit, on voit les étoiles se lever successivement ; elles s'avancent chacune sur leur cercle ; elles semblent, dans leur révolution commune, entraîner avec elles toute la sphère céleste, et nous amener le jour qui les suit.

II. — Rôles de la théologie, de la physique et de la métaphysique dans les progrès de l'esprit humain.

Lorsque la physique était ignorée, les hommes ont attribué la plupart des phénomènes dont ils ne pouvaient pénétrer la cause à l'action de quelques êtres intelligents et puissants, de quelques Dieux dont ils ont supposé la volonté déterminée par des passions semblables aux nôtres. Cette idée a beaucoup retardé le progrès des sciences Quand un homme regarde une eau profonde, fût-elle claire, il lui est impossible d'en découvrir le fond s'il n'y voit que sa propre image...

Avant de connaître la liaison des effets physiques entre eux, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intelligents, invisibles et semblables à nous ; car à quoi auraient-ils ressemblé ? Tout ce qui arrivait, sans que les hommes y eussent part, eut son dieu, auquel la crainte ou l'espérance fit bientôt rendre un culte ; et ce culte fut encore imaginé d'après les égards qu'on pouvait avoir pour les hommes puissants, car les Dieux n'étaient que des hommes puissants et plus ou moins parfaits, selon qu'ils étaient l'ouvrage d'un siècle plus ou moins éclairé sur les vraies perfections de l'humanité.

Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions abstraites, comme *essence* et *facultés*, expressions qui cependant n'expliquaient rien, et dont on raisonnait

comme si elles eussent été des *êtres*, de nouvelles divinités substituées aux anciennes. On suivit ces analogies, et on multiplia les facultés pour rendre raison de chaque effet.

Ce ne fut que bien tard, en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique d'autres hypothèses que les mathématiques purent développer, et l'expérience vérifier. — Voilà pourquoi la physique n'a cessé de dégénérer en mauvaise métaphysique qu'après un long progrès dans les arts (1).

III. — Les hypothèses, condition du progrès intellectuel.

Toutes les fois qu'il s'agit de trouver la cause d'un effet, ce n'est que par voie d'hypothèse qu'on peut y parvenir, lorsque l'effet seul est connu.

On remonte, comme on peut, de l'effet à la cause, pour tâcher de conclure à ce qui est hors de nous. Or, pour deviner la cause d'un effet, quand nos idées ne nous la présentent pas, il faut en imaginer une ; il faut vérifier plusieurs hypothèses et les essayer. Mais comment les vérifier ? C'est en développant les conséquences de chaque hypothèse, et en les comparant aux faits. Si tous les faits qu'on prédit en conséquence de l'hypothèse se retrouvent dans la nature précisément tels que l'hypothèse doit les faire attendre, cette conformité, qui ne peut être l'effet du hasard, en devient la vérification, de la manière qu'on reconnaît le cachet qui a formé une empreinte en voyant que tous les traits de celle-ci s'insèrent dans ceux du cachet.

Telle est la marche des progrès de la physique. Des faits mal connus, mal analysés, et en petit nombre, ont dû faire imaginer des hypothèses très-fausses ; la nécessité de faire une foule de suppositions, avant de trouver la vraie, a dû en amener beaucoup. De plus, la difficulté de tirer des conséquences de ces hypothèses, et de les comparer aux faits, a été très-grande dans les commencements. — Ce n'est que par l'application des mathématiques à la physique qu'on a pu, de ces hypothèses, qui ne sont que des combinaisons de ce qui doit arriver de certains corps mus suivant certaines lois, inférer les effets qui devaient s'ensuivre ; et là-dessus les recherches ont dû se multiplier avec le temps. L'art de faire des expériences ne s'est non plus perfec-

1. Cette page renferme le germe des théories qu'on retrouvera plus loin dans Auguste Comte.

tionné qu'à la longue ; d'heureux hasards, qui pourtant ne se présentent qu'à ceux qui ont souvent ces objets devant les yeux et qui les connaissent, bien plus ordinairement encore une foule de théories délicates et de petits systèmes de détail souvent aidés encore des mathématiques, ont appris des faits, ou indiqué aux hommes les expériences qu'il fallait faire, avec la manière d'y réussir. — On voit ainsi comment les progrès des mathématiques ont secondé ceux de la physique, comment tout est lié, et, en même temps, comment le besoin d'examiner toutes les hypothèses a obligé à une foule de recherches mathématiques, qui, en multipliant les vérités, ont augmenté la généralité des principes, d'où naît la plus grande facilité du calcul et la perfection de l'art.

On peut conclure de tout ceci que les hommes ont dû passer par mille erreurs avant d'arriver à la vérité. De là cette foule de systèmes tous moins sensés les uns que les autres, et qui sont cependant de véritables progrès, des tâtonnements pour arriver à la vérité; systèmes qui, d'ailleurs, occasionnent des recherches, et sont par là utiles dans leurs effets. — Les hypothèses ne sont pas nuisibles ; toutes celles qui sont fausses se détruisent d'elles-mêmes... Le premier pas est de trouver un système ; le second de s'en dégoûter. *Fragments divers.*

CONDORCET.

Marie-Jean Condorcet naquit, en 1743, dans l'Aisne, d'une ancienne famille du Dauphiné. Il fit ses études au collége de Navarre, soutint à seize ans une thèse savante de mathématiques, publia en 1765 son *Essai sur le calcul intégral,* en 1767 son mémoire sur le *Problème des trois corps,* devint secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences en 1773. Il fournit des articles à *l'Encyclopédie.* Député de Paris à l'Assemblée législative en 1791, il y fit un remarquable rapport sur l'organisation de l'instruction publique dont il demandait la gratuité à tous les degrés. Envoyé par sept départements à la Convention, il vota le plus souvent avec les Girondins. Mis hors la loi avec les Brissotins, il échappa pendant huit mois aux recherches, fut pris à Clamart, transporté à Bourg-la-Reine, et s'empoisonna dans sa prison (1794). Pendant sa proscription il composa son plus célèbre ouvrage : l'*Esquisse des progrès de l'esprit humain,* où il développe le principe de la perfectibilité indéfinie de l'homme. *Œuvres :* 21 vol. in-8°, 1801, et 12 vol. in-8°, 1817-49.

I. — Des progrès futurs de la société humaine.

Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine peuvent se réduire à ces trois points importants : la destruction de l'iné-

galité entre les nations, les progrès de l'égalité dans un même peuple, enfin le perfectionnement réel de l'homme.

Toutes les nations doivent-elles se rapprocher un jour de l'état de civilisation où sont parvenus les peuples les plus éclairés, les plus libres, les plus affranchis de préjugés, tels que les Français et les Anglo-Américains ? Cette distance immense qui sépare ces peuples de la servitude des nations soumises à des rois, de la barbarie des peuplades africaines, de l'ignorance des sauvages, doit-elle peu à peu s'évanouir ? Y a-t-il sur le globe des contrées dont la nature ait condamné les habitants à ne jamais jouir de la liberté, à ne jamais exercer leur raison ?

Cette différence de lumières, de moyens ou de richesses, observée jusqu'à présent, chez tous les peuples civilisés, entre les différentes classes qui composent chacun d'eux, cette inégalité, que les premiers progrès de la société ont augmentée, et pour ainsi dire produite, tient-elle à la civilisation même ou aux imperfections actuelles de l'art social (1)? Doit-elle continuellement s'affaiblir pour faire place à cette égalité de fait, dernier but de l'art social, qui, diminuant même les effets de la différence naturelle des facultés, ne laisse plus subsister qu'une inégalité utile à l'intérêt de tous, parce qu'elle favorisera les progrès de la civilisation, de l'instruction et de l'industrie, sans entraîner ni dépendance, ni humiliation, ni appauvrissement? En un mot, les hommes approcheront-ils de cet état où tous auront les lumières nécessaires pour se conduire selon leur propre raison dans les affaires communes de la vie, et la maintenir exempte de préjugés ; pour bien connaître leurs droits et les exercer d'après leur opinion et leur conscience ; où tous pourront, par le développement de leurs facultés, obtenir des moyens sûrs de pourvoir à leurs besoins ; où enfin la stupidité et la misère ne seront plus que des accidents, et non l'état habituel d'une portion de la société ?

Enfin, l'espèce humaine doit-elle s'améliorer, soit par de nouvelles découvertes dans les sciences et dans les arts, et, par une conséquence nécessaire, dans les moyens de bien-être particulier et de prospérité commune, soit par des progrès dans les principes de conduite et dans la morale pratique, soit enfin par le perfectionnement réel des facultés intellectuelles, morales et physiques, qui peut être également la suite ou de celui des instruments qui

1. Allusion à Rousseau.

augmentent l'intensité et dirigent l'emploi de ces facultés, ou même de celui de l'organisation naturelle de l'homme ?

En répondant à ces trois questions, nous trouverons, dans l'expérience du passé, dans l'observation des progrès que les sciences, que la civilisation ont faits jusqu'ici, dans l'analyse de la marche de l'esprit humain et du développement de ses facultés, les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances.

II. — Progrès futurs de la liberté.

Si nous jetons un coup d'œil sur l'état actuel du globe, nous verrons d'abord que, dans l'Europe, les principes de la constitution française sont déjà ceux de tous les hommes éclairés. Nous les y verrons trop répandus et trop hautement professés pour que les efforts des tyrans puissent les empêcher de pénétrer peu à peu jusqu'aux cabanes de leurs esclaves ; et ces principes y réveilleront bientôt un reste de bon sens, et cette sourde indignation que l'habitude de l'humiliation et de la terreur ne peut étouffer dans l'âme des opprimés.

Si les progrès des Grecs ont été perdus pour les autres nations, c'est le défaut de communication entre les peuples, c'est la domination tyrannique des Romains qu'il en faut accuser. Mais quand, des besoins mutuels ayant rapproché tous les hommes, les nations les plus puissantes auront placé l'égalité entre les sociétés comme entre les individus, et le respect pour l'indépendance des États faibles, comme l'humanité pour l'ignorance et la misère, au rang de leurs principes politiques ; quand, à des maximes qui tendent à comprimer le ressort des facultés humaines, auront succédé celles qui en favorisent l'action et l'énergie, sera-t-il alors permis de redouter encore qu'il reste sur le globe des espaces inaccessibles à la lumière, ou que l'orgueil du despotisme puisse opposer à la vérité des barrières longtemps insurmontables ?

Il arrivera donc, ce moment où le soleil n'éclairera plus sur la terre que des hommes libres, ne reconnaissant d'autre maître que leur raison ; où les tyrans et les esclaves n'existeront plus que dans l'histoire et sur les théâtres ; où l'on ne s'en occupera plus que pour plaindre leurs victimes et leurs dupes ; pour s'entretenir, par l'horreur de leurs excès, dans une utile vigilance, pour savoir reconnaître et étouffer sous le poids de la

raison les premiers germes de la superstition et de la tyrannie, si jamais ils osaient reparaître.

III. — Progrès futurs de l'égalité. — Moyen de diminuer l'inégalité des fortunes.

Souvent il existe un grand intervalle entre les droits que la loi reconnaît dans les citoyens et les droits dont ils ont une jouissance réelle ; entre l'égalité qui est établie par les institutions politiques et celle qui existe entre les individus ; cette différence a été une des principales causes de la destruction de la liberté dans les républiques anciennes, des orages qui les ont troublées, de la faiblesse qui les a livrées à des tyrans étrangers. Ces différences ont trois causes principales : l'inégalité de richesse, l'inégalité d'état entre celui dont les moyens de subsistance, assurés pour lui-même, se transmettent à sa famille, et celui pour qui ces moyens sont dépendants de la durée de sa vie, ou plutôt de la partie de sa vie où il est capable de travail ; enfin l'inégalité d'instruction.

Il faudra donc montrer que ces trois espèces d'inégalités réelles peuvent diminuer continuellement sans pourtant s'anéantir, car elles ont des causes naturelles et nécessaires, qu'il serait absurde et dangereux de vouloir détruire, et l'on ne pourrait même tenter d'en faire disparaître entièrement les effets sans ouvrir des sources d'inégalités plus fécondes, sans porter aux droits des hommes des atteintes plus directes et plus funestes.

Il est aisé de prouver que les fortunes tendent naturellement à l'égalité, et que leur excessive disproportion, ou ne peut exister, ou doit promptement cesser, si les lois civiles n'établissent pas des moyens factices de les perpétuer et de les réunir ; si la liberté du commerce et de l'industrie fait disparaître l'avantage que toute loi prohibitive, tout droit fiscal, donnent à la richesse acquise ; si des impôts sur les conventions, les restrictions mises à leur liberté, leur assujettissement à des formalités gênantes, enfin l'incertitude et les dépenses nécessaires pour en obtenir l'exécution, n'arrêtent pas l'activité du pauvre et n'engloutissent pas ses faibles capitaux ; si l'administration publique n'ouvre point à quelques hommes des sources abondantes d'opulence fermées au reste des citoyens ; si, enfin, par la simplicité des mœurs et la sagesse des institutions, les richesses ne sont plus des moyens de satisfaire la vanité ou l'ambition, sans que cependant une austérité mal entendue, ne permettant plus d'en faire

un moyen de jouissances recherchées, force de conserver celles qui ont été une fois accumulées.

Comparons, dans les nations éclairées de l'Europe, leur population actuelle et l'étendue de leur territoire. Observons, dans le spectacle que présentent leur culture et leur industrie, la distribution des travaux et des moyens de subsistance, et nous verrons qu'il serait impossible de conserver ces moyens dans le même degré, et, par une conséquence nécessaire, d'entretenir la même masse de population, si un grand nombre d'individus cessaient de n'avoir, pour subvenir presque entièrement à leurs besoins ou à ceux de leur famille, que leur industrie et ce qu'ils tirent des capitaux employés à l'acquérir ou à en augmenter le produit. Or, la conservation de l'une et de l'autre de ces ressources dépend de la vie, de la santé même du chef de chaque famille ; c'est en quelque sorte une fortune viagère ou même plus dépendante du hasard ; et il en résulte une différence très-réelle entre cette classe d'hommes et celle dont les ressources ne sont point assujetties aux mêmes risques, soit que le revenu d'une terre, ou l'intérêt d'un capital presque indépendant de leur industrie, fournisse à leurs besoins.

Il existe donc une cause nécessaire d'inégalité, de dépendance et même de misère, qui menace sans cesse la classe la plus nombreuse et la plus active de nos sociétés.

Nous montrerons qu'on peut la détruire en grande partie en opposant le hasard à lui-même, en assurant à celui qui atteint la vieillesse un secours produit par ses épargnes, mais augmenté de celles des individus qui, en faisant le même sacrifice, meurent avant le moment d'avoir besoin d'en recueillir le fruit ; en procurant, par l'effet d'une compensation semblable, aux femmes, aux enfants, pour le moment où ils perdent leur époux ou leur père, une ressource égale et acquise au même prix, soit pour les familles qu'afflige une mort prématurée, soit pour celles qui conservent leur chef plus longtemps ; enfin en préparant aux enfants qui atteignent l'âge de travailler pour eux-mêmes et de fonder une famille nouvelle l'avantage d'un capital nécessaire au développement de leur industrie, et s'accroissant aux dépens de ceux qu'une mort trop prompte empêche d'arriver à ce terme. C'est à l'application du calcul aux probabilités de la vie, aux placements d'argent, que l'on doit l'idée de ces moyens, déjà employés avec succès, sans jamais l'avoir été cependant avec cette étendue, avec cette variété de formes qui les rendraient

vraiment utiles non pas seulement à quelques individus, mais à la masse entière de la société, qu'ils délivreraient de cette ruine périodique d'un grand nombre de familles, source toujours renaissante de corruption et de misère.

Nous ferons voir que ces établissements, qui peuvent être formés au nom de la puissance sociale et devenir un de ses plus grands bienfaits, peuvent être aussi le résultat d'associations particulières, qui se formeront sans aucun danger, lorsque les principes d'après lesquels ces établissements doivent s'organiser seront devenus populaires, et que les erreurs qui ont détruit un grand nombre de ces associations cesseront d'être à craindre pour elles.

Nous exposerons d'autres moyens d'assurer cette égalité, soit en empêchant que le crédit continue d'être un privilége si exclusivement attaché à la grande fortune, en lui donnant cependant une base non moins solide, soit en rendant les progrès de l'industrie et l'activité du commerce plus indépendants de l'existence des grands capitalistes ; et c'est encore à l'application du calcul que l'on devra ces moyens.

IV. — Moyens de diminuer l'inégalité des intelligences.

L'égalité d'instruction que l'on peut espérer d'atteindre, mais qui doit suffire, est celle qui exclut toute dépendance ou forcée ou volontaire. Nous montrerons dans l'état actuel des connaissances humaines les moyens faciles de parvenir à ce but, même pour ceux qui ne peuvent donner à l'étude qu'un petit nombre de leurs premières années, et dans le reste de leur vie quelques heures de loisir. Nous ferons voir que, par un choix heureux et des connaissances elles-mêmes, et des méthodes de les enseigner, on peut instruire la masse entière d'un peuple de tout ce que chaque homme a besoin de savoir pour l'économie domestique, pour l'administration de ses affaires, pour le libre développement de son industrie et de ses facultés, pour connaître ses droits, les défendre et les exercer ; pour être instruit de ses devoirs ; pour pouvoir les bien remplir, pour juger ses actions et celles des autres d'après ses propres lumières, et n'être étranger à aucun des sentiments élevés ou délicats qui honorent la nature humaine ; pour ne point dépendre aveuglément de ceux à qui il est obligé de confier le soin de ses affaires ou l'exercice de ses droits ; pour être en état de les

choisir et de les surveiller ; pour n'être plus la dupe de ces erreurs populaires qui tourmentent la vie de craintes superstitieuses ; pour se défendre contre les préjugés avec les seules forces de la raison.

Dès lors, les habitants d'un même pays, n'étant plus distingués entre eux par l'usage d'une langue plus grossière ou plus raffinée, pouvant également se gouverner par leurs propres lumières, n'étant plus bornés à la connaissance machinale des procédés d'un art et de la routine d'une profession ; ne dépendant plus, ni pour les moindres affaires, ni pour se procurer la moindre instruction, d'hommes habiles qui les gouvernent par un ascendant nécessaire, il doit en résulter une égalité réelle, puisque la différence des lumières ou des talents ne peut plus élever une barrière entre des hommes à qui leurs sentiments, leurs idées, leur langage permettent de s'entendre ; dont les uns peuvent avoir le désir d'être instruits par les autres, mais n'ont pas besoin d'être conduits par eux ; peuvent vouloir confier aux plus éclairés le soin de les gouverner, mais non être forcés de le leur abandonner avec une aveugle confiance.

V. — Progrès futurs de la philosophie et des sciences sociales.

Comme la découverte, ou plutôt l'analyse exacte des premiers principes de la métaphysique, de la morale, de la politique, est encore récente, et qu'elle avait été précédée de la connaissance d'un grand nombre de vérités de détail, le préjugé qu'elles ont atteint par là leur dernière limite s'est facilement établi ; on a supposé qu'il n'y avait rien à faire parce qu'il ne restait plus à détruire d'erreurs grossières et de vérités fondamentales à établir.

Mais il est aisé de voir combien l'analyse des facultés intellectuelles et morales de l'homme est encore imparfaite ; combien la connaissance de ses devoirs, qui suppose celle de l'influence de ses actions sur le bien être de ses semblables, sur la société dont il est membre, peut s'étendre encore par une observation plus fixe, plus approfondie, plus précise, de cette influence ; combien il reste de questions à résoudre, de rapports sociaux à examiner, pour connaître avec exactitude l'étendue des droits individuels de l'homme, et de ceux que l'état social donne à tous à l'égard de chacun. A-t-on même jusqu'ici, avec quelque précision, posé les limites des droits, soit entre les diverses sociétés

dans les temps de guerre, soit de ces sociétés sur leurs membres dans les temps de trouble et de division, soit enfin ceux des individus, des réunions spontanées, dans le cas d'une formation libre et primitive, ou d'une séparation devenue nécessaire ?

Si on passe maintenant à la théorie qui doit diriger l'application de ces principes et servir de base à l'art social, ne voit-on pas la nécessité d'atteindre à une précision dont ces vérités premières ne peuvent être susceptibles dans leur généralité absolue? Sommes-nous parvenus au point de donner pour base à toutes les dispositions des lois, ou la justice ou une utilité prouvée et reconnue, et non les vues vagues, incertaines, arbitraires, de prétendus avantages politiques? Avons-nous fixé des règles précises pour choisir, avec assurance, entre le nombre presque infini des combinaisons possibles où les principes généraux de l'égalité et des droits naturels seraient respectés, celles qui assurent davantage la conservation de ces droits, laissent à leur exercice, à leur jouissance, une plus grande étendue, assurent davantage le repos, le bien-être des individus, la force, la paix, la prospérité des nations ?

L'application du calcul des combinaisons et des probabilités à ces mêmes sciences promet des progrès d'autant plus importants, qu'elle est à la fois le seul moyen de donner à leurs résultats une précision presque mathématique, et d'en apprécier le degré de certitude ou de vraisemblance. Sans l'application du calcul, souvent il serait impossible de choisir, avec quelque sûreté, entre deux combinaisons formées pour obtenir le même but, lorsque les avantages qu'elles présentent ne frappent point par une disproportion évidente. Enfin, sans ce même secours, ces sciences resteraient toujours grossières et bornées, faute d'instruments assez finis pour y saisir la vérité fugitive.

Cependant cette application, malgré les efforts heureux de quelques géomètres, n'en est encore pour ainsi dire qu'à ses premiers éléments, et elle doit ouvrir aux générations suivantes une source de lumières aussi inépuisable que la science même du calcul, que le nombre des combinaisons, des rapports et des faits que l'on peut y soumettre.

Il est un autre progrès de ces sciences non moins important, c'est le perfectionnement de la langue, si vague encore et si obscure. Or, c'est à ce perfectionnement qu'elles peuvent devoir l'avantage de devenir véritablement populaires, même dans leurs premiers éléments. Le génie triomphe de ces inexactitudes des

langues scientifiques comme des autres obstacles ; il reconnaît la vérité malgré ce masque étrange qui la cache ou qui la déguise : mais celui qui ne peut donner à son instruction qu'un petit nombre d'instants pourra-t-il acquérir, conserver ces notions les plus simples, si elles sont défigurées par un langage inexact ! Moins il peut rassembler et combiner d'idées, plus il a besoin qu'elles soient justes, qu'elles soient précises ; il ne peut trouver dans sa propre intelligence un système de vérités qui le défendent contre l'erreur, et son esprit, qu'il n'a ni fortifié ni raffiné par un long exercice, ne peut saisir les faibles lueurs qui s'échappent, à travers les obscurités, les équivoques d'une langue imparfaite et vicieuse.

VI. — Progrès futurs de la moralité pratique.

Les hommes ne pourront s'éclairer sur la nature et le développement de leurs sentiments moraux, sur les principes de la morale, sur les motifs naturels d'y conformer leurs actions, sur leurs intérêts, soit comme individus, soit comme membres d'une société, sans faire aussi dans la morale pratique des progrès non moins réels que ceux de la science même. L'intérêt mal entendu n'est-il pas la cause la plus fréquente des actions contraires au bien général ? La violence des passions n'est-elle pas souvent l'effet d'habitudes auxquelles on ne s'abandonne que par un faux calcul, ou de l'ignorance des moyens de résister à leurs premiers mouvements, de les adoucir, d'en détourner, d'en diriger l'action.

L'habitude de réfléchir sur sa propre conduite, d'interroger et d'écouter sur elle sa raison et sa conscience, et l'habitude des sentiments doux qui confondent notre bonheur avec celui des autres, ne sont-elles pas une suite nécessaire de l'étude et de la morale bien dirigée, d'une plus grande égalité dans les conditions du pacte social ? Cette conscience de sa dignité qui appartient à l'homme libre, une éducation fondée sur une connaissance approfondie de notre constitution morale, ne doivent-elles pas rendre communs à presque tous les hommes ces principes d'une justice rigoureuse et pure, ces mouvements habituels d'une bienveillance active, éclairée, d'une sensibilité délicate et généreuse, dont la nature a placé le germe dans tous les cœurs, et qui n'attendent, pour s'y développer, que la douce influence des lumières et de la liberté ? De même que les sciences mathé-

matiques et physiques servent à perfectionner les arts employés pour nos besoins les plus simples, n'est-il pas également dans l'ordre nécessaire de la nature que les progrès des sciences morales et politiques exercent la même action sur les motifs qui dirigent nos sentiments et nos actions ?

Le perfectionnement des lois, des institutions publiques, suite des progrès de ces sciences, n'a-t-il point pour effet de rapprocher, d'identifier l'intérêt commun de chaque homme avec l'intérêt commun de tous ? Le but de l'art social n'est-il pas de détruire cette opposition apparente ? et le pays dont la constitution et les lois se conformeront le plus exactement au vœu de la raison et de la nature n'est-il pas celui où la vertu sera plus facile, où les tentations de s'en écarter seront les plus rares et les plus faibles ? Quelle est l'habitude vicieuse, l'usage contraire à la bonne foi, quel est même le crime dont on ne puisse montrer l'origine, la cause première, dans la législation, dans les préjugés du pays où l'on observe cet usage, cette habitude, où ce crime s'est commis ?

Enfin le bien-être qui suit les progrès que font les arts utiles en s'appuyant sur une saine théorie, ou ceux d'une législation juste, qui se fonde sur les vérités des sciences politiques, ne dispose-t-il pas les hommes à l'humanité, à la bienfaisance, à la justice ? La bonté morale de l'homme est, comme toutes les autres facultés, susceptible d'un perfectionnement indéfini, et la nature lie, par une chaîne indissoluble, la vérité, le bonheur et la vertu.

VII. — Progrès futurs dans l'organisation de la famille.

Parmi les progrès de l'esprit humain les plus importants pour le bonheur général, nous devons compter l'entière destruction des préjugés qui ont établi entre les deux sexes une inégalité de droits funeste à celui même qu'elle favorise. On chercherait en vain des motifs de la justifier, par les différences de leur organisation physique, par celle qu'on voudrait trouver dans la force de leur intelligence, dans leur sensibilité morale. Cette inégalité n'a eu d'autre origine que l'abus de la force, et c'est vainement qu'on a essayé depuis de l'excuser par des sophismes. Nous montrerons combien la destruction des usages autorisés par ce préjugé, des lois qu'il a dictées, peut contribuer à augmenter le bonheur des familles, à rendre communes les vertus domes-

tiques, premier fondement de toutes les autres, à favoriser les progrès de l'instruction, et surtout à la rendre vraiment générale ; soit parce qu'on l'étendrait aux deux sexes avec plus l'égalité, soit parce qu'elle ne peut devenir générale, même pour les hommes, sans le concours des mères de famille.

VIII. — Progrès futurs de la paix.

Les peuples plus éclairés, se ressaisissant du droit de disposer eux-mêmes de leur sang et de leurs richesses, apprendront peu à peu à regarder la guerre comme le fléau le plus funeste, comme le plus grand des crimes. On verra d'abord disparaître celles où les usurpateurs de la souveraineté des nations les entraînaient, pour de prétendus droits héréditaires. Les peuples sauront qu'ils ne peuvent devenir conquérants sans perdre leur liberté ; que des confédérations perpétuelles sont le seul moyen de maintenir leur indépendance ; qu'ils doivent chercher la sûreté et non la puissance. Peu à peu, les préjugés commerciaux se dissiperont ; un faux intérêt mercantile perdra l'affreux pouvoir d'ensanglanter la terre et de ruiner les nations sous prétexte de les enrichir. Comme les peuples se rapprocheront enfin dans les principes de la politique et de la morale, comme chacun d'eux, pour son propre avantage, appellera les étrangers à un partage plus égal des biens qu'il doit à la nature ou à son industrie, toutes ces causes qui produisent, enveniment, perpétuent les haines nationales, s'évanouiront peu à peu ; elles ne fourniront plus à la fureur belliqueuse ni aliment ni prétexte.

Des institutions, mieux combinées que ces projets de paix perpétuelle, qui ont occupé le loisir et consolé l'âme de quelques philosophes, accéléreront les progrès de cette fraternité des nations ; et les guerres entre les peuples, comme les assassinats, seront au nombre de ces atrocités extraordinaires qui humilient et révoltent la nature, qui impriment un long opprobre sur le pays, sur le siècle dont les annales en ont été souillées....

Esquisse des progrès de l'esprit humain.

CHAPITRE SEPTIÈME.

La Philosophie écossaise

REID. — DUGALD-STEWART.

Thomas Reid naquit en Écosse en 1710, fit ses études à l'Université d'Aberdeen, visita l'Angleterre, fut nommé pasteur à son retour. Plus tard, il fut professeur à l'Université d'Aberdeen, puis à celle de Glascow. La lecture du traité de Hume sur *la Nature humaine* avait décidé de sa vocation philosophique. Il publia en 1763 ses *Recherches sur l'entendement humain*, en 1785 ses *Essais sur les facultés intellectuelles*, en 1788 ses *Essais sur les facultés actives*. Il mourut en 1796.

Dugald-Stewart, né à Edimbourg en 1753, mort en 1828, étudia sous Thomas Reid. Il devint professeur de philosophie morale et continua le système de Reid sans y ajouter rien d'original. Principaux ouvrages : *Éléments de la philosophie de l'esprit humain* ; *Esquisses de philosophie morale* (1783), traduits par Jouffroy (1826).

I. — L'identité personnelle et le *moi*.

Quiconque a perdu la croyance à son identité personnelle a bu les eaux du Léthé ; le passé est anéanti pour lui à ses propres yeux, et il commence de vivre.

Chacun a une notion claire et distincte de l'identité, et, si vous demandez à un homme sensé si deux êtres sont le même être ou sont des êtres différents, il vous comprendra fort bien ; mais, si vous voulez une définition, on ne peut vous en donner aucune. La notion d'identité est trop simple pour admettre une définition logique. Je puis dire que c'est un rapport, mais les expressions me manquent pour marquer la différence qui sépare ce rapport de tout autre, quoique dans mon esprit je ne risque jamais de les confondre. Je puis dire seulement que la diversité est le contraire de l'identité, que la ressemblance et la dissemblance sont deux contraires que tout homme, sans les définir, peut distinguer très-nettement en lui-même de l'identité et de la diversité.

L'existence continue est le caractère et la condition de l'existence identique. Ce qui a cessé d'exister ne peut être le même

que ce qui commence à exister. D'où il suit que l'identité ne peut s'appliquer rigoureusement à nos peines, à nos plaisirs, à nos pensées, à nos opérations qui commencent et qui cessent. Le plaisir d'aujourd'hui n'est pas le même plaisir que j'éprouvais hier, quand ils seraient semblables en espèce et en degré, et quand ils auraient la même cause. Toute action, toute pensée est successive comme la durée, dont deux moments ne peuvent jamais être dits les mêmes.

Un des caractères de l'être identique est encore l'indivisibilité. Il est certain que chaque homme place sa personnalité dans quelque chose d'indivisible. Une partie de personne est une absurdité évidente. Un membre emporté, un accroissement d'embonpoint, ne changent pas la personnalité ; c'est la monade de Leibnitz.

Mon identité personnelle implique l'existence continue de cet être indivisible que j'appelle *moi*. Quel que soit ce moi, c'est quelque chose qui pense, qui agit, etc. Je ne suis ni pensée, ni action, ni sentiment ; je suis un être qui sent, qui agit et qui pense. Mes actions, mes pensées, mes sentiments changent à chaque instant : leur existence est successive ; mais ce *moi* ou *je* auquel ils appartiennent est permanent, et il est le sujet commun de toute cette succession de pensées, d'actions et de sentiments que j'appelle miens.

Mais peut-être tout cela n'est-il qu'une vaine imagination ? Qui vous dit qu'il y ait un sujet permanent de ces pensées, de ces sentiments que vous appelez vôtres ? Qui me le dit ? La mémoire.

Mais, si c'est la mémoire qui me fait connaître mon identité, ce n'est pas la mémoire qui la constitue. J'ai fait ou pensé ce que j'ai fait ou pensé, que ma mémoire me le rappelle ou non. Dire que le souvenir d'une action, ou, selon l'expression inexacte de Locke, la conscience d'une action est ce qui m'en constitue l'auteur, me paraît aussi absurde que de dire que croire à la création du monde, c'est l'avoir créé.

On peut douter de l'identité d'êtres étrangers, et la détermination de l'identité des personnes a souvent donné matière à des procès sérieux ; mais nul n'a jamais douté de la sienne propre.

L'identité personnelle est l'identité parfaite : elle n'admet pas divers degrés ; elle est le type et la mesure naturelle de toutes les autres identités, qui sont imparfaites.

La notion générale d'identité dérive de la croyance à notre identité personnelle.

Où nous apercevons une grande ressemblance, nous sommes portés à mettre cette identité réelle avec laquelle nous sommes si familiers.

La croyance à l'identité des autres personnes n'est qu'une conjecture; la croyance à notre propre identité est une certitude invincible.

L'identité des objets des sens n'est jamais parfaite; car tous les corps sont divisibles et dans un changement perpétuel; mais, quand le changement est graduel, nous laissons à l'objet son premier nom, et nous disons que c'est le même objet.

L'identité que nous attribuons aux corps, c'est-à-dire à des collections, naturelles ou artificielles, n'est donc pas une identité véritable. Mais la nôtre, ou celle de nos semblables, est incontestable, parfaite, et n'admet pas de degré; elle est le fondement de tout droit, de toute obligation, de toute responsabilité, et sa notion est fixe et précise. REID, *Œuvres*, III, ch. IV.

II. — La liberté personnelle. — Du fatalisme psychologique ou déterminisme.

On dit que de plusieurs motifs opposés le plus fort prévaut toujours; mais cette proposition ne peut être affirmée ou niée avec connaissance de cause tant qu'on ne sait pas distinctement ce qu'il faut entendre par le motif le plus fort.

Or je ne vois pas que ceux qui ont avancé cette proposition comme un axiome évident aient jamais essayé d'expliquer ce qu'ils entendaient par ces mots, ni qu'ils aient donné aucun moyen pour comparer ou mesurer la force des motifs.

Comment savoir si le motif le plus fort l'emporte toujours, si l'on ignore quel est le motif le plus fort? Un pareil jugement implique de toute nécessité quelque mesure commune, quelque balance au moyen de laquelle la force des motifs puisse être appréciée; car autrement, dire que le plus fort l'emporte toujours, c'est prononcer une phrase qui n'a pas de sens. Il nous faut donc chercher cette mesure ou cette balance, puisque ceux qui ont fait tant de fond sur cet axiome nous ont laissés dans une incertitude complète sur le sens qu'il peut avoir. Dans le cas où les motifs contraires sont de la même espèce, et ne diffèrent que par la quantité, il est facile, j'en conviens, de déterminer quel est le plus fort: ainsi un présent de mille guinées est un motif plus fort qu'un

présent de cent guinées; mais quand ils sont d'espèce différente, comme l'argent et la réputation, le devoir et l'intérêt, la société et le pouvoir, les richesses et l'honneur, je le demande, par quel moyen apprécierons-nous leur force comparative ?

De deux choses l'une, ou nous mesurons simplement cette force par le fait que l'un des motifs l'emporte sur l'autre, ou nous avons quelque moyen de la déterminer.

Si nous la mesurons par la prédominance, et que par le plus fort motif nous entendions seulement le motif qui prévaut, il sera très-vrai que c'est toujours le plus fort qui prévaut; mais alors le célèbre axiome n'est plus qu'une proposition identique, et signifie tout simplement que le motif le plus fort est le plus fort, proposition de laquelle il est assurément impossible d'extraire aucune conclusion. REID, *Œuvres*, IV, p. 207.

III. — La liberté d'indifférence.

Toute action délibérée doit-elle avoir un motif? La réponse à cette question dépend du sens qu'on attache au mot *délibérée*. Si, par action *délibérée*, nous entendons une action antérieurement à laquelle des motifs ont été comparés et pesés (et telle paraît être la signification originelle du mot), assurément une pareille action implique des motifs, et des motifs contraires, autrement l'intelligence n'aurait pu les peser; mais si par action délibérée on entend simplement, comme il arrive tous les jours, une action précédée d'une détermination calme et froide de l'esprit et accomplie avec prévoyance et volonté, je crois qu'une foule d'actions semblables sont faites sans motifs. C'est ici le lieu d'en appeler à la conscience individuelle de chaque homme. Quant à moi, je fais chaque jour un grand nombre d'actions insignifiantes, sans avoir conscience d'aucun motif qui m'y détermine. Que si l'on m'objecte que je puis être influencé par un motif dont je n'ai pas conscience, non-seulement on met en avant une supposition dépourvue de toute preuve, mais on admet que je puis être convaincu par une raison qui n'est jamais entrée dans mon esprit.

Souvent un but de quelque importance peut être également atteint par des moyens différents; en pareille circonstance, celui qui veut la fin ne trouve pas la moindre difficulté à s'arrêter à un de ces moyens, bien qu'il soit fermement convaincu que le moyen préféré n'avait aucun titre à cette préférence.

Prétendre que ce cas ne peut jamais se présenter, c'est contredire l'expérience du genre humain. Assurément un homme qui a une guinée à payer peut en posséder deux cents d'une égale valeur pour celui qui donne et pour celui qui reçoit, et toutes également propres à la fin qu'il s'agit d'atteindre. Dire qu'en pareil cas le débiteur ne pourrait payer son créancier serait une prétention extravagante ; et cependant elle aurait en sa faveur l'autorité de quelques scolastiques qui ont soutenu qu'entre deux bottes de foin un âne resterait immobile et périrait d'inanition.

REID, *Œuvres*, V, p. 214.

IV. — Le goût a des lois.

Ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien d'absolu en matière de goût, et que le proverbe qu'on ne doit pas disputer des goûts est d'une application sans limites, soutiennent une opinion insoutenable. On pourrait prouver par les mêmes raisons qu'il n'y a rien d'absolu en matière de vérité.

Ceux mêmes qui pensent que la beauté n'est qu'un sentiment dans la personne qui perçoit sont obligés de s'exprimer comme si elle était une qualité de l'objet perçu.

V. — Le sentiment de la grandeur.

L'émotion causée par les objets grands est sévère, sérieuse et solennelle. Telle est l'émotion causée par la grandeur de Dieu, émotion grave et recueillie, qui inspire à l'homme des résolutions magnanimes et le dispose aux actes de vertu. Mais qu'est-ce que la grandeur ? C'est ce degré d'excellence qui mérite notre admiration. L'esprit possède des attributs qui ont une excellence réelle si on les compare à leurs contraires, et qui sont à ce titre l'objet naturel de l'estime : ils deviennent l'objet de l'admiration lorsqu'ils sont portés à un degré extraordinaire... La puissance n'est-elle pas préférable à la faiblesse, l'instruction à l'ignorance, la sagesse à la folie, le courage à la pusillanimité ?... Il y a donc une excellence réelle dans certaines qualités de l'âme, et, par exemple, dans la puissance, dans la sagesse, dans l'instruction, dans la vertu, dans la magnanimité.

Un grand ouvrage n'est autre chose que l'ouvrage d'un grand pouvoir, d'une grande sagesse, et d'une grande bonté, travaillant pour une grande fin.

Or, le pouvoir, la sagesse et la bonté sont des attributs de l'esprit. L'esprit a donc sa grandeur. La matière ne saurait-elle avoir la sienne ? Je demande qu'avant de prononcer on veuille bien examiner à quel titre les objets des sens ont de la grandeur, et si ce n'est point parce qu'ils sont des effets ou des signes des qualités intellectuelles, ou parce qu'ils ont avec elle des analogies ou des rapports.

Il me semble donc que la grandeur est le degré d'excellence qui excite l'admiration et l'enthousiasme ; que cette qualité n'appartient naturellement et véritablement qu'aux qualités de l'âme, qu'elle n'existe dans les objets sensibles que comme existe dans la lune et dans les planètes la lumière du soleil, et que ceux qui prétendent trouver le principe de la grandeur dans la matière cherchent la vie dans l'empire de la mort.

C'est donc dans l'échelle de la perfection et de l'excellence que nous devons chercher ce qui est grand ou beau dans les objets. Ce qui est grand est l'objet propre de l'admiration, ce qui est beau l'objet propre de l'amour et de l'estime.

VI. — La beauté extérieure est le symbole de la beauté spirituelle.

C'est, selon moi, dans les perfections intellectuelles et morales et dans les facultés actives de l'esprit que réside primitivement toute beauté. Celle qui est répandue sur la face du monde visible n'en est qu'une émanation.

Il n'est pas jusqu'aux êtres inanimés qui ne présentent quelques symboles des qualités de l'esprit. Les qualités de la matière inanimée dans lesquelles nous rencontrons la beauté sont la couleur, la forme, le mouvement et le son... Quant à la mélodie, il me semble que tout motif qui plaît est une imitation des tons de la voix humaine dans l'expression d'un sentiment ou de quelque autre bruit naturel ; et que la musique, comme la poésie, est un art d'imitation.

L'artiste suprême a organisé la matière et l'a douée d'une sorte de vie dans le règne végétal... Toutes les beautés du règne végétal viennent, en définitive, se résoudre dans la double expression d'une perfection réelle dans l'objet, ou d'une sagesse admirable dans son auteur.

Dans l'animal, nous rencontrons la vie, le sentiment, l'activité, une foule d'instincts et d'affections diverses, et souvent un commencement d'intelligence. Toutes ces qualités sont des attributs

de l'esprit ; leur beauté n'est point dérivée, elle est primitive.

Comme nous reconnaissons dans les animaux un principe pensant, semblable à celui qui nous anime, quoique d'une nature inférieure, et qu'en effet leurs facultés intellectuelles et actives les rapprochent beaucoup de notre espèce, leurs actions, leurs mouvements, leurs physionomies même ont une beauté qui relève immédiatement des attributs de l'esprit dont ils offrent l'expression.

Le monde sensible n'offre point de beauté si séduisante ou si sublime qui ne le cède à celle de l'espèce humaine, et spécialement à celle de la femme.

Lorsque Satan, dans *le Paradis perdu*, vient contempler les merveilles de ce monde nouvellement sorti des mains de Dieu, le poète le représente frappé d'admiration par la beauté du couple heureux de nos premiers pères.

Dans ce passage si connu de Milton, nous voyons l'illustre poète assigner toute la beauté de nos premiers pères à l'expression des qualités morales et intellectuelles qui brillent dans leurs formes et dans leurs attitudes...

La beauté humaine réside tout entière dans l'expression des perfections morales ou physiques qui appartiennent à notre espèce...

La beauté de la couleur propre à notre espèce... dérive en quelque degré de l'idée de santé qu'elle exprime, circonstance sans laquelle toute beauté se fane et cesse de séduire, et qui lui communique un nouveau degré de puissance et d'éclat.

La beauté de la forme est expressive aussi... Une belle âme est le plus beau trait d'une belle figure... Les plus beaux yeux du monde, animés par la malice ou la colère, épouvantent. L'âme peut produire la beauté là où manquent la couleur et la forme ; elle peut produire la laideur là où elles brillent du plus ravissant éclat.

La grâce n'existe point sans les deux conditions suivantes. En premier lieu, il n'y a point de grâce sans quelque mouvement du corps, ou seulement d'une partie du corps, ou tout au moins de quelque trait du visage... Une autre condition de la grâce, c'est le naturel ; sans naturel, point de grâce... Il suit de ces observations que ce qui constitue la grâce en tant qu'elle est visible, ce sont les mouvements du corps qui expriment, avec le naturel le plus parfait, les émotions et les sentiments vrais d'un caractère aimable.

REID, *Œuvres*, V, p. 270.

DUGALD-STEWART.

Influence de l'association des idées sur l'esprit. — Les hommes d'esprit et les hommes de génie.

Parmi les relations sur lesquelles se fondent les associations d'idées, les unes s'offrent d'elles-mêmes à l'esprit, tandis que d'autres exigent au contraire, pour être aperçues, un effort d'attention. Du premier genre sont les relations de ressemblance et d'analogie, de contrariété, de voisinage, soit de temps, soit de lieu, et celles qui naissent de la coïncidence accidentelle des sons de différents mots. Ces relations lient entre elles nos pensées, lorsque nous les laissons suivre leur mouvement naturel, sans effort ou presque sans aucun effort de notre part. Du second genre sont les relations de cause et d'effet, de moyens et de fin, de prémisses et de conclusions, et quelques autres qui règlent la suite des pensées d'un philosophe, livré à une recherche qui l'occupe fortement.

Un esprit sur lequel les associations fortuites de temps et de lieu font une impression durable n'a pas les mêmes motifs pour conduire philosophiquement sa pensée que ceux chez lesquels les faits se lient principalement par les relations de cause et d'effet, ou de prémisses et de conséquence. J'ai entendu dire que les hommes de loi les plus éminents avaient marqué d'abord une sorte d'aversion pour l'étude. La raison en est probablement qu'un esprit avide de principes généraux se dégoûte d'une étude qui ne lui offre au premier aspect qu'un chaos de faits en apparence isolés et sans liaison. Mais ce goût pour l'ordre philosophique surmonte bientôt, quand il est joint à la persévérance dans le travail, les difficultés qui semblaient les plus invincibles ; il introduit la règle dans ce qui n'offrait au premier coup d'œil qu'une masse indigeste et confuse, et transforme les détails arides des lois en un système intéressant et lumineux.

... En général, je pense qu'on peut établir comme une règle sûre, que les hommes qui ont une très-grande masse de connaissances toujours à leur disposition, ou qui se sont rendu leurs propres découvertes assez familières pour être toujours prêts à les exposer sans être obligés de se recueillir et de travailler avec quelque peine sur leur mémoire, sont rarement doués de beaucoup d'es-

prit d'invention, rarement même d'une grande vivacité de conception. Un homme d'un génie original, avide d'exercer sur toutes choses la faculté de raisonner dont il est doué, qui ne peut se résoudre à répéter les idées d'autrui, ou même à reproduire machinalement des pensées qu'il n'a acquises qu'à l'aide de beaucoup de réflexion, paraît souvent aux observateurs superficiels s'abaisser au-dessous du niveau des esprits médiocres ; et souvent, au contraire, un esprit qui n'a ni vivacité, ni capacité d'invention, fait admirer la promptitude de ses décisions, quoiqu'elle soit l'effet de sa médiocrité même.

Eléments de la philosophie de l'esprit humain, t. I, p. 253

CHAPITRE HUITIÈME.

La Philosophie allemande.

KANT.

Emmanuel Kant naquit à Kœnigsberg en 1724, fit ses études dans cette ville, y devint professeur, et ne la quitta jamais. D'un caractère honorable, de mœurs austères, il passa sa vie dans l'étude. Il mourut en 1804. Ses principaux ouvrages sont : *Critique de la raison pure*, Riga, 1781 ; *Critique de la raison pratique*, 1788 ; *Critique du jugement esthétique et téléologique* ; *Prolégomènes pour toute métaphysique future* ; *Fondements de la métaphysique des mœurs* ; *la Religion dans les limites de la pure raison* ; *Métaphysique des mœurs* (en deux parties : 1° *Métaphysique du droit*, 1797 ; 2° *Principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*) ; *Logique*, etc., sans parler d'ouvrages relatifs aux sciences mathématiques et physiques. Rosenkranz a publié en Allemagne une édition complète de ses œuvres MM. Tissot et J. Barni en ont traduit en français les plus importantes.

I. — Toute science nous est impossible en dehors du champ de l'expérience. — Critique des prétentions dogmatiques en métaphysique.

Tous les principes de notre entendement (1) n'étant applibles qu'à des objets de l'expérience possible (2), il va de soi que tout raisonnement rationnel (3) qui s'applique aux choses en dehors des conditions de l'expérience, bien loin d'atteindre la vérité, ne doit nécessairement aboutir qu'à une *apparence* et à une illusion.

Mais le propre de cette illusion, c'est qu'elle est inévitable..., à tel point, qu'alors même que nous en apercevons déjà la fausseté, nous ne pouvons cependant nous en délivrer.... En effet, le champ de l'expérience ne nous satisfait point.... Notre raison, pour se satisfaire, doit donc nécessairement essayer de franchir les limites de l'expérience, et en conséquence se persuader infail-

1. Par exemple le principe de causalité, le principe de contradiction, etc.
2. Tout ce qui est ou peut être dans l'espace et dans le temps.
3. Par exemple, les raisonnements sur la divisibilité à l'infini de la matière, sur la spiritualité de l'âme, etc.

liblement qu'elle atteindra par cette voie l'extension et l'intégralité de ses connaissances, chose qu'elle ne peut trouver dans le champ des phénomènes. Mais cette persuasion est une pure illusion, car tous les concepts et principes de notre entendement étant complétement vains en dehors des limites de notre expérience sensible, et ne pouvant absolument être alors appliqués à un objet quelconque, la raison se fait illusion à elle même lorsqu'elle donne une valeur *objective* à des maximes toutes *subjectives*, qu'elle n'admet réellement que pour sa propre satisfaction (1).

Tous ceux de nos raisonnements qui prétendent sortir du champ de l'expérience sont illusoires et sans fondement.... Non-seulement l'idée d'un Être suprême, mais même les concepts de réalité, de substance, de causalité, ceux de nécessité dans l'existence, perdent toute signification, et ne sont plus que de vains titres de concepts, sans aucun contenu, quand on se hasarde à sortir avec eux du champ des choses sensibles....

Ainsi se résout en une attente illusoire toute connaissance que l'on cherche en dehors des limites de l'expérience possible en la demandant à la philosophie spéculative, et qui pourtant intéresse au plus haut point l'humanité. Mais qu'on ne se récrie point contre cette sévérité de la Critique : en même temps qu'elle démontre l'impossibilité de décider *dogmatiquement* quelque chose en dehors des limites de l'expérience, touchant un objet de l'expérience, elle rend à la raison un service qui n'est pas sans importance pour l'intérêt qui la préoccupe, en la rassurant contre toutes les assertions possibles du contraire. De deux choses l'une en effet : ou bien on doit démontrer apodictiquement (2) sa proposition, ou bien, si cela ne réussit pas, on doit chercher les causes de cette impuissance. Or si ces causes résident dans les bornes nécessaires de notre raison, il faut que tout adversaire se soumette également à la loi qui lui ordonne de renoncer à toute affirmation dogmatique.

La psychologie rationnelle, par exemple, n'existe pas comme une *doctrine* positive ajoutant quelque chose à la connaissance de nous-mêmes. Mais, considérée comme simple *discipline* de

1. Voir, pour l'intelligence de ces passages, notre *Histoire de la philosophie* (art Kant).
2. Avec une certitude absolue.

l'esprit, elle fixe dans ce champ des bornes infranchissables à la raison spéculative : elle l'empêche, d'une part, de se jeter dans l'abîme d'un matérialisme sans âme, et, d'autre part, de se perdre dans les rêves d'un spiritualisme sans fondement pour nous dans la vie. Dans ce refus de toute réponse opposé par la raison aux questions ambitieuses dont l'objet sort des limites de cette vie, elle nous montre un signe qui nous avertit de détourner l'étude de nous-mêmes des spéculations transcendantales (1), qui sont oiseuses, pour l'appliquer à l'usage pratique (2), qui seul est fécond.

Lorsque nous ne nous bornons plus à appliquer notre raison à des objets de l'expérience, en nous servant des principes de l'entendement, mais que nous essayons de l'étendre au delà des bornes de cette expérience, il en résulte des propositions dialectiques (3) qui n'ont ni confirmation à espérer ni contradiction à craindre de l'expérience, et dont chacune non-seulement est par elle-même exempte de contradiction, mais même trouve dans la nature de la raison des conditions qui la rendent nécessaire ; malheureusement l'assertion contraire ne repose pas sur des raisons moins bonnes et moins nécessaires... Ces assertions captieuses ouvrent donc une arène dialectique où la victoire appartient au parti auquel il est permis de prendre l'offensive, et où celui qui est forcé de se défendre est certain de succomber... Juges impartiaux du combat, nous n'avons pas à chercher si c'est pour la bonne ou pour la mauvaise cause que luttent les combattants, et nous devons les laisser d'abord terminer entre eux leur affaire. Peut-être qu'après avoir épuisé leurs forces les uns contre les autres, sans s'être fait aucune blessure, ils reconnaîtront la vanité de leur querelle et se sépareront bons amis.

L'entendement, en résumé, ne peut faire de ses principes à priori, et même de tous ses concepts, qu'un *usage empirique*, et jamais un usage transcendantal..... L'usage empirique d'un concept s'applique simplement aux phénomènes, c'est-à-dire à des objets d'expérience possible..... Tous les concepts, et avec eux

1. L'ontologie.
2. La morale.
3. Par exemple: la matière est divisible à l'infini, la matière n'est pas divisible à l'infini; le monde a un commencement dans le temps, le monde n'a pas de commencement dans le temps, etc.; toutes propositions qui prêtent aux discussions contradictoires de la dialectique.

tous les principes, tout à priori qu'ils puissent être, se rapportent donc à des intuitions empiriques, c'est-à-dire aux données d'une expérience possible. Sans cela ils n'ont pas de valeur objective, et ne sont qu'un jeu que l'imagination ou l'entendement font avec leurs propres représentations.

Critique de la raison pure, p. 58, 106, 129, 240, 242.

II. — Classification des preuves de l'existence de Dieu.

Il y a trois espèces d'arguments possibles tirés de la raison spéculative, en faveur de l'existence de Dieu. Toutes les voies qu'on a tentées dans ce dessein partent, ou de l'expérience déterminée (1) et des qualités par elle reconnues de notre monde sensible, et s'élèvent ainsi du monde jusqu'à la cause suprême qui en est distincte, suivant les lois de la causalité ; — ou bien elles ne posent empiriquement en principe qu'une expérience indéterminée (2), c'est-à-dire une existence quelconque ; — ou bien enfin elles font abstraction de toute expérience, et concluent tout à fait *à priori* de simples concepts à l'existence d'une cause suprême. La première preuve est la preuve *physico-théologique ;* la seconde la *cosmologique ;* la troisième l'*ontologique*. Il n'y en a pas et il ne peut pas y en avoir davantage.

Critique de la raison pure, II, 320.

III. — Critique de l'argument ontologique (3).

Si, dans un jugement *identique*, je fais disparaître l'attribut et que je retienne le sujet, il en résulte une contradiction ; je dis alors que l'attribut convient nécessairement au sujet. Mais si je fais disparaître le sujet en même temps que l'attribut, alors il n'y a pas de contradiction. Car il n'y a plus rien avec quoi il puisse y avoir contradiction. Il est sans doute contradictoire de supposer un triangle si l'on en supprime par la pensée les trois

1. Par exemple, l'expérience de telle loi de la nature, de tel arrangement des choses, de tel rapport des moyens aux fins (la gravitation universelle, les sens des animaux, les merveilles de la vie, etc.).

2. L'expérience en général : quelque chose existe, quelque chose tombe sous l'expérience (quoi que ce soit d'ailleurs).

3 C'est l'argument de saint Anselme et de Descartes : il y a contradiction à poser l'être parfait comme non existant, parce que l'attribut d'*existence* est contenu dans le sujet *perfection*, comme l'attribut *angle* dans le sujet *triangle*.

angles (1); mais il n'y a pas de contradiction à faire disparaître le triangle en même temps que les trois angles.

Il en est exactement de même du concept d'un être absolument nécessaire. Si vous en supprimez aussi la chose même avec tous ses attributs, où serait alors la contradiction ? Il n'y a plus rien, extérieurement, avec quoi la contradiction soit possible, car la chose doit ne pas être nécessaire extérieurement; rien non plus intérieurement, car la chose elle-même étant supprimée, toute intériorité est en même temps supprimée. Dieu est tout-puissant; c'est là un jugement nécessaire. La toute-puissance ne peut être enlevée si vous posez d'abord une divinité, c'est-à-dire un être infini au concept duquel elle est identique. Mais si vous dites: *Dieu n'est pas*, alors il n'y a ni toute-puissance, ni aucun autre attribut, car ils sont tous ensemble enlevés au sujet, et il n'y a pas ombre de contradiction dans cette pensée.

Vous prétendez, par un cas particulier que vous m'objectez comme une preuve de ce fait, qu'il y a cependant un concept, mais un seul, à la vérité, où le non être, où la suppression de l'objet de ce concept est contradictoire en soi : tel est le cas du concept de l'être parfait. Cet *être*, dites-vous, peut être toute réalité (2), et vous avez le droit d'admettre un tel être comme possible, ce que j'accorde à présent, quoiqu'il s'en faille beaucoup qu'un concept non contradictoire en soi prouve la possibilité de l'objet. Or, dans la toute-réalité est aussi comprise l'existence. L'existence est donc renfermée dans le concept de quelque chose qui est possible. Si donc cette chose est supprimée, la possibilité interne de la chose l'est aussi, ce qui est contradictoire.

Je réponds : vous êtes déjà tombé dans une contradiction lorsque, dans le concept d'une chose que vous voulez simplement concevoir quant à sa possibilité, sous quelque nom qu'elle se déguise, vous faites entrer le concept de son existence. Si on vous l'accorde, vous avez alors en apparence vaincu, mais en réalité vous n'avez rien dit, car vous n'avez fait qu'une simple tautologie. Je vous le demande, la proposition : *cette chose-ci ou celle-là* (que je vous accorde comme possible, que ce soit ce qu'on voudra) *existe*, est-elle une proposition analytique ou synthétique ? si elle est analytique, vous n'ajoutez rien, par l'existence de la chose, à votre pensée de la chose ; mais dans ce cas,

1. Exemple proposé par Descartes.
2. C'est-à-dire toute perfection.

ou la pensée qui est en nous devrait être la chose elle-même, où vous avez supposé une existence comme faisant partie de la possibilité, et alors l'existence est conclue de l'hypothèse de la possibilité interne ; ce qui n'est qu'une tautologie pitoyable. Avouez-vous, au contraire, comme doit le faire volontiers tout homme raisonnable, que toute proposition existentielle est synthétique : mais alors comment prétendez-vous affirmer que le prédicat de l'existence ne peut être enlevé sans contradiction, puisque ce privilége n'appartient proprement qu'aux propositions analytiques, dont le caractère particulier consiste précisément en cela même?

Le concept d'un être suprême est une idée très-utile à beaucoup d'égards ; mais précisément parce qu'il n'est qu'une *idée*, il est tout à fait incapable d'étendre à lui seul notre connaissance par rapport à ce qui existe. Il ne peut même pas nous instruire davantage relativement à la possibilité.

... Le caractère de la possibilité devant toujours être cherché dans l'expérience, à laquelle l'objet d'une pure idée ne peut appartenir, il s'en faut de beaucoup que l'illustre Leibnitz ait fait ce dont il se flattait, c'est-à-dire qu'il soit parvenu à connaître *à priori* la possibilité d'un être idéal aussi élevé.

Cette preuve ontologique si vantée qui prétend démontrer par des concepts l'existence d'un Être suprême, perd donc toute sa peine, et l'on ne deviendra pas plus riche en connaissances avec de simples idées, qu'un marchand ne le deviendrait en argent, si, dans la pensée d'augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à son livre de caisse.

Critique de la raison pure, II, 406, 420.

IV. — Critique de la preuve cosmologique, tirée de l'existence du monde.

La preuve cosmologique commence proprement par l'expérience, et par conséquent, elle n'est pas tout à fait déduite *à priori* ou ontologiquement, et, comme l'objet de toute l'expérience possible s'appelle *le monde*, on la nomme pour cette raison *la preuve cosmologique*. Comme elle fait d'ailleurs abstraction de toute propriété particulière des objets de l'expérience, elle se distingue déjà, par son titre même, de la preuve *physico-théologique*, qui cherche ses arguments dans des observations tirées de la nature particulière de notre monde sensible (1).

1. Sa beauté, son ordre, ses lois, etc.

Cette argumentation repose sur cette *loi* naturelle, soi-disant transcendantale, de la *causalité*, à savoir, que tout ce qui est contingent a sa cause, et que cette cause, si elle est contingente à son tour, doit aussi avoir une cause, jusqu'à ce que la série des causes, subordonnées les unes aux autres, s'arrête à une cause absolument nécessaire, sans laquelle elle ne serait jamais complète....

On y trouve donc : 1° Le principe transcendantal qui conclut du contingent à une cause, *principe qui n'a de valeur que dans le monde sensible, et qui n'a même plus aucun sens en dehors de ce monde.* En effet, le concept purement intellectuel du contingent ne peut produire aucune proposition synthétique telle que celle de causalité, et le principe de celle-ci n'a de valeur et d'usage que dans le monde sensible ; or il faudrait ici qu'il servît précisément à sortir de ce monde. 2° Le raisonnement qui consiste à conclure de l'impossibilité d'une série infinie de causes données les unes au-dessus des autres dans le monde sensible, à une cause première ; les principes de l'usage rationnel ne nous autorisent pas à conclure ainsi, même dans l'expérience, là où cette chaîne ne peut pas être prolongée.

Critique de la raison pure, II, 427, 432.

V. — Appréciation de l'argument des causes finales.

Le monde, tel qu'il se révèle à nous, présente un théâtre si étendu de diversité, d'ordre, de finalité et de beauté, soit qu'on l'envisage dans l'immensité de l'espace, ou dans son infinie division, que, même d'après les connaissances acquises par notre faible intelligence, tout langage, pour rendre de si nombreuses, de si infiniment grandes merveilles, et l'impression qu'elles font sur nous, est impuissant... Aucun nombre n'en peut exprimer les forces ; notre pensée même n'en saurait concevoir la limite ; en sorte que notre jugement du tout doit se résoudre en une admiration muette, mais d'autant plus éloquente. Partout nous voyons une chaîne d'effets et de causes, de fins et de moyens, une régularité dans la naissance ou la mort ; et comme rien n'est parvenu de soi-même à l'état où il se trouve, cet état signale toujours plus loin une autre chose comme sa cause, laquelle rend à son tour nécessaire une recherche nouvelle, quoique constamment la même. En sorte que la totale universalité des choses irait s'abîmer dans le néant, si l'on ne prêtait pour appui à cette contin

gence infinie quelque chose en dehors d'elle, subsistant par soi-même originairement et d'une manière indépendante qui en garantit en même temps la durée, comme cause de son origine....

Cet argument mérite d'être toujours rappelé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair et le plus conforme à la raison humaine. Il vivifie l'étude de la nature, de la même manière qu'il tire son existence de cette étude et en reçoit par là de nouvelles forces. Il conduit à des fins et à des vues que notre observation n'aurait pas découvertes d'elle-même, et étend nos connaissances naturelles au moyen du fil conducteur d'une unité particulière dont le principe est hors de la nature.

Nous ne pouvons cependant pas approuver la prétention d'accorder à cette espèce de preuve une certitude apodictique et un assentiment qui n'aurait besoin d'aucune faveur ni d'aucun secours étrangers; et l'on ne peut nuire à une bonne cause, en rappelant le langage dogmatique d'un prétentieux disputeur au ton de la modération et de la modestie.

Le pas qui conduit à l'absolue totalité est absolument impossible par la voie empirique. C'est cependant ce pas que l'on prétend faire dans la preuve physico-théologique. Quel est donc le moyen qu'on emploie pour franchir un tel abîme?

Après en être venu à admirer la grandeur, la sagesse, la puissance, etc., de l'auteur du monde, ne pouvant aller plus loin, on abandonne tout à coup cet argument qui se fondait sur des preuves empiriques, et l'on passe à la contingence du monde, conclue, dès le début, de l'ordre et de la finalité qui s'y trouvent. De cette contingence, on s'élève maintenant, au moyen de concepts purement transcendantaux, jusqu'à l'existence d'un être absolument nécessaire, et du concept de l'absolue nécessité de la cause première on s'élève à un concept de cet être qui est absolument déterminé, ou déterminant, c'est-à-dire au concept d'une réalité qui embrasse tout. La preuve physico-théologique se trouve donc arrêtée au milieu de son entreprise; dans son embarras, elle saute tout à coup à la preuve cosmologique; et, comme celle-ci n'est qu'une preuve ontologique déguisée, la première n'atteint réellement son but qu'au moyen de la raison pure, quoiqu'elle ait commencé par repousser toute parenté avec elle, et qu'elle ait voulu tout fonder sur des preuves tirées de l'expérience....

Comment une expérience peut-elle être jamais donnée qui soit

adéquate à une idée ? C'est précisément le propre de l'idée que jamais aucune expérience ne puisse lui être adéquate. L'idée transcendantale d'un Être premier, nécessaire, et absolument suffisant, est si immensément grande, si élevée au-dessus de ce qui est empirique, chose toujours conditionnelle, que, d'une part, on ne saurait jamais trouver assez de matière dans l'expérience pour remplir un tel concept, et que, d'autre part, on tâtonne toujours dans le conditionnel, et que l'on cherche toujours en vain l'inconditionnel, dont aucune loi d'une synthèse empirique ne donne ni un exemple, ni le moindre indice.

Si l'Être suprême était dans cette chaîne des conditions, il serait lui-même un anneau de la série ; et, de même que les anneaux inférieurs en tête desquels il est placé, il exigerait la recherche ultérieure d'un principe encore plus élevé. Veut-on au contraire le détacher de cette chaîne, et, en tant qu'être purement intelligible, ne pas le comprendre dans la série des causes naturelles, quel pont la raison peut-elle bien jeter pour arriver jusqu'à lui ? Toutes les lois du passage des effets aux causes, toute synthèse même et toute extension de notre connaissance en général, n'ont-elles pas uniquement pour but l'expérience possible, c'est-à-dire les objets du monde sensible, et peuvent-elles avoir un autre sens ?

Critique de la raison pure, II, 433, 450, 462.

VI. — La bonne volonté est le seul bien absolument bon.

De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général en dehors du monde, il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction : c'est une *bonne* volonté. L'intelligence, la finesse, le jugement, et tous les *talents* de l'esprit, ou le courage, la résolution, la persévérance, comme qualités du *tempérament*, sont sans doute bonnes et désirables à beaucoup d'égards ; mais ces dons de la nature peuvent aussi être extrêmement mauvais et pernicieux, lorsque la volonté, qui en doit faire usage et qui constitue ainsi essentiellement ce qu'on appelle le *caractère*, n'est pas bonne. Il en est de même des dons de la fortune : le pouvoir, la richesse, l'honneur, la santé même, tout le bien-être, et ce parfait contentement de son état qu'on appelle le bonheur, toutes ces choses nous donnent une confiance en nous, qui dégénère même souvent en présomption lorsqu'il n'y a pas là une bonne volonté pour empêcher qu'elles

n'exercent une fâcheuse influence sur l'esprit, et pour ramener toutes nos actions à un principe universellement légitime. Ajoutez d'ailleurs qu'un spectateur raisonnable et désintéressé ne peut voir avec satisfaction que tout réussisse à un être que ne décore aucun trait de bonne volonté, et qu'ainsi la bonne volonté semble être une condition indispensable pour mériter d'être heureux...

La bonne volonté ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire d'elle-même ; et, considérée en elle-même, elle doit être estimée incomparablement supérieure à tout ce qu'on peut exécuter par elle au profit de quelques penchants, ou même de tous les penchants réunis. Quand un sort contraire ou l'avarice d'une nature marâtre priveraient cette volonté de tous les moyens d'exécuter ses desseins, quand ses plus grands efforts n'aboutiraient à rien, et quand il ne resterait que la bonne volonté toute seule (et je n'entends point par là un simple souhait, mais l'emploi effectif de tous les moyens qui sont en notre pouvoir), elle brillerait encore de son propre éclat, comme une pierre précieuse, car elle tire d'elle-même toute sa valeur. L'utilité ou l'inutilité ne peut rien ajouter ni rien ôter à cette valeur. L'utilité n'est guère que comme un encadrement qui peut bien servir à faciliter la vente d'un tableau, ou à attirer sur lui l'attention de ceux qui ne sont pas assez connaisseurs, mais non à le recommander aux vrais amateurs et à déterminer son prix.

VII. — La nature, en nous donnant une volonté raisonnable, n'a pas eu pour but notre simple conservation et notre simple bien-être. — Notre fin est la bonne volonté.

Quand nous considérons la constitution naturelle d'un être organisé, c'est-à-dire d'un être dont la constitution a la vie pour but, nous posons en principe que, dans cet être, il n'y a pas d'organe qui ne soit le plus propre à la fin pour laquelle il existe. Or, si, en donnant à un être la raison et la volonté, la nature n'avait eu pour but que la conservation, le bien-être, en un mot le bonheur de cet être, elle aurait bien mal pris ses mesures en confiant à la raison de sa créature le soin de poursuivre ce but. En effet, toutes les actions que cette créature doit faire dans ce but, tout le système de conduite qu'elle doit suivre pour y arriver,

l'instinct les lui révélerait avec bien plus d'exactitude, et le but de la nature serait bien plus sûrement atteint par ce moyen qu'il ne peut l'être par la raison. Ou si la créature la plus favorisée devait recevoir en outre le privilége de la raison, cette faculté n'aurait dû lui servir que pour contempler les heureuses dispositions de la nature, les admirer, s'en réjouir et en rendre grâces à la cause bienfaisante qui les lui aurait données, et non pour soumettre sa faculté de désirer à ce guide faible et trompeur, et empiéter sur l'œuvre de la nature. En un mot, la nature aurait empêché que la raison ne servît à un usage pratique, et n'eût la présomption de découvrir, avec sa faible vue, tout le système du bonheur et des moyens d'y parvenir. Elle ne nous aurait pas seulement enlevé le choix des fins, mais aussi celui des moyens, et elle aurait sagement confié l'un et l'autre à l'instinct.

Et dans le fait nous voyons que plus une raison cultivée s'applique à la recherche des jouissances de la vie et du bonheur, moins l'homme est véritablement satisfait. De là, chez la plupart de ceux qui se montrent les plus raffinés en matière de jouissances, un certain dégoût de la raison. En effet, après avoir pesé tous les avantages qu'on peut retirer, je ne dis pas seulement de l'invention des arts de luxe, mais même des sciences (qui ne leur paraissent être en définitive qu'un luxe de l'entendement), ils trouvent en dernière analyse qu'ils se sont donné plus de peine qu'ils n'ont recueilli de bonheur, et ils finissent par sentir plus d'envie que de mépris pour le vulgaire, qui s'abandonne davantage à la direction de l'instinct naturel, et n'accorde à la raison que peu d'influence sur sa conduite. Or, loin d'accuser de mécontentement ou d'ingratitude envers la bonté de la cause qui gouverne le monde ceux qui rabaissent si fort et regardent même comme rien les prétendus avantages que la raison peut nous procurer relativement au bonheur de la vie, il faut reconnaître que ce jugement a son principe caché dans cette idée que notre existence a une fin tout autrement noble, que la raison est spécialement destinée à l'accomplissement de cette fin, et non à la poursuite du bonheur, et que l'homme y doit subordonner en grande partie ses fins particulières, comme à une condition suprême.

En effet, si la raison ne suffit pas à diriger sûrement la volonté dans le choix de ses objets et dans la satisfaction de tous nos besoins (qu'elle-même multiplie souvent) ; s'il faut reconnaître que ce but aurait été beaucoup plus sûrement atteint au moyen

d'un instinct naturel, et si néanmoins la raison nous a été départie comme une faculté pratique, c'est-à-dire comme une faculté qui doit avoir de l'influence sur la volonté, il faut, puisqu'on voit partout ailleurs dans les dispositions de la nature une parfaite appréciation des moyens aux fins, que sa vraie destination soit de produire une volonté *bonne*, non pas comme *moyen* pour quelque but étranger, mais *en soi*, ce qui exige nécessairement la raison. Cette bonne volonté peut sans doute n'être pas le seul bien, le bien tout entier, mais elle doit être regardée comme le bien suprême et la condition à laquelle doit être subordonné tout autre bien, tout désir même du bonheur.

VIII. — L'amour du devoir est un acte de volonté, non d'inclination.

L'amour comme inclination ne se commande pas ; mais faire le bien par devoir, alors même qu'aucune inclination ne nous y pousse, ou qu'une répugnance naturelle et insurmontable nous en éloigne, c'est là un amour pratique et non un amour pathologique (1), un amour qui réside dans la volonté et non dans un penchant de la sensibilité, dans les principes qui doivent diriger la conduite et non dans celui d'une tendre sympathie, et cet amour est le seul qui puisse être ordonné.

IX. — L'action faite par devoir ne tire sa valeur que d'elle-même.

Ma seconde proposition est qu'une action faite par devoir ne tire pas sa valeur morale du but qu'elle doit atteindre, mais de la maxime qui la détermine, et que, par conséquent, cette valeur ne dépend pas de la réalité de l'objet de l'action, mais du *principe* d'après lequel la *volonté* se résout à cette action, abstraction faite de tous les objets de la faculté de désirer. Il résulte clairement de ce qui précède que les buts que nous pouvons nous proposer dans nos actions, et que les effets de ces actions, considérés comme buts et comme mobiles de la volonté, ne peuvent leur donner une valeur absolue et morale. Où donc réside cette valeur, si elle n'est point dans le rapport de la volonté à l'effet attendu ? Elle ne peut être que dans le principe de la volonté, considéré indépendamment des résultats qui peuvent être obtenus par l'action...

1. *Pathologique* est pris au sens grec de πάθος : amour de passion, amour involontaire et fatal.

X. — Le bien moral.

Des deux propositions précédentes je déduis cette troisième comme conséquence : *le devoir est la nécessité de faire une action par respect pour la loi.*

Je puis bien avoir de *l'inclination*, mais jamais du *respect* pour l'objet qui doit être l'effet de mon action, précisément parce que cet objet n'est qu'un effet et non l'activité d'une volonté. De même je ne puis avoir de respect pour une simple inclination, qu'elle soit la mienne ou celle d'un autre ; je ne puis que l'agréer dans le premier cas et quelquefois l'aimer dans le second, c'est-à-dire la regarder comme favorable à mon propre intérêt. Il n'y a que ce qui est lié à ma volonté comme principe et non comme effet, ce qui ne sert pas mon inclination mais en triomphe, ou du moins l'exclut entièrement de la délibération, et, par conséquent, la loi, considérée en elle-même, qui puisse être un objet de respect, et en même temps un ordre. Or, si une action faite par devoir exclut nécessairement toute influence des penchants, et par là tout objet de la volonté, il ne reste plus rien pour déterminer la volonté, sinon, objectivement (1), la loi, et, subjectivement (2), le *pur respect* pour cette loi pratique, par conséquent cette maxime qu'il faut obéir à cette loi même au préjudice de tous les penchants.

Ainsi la valeur morale de l'action ne réside pas dans l'effet qu'on en attend, ni dans quelque principe d'action qui tirerait son motif de cet effet ; car tous ces effets (le contentement de son état et même le bonheur d'autrui) pouvaient aussi être produits par d'autres causes, et il n'y avait pas besoin pour cela de la volonté d'un être raisonnable. C'est dans cette volonté seule qu'il faut chercher le bien suprême et absolu. Par conséquent, *se représenter la loi* en elle-même, *ce que seul assurément peut faire un être raisonnable*, et placer dans cette représentation, et non dans l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté, voilà ce qui seul peut constituer ce bien si éminent que nous appelons le bien moral, ce bien qui réside déjà dans la personne même agissant d'après cette représentation, et qu'il ne faut pas attendre de l'effet produit par son action.

1. A considérer l'objet voulu.
2. A considérer le sujet qui veut.

XI. — La loi de la bonne volonté doit être une maxime universelle.

Mais quelle peut être enfin cette loi dont la représentation doit déterminer la volonté par elle seule et indépendamment de la considération de l'effet attendu, pour que la volonté puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ? — Puisque j'ai écarté de la volonté toutes les impulsions qu'elle pourrait trouver dans l'espérance de ce que promettrait l'exécution d'une loi, il ne reste plus que la légitimité universelle des actions en général qui puisse lui servir de principe, c'est-à-dire que *je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle.* Le seul principe qui dirige ici et doive diriger la volonté, si le devoir n'est pas un concept chimérique et un mot vide de sens, c'est donc cette simple conformité de l'action à une loi universelle (et non à une loi particulière applicable à certaines actions). Le sens commun se montre parfaitement d'accord avec nous sur ce point dans ses jugements pratiques, et il a toujours ce principe devant les yeux.

Soit par exemple la question de savoir si je puis, pour me tirer d'embarras, faire une promesse que je n'ai pas l'intention de tenir. Je distingue ici aisément les deux sens que peut avoir la question : Est-il *prudent* (1), ou est-il *légitime* de faire une fausse promesse ? Cela peut sans doute être prudent quelquefois. A la vérité, je vois bien que ce n'est pas assez de me tirer, au moyen de ce subterfuge, d'un embarras actuel, mais que je dois examiner si je ne me prépare point, par ce mensonge, des embarras beaucoup plus grands ; et comme, malgré toute la *pénétration* que je m'attribue, les conséquences ne sont pas si faciles à prévoir qu'une confiance mal placée ne puisse me devenir beaucoup plus funeste que tout le mal que je veux éviter maintenant, il faudrait examiner s'il n'est pas plus prudent de s'imposer ici une maxime générale et de se faire une habitude de ne rien promettre qu'avec l'intention de tenir sa promesse. Mais je m'aperçois bientôt qu'une pareille maxime est fondée uniquement sur la crainte des conséquences. Or autre chose est d'être de bonne foi par devoir, autre chose de l'être par crainte des conséquences fâcheuses. Dans le premier cas, le concept de l'action renferme déjà pour moi celui d'une loi ; dans le second, il faut que je cherche dans

1. Dans le sens d'habile, d'utile.

les suites de l'action quelles conséquences en pourront résulter pour moi. Si je m'écarte du principe du devoir, je ferai très-certainement une mauvaise action ; si j'abandonne ma maxime de prudence, il se peut que cela me soit avantageux, quoiqu'il soit plus sûr de la suivre. Maintenant, pour arriver le plus vite et le plus sûrement possible à la solution de la question de savoir s'il est légitime de faire une promesse trompeuse, je me demande si je verrais avec satisfaction ma maxime (de me tirer d'embarras par un fausse promesse) érigée en une loi universelle (pour moi comme pour les autres), et si je pourrais admettre ce principe : « Chacun peut faire une fausse promesse, quand il se trouve dans un embarras d'où il ne peut se tirer autrement ? » Je reconnais aussitôt que je puis bien vouloir le mensonge, mais que je ne puis vouloir en faire une loi universelle. En effet, avec une telle loi, il n'y aurait plus proprement de promesse ; car à quoi me servirait-il d'annoncer mes intentions pour l'avenir à des hommes qui ne croiraient plus à ma parole, ou qui, s'ils y ajoutaient foi légèrement, pourraient me payer de la même monnaie ? Ainsi ma maxime ne peut devenir une loi générale sans se détruire elle-même.

Fondements de la métaphysique des mœurs, p. 13 et suiv., trad. J. Barni.

XII. — La volonté a sa fin en elle-même, et l'homme doit être considéré comme une fin, non comme un moyen. — Formule de l'impératif catégorique.

Je dis que l'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme *fin en soi*, et *non pas simplement comme moyen* pour l'usage arbitraire de telle ou telle volonté, et que dans toutes ses actions, soit qu'elles ne regardent que lui-même, soit qu'elles regardent aussi d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *comme fin*. Tous les objets des inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle ; car si les inclinations et les besoins qui en dérivent n'existaient pas, ces objets seraient sans valeur. Mais les inclinations mêmes, ou les sources de nos besoins, ont si peu une valeur absolue et méritent si peu d'être désirées pour elles-mêmes, que tous les êtres raisonnables doivent souhaiter d'en être entièrement délivrés. Ainsi la valeur de tous les objets, que nous pouvons *nous procurer* par nos actions, est toujours conditionnelle.

Les êtres dont l'existence ne dépend pas de notre volonté,

mais de la nature, n'ont aussi, si ce sont des êtres privés de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et c'est pourquoi on les appelle des *choses*, tandis qu'au contraire on donne le nom de *personnes* aux êtres raisonnables, parce que leur nature même en fait des fins en soi, c'est-à-dire quelque chose qui ne doit pas être employé comme moyen, et qui, par conséquent, restreint d'autant la liberté de chacun (et lui est un objet de respect). Les êtres raisonnables ne sont pas, en effet, simplement des fins subjectives, dont l'existence a une valeur *pour nous*, comme effet de notre action, mais ce sont des fins objectives, c'est-à-dire des choses dont l'existence est par elle-même une fin, et une fin qu'on ne peut subordonner à aucune autre, par rapport à laquelle elle ne serait qu'un moyen. Autrement rien n'aurait une valeur *absolue*. Mais si toute valeur était conditionnelle, et, par conséquent, contingente, il n'y aurait plus pour la raison de principe pratique suprême.

Si donc il y a un principe pratique suprême, ou si, pour considérer ce principe dans son application à la volonté humaine, il y a un impératif catégorique (1), il doit être fondé sur la représentation de ce qui, étant une *fin en soi*, l'est aussi nécessairement pour chacun, car c'est là ce qui en peut faire un principe *objectif* de la volonté, et, par conséquent, une loi pratique universelle. *La nature raisonnable existe comme fin en soi*, voilà le fondement de ce principe. L'homme se représente nécessairement ainsi sa propre existence, et, en ce sens, ce principe est sans doute pour lui un principe *subjectif* d'action. Mais tout autre être raisonnable se représente aussi son existence de la même manière que moi, et, par conséquent, ce principe est en même temps un principe *objectif*, d'où l'on doit pouvoir déduire, comme d'un principe pratique suprême, toutes les lois de la volonté. L'impératif pratique se traduira donc ainsi : *Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen.*

XIII. — L'homme est son propre législateur : autonomie de la volonté.

... Il n'est plus étonnant que toutes les tentatives faites jusqu'ici pour découvrir le principe de la moralité aient échoué. On

1. Une loi absolue, qui commande catégoriquement.

voyait l'homme lié par son devoir à des lois ; mais on ne voyait pas qu'il n'est soumis *qu'à* une *législation* qui lui est *propre*, mais qui est en même temps universelle, et qu'il n'est obligé d'obéir qu'à sa propre volonté, mais à sa volonté constituant une législation *universelle*, conformément à sa destination naturelle. En effet, si l'on se bornait à concevoir l'homme soumis à une loi (quelle qu'elle fût), il faudrait admettre en même temps un attrait ou une contrainte extérieure, en un mot un intérêt, qui l'attachât à l'exécution de cette loi, puisque, ne dérivant pas comme loi de *sa* volonté, elle aurait besoin de *quelque autre chose* pour le forcer à agir d'une certaine manière. C'est cette conséquence nécessaire qui rendait absolument vaine toute recherche d'un principe suprême du devoir. Car on ne trouvait jamais le devoir, mais seulement la nécessité d'agir dans un certain intérêt. Que cet intérêt fût personnel ou étranger, l'impératif était toujours conditionnel et ne pouvait avoir la valeur d'un principe moral. J'appellerai donc ce dernier le principe de l'*autonomie* de la volonté, pour le distinguer de tous les autres, que je rapporte à l'*hétéronomie*.

XIV. — La société des êtres libres et raisonnables, ou la république des fins (1).

Le concept d'après lequel tout être raisonnable doit se considérer comme constituant, par toutes les maximes de sa volonté, une législation universelle, pour se juger lui-même et juger ses actions de ce point de vue, ce concept conduit à un autre qui s'y rattache et qui est très-fécond, à savoir au concept d'*une république des fins*.

J'entends ici par *république* la liaison systématique de divers êtres raisonnables réunis par des lois communes...

Tous les êtres raisonnables sont soumis à cette *loi* de ne jamais se traiter, eux-mêmes ou les uns les autres, comme de *simples moyens*, mais de se toujours respecter comme *des fins en soi*. De là résulte une liaison systématique d'êtres raisonnables réunis par des lois objectives communes, c'est-à-dire, un règne (qui n'est à la vérité qu'un idéal), qu'on peut appeler règne des fins puisque ces lois ont précisément pour but d'établir entre ces êtres un rapport réciproque de fins et moyens.

Un être raisonnable appartient comme *membre* au règne des

1. C'est l'analogue de la république universelle des dieux et des hommes conçue par les stoïciens.

fins, lorsque, tout en y donnant des lois universelles, il est lui-même soumis à ses lois. Il y appartient comme *chef* lorsqu'il n'est soumis, comme législateur, à aucune volonté étrangère.

L'être raisonnable doit toujours se considérer comme législateur dans un règne des fins rendu possible par la liberté de sa volonté, qu'il y soit membre ou chef. Mais les maximes de sa volonté ne suffisent pas pour lui donner le droit de revendiquer ce dernier rang ; il faut pour cela qu'il soit parfaitement indépendant, exempt de tout besoin, et que son pouvoir soit, sans aucune restriction, *adéquat* à sa volonté.

La moralité consiste donc dans le rapport de toute action à la législation qui seule peut rendre possible un règne des fins. Cette législation doit se trouver en tout être raisonnable, et émaner de sa volonté, dont le principe est d'agir toujours d'après une maxime qu'on puisse regarder sans contradiction comme une loi universelle, c'est-à-dire *de telle sorte que la volonté puisse se considérer elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles.*

La nécessité pratique d'agir conformément à ce principe, c'est-à-dire le devoir, ne repose pas sur des sentiments, des penchants et des inclinations, mais seulement sur le rapport des êtres raisonnables entre eux, en tant que la volonté de chacun d'eux doit être considérée comme *législatrice*, ce qui seul permet de les considérer comme des *fins en soi.* La raison étend donc toutes les maximes de la volonté, considérée comme législatrice universelle, à toutes les autres volontés, ainsi qu'à toutes les actions envers soi-même, et elle ne se fonde pas pour cela sur quelque motif pratique étranger ou sur l'espoir de quelque avantage, mais seulement sur l'idée de la *dignité* d'un être raisonnable, qui n'obéit à d'autre loi que celle qu'il se donne lui-même.

XV. — La dignité humaine.

Dans le règne des fins tout a soit un *prix*, soit une *dignité*. Ce qui n'a que du prix peut être remplacé par quelque *équivalent ;* mais ce qui est au-dessus de tout prix et ce qui, par conséquent, n'a pas d'équivalent, voilà ce qui a de la dignité.

Ce qui se rapporte aux penchants et aux besoins généraux de l'homme a un *prix vénal ;* ce qui, même sans supposer un besoin, est conforme à un certain goût, c'est-à-dire à cette satisfaction

qui s'attache au jeu tout à fait libre des facultés de notre esprit (1), a un *prix d'affection* ; mais ce qui constitue la condition même qui seule peut élever une chose au rang de fin en soi, n'a pas une simple valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité*.

Or la moralité est précisément cette condition qui seule peut faire d'un être raisonnable une fin en soi, car c'est par elle seule qu'il peut devenir membre législateur dans le règne des fins. La moralité, et l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, voilà donc ce qui seul a de la dignité. La nature et l'art ne contiennent rien qui puisse remplacer ces choses, car leur valeur ne consiste pas dans les effets qui en résultent, dans les avantages ou dans l'utilité qu'elles procurent, mais dans les intentions, c'est-à-dire dans les maximes de la volonté, toujours prêtes à se traduire en actions, alors même que l'issue ne leur serait pas favorable. Ces actions n'ont pas besoin d'être recommandées par quelque disposition subjective ou quelque goût, qui nous les ferait immédiatement accueillir avec faveur et satisfaction, par quelque penchant ou quelque sentiment immédiat pour elles, mais elles font de la volonté qui les accomplit un objet immédiatement digne de notre respect, et c'est la raison seule qui nous *impose* ce respect, sans nous *flatter pour l'obtenir*, ce qui serait d'ailleurs en contradiction avec l'idée du devoir.

Telle est donc l'estimation par laquelle nous reconnaissons dans notre façon de penser cette valeur que nous désignons sous le nom de dignité, et qui est tellement élevée au-dessus de toute autre, que toute comparaison serait une atteinte portée à sa sainteté.

Fondements de la métaphysique des mœurs, p. 198 et suiv.

XVI — Le respect ne s'adresse qu'aux personnes, non aux choses

Le *respect* s'adresse toujours aux personnes, jamais aux choses. Les choses peuvent exciter en nous de l'*inclination*, et même de l'amour, quand ce sont des animaux (par exemple, des chevaux, des chiens), ou de la crainte, comme la mer, un volcan, une bête féroce, mais jamais de *respect*. Ce qui ressemble le plus au respect, c'est l'*admiration*, et celle-ci, comme affection, est un

(1) Pour bien entendre ce passage, il faut se rappeler la théorie de Kant sur le goût, le beau, le sublime et les beaux-arts.

étonnement que les choses peuvent aussi produire, par exemple les montagnes qui s'élèvent jusqu'au ciel, la grandeur, la multitude, l'éloignement des corps célestes, la force et l'agilité de certains animaux, etc. Mais tout cela n'est point du respect. Un homme peut aussi être un objet d'amour, de crainte, ou d'admiration et même d'étonnement, sans être pour cela un objet de respect. Son enjouement, son courage et sa force, la puissance qu'il doit au rang qu'il occupe parmi les autres, peuvent m'inspirer ces sentiments, sans que j'éprouve intérieurement de respect pour sa personne. « *Je m'incline devant un grand*, disait Fontenelle, *mais mon esprit ne s'incline pas.* » Et moi j'ajouterai : — Devant l'humble bourgeois, en qui je vois l'honnêteté du caractère portée à un degré que je ne trouve pas en moi-même, *mon esprit s'incline*, que je le veuille ou non, et si haut que je porte la tête pour lui faire remarquer la supériorité de mon rang. Pourquoi cela ? C'est que son exemple me rappelle une loi qui confond ma présomption, quand je la compare à ma conduite, et dont je ne puis regarder la pratique comme impossible, puisque j'en ai sous les yeux un exemple vivant. Que si j'ai conscience d'être honnête au même degré, le respect subsiste encore. En effet, comme tout ce qui est bon dans l'homme est toujours défectueux, la loi, rendue visible par un exemple, confond toujours mon orgueil, car l'imperfection dont l'homme, qui se sert de mesure, pourrait bien être entaché, ne m'est pas aussi bien connue que la mienne, et il m'apparaît ainsi sous un jour plus favorable. Le *respect* est un *tribut* que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non ; nous pouvons bien ne pas le laisser paraître au dehors, mais nous ne saurions nous empêcher de l'éprouver intérieurement.

Critique de la raison pratique, trad. Barni, p. 252.

XVII. — L'éducation morale opposée à l'éducation utilitaire et épicurienne. Le pur respect du devoir est un mobile plus puissant que l'intérêt. — Exemple.

Au premier coup d'œil il paraîtra fort invraisemblable à chacun que la représentation de la pure vertu puisse avoir *plus de puissance* sur l'âme humaine, et lui fournir un mobile plus efficace, que ne le peut l'appât du plaisir et en général de tout ce qui se rapporte au bonheur, ou la crainte de la douleur et du mal ; et que le premier mobile, c'est-à-dire le pur respect de la loi, soit plus capable que le second de nous déterminer à le préférer à

toute autre considération. Et pourtant il en est réellement ainsi dans la nature humaine ; et, s'il en était autrement, la représentation de la loi ayant besoin de moyens détournés de recommandation, il n'y aurait jamais d'intention véritablement morale. Tout serait pure dissimulation ; la loi serait haïe ou même méprisée, et on ne la suivrait que par intérêt....

A la vérité on ne peut nier que, pour mettre dans la voie du bien moral une âme inculte ou dégradée, il ne soit nécessaire de la préparer en l'attirant par l'appât de l'avantage personnel ou en l'effrayant par la crainte de quelque danger ; mais, dès que ce moyen mécanique, dès que cette lisière a produit quelque effet, alors il faut montrer à l'âme le motif moral dans toute sa pureté; car non-seulement ce motif est le seul qui puisse fonder un caractère (une manière d'être conséquente, établie sur des maximes immuables), mais en outre il nous apprend à sentir notre dignité personnelle, et par là il nous donne une force inattendue pour nous dégager de tous les liens sensibles qui tendent à nous opprimer, et nous montrer une riche compensation dans notre nature intelligible et dans la grandeur d'âme à laquelle nous nous voyons destiné.

Considérez le cours de la conversation dans une société mélangée, qui ne se compose pas seulement de savants et de disputeurs, mais de gens d'affaires et de femmes, vous remarquerez que, outre l'anecdote et la plaisanterie, le raisonnement a aussi sa place dans l'entretien ; car l'anecdote, qui, pour avoir de l'intérêt, doit avoir quelque nouveauté, est bien vite épuisée, et la plaisanterie devient aisément insipide. Or il n'y a pas de raisonnements qui soient mieux accueillis des personnes auxquelles d'ailleurs toute discussion subtile cause bientôt un profond ennui, et qui animent mieux une société que ceux qui portent sur la *valeur morale* de telle ou telle action, et ont pour but de décider du caractère de quelque personne. Ceux à qui d'ailleurs tout ce qui est subtil et raffiné dans les questions théoriques paraît sec et rebutant se mêlent à la conversation, aussitôt qu'il s'agit de juger de la valeur morale d'une action, bonne ou mauvaise, que l'on raconte, et ils montrent, dans la recherche de tout ce qui peut diminuer ou seulement rendre suspecte la pureté de l'intention, et par conséquent le degré de vertu de cette action, une exactitude, une subtilité, un raffinement d'esprit qu'on ne peut attendre d'eux en aucune matière de spéculation. On peut voir souvent se révéler, dans ces jugements portés sur autrui, le

caractère des personnes : en exerçant leur critique sur les autres, principalement sur les morts, les uns paraissent surtout enclins à défendre le bien qu'on raconte de telle ou telle action contre toutes les insinuations qui peuvent porter atteinte à la pureté de l'intention, et enfin toute la valeur morale de la personne contre le reproche de dissimulation et de malice secrète, tandis que d'autres paraissent se plaire davantage à chercher des motifs de blâme et d'accusation (1). Il ne faut pas toujours attribuer à ces derniers le dessein de bannir la vertu de toutes les actions humaines qu'on peut citer comme exemples, afin de n'en plus faire qu'un vain mot ; c'est souvent une bonne intention qui les rend sévères dans l'appréciation de la valeur morale des actions : ils jugent d'après une loi qui ne compose point, et qui, prise elle-même à la place des exemples pour terme de comparaison, rabaisse beaucoup notre présomption dans les choses morales, et n'enseigne pas seulement la modestie, mais la fait sentir à quiconque s'examine sévèrement soi-même. Cependant les défenseurs de la pureté des intentions dans les exemples donnés montrent le plus souvent que, s'ils se plaisent, partout où il y a présomption en faveur de la droiture de l'intention, à la montrer pure de toute tache, même la plus légère, c'est de peur que, en rejetant tous les exemples comme faux et en niant la pureté de toute vertu humaine, on ne finisse par regarder celle-ci comme un fantôme, et par mépriser tout effort tenté en ce sens comme une vaine affectation et comme une présomption trompeuse.

Je ne sais pas pourquoi les instituteurs de la jeunesse n'ont pas depuis longtemps déjà mis à profit ce penchant de la raison qui nous fait trouver du plaisir à soumettre à l'examen le plus subtil les questions pratiques qu'on nous propose, et pourquoi, après avoir pris pour fondement un catéchisme purement moral, ils n'ont pas cherché dans les biographies des temps anciens et modernes des exemples de tous les devoirs prescrits par ce catéchisme, afin d'exercer par l'examen de ces exemples, et surtout par la comparaison d'actions semblables faites en des circonstances diverses, le jugement des enfants à discerner le plus ou moins de valeur morale des actions. C'est là en effet un exercice où la jeunesse montre beaucoup de pénétration, alors même qu'elle n'est encore mûre pour aucune espèce de spéculation, et où elle trouve un vif intérêt, car elle y sent le progrès

1. C'est cette tendance qui fut poussée à l'excès par La Rochefoucauld.

de son jugement ; et, ce qu'il y a de plus important, on peut espérer que l'habitude de voir et d'estimer la bonne conduite dans toute sa pureté, ou de remarquer au contraire avec peine ou mépris tout ce qui s'en écarte le moins du monde, quoiqu'elle ne soit d'abord qu'un jeu d'esprit où les enfants peuvent rivaliser entre eux, laissera en eux une impression durable d'estime pour le bien et de mépris pour le mal, qui les préparera à vivre honnêtement. Seulement je souhaite qu'on leur épargne ces exemples d'actions prétendues *nobles* (plus que méritoires), dont nos écrits sentimentaux font tant de bruit, et qu'on rapporte tout au devoir et à la valeur qu'un homme peut et doit se donner à ses propres yeux par la conscience de ne l'avoir point transgressé ; car de vaines aspirations vers une perfection inaccessible font des héros de roman, qui, en cherchant une grandeur imaginaire, s'affranchissent de la pratique des devoirs ordinaires de la vie, lesquels leur paraissent alors insignifiants (1).

Que si l'on demande en quoi consiste proprement la *pure* moralité, qui doit nous servir comme d'une pierre de touche pour juger de la valeur morale de toute action, j'avoue qu'il n'y a que des philosophes qui puissent rendre douteuse la solution de cette question, car pour le sens commun elle est résolue depuis longtemps, non par des formules générales et abstraites, mais par un usage constant, comme la distinction de la main droite et de la main gauche. Nous montrerons donc d'abord, dans un exemple le caractère distinctif de la pure vertu, et, en supposant cet exemple, proposé au jugement d'un enfant de dix ans, nous verrons si cet enfant, de lui-même et sans le secours de son maître, devrait nécessairement juger ainsi.

Racontez l'histoire d'un honnête homme qu'on veut déterminer à s'adjoindre aux diffamateurs d'une personne innocente, mais d'ailleurs sans crédit (comme, par exemple, Anne de Boleyn, accusée

1. « Il est bon de vanter des actions où brillent des sentiments d'humanité grands, désintéressés, généreux. Mais il faut moins appeler l'attention sur l'*exaltation de l'âme*, qui est fugitive et passagère, que sur la *soumission du cœur au devoir*, de laquelle on peut attendre une impression durable, car elle suppose des principes (tandis que l'autre ne suppose qu'une agitation momentanée). Pour peu qu'on s'examine, on trouvera en soi quelque faute dont on s'est rendu coupable à l'endroit du genre humain (ne fût-ce que celle de jouir, grâce à l'inégalité des hommes dans la constitution civile, de certains avantages pour lesquels d'autres doivent supporter des privations), et qui avertit de ne pas mettre l'idée présomptueuse du *mérite* à la place de la considération du *devoir*. » — Note de KANT.

par Henri VIII, roi d'Angleterre). On lui offre de grands avantages, comme de riches présents ou un rang élevé ; il les refuse. Cette conduite excitera simplement l'assentiment et l'approbation dans l'âme de l'auditeur, car elle peut être avantageuse. Mais supposez maintenant qu'on en vienne aux dernières menaces. Au nombre des diffamateurs sont ses meilleurs amis qui lui refusent leur amitié, de proches parents qui veulent le déshériter (lui sans fortune), des puissants qui peuvent le poursuivre et le tourmenter en tout lieu et en tout temps, un prince qui menace de lui ôter la liberté et même la vie. Enfin, pour que la mesure du malheur soit comblée, et qu'il ressente la seule douleur qu'un cœur moralement bon puisse ressentir, représentez sa famille, menacée de la dernière misère, *le suppliant de céder*, et lui-même, dont le cœur, pour être honnête, n'est pas plus fermé au sentiment de la pitié qu'à celui de son propre malheur, réduit à souhaiter de n'avoir jamais vu le jour qui le soumet à une si rude épreuve, mais persévérant dans son honnêteté, sans hésiter, sans chanceler un seul instant : alors mon jeune auditeur passera successivement de la simple approbation à l'admiration, de l'admiration à l'étonnement, et enfin à la plus haute vénération, et il souhaitera vivement de ressembler à un tel homme (sans toutefois *désirer* le même sort). Et pourtant la vertu n'est ici estimée si haut que parce qu'elle coûte si cher, et non parce qu'elle procure quelque avantage. Toute l'admiration que nous inspire ce caractère et l'effort même que nous pourons faire pour lui ressembler reposent uniquement sur la pureté du principe moral, laquelle ne peut en quelque sorte sauter aux yeux que si l'on écarte des mobiles de l'action tout ce que les hommes peuvent rapporter au bonheur. Ainsi la moralité a d'autant plus de force sur le cœur humain qu'on la lui montre plus pure.

D'où il suit que, si la loi morale, si l'image de la sainteté et de la vertu doit exercer en général quelque influence sur notre âme, elle ne le peut qu'autant qu'on nous la présente comme un mobile pur et dégagé de toute considération d'intérêt personnel, car c'est surtout dans le malheur qu'elle montre toute sa dignité. Ce dont l'absence augmente l'effet d'une force motrice doit être regardé comme un obstacle. Par conséquent, toute addition des mobiles tirés de la considération de notre bonheur personnel est un obstacle à l'influence que la loi morale peut exercer sur le cœur humain. — Je soutiens en outre que, même dans cette admirable action, si l'on ne suppose d'autre motif que la considération du

devoir, le respect de la loi agira bien plus fortement sur l'âme de l'auditeur que ne pourrait faire une sorte de prétention à la grandeur d'âme, à des sentiments nobles et méritoires, et que, par conséquent, c'est le devoir, et non pas le mérite, qui produit sur l'âme, non-seulement l'influence la plus déterminée, mais même, si l'on en montre bien toute la majesté, l'influence la plus puissante....

Voyons sur un exemple si, en présentant une action comme noble et magnanime, on donne au mobile une plus grande force d'impulsion intérieure que si on la présente simplement comme un devoir accompli en vue de la sévère loi de la moralité. L'action par laquelle un homme brave les plus grands dangers pour sauver des naufragés, et qui finit par lui coûter la vie, peut être d'un côté rapportée au devoir, et d'un autre côté considérée en grande partie comme une action méritoire (1), mais notre estime pour cette action est beaucoup plus affaiblie par le concept du *devoir envers soi-même*, qui semble ici recevoir quelque atteinte, Le sacrifice magnanime de sa vie pour le salut de la patrie est un exemple encore frappant, mais on peut avoir quelque scrupule sur la question de savoir si c'est un devoir parfait de se dévouer de soi-même et sans ordre à ce but, et cette action n'a pas encore par elle-même toute la force nécessaire pour pouvoir nous servir de modèle et stimuler notre activité. Mais s'agit-il d'un devoir de rigueur, d'un devoir dont la transgression est une violation de la loi morale, considérée en elle-même et indépendamment de toute considération intéressée, une atteinte portée à la sainteté de cette loi (on appelle ordinairement les devoirs de ce genre des devoirs envers Dieu, parce que nous plaçons en lui la substance même de l'idéal de la sainteté), nous accordons la plus profonde estime à celui qui accomplit ce devoir au prix de tout ce qui peut avoir quelque valeur au regard de nos penchants, et nous trouvons notre âme fortifiée et élevée par cet exemple, car nous voyons par là combien l'âme humaine est capable de s'élever au-dessus de tous les mobiles que lui peut opposer la nature. *Juvénal* propose un exemple de ce genre suivant une gradation bien propre à faire vivement sentir au lecteur la puissance du mobile qui consiste dans la pure loi du devoir, en tant que devoir:

1. C'est-à-dire où l'on fait plus que ce qui est exigé par le devoir strict, et où l'on acquiert ainsi un *mérite* proprement dit.

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguæ si quando citabere testis
Incertæque rei, Phalaris licet imperet ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Tout subordonner à la sainteté du devoir, et avoir conscience que nous le *pouvons*, puisque notre propre raison nous en fait un ordre et nous dit que nous le *devons*, c'est comme s'élever absolument au-dessus du monde sensible même.

Critique de la raison pratique, trad. Barni, p. 252 et suiv

XVIII. — Grandeur de la loi morale.

Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : *le ciel étoilé au-dessus de nous, la loi morale au dedans.* Je n'ai pas besoin de les chercher et de les deviner comme si elles étaient enveloppées de nuages ou placées, au delà de mon horizon, dans une région inaccessible ; je les vois devant moi et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. La première, de la place que j'occupe dans le monde extérieur, étend le rapport de mon être avec les choses sensibles à tout cet immense espace où les mondes s'ajoutent aux mondes et les systèmes aux systèmes, et à toute la durée sans bornes de leurs mouvements périodiques. La seconde part de mon invisible moi, de ma personnalité, et me place dans un monde qui possède la véritable infinitude, mais où l'entendement seul peut pénétrer, et auquel je me reconnais lié par un rapport non plus seulement contingent, mais universel et nécessaire (rapport que j'étends aussi à tous ces mondes visibles). Dans l'une, la vue d'une multitude innombrable de mondes anéantit presque mon importance, en tant que je me considère comme une *créature animale*, qui, après avoir (on ne sait comment) joui de la vie pendant un court espace de temps, doit rendre la matière dont elle est formée à la planète qu'elle habite, et qui n'est elle même qu'un point dans l'univers. L'autre au contraire relève infiniment ma valeur comme *intelligence*, par ma personnalité, dans laquelle la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité et même de tout le monde sensible, autant du moins qu'on en peut juger par la destination

que cette loi assigne à mon existence, et qui, loin d'être bornée aux conditions et aux limites de cette vie, s'étend à l'infini.

Ibid., p. 378-393.

XIX. — Le devoir et la personnalité.

Devoir ! mot grand et sublime, toi qui n'as rien d'agréable ni de flatteur, et qui commandes la soumission, sans pourtant employer, pour ébranler la volonté, des menaces propres à exciter naturellement l'aversion et la terreur, mais en te bornant à proposer une loi qui d'elle-même s'introduit dans l'âme et la force au respect (sinon toujours à l'obéissance), et devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils travaillent sourdement contre elle ; quelle origine est digne de toi ? Où trouver la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants, cette racine où il faut placer la condition indispensable de la valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ?

Elle ne peut être que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même en tant qu'il est une partie du monde sensible, ce qui le lie à un ordre de choses purement intelligible ; elle ne peut être que la *personnalité*, c'est-à-dire la liberté, ou l'indépendance à l'égard de tout le mécanisme de la nature, considérée comme la faculté d'un être qui appartient sans doute au monde sensible, mais qui en même temps est soumis à des lois pures pratiques qui lui sont propres, ou qui lui sont dictées par sa propre raison, et par conséquent, à sa propre personnalité, en tant qu'il appartient au monde intelligible (1).

Cette idée de la personnalité, qui excite notre respect, et qui nous révèle la sublimité de notre nature (considérée dans sa destination), en même temps qu'elle nous fait remarquer combien notre conduite en est éloignée, et que par là elle confond notre présomption, cette idée est naturelle même à la raison commune, qui la saisit aisément. Y a-t-il un homme, tant soit peu honnête, à qui il ne soit parfois arrivé de renoncer à un mensonge, d'ailleurs inoffensif, par lequel il pourrait se tirer lui-même d'un mauvais pas, ou rendre service à un ami cher et

1. Selon Kant, l'homme vit à la fois de la vie sensible et de la vie intelligible ; sous le premier rapport, il est soumis aux lois mécaniques et nécessaires de la nature ; sous le second rapport, il n'est soumis qu'à sa propre loi, il est libre. — Voir notre *Histoire de la philosophie.*

méritant, uniquement pour ne pas se rendre secrètement méprisable à ses yeux ? L'honnête homme frappé par un grand malheur qu'il aurait pu éviter, s'il avait manqué à son devoir, n'est-il pas soutenu par la conscience d'avoir maintenu et respecté en sa personne la dignité humaine, de n'avoir point à rougir de lui-même, et de pouvoir s'examiner sans crainte ? Cette consolation n'est point le bonheur sans doute, elle n'en est pas même la moindre partie. Nul en effet ne souhaiterait l'occasion de l'éprouver, et peut-être ne désirerait la vie à ces conditions ; mais il vit, et ne peut souffrir d'être à ses propres yeux indigne de la vie. Cette tranquillité intérieure n'est donc que négative, relativement à tout ce qui peut rendre la vie agréable ; car elle vient de la conscience que nous avons d'échapper au danger de perdre quelque chose de notre valeur personnelle, après avoir perdu tout le reste Elle est l'effet d'un respect pour quelque chose de bien différent de la vie, et au prix duquel au contraire la vie, avec toutes ses jouissances, n'a aucune valeur.

Critique de la raison pratique, traduction Barni, p 269.

XX. — Peut-on prouver, par des preuves purement spéculatives, la spiritualité et l'immortalité ? — Critique des arguments platoniciens en faveur de la simplicité et de l'identité du moi.

La pensée est une et simple en tant que phénomène ; mais cela ne nous autorise pas à conclure que le principe de la pensée soit simple comme elle. L'unité de la pensée se forme de la diversité des intuitions, comme la direction du mouvement se forme de la diversité des impulsions. L'unité de la pensée pourrait donc se concilier avec la diversité des substances dans l'être d'où émane la pensée. Si l'unité de la *pensée* est l'objet de l'expérience du sens intime, il n'en est pas ainsi de l'*être* qui pense. Or, toute conception qui ne peut s'appliquer à une expérience demeure une illusion.

Quant à l'identité de l'âme, elle n'est pas non plus l'objet de l'expérience : celle-ci ne nous montre que la continuité de la même pensée, et non la continuité du même être pensant. Or, la continuité de la pensée pourrait exister à travers plusieurs êtres successifs, comme le mouvement se propage d'un mobile à l'autre. En supposant même que le premier être transmît au second la pensée avec la conscience qui l'accompagne, que le second fît la même transmission au troisième, en y joignant les deux actes

de conscience, et ainsi de suite, on s'expliquerait la continuité non-seulement de la même pensée, mais de la même conscience. L'âme subit des changements qui ressemblent à l'accroissement et au dépérissement des plantes, et celles-ci ne sont ni unes ni identiques ; l'unité et l'identité de l'âme ne sont donc pas prouvées par les preuves ordinaires.

Enfin la communication de l'âme avec des objets dans l'espace n'est pas plus que les conceptions précédentes confirmée par l'expérience : les choses que nous appelons les objets extérieurs ne sont que des phénomènes (1) en nous-mêmes, et l'espace n'est qu'une forme de notre faculté sensitive.

Ainsi s'évanouissent toutes les assertions de la psychologie rationnelle, et si l'on veut prouver la distinction de l'âme et du corps et l'immortalité de la première, il faut avoir recours, non aux arguments spéculatifs, mais aux preuves morales, c'est-à-dire aux arguments pris de la vertu et des causes finales.

Critique de la raison pure, I, p. 308 et suiv.

XXI. — Examen d'un argument métaphysique du *Phédon*, reproduit par Mendelssohn. (Preuve de l'immortalité, par la simplicité de l'âme.)

Ce philosophe subtil (Mendelssohn) aperçut facilement qu'il y a un vice dans l'argument par lequel on démontre ordinairement que l'âme (si on accorde qu'elle est un être simple) ne peut périr par la décomposition, et qu'il ne démontre point nécessairement la permanence de l'âme, puisque l'on pourrait encore trouver la fin de son existence dans l'extinction. Il cherche donc, dans son *Phédon*, à prouver que l'âme est à l'abri de cette extinction, qui serait un véritable anéantissement, en essayant de démontrer qu'un être simple ne peut absolument périr, par la raison que, comme il ne peut pas être diminué, ni rien perdre insensiblement de son existence de manière à être enfin réduit à rien (puisqu'il ne renferme aucune partie et par conséquent aussi aucune multiplicité), il faudrait trouver un instant entre le moment où il est et celui où il ne serait plus ; ce qui est impossible. Mais il ne faisait pas attention que, quand même nous accorderions à l'âme cette nature simple, comme ne contenant aucune diversité en dehors d'elle-même, par conséquent aucune quantité extérieure, on ne peut cependant pas plus lui refuser qu'à tout autre être existant

1. C'est-à-dire des manières dont les choses nous apparaissent.

une quantité intensive, c'est-à-dire un degré de réalité par rapport à toutes ses facultés, et même en général à tout ce qui compose l'existence, degré qui peut décroître insensiblement jusqu'à l'infini, de telle sorte que la prétendue substance (la chose dont la permanence n'est pas assurée d'ailleurs) peut se réduire à rien, quoiqu'il n'y ait pas en elle décomposition, mais bien par une perte insensible de ses facultés (par conséquent par suite d'un dépérissement, s'il est permis d'employer cette expression) ; car la conscience elle-même a toujours un degré qui peut être diminué; par conséquent aussi la faculté d'être conscient de soi, et ainsi des autres facultés. La permanence de l'âme, comme objet du sens intime, reste donc à démontrer et même est indémontrable, quoique cette permanence dans la vie soit claire en elle-même, puisque l'être pensant (comme l'homme) est en même temps un objet des sens extérieurs ; mais cela ne suffit point au psychologue rationnel, qui entreprend de prouver par les concepts seuls la permanence absolue au delà de la vie actuelle.

Critique de la raison pure, I, p. 320 et suiv.

XXII. — Preuve de l'immortalité, comme condition de notre perfectionnement indéfini.

La preuve purement spéculative d'une vie future n'a jamais exercé aucune influence sur le sens commun de l'humanité. Cette preuve ne repose que sur la pointe d'un cheveu, si bien que l'école elle-même n'a jamais pu la maintenir qu'en la faisant tourner sans fin sur elle-même comme une toupie, et qu'elle n'y saurait trouver une base solide sur laquelle on puisse élever quelque chose. Les preuves qui sont à l'usage du monde conservent au contraire toute leur valeur, et, séparées de toute espèce de prétention dogmatique, elles ne font que gagner en clarté et produire une conviction plus naturelle. Suivant l'analogie avec la nature des êtres vivants, pour lesquels la raison doit nécessairement admettre en principe qu'il n'y a pas un organe, pas une faculté, pas un penchant, rien enfin qui ne soit disposé pour un certain usage ou qui soit sans but, mais que tout au contraire est exactement proportionné à un but déterminé, suivant cette analogie, l'homme ne peut être la seule créature qui fasse exception au principe. Les dons de sa nature, non-seulement les qualités et les penchants qu'il a reçus pour en faire usage, mais surtout la loi morale qu'il porte en lui ; ces dons sont tellement au-dessus

de l utilité et des avantages qu'il peut en retirer dans cette vie, qu'il apprend de la loi morale même à estimer par-dessus tout la simple conscience de l'honnêteté des sentiments au préjudice de tous les biens et même de cette ombre qu'on appelle la gloire, et qu'il se sent intérieurement appelé à se rendre digne, par sa conduite et en foulant aux pieds tous les autres avantages, de devenir le citoyen d'un monde meilleur dont il a l'idée. Cette preuve puissante, irréfutable, si on y joint la connaissance qui s'étend sans cesse, et l'idée de l'immensité de la création, par conséquent aussi la conscience de la possibilité d'une certaine extension illimitée dans nos connaissances, ainsi que le penchant qui y correspond ; cette preuve subsiste toujours, quand même on devrait renoncer à fonder sur la pure théorie la durée nécessaire de notre existence.

Critique de la raison pure, trad. Tissot, t. II, p. 60.

XXIII. — Preuve de l'immortalité par la loi morale.

La réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale. Mais *la parfaite conformité* des intentions de la volonté à la loi morale est la condition suprême du souverain bien. Elle doit donc être possible aussi bien que son objet, puisqu'elle est contenue dans l'ordre même qui prescrit de le réaliser.

Or la parfaite conformité de la volonté à la loi morale, ou *la sainteté*, est une perfection dont aucun être raisonnable n'est capable dans le monde sensible, à aucun moment de son existence. Et puisqu'elle n'en est pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, il faut donc la chercher uniquement dans un *progrès indéfiniment continu* vers cette parfaite conformité ; et, suivant les principes de la raison pure pratique, il est nécessaire d'admettre ce progrès pratique comme l'objet réel de notre volonté.

Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une *existence* et d'une personnalité *indéfiniment* persistantes de l'être raisonnable (ou de ce qu'on nomme l'immortalité de l'âme). Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme; par conséquent celle-ci, étant inséparablement liée à la loi morale, est un *postulat* de la raison pure pratique.

Critique de la raison pratique, trad. Barni, p. 328.

XXIV. — L'ignorance des conditions de la vie future est nécessaire au désintéressement.

La critique de la raison pure spéculative prouve l'extrême insuffisance de cette faculté pour résoudre, d'une manière conforme au but auquel nous devons tendre, les importants problèmes qui lui sont proposés. Il semble donc que la nature nous ait traités en marâtre, en rendant en nous insuffisante une faculté nécessaire à notre but.

Mais supposez qu'elle nous eût servis à notre souhait, et qu'elle nous eût donné en partage cette puissance d'esprit et ces lumières que nous voudrions bien posséder, ou dont quelques-uns se croient réellement en possession, qu'en résulterait-il, suivant toute apparence ? A moins que toute notre nature ne fût changée en même temps, les penchants, qui ont toujours le premier mot, réclameraient d'abord leur satisfaction, et, éclairés par la réflexion, leur plus grande et leur plus durable satisfaction possible, ou ce qu'on appelle le bonheur ; la loi morale parlerait ensuite, afin de retenir ces penchants dans les bornes convenables, et même afin de les soumettre tous à une fin plus élevée, indépendante elle-même de tout penchant. Mais, à la place de cette lutte que l'intention morale a maintenant à soutenir avec les penchants, et dans laquelle, après quelques défaites, l'âme acquiert peu à peu de la force morale, Dieu et l'éternité, avec leur majesté redoutable, seraient sans cesse devant nos yeux (car, ce que nous pouvons parfaitement prouver a pour nous une certitude égale à celle des choses dont nous pouvons nous assurer par nos yeux). Nous éviterions sans doute de transgresser la loi, nous ferions ce qui est ordonné ; mais, comme l'intention d'après laquelle nous devons agir ne peut nous être inspirée par aucun ordre, tandis qu'ici l'aiguillon de notre activité serait devant nous, qu'il serait *extérieur*, et que, par conséquent, la raison ne chercherait plus seulement dans une vivante représentation de la dignité de la loi une force de résistance contre les penchants, la plupart des actions, extérieurement conformes à la loi, seraient dictées par la crainte, et presque aucune par le devoir, et elles perdraient cette valeur morale qui seule fait le prix de la personne et celui même du monde aux yeux de la suprême sagesse. La conduite de l'homme, tant que sa nature resterait comme elle est aujourd'hui, dégénérerait donc en un pur mécanisme, où, comme

dans un jeu de marionnettes, tout gesticulerait bien, mais où l'on chercherait en vain la vie sur les figures. Or, comme il en est tout autrement, comme, malgré tous les efforts de notre raison, nous n'avons de l'avenir qu'une idée fort obscure et incertaine, comme le maître du monde nous laisse plutôt conjecturer qu'apercevoir et prouver clairement son existence et sa majesté ; comme au contraire la loi morale, qui est en nous, sans nous faire aucune promesse ni aucune menace positive, exige de nous un respect désintéressé, sauf d'ailleurs à nous ouvrir, alors seulement que ce respect est devenu actif et dominant et par ce seul moyen, une perspective, bien obscure à la vérité, sur le monde supra-sensible, il peut y avoir une intention véritablement morale, ayant immédiatement la loi pour objet; et la créature raisonnable peut se rendre digne de participer au souverain bien, qui convient à la valeur morale de sa personne, et non pas seulement à ses actions.

Critique de la raison pratique, trad. Barni, p. 328.

XXV. — La loi historique du progrès déduite de l'hypothèse du déterminisme universel.

De quelque façon que l'on veuille, en métaphysique, représenter le libre arbitre, les manifestations en sont, dans les actions humaines, déterminées, comme tout autre phénomène naturel, par les lois générales de la nature. L'histoire, qui s'occupe du récit de ces manifestations, quelque profondément qu'en soient cachées les causes, ne renonce pas cependant à un espoir ; c'est que, considérant en grand le jeu du libre arbitre, elle y découvre une marche régulière... Ainsi les mariages, les naissances, les morts paraissent n'être soumis à aucune règle qui permette d'en calculer d'avance le nombre; et cependant les tables annuelles témoignent que cela aussi obéit autant à des lois constantes que les variations de l'atmosphère... Les individus, et même les peuples entiers, ne s'imaginent guère que, tout en s'abandonnant chacun à leur propre sens, et souvent à des luttes l'un contre l'autre, ils suivent à leur insu, comme un fil conducteur, le dessein de la nature... Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont déterminées pour arriver finalement à un développement complet et approprié...

On peut, en somme, considérer l'histoire de la race humaine comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature, à l'effet

de produire une constitution politique parfaite, aussi bien dans les rapports intérieurs que dans les rapports extérieurs... Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle, selon un plan de la nature ayant pour but la pleine association dans l'espèce humaine, doit être considérée comme possible.

... La nature a voulu que l'homme tirât absolument de lui-même tout ce qui dépasse la constitution mécanique de son être animal. La nature ne fait rien d'inutile... Elle paraît s'être souciée, non pas que l'homme eût une vie aisée, mais qu'il s'efforçât de vivre de manière à devenir digne, par sa conduite, de la vie et du bien-être.

... Comme l'espèce humaine est continuellement en progrès quant à la culture, qui est la fin naturelle de l'humanité, elle doit être aussi en progrès vers le bien quant à la fin morale de son existence, et si ce progrès peut être parfois interrompu, il ne peut jamais être entièrement arrêté.

Opuscule sur les rapports de la théorie à la pratique.

XXVI. — Du progrès social et politique. — Fondement du droit.

La *République de Platon* est devenue proverbiale comme exemple frappant d'une perfection imaginaire, qui ne peut avoir son siége que dans le cerveau d'un penseur oisif, et Brucker trouve ridicule cette assertion du philosophe, que jamais un prince ne gouvernera bien s'il ne participe aux idées. Mais il vaudrait mieux s'attacher davantage à cette pensée, et (là où cet excellent homme nous laisse sans secours) faire de nouveaux efforts pour la mettre en lumière, que de la rejeter comme inutile sous ce très-misérable et très-fâcheux prétexte qu'elle est impraticable. Une constitution ayant pour but *la liberté humaine la plus grande possible,* en la fondant sur des lois qui *permettent à la liberté de chacun de s'accorder avec celle de tous les autres* (je ne parle pas du plus grand bonheur possible, car il en découlera naturellement), c'est là au moins une idée nécessaire qui doit servir de principe, non-seulement au premier plan d'une constitution politique, mais encore à toutes les lois, et où il faut d'abord faire abstraction de tous les obstacles actuels, lesquels résultent bien moins inévitablement de la nature humaine que du mépris des vraies idées en matière de législation. En effet, il ne peut rien y avoir de plus préjudiciable et de plus indigne d'un philosophe que d'en appeler, comme on le fait vulgairement, à

une expérience soi-disant contraire ; car cette expérience n'aurait jamais existé si l'on avait su consulter les idées en temps opportun et si, à leur place, des préjugés grossiers, justement parce qu'ils venaient de l'expérience, n'avaient pas rendu tout bon dessein inutile. Plus la législation et le gouvernement seraient conformes à ces idées, plus les peines deviendraient rares, et il est tout à fait raisonnable de penser (avec Platon) que, dans une constitution parfaite, elles ne seraient plus du tout nécessaires. Quoique cette dernière ne puisse jamais se réaliser, ce n'en est pas moins une idée juste que celle qui pose ce *maximum* comme type qu'on doit avoir en vue pour rapprocher toujours davantage la constitution légale des hommes de la plus grande perfection possible. En effet, personne ne peut et ne doit déterminer quel est le plus haut degré où doive s'arrêter l'humanité, et par conséquent combien grande est la distance qui doit nécessairement subsister entre l'idée et sa réalisation ; car la liberté peut toujours dépasser les bornes assignées.

Critique de la raison pure, trad. Barni, t. I, p. 54.

XXVII. — Preuve morale de l'existence de Dieu.

La loi morale nous a conduits dans la précédente analyse à un problème pratique, qui nous est prescrit uniquement par la raison pure, indépendamment de tout concours des mobiles sensibles, à savoir au problème de la perfection nécessaire de la première et principale partie du souverain bien, *de la moralité*, et, ce problème ne pouvant être entièrement résolu que dans une éternité, au postulat de l'*immortalité*. Cette même loi doit nous conduire aussi, d'une manière tout aussi désintéressée que tout à l'heure, d'après le jugement d'une raison impartiale, à la possibilité du second élément du souverain bien, ou d'un bonheur proportionné à la moralité, à savoir à la supposition de l'existence d'une cause adéquate à cet effet, c'est-à-dire qu'elle doit postuler l'existence de Dieu, comme condition nécessaire à la possibilité du souverain bien, objet de notre volonté nécessairement lié à la législation morale de la raison pure. Nous allons rendre ce rapport évident.

Le *bonheur* est l'état où se trouve dans le monde un être raisonnable pour qui, dans toute son existence, *tout va selon son désir et sa volonté*, et il suppose, par conséquent, l'accord de la

nature avec tout l'ensemble des fins de cet être, et en même temps avec le principe essentiel de sa volonté. Or la loi morale, comme la loi de liberté, commande par des principes de détermination qui doivent être entièrement indépendants de la nature et de l'accord de la nature avec notre faculté de désirer (comme mobiles). D'un autre côté, l'être raisonnable agissant dans le monde n'est pas non plus cause du monde et de la nature même. La loi morale ne saurait donc fonder par elle-même un accord nécessaire et juste entre la moralité et le bonheur dans un être qui, faisant partie du monde, en dépend, et ne peut, par conséquent, être la cause de cette nature et la rendre, par ses propres forces, parfaitement conforme, en ce qui concerne son bonheur, à ses principes pratiques. Et pourtant, dans le problème pratique que nous prescrit la raison pure, c'est-à-dire dans la poursuite du souverain bien (1), cet accord est postulé comme nécessaire : nous *devons* chercher à réaliser le souverain bien (qui, par conséquent, doit être possible). Donc l'existence d'une cause de toute la nature, *distincte* de la nature même et servant de principe à cet accord, c'est-à-dire à la juste harmonie du bonheur et de la moralité, est aussi *postulée*. Mais cette cause suprême doit contenir le principe de l'accord de la nature, non pas simplement avec une loi de la volonté des êtres raisonnables, mais avec la représentation de cette loi, en tant qu'ils en font le *motif suprême de leur volonté*, et, par conséquent, non pas simplement avec la forme des mœurs, mais avec la moralité même comme principe déterminant, c'est-à-dire avec l'intention morale. Donc le souverain bien n'est possible dans le monde qu'autant qu'on admet une nature suprême douée d'une causalité conforme à l'intention morale. Or, un être qui est capable d'agir d'après la représentation de certaines lois est une *intelligence*, un être raisonnable, et la causalité de cet être, en tant qu'elle est déterminée par cette représentation, est une volonté. Donc la cause suprême de la nature, comme condition du souverain bien, est un être qui est cause de la nature, en tant qu'*intelligence* et *volonté* (par conséquent auteur de la nature), c'est-à-dire qu'elle est Dieu... C'est de cette manière que la loi conduit par le concept du souverain bien, comme objet et but final de la raison pure pratique, à la

1. « Dans le *souverain bien*, qui est pratique pour nous, c'est-à-dire qui doit être réalisé par notre volonté, la vertu et le bonheur sont conçus comme nécessairement liés, de telle sorte que l'une de ces choses ne peut être admise par la raison sans que l'autre ne s'ensuive. » (KANT.)

religion, c'est-à-dire nous conduit à regarder tous les devoirs comme des commandements de Dieu.

Critique de la raison pratique, trad. Barni, p. 232.

XXVIII. — La morale ne dépend pas de l'affirmation de Dieu ; c'est l'affirmation de Dieu qui dépend de la morale.

Quand la raison pratique est parvenue à ce point sublime, je veux dire au concept d'un Être premier et unique, elle n'a pas le droit de faire comme si elle s'était élevée au-dessus de toutes les conditions empiriques de son application, et qu'elle fût arrivée à la connaissance de nouveaux objets, c'est-à-dire de partir de ce concept et d'en dériver les lois morales elles-mêmes. En effet, c'est précisément la nécessité pratique interne de ces lois qui nous conduit à supposer une cause subsistante par elle-même, ou un sage régulateur du Monde, afin de donner à ces lois leur effet ; et par conséquent, nous ne pouvons pas après cela les regarder comme contingentes, et comme dérivées d'une simple volonté, surtout d'une volonté dont nous n'aurions aucun concept, si nous ne nous l'étions figurée d'après ces lois. Si loin que la raison pratique ait le droit de nous conduire, nous ne tiendrons pas nos actions comme obligatoires parce qu'elles sont des commandements de Dieu, mais nous les regardons comme des commandements divins, parce que nous y sommes intérieurement obligés.

Critique de la raison pure, Méthodologie transcendantale, t. II, p. 504, 505.

XXIX. — Sur l'optimisme.

Aucune théorie n'autorise l'homme à admettre que le monde, en somme, va toujours au meilleur. Il doit cette croyance à la raison pratique, qui prescrit dogmatiquement d'agir suivant cette hypothèse, et qui se fait, en conséquence de ce principe, une théorie à laquelle il ne peut subordonner que la pensée. Ce qui ne suffit pas théoriquement pour prouver la réalité objective de cet idéal, tant s'en faut ; mais au point de vue moralement pratique, la raison s'en contente.

Des progrès de la métaphysique, p. 394.

XXX. — Esthétique de Kant. — Le beau.

Le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance ;

il n'est point, par conséquent, logique, mais esthétique relevant de la sensibilité.

Le goût est la faculté de juger d'un objet ou d'une représentation pour une satisfaction *dégagée de tout intérêt*. L'objet d'une semblable satisfaction s'appelle *beau*....

Lorsque je donne une chose pour belle, j'exige des autres le même sentiment. Le beau est ce qui plaît universellement sans concept...

La nature est belle quand elle fait l'effet de l'art ; l'art à son tour ne peut être appelé beau que si, quoique nous ayons conscience que c'est de l'art, il nous fait l'effet de la nature.

Pour juger une beauté naturelle comme telle, je n'ai pas besoin d'avoir préalablement une conception abstraite de ce que doit être la chose...

XXXI. — La poésie.

Le premier rang entre tous les arts appartient à la poésie (qui doit presque entièrement son origine au génie et qui ne se laisse guère diriger par des règles ou par des exemples). Elle étend l'esprit en mettant l'imagination en liberté, en présentant, à l'occasion d'un concept donné, parmi l'infinie variété des formes qui peuvent s'accorder avec ce concept, celle qui en lie l'exhibition à une abondance de pensées à laquelle aucune expression n'est parfaitement adéquate, et en s'élevant ainsi esthétiquement à des idées. Elle le fortifie en lui faisant sentir cette faculté libre, spontanée, indépendante des conditions de la nature, par laquelle il considère et juge la nature comme un phénomène, d'après des vues que celle-ci ne présente par elle même dans l'expérience ni au sens, ni à l'entendement, et par laquelle, par conséquent, il en fait comme un extrême du supra sensible. Elle joue avec l'apparence qu'elle produit à son gré, mais sans tromper par là ; car elle donne l'exercice auquel elle se livre pour un simple jeu, mais pour un jeu qui doit être dirigé par l'entendement et lui être conforme. — L'éloquence, si on entend par là l'art de persuader, c'est-à-dire de tromper par une belle apparence (*ars oratoria*), et non pas simplement l'art de bien dire (l'éloquence proprement dite et le style), cette éloquence est une dialectique qui ne s'éloigne de la poésie qu'autant que cela lui est nécessaire pour séduire les esprits en faveur de l'orateur et leur ôter la liberté ; on ne peut, par conséquent, en

conseiller l'emploi dans l'enceinte du tribunal, ni dans la chaire. Car, quand il s'agit des lois civiles, des droits de certains individus, quand il s'agit d'instruire sérieusement les esprits dans l'exacte connaissance de leurs devoirs et de les disposer à les observer consciencieusement, il est indigne d'une si importante entreprise de laisser paraître la moindre trace de ce luxe de l'esprit et de l'imagination qui peut convenir ailleurs, et, à plus forte raison, de cet art de persuader et de séduire les esprits, qui peut sans doute être employé pour une fin légitime et louable, mais qui a le tort d'altérer la pureté intérieure des maximes et des dispositions de l'esprit, quoique l'action soit objectivement légitime. Il ne suffit pas de faire le bien, il faut le faire par ce seul motif que c'est le bien. D'ailleurs le concept de ces sortes de choses humaines, quand on l'expose clairement, qu'on fait vivement ressortir par des exemples et qu'on se montre fidèle aux règles de l'harmonie et du langage ou de la convenance de l'expression, ce seul concept a déjà sur les esprits, relativement aux idées de la raison (qui en même temps constituent l'éloquence), une influence assez grande par elle-même, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y ajouter les machines de la persuasion, et celles-ci, pouvant être tout aussi bien employées à embellir et à cacher le vice et l'erreur, ne peuvent empêcher qu'on ne soupçonne secrètement quelque ruse de l'art. Dans la poésie tout est loyal et sincère. Elle se donne pour un simple jeu de l'imagination qui ne veut plaire que par sa forme, en l'accordant avec les lois de l'entendement; elle ne cherche pas à le surprendre et à le séduire par une exhibition sensible.

Critique du jugement, trad. Barni, pag. 287.

XXXII. — Le beau, symbole de la moralité.

Le beau est le symbole de la moralité, et c'est seulement sous ce point de vue qu'il plaît et qu'il prétend à l'assentiment universel, car l'esprit s'y sent comme ennobli, et s'élève au-dessus de cette simple capacité en vertu de laquelle nous recevons avec plaisir des impressions sensibles, et il estime la valeur des autres d'après cette même maxime du jugement. C'est l'*intelligible* que le goût a en vue, c'est vers lui en effet que conspirent nos facultés de connaître supérieures, et sans lui il y aurait contradiction entre leur nature et les prétentions qu'élève le goût. Dans cette

faculté, le jugement ne se voit plus, comme quand il n est qu'empirique, soumis à une hétéronomie des lois de l'expérience : il se donne à lui-même sa loi relativement aux objets d'une si pure satisfaction... Il se voit lié à quelque chose qui se révèle dans le sujet même et en dehors du sujet, et qui n'est ni nature ni liberté, mais qui est lié au principe de cette dernière, c est-à-dire avec le supra-sensible, dans lequel la faculté théorique se confond avec la faculté pratique, d'une manière inconnue, mais semblable pour tous...

Critique du jugement, trad. Barni, tome I, p. 336.

XXXIII — Le sublime.

Le sublime est ce en comparaison de quoi toute autre chose est petite. Il est aisé de voir ici qu'on ne peut rien trouver dans la nature, si grand que nous le jugions, qui, considéré sous un autre point de vue, ne puisse descendre jusqu'à l'infiniment petit, et que réciproquement il n'y a rien de petit qui, relativement à des mesures plus petites encore, ne puisse s'élever aux yeux de notre imagination jusqu'à la grandeur d'un monde. Les télescopes ont fourni une riche matière à la première observation, les microscopes à la seconde. Il n'y a donc pas d'objet des sens qui, considéré sur ce pied, puisse être appelé sublime. Mais précisément parce qu'il y a dans notre imagination effort vers un progrès à l'infini, et dans notre raison une prétention à saisir l'absolue totalité des choses comme une idée réelle, cette disconvenance même qui se manifeste entre cette idée et notre faculté d'estimer la grandeur des choses du monde sensible éveille en nous le sentiment d'une faculté supra-sensible. C'est l'usage que le jugement fait naturellement de certains objets en faveur de ce sentiment, non l'objet même saisi par les sens, qui est absolument grand (1), tandis qu'en comparaison tout autre usage est petit ; par conséquent, ce que nous nommons sublime, ce n'est pas l'objet, mais la disposition d'esprit.

Nous pouvons donc encore ajouter cette formule aux précédentes définitions du sublime : *Le sublime est ce qui ne peut être*

1. C'est-à-dire que nous faisons servir, par exemple, la vue de la mer à nous donner le sentiment de notre puissance infinie de mesurer les choses.

conçu sans révéler une faculté de l'esprit qui surpasse toute mesure des sens...

Critique du jugement, trad. Barni, t. I, p. 148.

XXXIV. — Le sublime n'est que dans notre esprit.

... On sait aussi par là que la véritable sublimité ne doit être cherchée que dans l'esprit de celui qui juge, non dans l'objet de la nature, dont le jugement occasionne cet état. Qui voudrait appeler sublime des montagnes informes, entassées les unes sur les autres dans un désordre sauvage, avec leurs pyramides de glace, ou une mer sombre et orageuse, ou d'autres choses de cette espèce? Mais l'esprit se sent élevé dans sa propre estime, lorsque, contemplant ces choses sans avoir égard à leur forme, il s'abandonne à l'imagination et à la raison, laquelle, tout en s'unissant à la première sans but déterminé, a pour effet de l'étendre, et qu'il sent combien toute la puissance de son imagination est inférieure aux idées de la raison...

C'est ainsi que toute la nature nous paraît petite à son tour, et que notre imagination, malgré toute son infinité, et la nature avec elle s'evanouissent devant les idées de la raison, quand on veut trouver une représentation sensible qui leur convienne...

Ibid., pages 158, 159.

XXXV. — L'émotion du sublime.

Dans la représentation du sublime de la nature l'esprit se sent ému, tandis que dans ses jugements esthétiques sur le beau de la nature il reste dans une calme contemplation. Cette émotion (surtout à son début) est comme un ébranlement dans lequel nous nous sentons alternativement et rapidement attirés et repoussés par le même objet. Le transcendant est pour l'imagination comme un abîme où elle craint de se perdre ; mais, pour l'idée rationnelle du supra-sensible, il n'y a rien de transcendant, il n'y a rien que de légitime à tenter un pareil effort d'imagination : par conséquent il y a ici une attraction précisément égale à la répulsion qui agit sur la pure sensibilité...

Critique du jugement, trad. Barni, t. I, p. 162.

XXXVI. — Le sublime nous donne la conscience de notre supériorité sur la nature.

Des rochers audacieux suspendus dans l'air et comme menaçants, des nuages orageux se rassemblant au ciel au milieu des éclairs et du tonnerre, des volcans déchaînant toute leur puissance de destruction, des ouragans semant après eux la dévastation, l'immense océan soulevé par la tempête, la cataracte d'un grand fleuve ; ce sont là des choses qui réduisent à une insignifiante petitesse notre pouvoir de résistance, comparé avec de telles puissances. Mais l'aspect en est d'autant plus attrayant qu'il est terrible, pourvu que nous soyons en sûreté ; et nous nommons volontiers ces choses sublimes, parce qu'elles élèvent les forces de l'âme au-dessus de leur médiocrité ordinaire, et qu'elles nous font découvrir en nous-mêmes un pouvoir de résistance d'une tout autre espèce, qui nous donne le courage de nous mesurer avec la toute-puissance apparente de la nature.

En effet, de même que l'immensité de la nature et notre incapacité à trouver une mesure propre à l'estimation de sa grandeur nous ont révélé notre propre limitation, mais nous ont fait découvrir en même temps, dans notre faculté de raison, une autre mesure non sensible qui comprend en elle cette infinité même comme une unité, et devant laquelle tout est petit dans la nature, et nous ont montré par là, dans notre esprit, une supériorité sur la nature considérée dans son immensité ; de même, l'impossibilité de résister à sa puissance nous fait reconnaître notre faiblesse en tant qu'êtres de la nature, mais elle nous découvre en même temps une faculté par laquelle nous nous jugeons indépendants de la nature, et elle nous révèle ainsi une nouvelle supériorité sur elle : cette supériorité est le principe d'une espèce de conservation de soi-même bien différente de celle qui peut être attaquée et mise en danger par la nature extérieure, car l'humanité de notre personne reste ferme, alors même que l'homme cède à cette puissance. Ainsi, dans nos jugements esthétiques, la nature n'est pas jugée sublime en tant qu'elle est terrible, mais parce qu'elle engage la force que nous sommes (qui n'est pas la nature) à regarder comme rien les choses dont nous nous inquiétons (les biens, la santé et la vie), et à considérer cette puissance de la nature (à laquelle, il est vrai, nous sommes soumis relativement à ces choses) comme

n'ayant aucun empire sur nous-mêmes, sur notre personnalité, dès qu'il s'agit de nos principes suprêmes, de l'accomplissement ou de la violation de ces principes. La nature n'est donc ici nommée sublime que par l'imagination qui l'élève jusqu'à en faire une expression de ces cas où l'esprit peut se rendre sensible sa propre sublimité ou la supériorité de sa propre destination sur la nature...

La sublimité ne réside donc en aucun objet de la nature, mais seulement dans notre esprit, en tant que nous pouvons avoir conscience d'être supérieurs à la nature qui est en nous, et par là aussi à la nature qui est hors de nous (en tant qu'elle a de l'influence sur nous). Toutes les choses qui excitent ce sentiment, et de ce nombre est la *puissance* de la nature qui provoque nos forces, s'appellent alors (quoique improprement) sublimes ; ce n'est qu'en supposant cette idée en nous, et relativement à elle, que nous sommes capables d'arriver à l'idée de la sublimité de cet être qui ne produit pas seulement en nous un respect intérieur par la puissance qu'il révèle dans la nature, mais bien plutôt par le pouvoir qui est en nous de regarder celle-ci sans crainte, et de concevoir la supériorité de notre destination.

Critique du jugement, t. I, p. 168, 169, 173, 174.

FICHTE.

Jean-Gottlieb Fichte naquit en 1762 dans la haute Lusace. Elevé d'abord chez un pasteur de campagne, puis au collége de Schulpforta, il alla étudier, à dix-huit ans, la théologie à l'Université d'Iéna. Précepteur dans différentes villes, il visita Kant à Kœnigsberg et devint son disciple enthousiaste. Il se maria en 1793 avec une petite nièce de Klopstock. La même année il publia ses *Mémoires pour rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, livre où il apprecie la Révolution française au point de vue philosophique et la défend contre ses détracteurs. Puis il adressa aux souverains de l'Europe un ouvrage hardi intitulé : *Réclamation pour la liberté de penser, adressée à tous les princes qui l'ont opprimée jusqu'ici.* Appelé à remplacer Reinhold dans la chaire de philosophie d'Iéna, il y passa cinq années, fut accusé d'athéisme, offrit sa démission et se retira à Berlin. En 1800, il publia sa *Destination de l'homme ;* en 1806, les *Caractères du siècle présent*, la *Mission du savant*, la *Philosophie religieuse*. Après la bataille d'Iéna, Fichte partit pour Kœnigsberg, où s'était refugié le roi de Prusse. En 1807 et en 1808, il prononça à Berlin, au milieu des baïonnettes françaises, ses patriotiques *Discours à la nation allemande*, où il montrait dans l'instruction le salut du pays (1). Ces discours d'un philosophe, au-

1. Voici quelques fragments intéressants du onzième discours à la nation allemande ; ces paroles peuvent s'appliquer à la France d'aujourd'hui

quel l'autorité française ne daigna pas s'opposer, contribuèrent à réveiller l'Allemagne et préparèrent l'explosion de 1813 En 1810, quand l'Université de Berlin fut constituée, Fichte en fut nommé recteur et l'organisa selon ses plans. Sa philosophie avait été exposée dans la *Doctrine de la science*. Fichte mourut en 1814, victime de son courage dans une épidémie.

I. — Le déterminisme et le mécanisme universel. — Le grain de sable.

Lorsque je considère les objets extérieurs dans leur ensemble, comme formant la vaste unité de l'univers, j'ai l'idée d'une force unique dans la nature. Lorsqu'au contraire je les considère dans

comme elles s'appliquaient à l'Allemagne d'alors. — « Jusqu'ici, plus un Etat s'est cru éclairé et plus il s'est figuré qu'il pouvait se passer de citoyens moraux, qu'il lui suffisait d'institutions répressives pour atteindre son but, et qu'en possession de moyens coercitifs il pouvait rester indifférent à l'éducation des citoyens Puissent au moins nos récentes et douloureuses expériences lui avoir dessillé les yeux ! L'Etat sait aujourd'hui qu'il n'en va pas ainsi, et que, si nous sommes tombés aussi bas, c'est précisément faute de moralité.

« Mais quoi ! dira l'Etat, suis-je en mesure de supporter les frais d'une grande éducation nationale ? Ah ! que ne peut-on le convaincre que, cette dépense unique une fois faite, il aurait pourvu de la manière la plus économique et la plus sage à la plupart de ses autres obligations ; que, s'il osait enfin faire cette mise de fonds, il n'aurait bientôt plus d'autre dépense importante que celle-là. Jusqu'ici, la plus grosse part des revenus de l'Etat a été consacrée à l'entretien d'armées permanentes. Nous avons vu les beaux effets qu'en a obtenus le pays. Cela suffit. Il n'entre pas dans notre plan de faire la critique de l'organisation de ces armées et d'expliquer ainsi les causes spéciales de nos catastrophes. Mais que l'Etat organise une fois, d'une manière générale, l'éducation nationale telle que nous l'avons proposée, et, du jour où une génération nouvelle aura traversé nos écoles, il n'y aura plus besoin d'une armée spéciale : la génération nouvelle tout entière formera une armée et une armée comme aucun siècle n'en a encore vu. Chaque individu, en effet, a été complétement exercé à tous les usages imaginables de sa force physique et comprend à l'instant toute manœuvre qui lui est ordonnée; il est habitué à supporter les efforts et les fatigues; son esprit, qui s'est développé par la vue immédiate des choses, est toujours actif et en possession de lui-même ; dans son âme vit l'amour de l'être collectif dont il est un membre, de l'Etat et de la Patrie, et cet amour détruit tout mouvement d'égoïsme. L'Etat peut appeler de tels hommes, il peut les mettre sous les armes et être assuré que nul ennemi ne les vaincra.

« Dans les Etats bien administrés, l'attention du gouvernement se porte sur l'amélioration de la situation économique, dans le sens le plus étendu de ce mot. De fortes sommes s'inscrivent au budget en faveur des progrès de l'agriculture, de l'industrie, du commerce. Mais le peu d'instruction des masses, leur incapacité profonde, ont rendu souvent inutiles et les efforts et les dépenses. En général, les résultats obtenus ont été peu de chose. Notre éducation nouvelle, au contraire, est faite pour procurer à l'Etat des classes laborieuses habituées dès l'enfance à réfléchir sur leurs diverses opérations professionnelles, capables d'ailleurs de se tirer d'affaire par

leur existence individuelle, j'ai l'idée de plusieurs forces dans la nature, dont chacune se serait développée suivant ses propres lois, pour se montrer sous certaines formes extérieures ; et je ne vois plus dans les objets qu'autant de manifestations variées de ces forces mêmes, manifestations dont chacune se trouve être tout à la fois déterminée, partie par ce qu'est en elle-même la force dont elle est en quelque sorte l'enveloppe visible, partie par ce qu'auront été les manifestations de cette force antérieures à cette dernière manifestation, partie enfin par ce que seront les manifestations de toutes les autres forces de la nature avec lesquelles cette force se trouvera en relation, c'est-à-dire avec la

elles-mêmes, et ayant le goût de l'initiative. Que l'Etat veuille bien leur venir en aide d'une manière judicieuse, et elles comprendront à demi-mot, elles profiteront avec reconnaissance des conseils qui leur seront donnés. Toutes les branches de l'économie sociale acquerraient, en peu de temps et sans beaucoup de peine, un développement tel qu'aucun siècle ne l'a encore vu, et, puisqu'on veut calculer, l'Etat retrouverait au centuple et au delà l'avance qu'il aurait faite.

« Jusqu'ici l'Etat a fait de grandes dépenses pour les institutions de justice et de police ; il a déboursé beaucoup d'argent pour les maisons de détention et de correction ; il a construit des hospices, des établissements de bienfaisance qui, en se développant, n'ont fait que développer la misère et semblent avoir pour mission d'encourager le paupérisme. Mais, dans un Etat où la nouvelle éducation serait devenue générale, la nécessité des établissements pénitentiaires se réduirait beaucoup, celle des établissements de bienfaisance disparaîtrait complétement. Mettez l'enfant sous le joug de la discipline dans ses premières années, et vous n'aurez plus besoin de pourvoir plus tard à sa très-difficile et douteuse amélioration. Elevez convenablement votre peuple, et vous n'y verrez plus de pauvres.

« Puisse l'Etat, puissent tous ceux qui le dirigent ou le conseillent avoir le courage de regarder en face et de s'avouer à eux mêmes le véritable état de nos affaires ! Qu'on se le dise bien : l'éducation des générations futures est aujourd'hui le seul domaine où notre Etat puisse agir librement ; le seul où il soit vraiment Etat indépendant et maître de ses destinées ; le seul où il ait droit de décider par et pour lui-même. A moins qu'il n'ait absolument renoncé à tout, l'éducation doit être considérée par lui comme la seule chose qu'il puisse encore faire. Mais qu'il la fasse, cette chose essentielle, et il aura toute liberté. C'est une tâche qu'on ne lui disputera pas, un mérite qui ne lui sera pas envié. Résister, opposer la force à la force, nous ne le pouvons plus, cela saute aux yeux ; tout le monde en convient, et nous sommes toujours parti de cet aveu comme d'un point de départ inévitable. Notre existence est ruinée, et pourtant nous la prolongeons, nous vivons. Sommes-nous donc des lâches? Est-ce un indigne amour de la vie qui nous y rattache? Comment écarter un tel reproche? En nous décidant à ne plus vivre pour nous-mêmes ; en ne nous considérant plus que comme la semence d'où sortiront un jour de plus dignes descendants ; en n'ayant plus d'autre raison de vivre que nos enfants et la préparation des jours meilleurs que nous rêvons pour eux. Sans un tel but donné à notre existence, que nous resterait-il donc à tenter? On nous fera nos constitutions, nos traités; on nous imposera tel ou tel emploi de

totalité même des forces de la nature. La nature, en effet, est un grand tout dont toutes les parties se tiennent et se lient. Et de la sorte, il n'est pas d'objet qui ne soit ce qu'il est, parce que, la force qu'il exprime étant ce qu'elle est et ayant agi au milieu des circonstances où elle agit, il serait complétement impossible qu'il fût autre de l'épaisseur d'un cheveu ou d'un infiniment petit.

C'est ainsi qu'à chaque instant de sa durée, l'univers se présente comme un tout harmonieux. C'est ainsi qu'il n'est pas une seule de ses parties intégrantes qui, pour être ce qu'elle est, ne rende nécessaire que les autres ne soient ce qu'elles sont. De ces parties vous ne pourriez en déplacer une seule, fût-ce un grain

nos forces militaires, on nous prêtera un Code ! Le droit même d'appliquer ce Code en rendant la justice nous sera souvent enlevé. Pour le moment, le vainqueur nous épargne le souci de tout cela. Il n'y a qu'une chose à laquelle il n'ait pas pensé, c'est l'éducation ! Et nous répetons encore : *Que faire ?* Et nous ne profiterions pas d'un tel oubli ? Nous ne saisirions pas la seule forme d'activité publique et nationale que nous ne partageons avec personne ? Dussé-je me tromper, je veux, ne pouvant vivre que par cette espérance, je veux croire que j'arriverai à convaincre quelques-uns de mes concitoyens de cette grande vérité : « L'ÉDUCATION SEULE PEUT NOUS SAUVER DE TOUS LES MAUX QUI NOUS ÉCRASENT. » Je me plais à espérer que le malheur nous aura appris à réfléchir, et nous aura rendus plus sérieux. L'étranger, lui, possède à sa portée d'autres consolations, d'autres ressources que l'éducation. Dût cet objet occuper un instant sa pensée, il est peu probable qu'il s'y arrête et lui accorde quelque attention. Je compte bien, au contraire, qu'à l'etranger les lecteurs de journaux trouveront la chose plaisante et s'egaieront agréablement à l'idée que quelqu'un, en Allemagne, a pu attendre de si grandes choses de l'éducation !

« Puisse donc l'Etat, puissent tous ceux qui le dirigent et le conseillent ne pas se décourager devant leur nouvelle tâche, par la pensée que les résultats attendus sont lointains.

« Certes, les causes de nos malheurs actuels sont bien complexes et bien difficiles à démêler; mais, si on voulait analyser la part qui y revient aux gouvernements, leur tort spécial, on trouverait que les maîtres de l'Etat, tenus plus que les autres à prévoir l'avenir pour le dominer, n'ont, devant les événements de ce siècle, songe qu'à une chose, se tirer le mieux possible de leurs embarras immédiats. Ils ont écarte la pensée de l'avenir; ils ont vaguement espéré que quelque coup de fortune trancherait le long enchaînement des effets et des causes. De telles esperances sont trompeuses. Toute force, tout principe d'action qu'on a laissé s'introduire dans la trame des événements continue à cheminer, poursuit son œuvre, et, la première negligence commise, une réflexion trop tardive ne peut en conjurer les effets. Nous ne pouvons plus commettre la faute de ne songer qu'au present; le présent n'est plus à nous. Ne commettons pas la seconde faute, celle d'attendre de quelque autre que de nous-mêmes un meilleur avenir. Quiconque a besoin pour vivre d'autre chose que de la simple nourriture du corps ne trouve, certes, dans le présent, plus rien qui le puisse consoler du devoir de vivre; la foi dans l'avenir est le seul elément où il nous soit encore donné de respirer. Mais un rêveur, un fou pourrait seul fonder cet espoir sur autre chose que sur les germes que nous déposerons nous mêmes dans le présent pour pre-

de sable, sans que ce déplacement ne devînt aussitôt le centre d'une multitude d'autres déplacements de parties, insensibles peut-être à vos yeux, mais n'en allant pas moins rayonner en tout sens à travers les espaces infinis. Ce n'est pas tout. Comme tout se tient dans le temps aussi bien que dans l'espace ; comme l'état de l'univers, à un instant donné de sa durée, est nécessairement déterminé par ce qu'il a été, et détermine non moins nécessairement ce qu'il doit être, au déplacement de ce grain de sable il faudra que viennent se rattacher aussi deux autres séries d'altérations successives à l'ordre de l'univers : l'une qui remonterait à l'infini dans les temps écoulés, l'autre qui s'étendrait

parer l'avenir. Que ceux qui nous gouvernent nous permettent d'avoir d'eux aussi bonne opinion que de nous-mêmes ; qu'ils nous permettent de leur prêter les sentiments que porte actuellement en son cœur tout bon citoyen ! Qu'ils se mettent donc à la tête de l'œuvre dont nous apercevons si clairement la nécessité, et qu'ainsi nous puissions voir encore de nos yeux naître et grandir cette éducation qui doit un jour laver notre mémoire de la honte sous laquelle s'est ternie, de nos jours, la gloire de la nation !

« Parmi ces hommes d'Etat, les uns ne considèrent, en général, l'éducation que comme un luxe dont on peut se passer, comme une dépense médiocrement utile qu'il faut réduire autant que possible ; ou bien, ils ne verront dans nos projets qu'une tentative hasardeuse, une expérience qui peut réussir sans doute, mais qui peut aussi échouer On ne peut que louer tant d'économie et de prudence ! D'autres sont pénétrés d'admiration pour l'état florissant de l'éducation publique. Songez donc que c'est sous leur direction qu'elle a atteint sa merveilleuse perfection ; voyez leur ravissement, et espérez encore les gagner à une chose dont eux-mêmes n'ont pas eu l'idée ! Non, nous n'avons rien à espérer de tous ces messieurs-là ; nous serions grandement à plaindre si on leur laissait le soin de statuer sur cette affaire essentielle. Mais il se trouvera, espérons-le, d'autres hommes d'Etat qui se seront donné à eux-mêmes, par une étude profonde et consciencieuse de la philosophie et de la science, une véritable éducation ; des hommes qui prendront leur mission au sérieux, qui posséderont sur l'homme et sur sa destinée des notions fermes et précises ; des hommes capables de comprendre le temps présent et de se rendre compte des besoins de l'humanité actuelle. Ah ! si de tels hommes avaient pu, en nous écoutant, se convaincre que l'éducation seule peut nous sauver de la barbarie et de la décadence ! s'ils pouvaient avoir toujours présente à l'esprit l'image de l'humanité nouvelle que l'éducation des masses doit créer ! S'ils étaient profondément convaincus de l'infaillibilité des moyens que nous avons proposés ! s'il en était ainsi, ce ne serait pas trop attendre d'eux que de les supposer capables de reconnaître à l'État, en sa qualité de suprême administrateur des affaires humaines et de tuteur des enfants mineurs, dont il répond devant Dieu et la conscience, le droit d'user, dans l'intérêt même de ces enfants, de contrainte envers eux.

« Où est aujourd'hui l'Etat qui doute de son droit à forcer les citoyens au service militaire et à enlever, pour ce service, les enfants à leurs parents, que parents et enfants le veuillent ou non ? Et, cependant, ce n'est pas peu de chose que d'obliger un jeune homme à adopter, pour plusieurs années, un genre de vie qui lui est antipathique et qui souvent a pour la moralité, la santé et la vie même, les conséquences les

de même à l'infini dans les temps qui ne sont pas encore. Supposons, en effet, que ce grain de sable soit de quelques pas plus avant dans les terres qu'il ne l'est réellement. N'aurait-il pas fallu que la vague, qui l'a porté où il est, l'eût poussé avec plus de force ? Pour cela, que le vent qui a soulevé cette vague eût été plus violent ? et, pour qu'il le fût, que la température de l'atmosphère différât, ce jour-là, de ce qu'elle a été? Or, cette température ne pouvait être autre à moins que celle de la veille ne fût autre aussi, à moins que ne fussent autres aussi celles des journées précédentes, et l'on se trouvera ainsi conduit à supposer dans notre atmosphère une succession de températures toujours dif-

plus funestes. Qu'est-ce, à côté de cela, qu'une contrainte salutaire qui, l'éducation une fois achevée, rend à chacun son entière liberté et ne peut avoir que les plus bienfaisantes conséquences ? Il fut un temps où le service militaire était purement volontaire ; mais, dès qu'il a été démontré qu'un tel recrutement était insuffisant pour le but poursuivi, on n'a pas hésité à user de contrainte ; la nécessité commandait et ce service est devenu obligatoire. Si nos yeux s'ouvraient enfin sur les nécessités pressantes de la situation actuelle, si l'affaire de l'éducation publique s'imposait enfin à nous comme non moins urgente que l'organisation militaire, nos scrupules tomberaient d'eux-mêmes. D'ailleurs, la première génération sera la seule envers laquelle il faudra user de contrainte : dès qu'elle aura reçu l'éducation désirable, elle enverra d'elle-même ses enfants à l'école. Bien plus, du même coup, la contrainte imposée pour le service militaire deviendra inutile : les citoyens que nous aurons élevés seront tous également prêts à prendre les armes pour la patrie.

« Il faut commencer. Une fois entreprise, une telle œuvre ne s'arrêtera pas ; elle ne pourra que croître et s'étendre en tous sens. Tout citoyen qui a reçu la véritable éducation est un témoignage vivant de ses bons effets et fait de la propagande en sa faveur. Il veut s'acquitter de la dette qu'il a contractée et devient maître à son tour. Autant d'élèves convaincus, autant d'apôtres. C'est une succession d'efforts qui ne doit s'arrêter qu'après l'entier accomplissement de la tâche commencée.

« ... Si les parents aisés se montrent peu disposés à envoyer leurs enfants dans les écoles ouvertes d'après le nouveau système, qu'on se tourne alors vers les pauvres orphelins, vers les vagabonds des rues, vers tout ce que le monde repousse et méprise. Donnons du pain à ces petits malheureux pour leur faire en même temps accepter l'instruction. Ne craignons pas que la misère et le désordre de leur état antérieur deviennent un obstacle à nos projets. Arrachons-les complètement et subitement à cet état déplorable. Créons pour eux un monde entièrement nouveau. Ne leur laissons rien de ce qui pourrait leur rappeler leur ancienne condition : ils l'oublieront et deviendront de nouvelles créatures. Faisons table rase dans leur esprit. Que cet esprit soit une page blanche où notre enseignement, notre discipline, n'écriront que de bons préceptes. Quel témoignage contre notre siècle, quel exemple pour la postérité, si l'on devait voir un jour ces êtres, rejetés par la société où nous vivons et élevés par nous en dehors d'elle, devenir, grâce à cette exclusion même, le point de départ d'une humanité meilleure ! Il pourrait même se faire que ces pauvres élèves devinssent, vis-à-vis des enfants de ceux qui les méprisaient, les représentants, les types du monde nouveau, et qu'ils fussent ainsi les ancêtres de nos futurs

lérentes de ce qu'elles auront été effectivement. Les corps qui s'y trouvent exposés en auront reçu une influence tout autre. La terre s'en sera ressentie. Les hommes n'y auront point échappé. Qui le sait donc? Car, — si les mystères que la nature recèle dans son sein doivent nous demeurer cachés, peut-être ne nous est-il pas interdit d'essayer de soulever par la pensée un coin du voile qui les recouvre, — qui sait si, par suite de ces températures de l'atmosphère que nous avons été forcés d'imaginer, toujours différentes de ce qu'elles ont vraiment été, pour soulever ce grain de sable l'espace de quelques pas, un de tes aïeux ne sera pas mort de faim, de froid ou de chaud, avant d'avoir engendré celui

héros, de nos sages, de nos législateurs, des sauveurs de l'humanité !... »

Ajoutons un fragment du quatorzième discours à la nation allemande : « Décidez-vous donc enfin à être sérieux ; cette fois au moins, ne sortez pas d'ici sans avoir pris une ferme résolution, et que chacun de ceux qui m'entendent prenne cette résolution comme s'il était seul au monde et que seul il eût tout à faire. Du moment où beaucoup d'individus penseront ainsi, ils formeront bientôt un tout compacte, animé d'une force unique ; quand, au contraire, chacun, comptant sur son voisin, s'exclut lui-même de l'œuvre et laisse aux autres le soin d'agir, mauvais calcul ! Il se trouve que tout le monde est le voisin et que personne n'a rien fait. Tout est resté au même point. Prenez donc tout de suite la résolution qu'il faut prendre... Il ne s'agit plus de ces demi résolutions, de ces velléités qui ne sont qu'une volonté de vouloir, de ces fausses modesties qui se retranchent derrière un aveu d'insuffisance ! Ce qu'on vous demande, c'est une résolution vivante et active, qui ne chancelle ni ne se refroidisse, qui dure et s'affermisse jusqu'à ce que le but soit atteint. Auriez-vous donc complétement perdu le principe intérieur qui seul peut produire de ces resolutions vivaces ? Ne seriez-vous plus que des êtres exténués et réduits à l'etat d'ombres, des corps sans sève, vides de sang et privés de ressort propre ? Ressembleriez-vous à l'homme qui rêve et dont l'esprit voit encore des images variées s'agiter et se croiser en tous sens, mais dont le corps étendu et roidi présente l'apparence de la mort ? Il y a longtemps qu'on nous le dit en face, qu'on nous le repète sur tous les tons. C'est bien à peu près là ce qu'on pense de nous. Vous l'avez entendu et vous en avez eté indignés ! Prouvez donc à ceux qui parlent ainsi qu'ils se trompent, montrez à tout l'univers que vous n'êtes pas ce qu'ils disent, et l'univers entier saura qu'ils ont menti !....

« Si faibles que vous puissiez être, les événements ont pris soin de vous faciliter la tâche de la réflexion et de vous forcer enfin à ouvrir les yeux. Qui nous a jetés dans ce désarroi, nous a déguisé notre vraie situation, nous a entretenus dans notre légèreté et dans notre aveugle laisser-aller ? N'est-ce pas notre bonne opinion de nous-mêmes ? Les choses pouvaient-elles aller mieux qu'elles n'allaient ? A qui nous engageait à reflechir, nous n'avions pas même besoin de répondre ; il suffisait de montrer d'un air triomphant notre brillante existence se soutenant toute seule et sans effort de notre part, et, en effet, tout allait bien, en attendant le jour de l'épreuve ! L'épreuve est enfin arrivée, et quelle chute !

« Rien à espérer, si chaque individu parmi nous ne fait tout ce qu'il peut, et ne le fait comme s'il était seul au monde et que le salut des générations futures ne reposât que sur lui ! »

de ses fils dont toi-même es né ? Tu n'aurais donc pas été, et aucune des choses par lesquelles tu as manifesté jusqu'à ce jour ton existence dans ce monde, aucune de celles par lesquelles dans l'avenir tu la manifesteras n'aurait été. Et pourquoi ? Parce que ce grain de sable se trouverait à quelques pas du lieu où il se trouve en réalité.

Moi, avec tout ce qui m'appartient, avec tout ce qui est à moi, je suis donc emprisonné dans les liens de la nécessité. Pour mieux dire, je suis un des anneaux de sa chaîne inflexible.

Destination de l'homme, trad. Barchou de Penhoen. — *Le doute*, pages 37 à 39.

II. — Nous ne percevons directement et immédiatement que ce qui est dans notre conscience. — L'idéalisme.

L'Esprit. — Admets-tu que ces objets que tu vois çà et là existent réellement hors de toi ?

Moi. — Sans aucun doute, je l'admets.

L'Esprit. — D'où sais-tu qu'ils existent ?

Moi. — Je les vois lorsque je les regarde, je les sens lorsque je les touche, je les entends lorsqu'ils rendent un son, ils se révèlent à tous mes sens.

L'Esprit. — Vraiment ? C'est une opinion dont tu reviendras peut-être, que celle que tu vois, que tu touches, que tu entends les objets. Néanmoins, jusqu'à nouvel ordre, je parlerai ta langue, je m'exprimerai aussi comme si réellement tu percevais ces objets au moyen de tes sens, commençons même par le supposer. Je te demanderai seulement si tu ne les perçois pas de quelque autre façon ; en d'autres termes, s'il n'y a pas pour toi d'autres objets que ceux que tu vois, touches ou entends.

Moi. — Je n'en connais pas d'autres.

L'Esprit. — Les objets hors de toi n'existent donc pour toi qu'à la suite de certaines modifications survenues dans tes organes de la vue, du toucher, etc. Lorsque tu affirmes qu'il y a des objets hors de toi, n'est-ce pas comme si tu disais que tu vois, que tu touches, que tu entends ?

Moi. — C'est en effet mon opinion.

L'Esprit. — Bien, mais d'où sais-tu que tu vois, que tu touches, que tu entends ?

Moi. — Je ne comprends pas ; cette question me semble bizarre

lérentes de ce qu'elles auront été effectivement. Les corps qui s'y trouvent exposés en auront reçu une influence tout autre. La terre s'en sera ressentie. Les hommes n'y auront point échappé. Qui le sait donc? Car, — si les mystères que la nature recèle dans son sein doivent nous demeurer cachés, peut-être ne nous est-il pas interdit d'essayer de soulever par la pensée un coin du voile qui les recouvre, — qui sait si, par suite de ces températures de l'atmosphère que nous avons été forcés d'imaginer, toujours différentes de ce qu'elles ont vraiment été, pour soulever ce grain de sable l'espace de quelques pas, un de tes aïeux ne sera pas mort de faim, de froid ou de chaud, avant d'avoir engendré celui

héros, de nos sages, de nos législateurs, des sauveurs de l'humanité !... »

Ajoutons un fragment du quatorzième discours à la nation allemande : « Décidez-vous donc enfin à être sérieux ; cette fois au moins, ne sortez pas d'ici sans avoir pris une ferme résolution, et que chacun de ceux qui m'entendent prenne cette résolution comme s'il était seul au monde et que seul il eût tout à faire. Du moment où beaucoup d'individus penseront ainsi, ils formeront bientôt un tout compacte, animé d'une force unique ; quand, au contraire, chacun, comptant sur son voisin, s'exclut lui-même de l'œuvre et laisse aux autres le soin d'agir, mauvais calcul ! Il se trouve que tout le monde est le voisin et que personne n'a rien fait. Tout est resté au même point. Prenez donc tout de suite la résolution qu'il faut prendre... Il ne s'agit plus de ces demi résolutions, de ces velléités qui ne sont qu'une volonté de vouloir, de ces fausses modesties qui se retranchent derrière un aveu d'insuffisance ! Ce qu'on vous demande, c'est une résolution vivante et active, qui ne chancelle ni ne se refroidisse, qui dure et s'affermisse jusqu'à ce que le but soit atteint. Auriez-vous donc complétement perdu le principe intérieur qui seul peut produire de ces resolutions vivaces ? Ne seriez-vous plus que des êtres exténués et réduits à l'état d'ombres, des corps sans sève, vides de sang et privés de ressort propre ? Ressembleriez-vous à l'homme qui rêve et dont l'esprit voit encore des images variées s'agiter et se croiser en tous sens, mais dont le corps étendu et roidi présente l'apparence de la mort ? Il y a longtemps qu'on nous le dit en face, qu'on nous le repete sur tous les tons. C'est bien à peu près là ce qu'on pense de nous. Vous l'avez entendu et vous en avez été indignes ! Prouvez donc à ceux qui parlent ainsi qu'ils se trompent, montrez à tout l'univers que vous n'êtes pas ce qu'ils disent, et l'univers entier saura qu'ils ont menti !....

« Si faibles que vous puissiez être, les événements ont pris soin de vous faciliter la tâche de la réflexion et de vous forcer enfin à ouvrir les yeux. Qui nous a jetés dans ce désarroi, nous a déguisé notre vraie situation, nous a entretenus dans notre légèreté et dans notre aveugle laisser-aller ? N'est-ce pas notre bonne opinion de nous-mêmes ? Les choses pouvaient-elles aller mieux qu'elles n'allaient ? A qui nous engageait à reflechir, nous n'avions pas même besoin de répondre ; il suffisait de montrer d'un air triomphant notre brillante existence se soutenant toute seule et sans effort de notre part, et, en effet, tout allait bien, en attendant le jour de l'épreuve ! L'épreuve est enfin arrivée, et quelle chute !

« Rien à espérer, si chaque individu parmi nous ne fait tout ce qu'il peut, et ne le fait comme s'il était seul au monde et que le salut des générations futures ne reposât que sur lui ! »

de ses fils dont toi-même es né ? Tu n'aurais donc pas été, et aucune des choses par lesquelles tu as manifesté jusqu'à ce jour ton existence dans ce monde, aucune de celles par lesquelles dans l'avenir tu la manifesteras n'aurait été. Et pourquoi ? Parce que ce grain de sable se trouverait à quelques pas du lieu où il se trouve en réalité.

Moi, avec tout ce qui m'appartient, avec tout ce qui est à moi, je suis donc emprisonné dans les liens de la nécessité. Pour mieux dire, je suis un des anneaux de sa chaîne inflexible.

Destination de l'homme, trad. Barchou de Penhoen. — *Le doute*, pages 37 à 39.

II. — Nous ne percevons directement et immédiatement que ce qui est dans notre conscience. — L'idéalisme.

L'Esprit. — Admets-tu que ces objets que tu vois çà et là existent réellement hors de toi ?

Moi. — Sans aucun doute, je l'admets.

L'Esprit. — D'où sais-tu qu'ils existent ?

Moi. — Je les vois lorsque je les regarde, je les sens lorsque je les touche, je les entends lorsqu'ils rendent un son, ils se révèlent à tous mes sens.

L'Esprit. — Vraiment ? C'est une opinion dont tu reviendras peut-être, que celle que tu vois, que tu touches, que tu entends les objets. Néanmoins, jusqu'à nouvel ordre, je parlerai ta langue, je m'exprimerai aussi comme si réellement tu percevais ces objets au moyen de tes sens, commençons même par le supposer. Je te demanderai seulement si tu ne les perçois pas de quelque autre façon ; en d'autres termes, s'il n'y a pas pour toi d'autres objets que ceux que tu vois, touches ou entends.

Moi. — Je n'en connais pas d'autres.

L'Esprit. — Les objets hors de toi n'existent donc pour toi qu'à la suite de certaines modifications survenues dans tes organes de la vue, du toucher, etc. Lorsque tu affirmes qu'il y a des objets hors de toi, n'est-ce pas comme si tu disais que tu vois, que tu touches, que tu entends ?

Moi. — C'est en effet mon opinion.

L'Esprit. — Bien, mais d'où sais-tu que tu vois, que tu touches, que tu entends ?

Moi. — Je ne comprends pas ; cette question me semble bizarre

L'Esprit. — Je vais la rendre plus claire : vois-tu ta vue, touches-tu ton toucher, en un mot, as-tu quelque sens intérieur plus subtil, d'ordre plus relevé que tes sens extérieurs, au moyen duquel tu puisses percevoir ces derniers et leur modification ?

Moi. — Je ne me connais aucun organe de cette nature. Je vois, je touche, je vois ceci ou je touche cela ; ce que je suis immédiatement, absolument, je le sais parce que cela est, par conséquent sans qu'il soit besoin d'un sens intermédiaire entre ma sensation et la conscience que j'en ai. C'était même parce qu'elle semblait mettre en doute que j'eusse cette sorte de conscience immédiate de ma sensation, que ta question de tout à l'heure me semblait singulière.

L'Esprit. — Ce n'était pas mon intention, je voulais seulement te mettre à même de t'expliquer clairement à toi-même la notion que tu te fais de l'activité immédiate de ta conscience. Tu as, dis-tu, immédiatement conscience que tu vois, que tu touches?

Moi. — Oui.

L'Esprit — Que vois-tu? que touches-tu? Tu es par conséquent pour toi-même celui qui voit dans l'acte de voir, celui qui touche dans l'acte de toucher. Si tu as conscience d'une modification survenue dans un de tes organes extérieurs, celui de la vue, par exemple, c'est en même temps d'une modification de toi-même que tu as conscience.

Moi. — Sans doute.

L'Esprit. — Tu perçois l'objet après avoir eu conscience d'une modification de ta vue et de ton toucher ; mais ne pourrais-tu pas le percevoir sans avoir la conscience que tu le perçoives? Serait-il impossible que tu visses un objet ou entendisses un son tout en ignorant que tu vois, que tu entends?

Moi. — Nullement.

L'Esprit. — La conscience que tu as de toi-même et de tes propres modifications est donc la condition nécessaire de la conscience que tu as de toute autre chose. Si tu sais quelque chose, c'est à la condition d'abord de te savoir, puis de savoir ce quelque chose. Dans la conscience que tu as de l'objet, il n'y a rien qui ne soit d'abord dans la conscience que tu as de toi-même.

Moi. — C'est effectivement là ce que je pense.

L'Esprit. — Tu sais l'existence des objets parce que tu les vois, tu les touches ; mais tu sais que tu les vois ou que tu les touches, uniquement parce que tu le sais. Tu le sais immédiate-

ment. En général, tu ne perçois pas du tout ce que tu ne perçois pas immédiatement.

Moi. — Je l'entends de la sorte.

L'Esprit. — Dans toute perception, tu ne perçois donc que toi-même, que ta propre manière d'être. Ce qui n'est pas dans ta perception, tu ne le perçois pas.

Moi — C'est répéter ce que nous venons de dire.

L'Esprit. — J'en conviens, mais je ne me lasserai pas de le répéter aussi longtemps qu'il me sera possible de croire que tu ne l'aies pas suffisamment compris. Il faut que cela demeure profondément gravé dans ton esprit. Peux-tu dire : J'ai conscience d'objets hors de moi ?

Moi. — A le prendre à la rigueur, non, car la vue et le toucher ne sont qu'autant de moyens me servant à me mettre en rapport avec les choses. Ils ne sont pas ma conscience, mais seulement ce dont j'ai conscience. Peut-être devrais-je donc me borner à dire : J'ai conscience que je vois et que je touche des objets extérieurs.

L'Esprit. — N'oublie donc jamais ce qui, en ce moment, te paraît être si bien prouvé : c'est que, dans toute perception, c'est seulement ta propre manière d'être que tu perçois.

Destination de l'homme, trad. Barchou de Penhoen. — *La science*, pages 91 à 97.

III. — La croyance dans la loi morale et dans la liberté.

Si la destination de l'humanité était seulement de se créer sur la terre une condition meilleure, il suffirait sans doute que les actions humaines fussent dirigées par un simple mécanisme. La liberté serait non-seulement inutile, mais funeste à l'homme ; l'intention serait de trop. Le monde tel que nous le voyons, loin d'aller directement à son but, ne l'atteindrait qu'avec mille détours. Pourquoi, dans ce cas, le souverain créateur des mondes nous aurait-il doués d'une liberté souvent en contradiction avec ses éternels desseins ? Pourquoi ne nous aurait-il pas prédéterminés à agir comme il faut que nous agissions afin que ses desseins s'accomplissent ? Il pouvait certes aller à son but par mille chemins plus courts ; il n'est pas de misérable habitant de notre chétive planète qui ne pût le lui démontrer. Mais je suis libre, et par conséquent il est impossible que ma destinée s'écoule tout entière dans le cercle d'une existence où tout s'enchaîne de telle

sorte, causes et effets, que ma liberté demeure inutile. Mais je suis libre, car ce n'est pas l'acte réel, mécaniquement exécuté, ni dépendant, sous ce rapport, qu'à demi de moi ; ce n'est pas lui qui fait le prix et la valeur d'une action, c'est l'acte moral, c'est-à-dire la libre détermination de ma volonté, qui toujours dépend de moi. La voix de la conscience ne cesse de me le répéter. Or, par là, ne m'enseigne-t-elle pas aussi que la loi morale, dédaignant de commander à un mécanisme aveugle et matériel, ne prétend régner que sur des volontés intelligentes et libres?

Destination de l'homme, trad. Barchou de Penhoen. — *La croyance*, p. 285, 286.

IV. — Le progrès moral à venir.

Un jour viendra où la pensée même du mal s'effacera de l'intelligence des hommes. Aucune perturbation nouvelle ne les empêchera plus, dans la suite des temps, de graviter vers le bien par toutes les puissances de leur âme, par toutes leurs facultés intellectuelles. Aucun homme, Dieu merci, ne fait le mal pour le mal, il le fait pour le bien qu'il en attend... Mais une fois la société constituée telle que la raison le veut, toute mauvaise action, au lieu d'un avantage quelconque, ne rapportera à son auteur qu'un préjudice assuré... De la sorte, le moment arrivera où, dans sa patrie, à l'étranger, sur toute la surface de la terre, le méchant ne trouvera pas à qui nuire impunément, et par conséquent il se trouvera dépouillé de la liberté et de la volonté même de faire le mal ; car nous ne pouvons supposer qu'il continuerait à aimer le mal, si le mal devait toujours avoir pour lui des conséquences funestes.

Destination de l'homme, trad. Barchou de Penhoen, III[e] partie. — *La croyance*, p. 275.

SCHELLING.

Frédéric-Guillaume Schelling naquit en 1775 dans la Souabe. Il étudia la philosophie à Tubingue, où il eut Hegel pour condisciple. Ses premiers écrits appelèrent sur lui l'attention de Schiller et de Goëthe. Professeur à Iena, plus tard à Munich, son enseignement le rendit célèbre par toute l'Europe. En 1811, la chaire occupée par Fichte et par Hegel étant devenue vacante, il céda aux invitations du roi de Prusse et exposa dans un nouveau cours la dernière et la plus haute partie de ses doctrines, ou, comme on dit en Allemagne, sa « troisième philosophie ».

En 1834, il rompit un long silence par la publication de son *Jugement sur la philosophie de Cousin*, et par une critique de Hegel. Il mourut en 1854. Ses principaux ouvrages sont : les *Idées sur la philosophie de la nature* (1797), l'*Idéalisme transcendantal* (1800) ; les *Leçons sur la méthode des études académiques* ; le *Discours sur les arts du dessin* ; *Bruno ou du principe divin et naturel des choses* (1801) : *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* (1809) ; *sur les Divinités de Samothrace* (1815).

1. — Périodes de l'histoire du monde. — Destin, Nature, Providence. — Conception du progrès.

Nous pouvons admettre trois périodes dans la manifestation de Dieu, et par conséquent aussi trois périodes dans l'histoire. Le principe de cette division nous est fourni par les deux opposés, le Destin et la Providence, entre lesquels se trouve la Nature, qui est la transition de l'un à l'autre.

La première période est celle où domine encore le Destin, où, comme force entièrement aveugle, il jette froidement, et sans conscience, la perturbation dans ce qu'il y a de plus grand et de plus noble. A cette période de l'histoire, que nous pouvons appeler tragique, appartient la décadence de la splendeur et des merveilles du monde ancien, et le bouleversement de ces empires dont le souvenir s'est à peine conservé, et dont les ruines nous font présumer la grandeur : la décadence de l'humanité la plus noble qui ait jamais fleuri sur la terre et dont le retour est l'objet d'un vœu éternel.

La seconde période de l'histoire est celle dans laquelle ce qui, dans la première, paraissait comme Destin, c'est-à-dire comme force complétement aveugle, se révèle comme Nature, et où la loi obscure, qui dominait dans celle-là, paraît se transformer en une loi naturelle, sous laquelle la liberté et le libre arbitre sont forcés de plier, pour servir à un plan de la Nature, ce qui introduit dans l'histoire une conformité au moins machinale à la loi. Cette période paraît commencer depuis l'extinction de la république romaine, qui, dans sa passion de domination, unit pour la première fois les peuples d'une manière générale, mit en contact les peuples isolés, forcée, sans en avoir conscience et contre sa volonté, de concourir à un plan de la Nature dont le développement complet doit faire naître l'union universelle des peuples, l'État universel. Tous les événements qui ont eu lieu dans cette période ne doivent donc être considérés que comme des résultats de la Nature ; de sorte que la chute de l'empire romain n'a ni un côté tragique ni un côté moral, mais, conformément aux lois natu-

relles, devait être nécessairement et est proprement un tribut payé à la Nature.

La troisième période de l'histoire est celle où ce qui, dans les périodes précédentes, apparaissait comme Destin ou comme Nature, se développera et se manifestera comme Providence, de sorte que ce qui paraissait l'œuvre du Destin ou de la Nature était déjà le commencement d'une Providence qui se révélait imparfaitement.

Quand cette période commencera-t-elle? Nous ne pouvons le dire. Mais, quand cette période sera, Dieu sera.

Idéalisme transcendantal, IVe partie.

II. — L'histoire, épopée divine.

L'histoire est une épopée composée dans l'esprit deDieu. Elle offre deux parties principales : l'une représente l'éloignement de l'humanité de son centre jusqu'à sa limite extrême, l'autre représente son retour ; l'une est en quelque sorte l'Iliade, l'autre l'Odyssée de l'histoire. Dans la première est la direction centrifuge, dans la seconde la direction centripète. Le grand point de vue de l'univers entier s'exprime ainsi dans l'histoire.

Philosophie et religion.

III. — Le progrès moral de l'humanité ne peut être pour nous une certitude, mais une croyance.

La notion de l'histoire implique celle d'une progressivité infinie. Mais on ne peut en tirer immédiatement aucun argument en faveur de la perfectibilité infinie de l'espèce humaine, puisque ceux qui la nient pourraient soutenir, avec autant de raison, que l'homme n'a pas plus d'histoire que la bête, et qu'il est éternellement dans le même cercle d'actions, où il se meut sans cesse, comme Ixion autour de sa roue, en des oscillations continuelles, se trouvant toujours ramené, par des déviations apparentes de la ligne droite, au point d'où il était parti. On doit d'autant moins s'attendre, sur cette question, à un résultat raisonnable, que ceux qui se laissent entraîner pour ou contre sont dans la plus grande erreur sur la nature du progrès. Les uns ne considèrent que l'avancement moral de l'humanité, dont nous désirerions bien posséder la mesure ; les autres, son avancement dans les arts et les sciences, qui, au point de vue historique (pra-

tique), suivent plutôt une marche rétrograde ou anti-historique à l'égard de laquelle nous pouvons nous en référer à l'exemple des nations classiques, les Grecs et les Romains. Si l'unique objet de l'histoire est la réalisation successive de la constitution de droit, il ne nous reste, comme mesure de l'avancement de l'esprit humain, que l'approximation successive de ce but, dont l'accomplissement définitif ne saurait être prouvé, ni par l'expérience, telle qu'elle s'est développée jusqu'à présent, ni théoriquement, *à priori*, et ne sera jamais qu'un article de foi éternel de l'homme, dans le monde de l'action.

Idéalisme transcendantal, IVe partie.

IV. — Histoire des théories de l'art. — L'art est-il l'imitation de la nature ?

Toutes les théories modernes ne sont-elles pas parties de ce principe même : que l'art doit être l'imitateur de la nature ? — Oui, sans doute, mais de quelle utilité était pour l'artiste cette maxime générale et vague, avec les diverses acceptions de l'idée de nature, et lorsqu'il y a autant de manières de l'entendre qu'il y a d'individus ? Pour celui-ci, la Nature n'est que l'agrégat inanimé d'une foule indéterminée d'objets, ou l'espace dans lequel il se représente les choses et leur situation respective. Pour celui-là elle n'est que le sol d'où il tire sa nourriture et son entretien. Aux yeux seulement du naturaliste philosophe, elle est la force universelle et divine, éternellement créatrice, qui tire toutes choses de son sein, dont l'activité enfante sans cesse de nouvelles productions. Le principe de l'imitation de la nature aurait, sans doute, une haute importance s'il apprenait à l'art à rivaliser avec cette force créatrice. Mais il n'est guère possible d'élever un doute sur le sens qu'on lui donnait, lorsque l'on connaît l'état général de la science à l'époque où il a été mis au jour pour la première fois. Il serait vraiment singulier que ceux qui refusent complétement la vie à la nature recommandassent de l'imiter dans l'art. On peut leur appliquer ces mots d'un profond penseur : « Votre philosophie mensongère a supprimé la nature. Pourquoi demandez-vous que nous l'imitions ? Afin que vous puissiez vous donner de nouveau le plaisir d'exercer la même violence à l'égard de ses disciples ? »

La nature n'est pas seulement pour eux une image muette et dont la bouche ne rendit jamais une parole vivante ; c'était un squelette de formes vides dont la copie, également vide, devait

être transportée sur la toile ou sculptée sur la pierre. C'était là précisément la doctrine de ces anciens peuples grossiers qui, ne voyant rien de divin dans la nature, lui empruntaient des idoles, tandis que, pour le peuple intelligent des Hellènes, qui voyait partout des traces d'une force active et vivante, de véritables divinités sortaient du sein de la nature.

Ensuite, le disciple de la nature doit-il tout imiter en elle, et dans toutes ses parties? — Il doit seulement reproduire les objets beaux, et encore de ceux-ci seulement le beau et le parfait. C'est ainsi que le principe se détermine d'une manière plus précise. Mais, en même temps, on prétend que, dans la nature, l'imparfait est mêlé avec le parfait, le laid avec le beau. Comment donc celui qui n'a d'autre rapport avec la nature que celui de l'imiter servilement doit-il distinguer l'un de l'autre?

La coutume des imitateurs, c'est de s'approprier les fautes de leurs modèles plutôt et plus facilement que ses beautés, parce que les premiers offrent plus de prises, des caractères plus saillants, plus saisissables. Aussi voyons-nous que, dans ce sens, les imitateurs de la nature imitent plus souvent le laid que le beau et ont même pour le premier une prédilection marquée. Si nous ne considérons pas les choses dans leur essence, mais dans leur forme vide et abstraite, les choses ne disent rien à notre âme. Il faut que nous leur prêtions notre propre sentiment, notre esprit, pour qu'elles nous répondent. D'ailleurs, qu'est-ce que la perfection de chaque objet? Rien autre chose que la présence en lui de la vie créatrice, de la force qui l'anime. Ainsi donc, il ne sera jamais donné à celui à qui la nature apparaît, en général, comme une existence morte, d'opérer cette transformation analogue à l'opération chimique en vertu de laquelle se dégage, comme purifié par la flamme, l'or pur de la beauté.

Aucune modification ne fut apportée à la manière principale d'envisager ce rapport, lorsque l'on commença à sentir l'insuffisance d'un tel principe, aucun même, lorsque fut heureusement fondée une doctrine nouvelle : celle de *Jean Winckelmann*. Il replaçait, il est vrai, l'âme, avec tous ses droits, dans l'art, et il faisait sortir celui-ci d'une indigne dépendance, pour l'élever dans la région de la liberté spirituelle. Vivement frappé de la beauté des formes dans les représentations plastiques de l'antiquité, il enseignait que la manifestation d'une nature idéale et supérieure à la réalité, ainsi que l'expression des idées de l'esprit, était le but le plus élevé de l'art.

Mais, si nous examinons dans quel sens fut comprise du plus grand nombre cette supériorité de l'art sur la réalité, il se trouve que, même avec cette doctrine, la manière d'envisager la nature comme simple effet, et les choses qu'elle renferme comme objets privés de vie, subsiste toujours, et que l'idée d'une nature vivante, créatrice, n'était par là nullement éveillée. Dès lors, ces formes idéales ne pouvaient être vivifiées par aucune connaissance positive de leur essence. Car, si les formes de la nature réelle étaient mortes pour des observateurs morts, celles de l'art ne l'étaient pas moins. Si les premières n'étaient pas engendrées par une force libre, il en était de même des secondes. L'objet de l'imitation fut changé, l'imitation resta. A la place de la nature vinrent les beaux usages de l'antiquité, dont les disciples s'attachaient à saisir la forme extérieure, mais sans l'esprit qui les anime. Or, ils sont d'un abord plus difficile que les œuvres de la nature elle-même. Ils vous laissent encore plus froids que celle-ci, si vous ne cherchez pas à pénétrer leur enveloppe avec l'œil de l'esprit, et à saisir en eux la force qui les vivifie.

D'un autre côté, les artistes conservèrent, il est vrai, une certaine tendance idéale et des notions vagues d'une beauté supérieure à la matière ; mais ces idées étaient comme de belles paroles auxquelles les actions ne répondent pas. Si la manière précédente de traiter l'art avait produit des corps sans âmes, la conception nouvelle apprenait seulement le secret de l'âme, mais non celui du corps. Comme il arrive toujours, la théorie fut poussée rapidement jusqu'à l'extrême opposé, mais le milieu vivant n'avait pas encore été trouvé.

Qui pourrait dire que Winckelmann ne connut pas la plus haute beauté ? Mais elle apparut chez lui seulement dans ses éléments séparés, d'un côté, comme beauté qui consiste dans l'idée abstraite et qui découle de l'âme ; de l'autre, comme la beauté des formes. Quel lien actif et vivant les réunit ensemble ? Ou, si l'on veut, par quelle force l'âme est-elle créée en même temps que le corps, d'un seul jet et comme par un souffle unique ? Si cela n'est pas au pouvoir de l'art, aussi bien que de la nature, il ne peut rien créer. Winckelmann n'a pas déterminé cet intermédiaire vivant. Il n'a pas enseigné comment les formes peuvent être engendrées par l'idée. C'est ainsi que l'art passa à une méthode que nous pouvons appeler rétrograde, parce qu'elle part de la forme pour arriver à l'essence. On n'atteint pas l'absolu de cette manière. Ce n'est pas en élevant le conditionnel à sa plus haute puissance qu'on trouve

l'inconditionnel. Aussi, de pareils ouvrages, qui ont leur point de départ dans la forme, malgré toute la perfection de cette dernière, trahissent, comme signe distinctif de leur origine, un vide qui ne peut être rempli, là même où nous attendons le parfait, le vrai, la suprême beauté. Le prodige par lequel le relatif doit être élevé à l'absolu, la nature humaine devenir quelque chose de divin, reste à accomplir. Le cercle magique est tracé, mais l'esprit qui devait s'y montrer n'apparaît pas, indocile à la voix de celui qui a cru possible une création par la simple forme.

Loin de nous la pensée de vouloir ici rabaisser le génie de l'homme dont la doctrine immortelle, véritable révélation du beau, fut plutôt la cause occasionnelle qu'efficiente de la direction de l'art. Que sa mémoire demeure sainte comme le souvenir de tous les bienfaiteurs de l'humanité. Il resta, pendant tout son siècle, comme une montagne, dans un isolement sublime. Aucune voix sympathique, aucun signe de vie, aucun battement du cœur dans tout le vaste empire de la science, ne répondit à ses efforts, et lorsque vinrent ses véritables contemporains, cet homme admirable n'était plus. Et cependant il a fait une si grande chose !... Par son sens profond et par ses idées, il n'appartient pas à son époque, mais à l'antiquité ou au siècle dont il est le créateur, au siècle présent. Par sa doctrine, qui jeta les premiers fondements de cet édifice général de la connaissance et de la science de l'antiquité, il lui a été donné d'inaugurer les temps nouveaux. Le premier, il eut la pensée de considérer les œuvres de l'art d'après le procédé et les lois que suit la nature dans ses œuvres éternelles, tandis qu'avant et après lui toute création de l'activité humaine était regardée comme l'œuvre d'une volonté arbitraire et sans lois, et traitée conformément à ce principe. Son génie, comme le souffle d'un vent venu des climats plus doux, dissipa les nuages qui nous dérobaient le ciel de l'art de l'antiquité ; et si maintenant nous en voyons clairement les astres, c'est à lui que nous le devons. Combien il a senti le vide de son époque ! Certes, n'aurions-nous d'autre motif que son sentiment éternel de l'amitié, et cette soif inextinguible qu'il avait de la goûter, cela suffirait pour justifier le mot de confirmation d'amour spirituel qui convient à ma pensée à l'égard de l'homme parfait, de l'homme dont la vie et les actions furent vraiment classiques. Et s'il est un autre désir encore qu'il ait éprouvé et qu'il n'ait pu satisfaire, c'est celui d'une connaissance plus profonde de la nature. Lui-même, pendant les dernières années de sa vie, fait

connaître à ses amis intimes que ses dernières études ont été dirigées de l'art sur la nature, pressentant, en quelque sorte, ce qui lui manquait encore. Il sentait que la plus haute beauté qu'il trouvait en Dieu, il lui manquait de pouvoir la contempler aussi dans l'harmonie de l'univers.

V. — La beauté de la nature est force active, et science active ; telle doit être aussi la beauté de l'art.

La nature s'offre à nous d'abord sous une forme plus ou moins sévère et comme voulant se dérober à nos regards. Elle est comme la beauté sérieuse et silencieuse, qui n'excite pas l'attention par des traits frappants et ne séduit pas les yeux vulgaires. Comment pouvons-nous, en quelque sorte, adoucir spirituellement cette apparente rudesse, de manière que la force qui anime les êtres physiques, étant spiritualisée, se développe en harmonie dans notre esprit, et que toutes deux ne forment, en quelque sorte, qu'un seul objet ? Il faut nous élever au-dessus de la forme, pour la retrouver elle-même d'une manière intelligente, vivante, pour la sentir véritablement. Considérez les plus belles formes de la nature, que reste-t-il lorsque vous en avez retiré le principe actif qui les anime ? Rien que des propriétés insignifiantes, telles que l'étendue et leur rapport dans l'espace. Qu'une partie de la matière soit à côté et en dehors d'une autre, en quoi cela importe-t-il le moins du monde à son essence intérieure ? En rien évidemment. Ce n'est pas la juxtaposition des éléments qui fait la forme, mais leur disposition. Or, celle-ci ne peut être déterminée que par une force positive qui s'oppose précisément à l'isolement des parties, qui soumette leur multiplicité à l'unité d'une idée, depuis la force qui agit dans le cristal jusqu'à celle qui, comme un doux courant magnétique, dans l'organisation du corps humain, donne aux parties de la matière une position relative et un ordre qui les rend capables de manifester l'idée, l'unité essentielle et la beauté.

Mais ce n'est pas seulement comme principe actif en général, c'est aussi comme esprit et comme science active, que l'essence doit nous apparaître dans la forme, si nous voulons la saisir d'une manière vivante. Toute unité ne peut être que d'une nature et d'une origine spirituelles. Et, d'ailleurs, à quoi tendent toutes les recherches sur la nature, sinon à trouver en elle-même la science ? En effet, ce qui ne renfermerait en soi aucune raison

ne pourrait être un objet de la raison, ni ce qui serait dépourvu de connaissance être connu. La science par laquelle agit la nature, sans doute, ne ressemble nullement à celle de l'homme, qui a la conscience réfléchie d'elle-même. Dans la nature l'idée n'est pas différente de l'action ni le but de l'exécution. Aussi la matière brute tend aveuglément à une forme régulière, et prend, sans le savoir, des formes purement stéréométriques, mais qui appartiennent cependant au domaine des idées et sont quelque chose de spirituel dans la matière. Aux étoiles sont innées une arithmétique vivante et une géométrie sublime, qu'elles observent sans les connaître dans leurs mouvements. La connaissance vivante apparaît, plus clairement incomprise encore, il est vrai, dans les animaux, que nous voyons accomplir, tout stupides et dépourvus de raison qu'ils sont, d'innombrables actions bien supérieures à eux : l'oiseau qui, ivre de musique, se surpasse lui-même dans ses chants harmonieux, la petite créature qui, avec son instinct d'artiste, sans exercice ni éducation, construit d'élégants ouvrages d'architecture, tous guidés par un esprit supérieur, qui déjà brille dans des éclairs d'intelligence, mais nulle part ne reluit, comme un véritable soleil, ailleurs que dans l'homme.

Cette science active est, dans la nature et dans l'art, le lien entre l'idée et la forme, entre le corps et l'âme. A chaque chose correspond une idée éternelle qui réside dans la raison infinie. Mais comment cette idée passe-t-elle dans la réalité et prend-elle une forme corporelle? Uniquement par la science créatrice, qui est aussi nécessairement unie à la raison infinie que l'est dans l'artiste l'essence qui comprend l'idée de la beauté invisible, avec ce qui la représente d'une manière sensible. Si cet artiste doit être félicité et célébré entre tous ceux à qui les dieux ont fait don de ce génie créateur, l'œuvre d'art doit aussi paraître excellente à proportion qu'elle nous montre, dans leur pureté, cette puissance créatrice et cette activité de la nature comme développées dans un cercle plus étroit.

VI. — Comparaison entre l'activité créatrice de l'art et celle de la nature.

On a déjà reconnu depuis longtemps que, dans la production artistique, tout ne se fait pas avec conscience ; qu'avec l'activité consciente doit se combiner une force inconsciente, et que la parfaite union, la pénétration mutuelle de ces deux principes

enfante ce qu'il y a de plus élevé dans l'art. Les œuvres auxquelles manque ce cachet de la science inconsciente se reconnaissent à un défaut palpable : celui de manquer de la vie propre, d'une vie indépendante, celle de l'artiste ; tandis qu'au contraire, là où elle se manifeste, l'art communique à ses œuvres, avec la plus haute clarté pour la raison, en même temps, cette réalité inépuisable qui les fait ressembler aux œuvres de la nature.

La place de l'artiste vis-à-vis de la nature devrait être souvent expliquée par cette maxime : que l'artiste, pour être tel, devait s'éloigner d'abord de la nature et n'y retourner ensuite que quand il serait arrivé à la dernière perfection. Le vrai sens de cette maxime nous paraît ne pouvoir être autre que le suivant : — Dans tous les êtres de la nature, l'idée vivante ne se montre active que d'une manière aveugle. S'il en était de même de l'artiste, celui-ci ne se distinguerait pas, en général, de la nature ; d'un autre côté, s'il voulait se soumettre entièrement et avec conscience à la réalité, reproduire avec une fidélité servile ce qu'il a sous les yeux, il pourrait bien créer des larves, mais non des œuvres d'art. Il doit donc s'éloigner du simple procédé de production et de création naturelles, pour s'élever de lui-même à la puissance créatrice et s'emparer de celle-ci spirituellement. Par là, il prend son essor dans la région des idées pures. Il abandonne la création proprement dite, pour la ressaisir après mille détours, et retourner dans ce sens à la nature. C'est avec cet esprit de la nature, qui agit dans l'intérieur des êtres, qui s'exprime par leurs formes extérieures comme par autant de symboles, que l'artiste sans doute doit rivaliser ; et ce n'est qu'autant qu'il le saisit en l'imitant d'une manière vivante, qu'il a lui-même produit quelque chose de vrai. Car des œuvres qui naissent d'un rapprochement de formes, belles du reste, seraient cependant sans aucune beauté, puisque ce qui doit donner à l'œuvre d'art, à l'ensemble, sa beauté, ne peut plus être la forme, mais quelque chose qui est au-dessus de la forme, savoir : l'essence, l'élément général, en un mot, le regard, l'expression de l'esprit de la nature, qui doit y résider.

VII. — Est-il vrai que l'art idéalise la nature.

On voit clairement, dès lors, ce qu'il faut penser de cette *idéalisation* de la nature dans l'art, comme on l'appelle, et que l'on exige si généralement. Cette exigence paraît naître d'une

manière de voir d'après laquelle le vrai, le beau, le bien, ne sauraient être rien de ce qui est le réel et en seraient précisément le contraire. Si le réel était, en effet, opposé à la vérité et à la beauté, l'artiste ne pourrait pas le perfectionner ou l'idéaliser ; il devrait le faire disparaître et l'anéantir, pour créer à sa place quelque chose en dehors du vrai. Et qu'est-ce que la beauté si elle n'est pas l'être parfait et sans défaut? Quel but plus élevé pourrait donc avoir l'art, si ce n'est de représenter ce qui dans la nature est réellement l'être ? Comment se proposera-t-il de surpasser ce qu'on appelle la nature réelle, lui qui ne peut que rester au-dessous d'elle ? En effet, donne-t-il en rien à ses œuvres la vie sensible et réelle ? Cette statue ne respire pas ; sous ce marbre il n'y a pas de cœur qui batte, pas de sang qui répande la chaleur et la vie. Si vous placez au contraire le but de l'art dans la représentation de ce qui est véritablement l'être, ces deux choses,— cette prétendue supériorité et cette apparente infériorité,— se montrent comme la conséquence d'un seul et même principe.

VIII. — Vraie supériorité de l'art sur la nature.

Les œuvres de l'art, il est vrai, ne sont, en apparence, animées qu'à la surface, tandis que, dans la nature, la vie paraît pénétrer plus profondément et se marier entièrement à la matière ; mais les transformations continuelles de la matière et la loi universelle de la destruction des existences finies ne nous avertissent-elles pas combien ce lien est peu essentiel et qu'il n'est nullement une fusion intime ? L'art, en animant ses œuvres seulement à la surface, représente donc, comme n'étant pas, ce qui n'est pas réellement. Comment se fait-il que pour tout homme d'un esprit suffisamment développé, l'imitation de ce qu'on nomme le réel, poussée jusqu'à l'illusion, apparaisse comme le faux au plus haut degré, et même produise sur lui l'impression de spectres, tandis qu'un ouvrage dans lequel l'idée domine le saisit avec toute la force de la vérité, il y a plus, le place dans le vrai monde réel ? D'où vient cela, sinon du sentiment plus ou moins obscur qui lui dit que l'idée est le seul principe vivant dans les choses, que le reste est privé d'essence et n'est que de vaines ombres ? Par le même principe s'expliquent tous les cas opposés qui sont donnés comme exemples de la supériorité de l'art sur la nature. Si l'art arrête la course rapide des années humaines, s'il unit la force virile avec les grâces de la jeunesse, s'il montre la femme mère

d'enfants déjà grands et sa fille, conservant toutes deux leur pleine et florissante beauté, que fait-il autre chose que d'effacer ce qui n'est pas essentiel : le temps ? Si, d'après la remarque d'un parfait connaisseur, chaque production de la nature n'a qu'un instant de la vraie et parfaite beauté, nous devons dire qu'elle n'a qu'un moment de la pleine existence. Dans ce moment elle est ce qu'elle est dans toute l'éternité. En dehors de lui elle ne fait que devenir et disparaître. L'art, en tant qu'il représente un être dans ce moment, l'enlève au temps ; il le laisse apparaître dans son excellence pure, dans l'éternité de sa vie.

IX. — Importance des formes caractéristiques dans l'art.

La force, qui est le principe de la particularisation, et par conséquent aussi de l'individualité des êtres, se révèle en eux comme *caractère* vivant... Dès ses premières œuvres, la nature est parfaitement *caractéristique* (1). Elle enferme dans le dur silex la force du feu et l'étincelle de la lumière, l'âme harmonieuse du son dans le dense du métal. Sur le seuil même de la vie, lorsqu'elle songe déjà à l'organisation, elle retombe, vaincue par la puissance de la forme, dans la pétrification. La vie des plantes consiste dans une silencieuse sensibilité ; mais dans quels contours précis et serrés cette vie souffrante n'est-elle pas enfermée ? Dans le règne animal, paraît, pour la première fois, commencer précisément le combat entre la vie et la forme. La nature cache ses premières œuvres sous de dures écailles, et là où celles-ci disparaissent la vie retourne de nouveau, par l'instinct de l'art, dans le règne de la cristallisation. Enfin elle prend une allure plus hardie et plus libre, et alors se montrent, dans l'activité et la vie, des caractères qui sont les mêmes dans toutes les espèces. L'art, il est vrai, ne peut prendre son point de départ aussi bas que la nature. Chez elle, si la beauté est également répandue partout, il y a cependant divers degrés dans la manifestation et le développement de l'essence, par conséquent aussi dans la beauté ; mais l'art veut dans celle-ci une certaine richesse, il voudrait faire résonner non un accent ou un son isolé, ni même un accord détaché, mais l'harmonieuse mélodie de la beauté. Il s'empare donc de préférence, immédiatement, de ce qu'il y a de plus élevé et de plus développé : de la forme humaine. Car, comme il ne lui est pas

1. C'est-à-dire qu'elle donne à ses œuvres un *caractère* particulier déterminé.

donné d'embrasser l'ensemble dans ses immenses proportions, et que, dans les autres créatures, l'être ne se manifeste que par des éclairs isolés, tandis que dans l'homme il apparaît dans sa plénitude, sans interruption, non-seulement il lui est permis, mais il est obligé de voir la nature entière dans l'homme seul. Mais, précisément pour cela même, comme la nature rassemble ici tout en un seul point, elle reproduit toute sa variété, et le chemin qu'elle a parcouru dans un plus vaste circuit, elle le reprend de nouveau dans un espace plus restreint. Ici donc naît pour l'artiste la nécessité d'être fidèle et vrai dans des limites plus étroites, afin de paraître, dans l'ensemble, parfait et beau. C'est ici qu'il s'agit de lutter avec la nature créatrice, qui, dans le monde de l'homme, distribue aussi les caractères et les empreintes avec une diversité inépuisable, d'engager le combat, non lâchement et mollement, mais avec énergie et courageusement. L'habitude continuelle de s'exercer à reconnaître le caractère propre des choses et à distinguer leur côté positif doit le préserver du vide, de la faiblesse, de la nullité intérieure, en attendant qu'il puisse oser, par une plus savante harmonie et par une fusion définitive des formes diverses, essayer d'atteindre à la beauté la plus parfaite, dans des représentations d'une plus haute simplicité, malgré la richesse infinie du fond qu'elles expriment.

C'est seulement par la perfection de la forme que la forme peut être anéantie ; et c'est là, sans contredit, dans le caractéristique, le but suprême de l'art. Mais s'il est vrai, en général, que l'harmonie apparente, à laquelle les esprits superficiels parviennent plus facilement que d'autres, est cependant nulle intérieurement, il en est de même, dans l'art, de l'harmonie extérieure, à laquelle on parvient vite et qui cache la pauvreté du fond. Et, si la science et l'éducation doivent combattre une imitation mécanique des belles formes, elles doivent aussi, et surtout, combattre la tendance à un genre mignard et sans caractère, qui se donne à la vérité les plus beaux noms, mais ne cache par là que l'impuissance à remplir les conditions fondamentales de l'art.

Cette beauté supérieure, dans laquelle la perfection de la forme fait disparaître la forme elle-même, fut admise par les nouvelles théories sur l'art, depuis Winckelmann, non-seulement comme la plus haute, mais l'unique mesure. Mais comme le principe profond, sur lequel cette beauté repose, avait échappé, il arriva que l'on se fit une idée négative de cette formule, qui exprime la

vérité dans son caractère le plus positif. Winckelmann compare la beauté à l'eau qui, puisée à sa source, est regardée comme d'autant plus salutaire qu'elle a moins de goût. Il est vrai que la plus haute beauté est sans caractère ; mais elle l'est dans le même sens que nous disons de l'univers qu'il n'a aucune mesure déterminée, ni longueur, ni largeur, ni profondeur, parce qu'il renferme toutes les dimensions dans une égale infinité ; elle l'est dans ce sens que l'art de la nature est sans forme, parce qu'elle-même n'est soumise à aucune forme. C'est dans ce sens, et non dans un autre, que nous pouvons dire que l'art hellénique, dans ses plus hautes créations, s'est élevé à l'absence de caractère. Mais il n'y parvint pas immédiatement ; ce n'est qu'après s'être affranchi des liens de la nature qu'il sut s'élever à une liberté divine. D'une graine semée au hasard ne pouvait naître cette plante héroïque, mais d'un germe profondément caché dans la terre. Les grands mouvements de l'âme, les profonds ébranlements de l'imagination, sous l'impulsion des forces de la nature qui vivifient tout, qui agissent partout, pouvaient seuls donner à l'art l'empreinte de cette puissance irrésistible, avec laquelle, depuis le sérieux raide et enveloppé de représentations d'une époque antérieure, jusqu'aux œuvres d'une grâce sensible surabondante, il resta toujours fidèle à la vérité, et enfanta, avec un inépuisable génie, la plus haute réalité qu'il ait été donné aux mortels de contempler.

De même que la tragédie commença par la grandeur et l'énergie du caractère moral, de même le commencement de la sculpture fut le sérieux de la nature ; et la sévère déesse d'Athènes fut la première et la seule muse des arts plastiques. Cette époque est caractérisée par ce style que Winckelmann décrit comme encore rude et sévère, dont le style suivant, ou le haut style, ne pouvait sortir qu'en s'élevant du caractéristique au sublime et au simple. En effet, dans les représentations des natures les plus parfaites ou des divinités, devait apparaître toute la richesse des formes réunies, dont la nature humaine est capable. De plus, cette réunion devait être telle que nous puissions la supposer existant dans le monde réel lui-même, c'est-à-dire telle que les qualités inférieures, ou de moindre importance, soient subordonnées aux supérieures et toutes finalement à une seule, la plus haute, dans laquelle elles s'effacent réciproquement comme particulières, et cependant subsistent par l'essence et la force intime qui leur est inhérente. Si, dès lors,

cette beauté élevée et libre ne peut être appelée caractéristique, puisque ce mot suppose des limites et des conditions imposées à l'apparence, cependant le caractéristique s'y développe encore d'une manière insensible comme dans le cristal la contexture des parties subsiste malgré la transparence. Chaque élément caractéristique maintient son action, mais avec douceur, et concourt ainsi à l'effet que produit l'indifférence sublime de la beauté.

Le côté extérieur ou la base de toute beauté est la beauté de la forme ; mais comme la forme ne peut exister sans l'essence, partout où la forme se montre, le caractère aussi est visible, ou, au moins, se fait sentir. La beauté caractéristique est donc la beauté dans sa racine ; elle seule peut ensuite produire comme son fruit la véritable beauté. L'essence, il est vrai, dépasse la forme ; mais encore le caractéristique reste-t-il toujours le principe générateur du beau.

X. — Comparaison de la sculpture, de la peinture, de la poésie.

Mais si cette haute et indifférente beauté doit, en outre, être prise pour la seule mesure dans l'art, puisqu'elle est considérée comme la plus haute, elle paraît devoir dépendre du degré d'étendue et de richesse selon lequel chaque art particulier peut agir. Cependant, la nature, dans le vaste cercle où elle se meut, représente toujours, avec ce qui est élevé, l'élément inférieur qui lui est inhérent En créant le divin dans l'homme, elle se contente d'en donner, dans les autres êtres, la matière ou la base, qui doit n'être là que pour faire ressortir l'essence en elle-même. Il y a plus, dans l'humanité elle-même, les grandes masses deviennent, de nouveau, la base d'où s'élèvent un petit nombre d'individus, destinés à représenter le principe divin, législateurs, conquérants ou fondateurs de religions. Par conséquent, partout où l'art agit avec la variété de la nature, il peut et doit, à côte de la plus haute mesure de la beauté, en montrer aussi la base, et, en quelque sorte, la matière, dans des images indépendantes. C'est ici que se manifeste, pour la première fois, d'une manière significative, la nature différente des formes de l'art.

La sculpture, dans le sens rigoureux du terme, dédaigne de donner extérieurement l'espace à son objet ; elle le porte en elle-même. Mais, par là même, le champ de son développement se trouve fort resserré. Il y a plus, elle est obligée de montrer la beauté de l'uni-

vers, en quelque sorte dans un point. Elle doit donc tendre immédiatement à ce qu'il y a de plus élevé ; elle ne peut atteindre la variété que dans des images isolées et par la plus sévère exclusion des éléments qui se contredisent. Par l'élimination du principe purement animal, elle parvient aussi à représenter dans la nature humaine, d'une manière harmonique et presque belle, des créatures inférieures ; ce que nous apprend la beauté de plusieurs faunes conservés de l'antiquité. Elle peut même, à l'imitation de la capricieuse nature, se parodier elle-même, retourner son propre idéal, par exemple, dans les formes disproportionnées des Silènes, se jouer, plaisanter, et paraître ainsi s'affranchir du joug de la matière. Mais elle est toujours forcée de placer son œuvre dans une condition tout à fait à part, pour le mettre d'accord avec lui-même, et d'en faire comme un monde en soi, parce qu'il n'y a pas pour elle une unité plus haute où la dissonance des parties puisse s'effacer.

Au contraire, la peinture peut déjà, pour l'étendue, se mesurer avec la nature et composer avec une largeur épique. Dans une Iliade, il y a aussi place pour un Thersite. Et qui est-ce donc qui ne trouverait pas place dans le grand poëme héroïque de la nature et de l'histoire? Ici, l'individu compte à peine pour lui-même. Le tout prend sa place, et ce qui serait beau en soi le devient par l'harmonie de l'ensemble. Supposez que, dans une des plus grandes compositions de la peinture, qui lie ses figures par la perspective, par la distribution de la lumière et des ombres, la plus haute mesure de la beauté soit appliquée partout, de là naîtra l'uniformité la plus antinaturelle, puisque, comme le dit Winckelmann, la plus haute idée de la beauté est partout la même et permet peu de déviations. La partie serait alors préférée au tout, au lieu qu'en général, là où le tout naît d'une pluralité, la partie doit lui être subordonnée Par conséquent, dans un pareil ouvrage, les gradations de la beauté doivent être observées, ce qui seul peut faire ressortir la parfaite beauté placée dans un point central, et d'une inégalité dans les parties naît l'équilibre dans le tout. Ici le faux caractéristique trouve aussi sa place. Au moins la théorie, au lieu d'enfermer le peintre dans l'espace étroit qui réunit et concentre toute beauté, aurait-elle dû lui proposer pour modèle la multiplicité caractéristique de la nature, par laquelle seul il peut donner à une grande composition la plénitude et la richesse qui caractérisent la vie. Ainsi pensait, parmi les fondateurs de l'art moderne, l'illustre

Léonard, ainsi le maître de la plus haute beauté, Raphaël, qui ne craignait pas de représenter celle-ci dans une mesure inférieure, plutôt que de paraître uniforme, froid et sans effet. Il savait non-seulement produire la beauté parfaite, mais aussi briser son uniformité par la variété de l'expression.

XI. — Nécessité de la passion dans l'œuvre d'art.

Si le caractère peut s'exprimer même dans le repos et l'équilibre de la forme, il n'est cependant, à proprement parler, vivant que dans l'activité. Nous nous représentons le caractère comme la réunion de plusieurs forces agissant constamment de manière à conserver un équilibre et une mesure déterminée, de sorte que si cet équilibre vient à être rompu, un autre lui succède avec la même harmonie de formes. Mais si cette unité vivante doit se montrer en action et en mouvement, cela n'est possible qu'autant que les forces, violemment soulevées par quelque cause, sortent de leur équilibre. Or, chacun reconnaît que c'est ce qui a lieu dans les passions.

Ici, nous rencontrons ce précepte de la théorie qui ordonne de modérer, autant qu'il est possible, les passions, lorsqu'elles éclatent au dehors, afin que la beauté de la forme ne soit pas violée. Mais nous croyons devoir plutôt retourner le précepte et l'exprimer ainsi : les passions doivent être tempérées par la beauté elle-même. Car il est très à craindre que cette modération que l'on recommande ne soit aussi entendue d'une manière négative, tandis que la véritable loi de l'art est bien plutôt d'opposer à la passion une force positive. Car, de même que la vertu ne consiste pas dans l'absence de passions, mais dans la force de l'esprit qui les maîtrise, de même ce n'est pas en les écartant, ou en les amoindrissant, que l'on produit la beauté, mais par l'empire qu'exerce la beauté sur elles. La force des passions doit, par conséquent, se montrer. Il doit être visible qu'elles peuvent se soulever dans toute leur violence, mais qu'elles sont maintenues par l'énergie du caractère, et qu'elles viennent se briser contre les lois d'une inébranlable beauté, comme les flots d'un fleuve qui remplit ses bords, mais ne peut les inonder. Autrement, cette entreprise de modérer les passions ne pourrait se comparer qu'à celle de ces moralistes étroits, qui, pour avoir meilleur marché de la nature humaine, ont volontiers pris le parti de la mutiler.

XII. — L'art et la nature.

L'art est pour le philosophe ce qu'il y a de plus élevé, parce qu'il lui ouvre le sanctuaire où brûle d'une même flamme, en une primitive et éternelle union, ce qui existe séparé dans la nature et dans l'histoire, ce qui se fait constamment dans la vie et dans la pensée. Ce que nous appelons la Nature est un poëme dont l'intelligence est impossible, parce qu'il est écrit en caractères mystérieux, mais dans lequel, si nous pouvions le déchiffrer, nous reconnaîtrions l'Odyssée de l'Esprit, qui, livré à une merveilleuse illusion, se cherchant lui-même, se fuit sans cesse lui-même... La nature est pour l'artiste ce qu'elle est pour le philosophe : le monde idéal apparaissant sans cesse sous des formes finies, le pâle reflet d'un monde qui n'est pas hors de sa pensée, mais en lui-même.

XIII. — La grâce.

Le comble de l'art comme celui de la nature est la *grâce*. Après que l'art a donné aux choses le caractère qui leur imprime l'aspect de l'individualité, il fait un pas de plus : il leur donne la grâce qui les rend aimables, en faisant qu'elles semblent aimer. Au delà de ce second degré, il n'y en a plus qu'un, que le second annonce et prépare; c'est de donner aux choses une âme; par quoi elles ne semblent plus seulement aimer, mais elles aiment... La grâce dans l'art est l'expression de l'âme... A l'approche de l'âme une douce aurore se répand sur l'œuvre ; les contours se tempèrent et s'adoucissent ; c'est le moment où naît la grâce. La pure image de la beauté arrivée à ce degré de développement, c'est la déesse de l'amour. L'esprit de la nature n'est opposé à l'âme qu'en apparence, en soi il est l'organe et le symbole de celle-ci. Toutes les autres créatures sont animées par le seul esprit de la nature ; dans l'homme seulement apparaît l'âme, sans laquelle le monde serait comme la nature sans le soleil...

L'âme n'est pas dans l'homme le principe de l'individualité ; mais c'est précisément ce par quoi il s'élève au-dessus de tout égoïsme, ce par quoi il est capable de renoncement à soi, d'un amour désintéressé, et, qui plus est, de la contemplation et de la connaissance de l'essence des choses. Elle n'a plus pour objet la matière; il n'est plus en rappor

immédiat avec elle, mais seulement avec l'esprit, qui est la vie des choses. Tout en apparaissant dans le corps elle est cependant indépendante du corps dont la conscience n'est en elle que comme un songe léger qui ne la trouble pas. En ce cas l'âme n'est pas une qualité, une faculté, rien de particulier de cette espèce ; elle ne sait pas, elle est la science ; elle n'est pas bonne, elle est la bonté; enfin elle n'est pas belle, elle est la beauté même.

Discours sur le rapport des beaux-arts avec la nature, 366, 368, 382, 398 et suiv.

HEGEL.

Georges-William Hegel naquit à Stuttgard en 1770, fut à Tubingue le condisciple et l'ami de Schelling, séjourna quelque temps comme professeur en Suisse et à Francfort, et enseigna ensuite publiquement à l'Université d'Iéna, puis à Heidelberg. Il succéda à Fichte dans la chaire de Berlin en 1818, et il y professa, environné de la plus grande célébrité, jusqu'à la fin de sa vie en 1831. Ses principaux ouvrages sont : la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) ; la *Logique* (1812) ; l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817); la *Philosophie du droit* (1821); la *Philosophie de l'histoire,* les *Leçons sur la Philosophie de la religion, sur l'Histoire de la philosophie.*

I. — La philosophie a pour objet le monde des idées et de l'esprit.

C'est surtout à l'esprit de la jeunesse que je fais appel, car la jeunesse est ce temps heureux de la vie où l'on n'est pas encore resserré dans d'étroites limites par les nécessités de la vie extérieure, où l'on peut s'occuper librement de la science et l'aimer d'un amour désintéressé, où l'esprit enfin n'a pas encore pris une attitude négative et sceptique vis-à-vis de la vérité. Une âme encore saine et pure éprouve le besoin d'atteindre à la vérité, et c'est le royaume de la vérité que la philosophie habite. Tout ce qu'il y a de vrai, de grand et de divin dans la vie est l'œuvre de l'idée ; et l'objet de la philosophie consiste à saisir l'idée dans sa forme véritable et universelle. Dans la nature, l'œuvre de la raison est enchaînée encore par la nécessité. Mais le royaume de l'esprit est le royaume de la liberté. Tout ce qui forme le lien de la vie humaine, tout ce qui a un prix pour l'homme est d'une nature spirituelle, et ce royaume de l'esprit n'existe que par la conscience du vrai et du bien, c'est-à-dire par la connaissance des idées.

L'amour de la vérité et la foi dans la puissance de l'esprit sont donc la première condition de la recherche philosophique. L'homme doit avoir le sentiment de sa dignité et s'estimer capable d'atteindre aux vérités les plus hautes. On ne saurait rien penser de trop grand de la grandeur et de la puissance de l'esprit. L'essence cachée de l'univers n'a pas de force qui puisse résister à l'amour de la vérité. Devant lui l'univers doit se révéler et déployer toutes les richesses et toutes les profondeurs de sa nature.

Discours prononcé à Berlin en 1818. (Traduction Véra.)

II. — Première définition de Dieu par l'être. Les Éléates et Spinoza.

Si l'on considère l'être comme l'un des attributs de l'absolu, on aura la définition : *l'absolu est l'être* ; c'est la définition la plus élémentaire, la plus abstraite et la plus vide. C'est la définition des Éléates, et aussi la définition fameuse par laquelle Dieu est représenté comme la substance de toutes les réalités. On fait ainsi abstraction de la limitation qui se trouve dans toute réalité, et Dieu est alors pensé comme *le seul être réel*, comme *l'être qui fait le fond de toute réalité*, et comme *la seule réalité*. Cette définition est celle du Dieu de Spinoza, qui, suivant Jacobi, est le principe de l'être dans toutes les existences.

Logique, § 86. (Traduction Véra.)

III. — Identité de l'être pur et du non-être.

L'être pur, ainsi conçu, c'est l'abstraction pure, l'être dont on ne peut rien affirmer (pas même qu'il est), sans le nier par cela même, car cette affirmation suppose à côté de l'*être* au moins la pensée de l'être, soit que l'être s'affirme lui-même, soit qu'il soit affirmé par un autre que lui. L'être pur est donc l'être absolument indéterminé. Mais l'être absolument indéterminé, c'est l'être qui n'est rien, c'est l'être et autre chose que l'être, c'est l'être et ce qui n'est pas l'être, c'est en un mot l'être et sa négation, le non-être. *Ibid.*, § 87.

IV. — Seconde définition de Dieu, par le non-être. Les bouddhistes.

La seconde définition de l'absolu est : *l'absolu est le non-être.*

Au fond, c'est là ce que veulent dire ces paroles : « que la Chose en soi est indéterminée, entièrement dépourvue de formes et de contenu », ou bien « que Dieu est la plus haute essence et qu'il n'est que cela » ; car, de cette manière on se représente Dieu comme une négation. Le néant des bouddhistes, qui est le commencement et la fin des choses, exprime la même abstraction.

Logique, § 87.

V. — Réponse aux objections contre l'identité de l'être et du non-être.

Si l'être, objecte-t-on, et le non-être sont identiques, ma maison, mon bien, l'air à l'égard de la respiration, telle ville, le soleil, le droit, l'esprit, Dieu, sont et ne sont pas, et il m'est indifférent qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas.

Mais d'abord, dans ces exemples, on substitue à l'être et au néant purs et abstraits des fins particulières et des choses qui ont utilité pour moi, et l'on se demande ensuite s'il m'est indifférent que telle chose, qui m'est utile, soit ou ne soit pas ! Au reste dans le fait, la philosophie est précisément la science qui doit affranchir l'homme de ce nombre infini de fins et de vues particulières, et le placer dans un état d'indifférence telle, que ce soit une seule et même chose pour lui, que tel objet particulier existe ou n'existe pas.

Ensuite, dans ces exemples, il est question d'objets qui n'existent que par leur rapport avec d'autres existences et d'autres fins, lesquelles sont supposées comme ayant une réalité. L'on substitue par là à la différence abstraite de l'être pur et du néant la différence des existences concrètes... Ainsi, en substituant un objet concret à l'être et au néant purs, l'on tombe dans ce vice habituel de la pensée, qui consiste à se représenter les choses tout autrement qu'elles ne sont, à confondre des objets distincts et à parler des unes comme on devrait parler des autres. C'est ce qui arrive ici, où il n'est vraiment question que de l'être et du non-être abstraits. *Ibid.*

VI. — Troisième définition de Dieu par le principe du *devenir* universel.

Qu'on prenne le *devenir*, chacun peut se le représenter. L'on accordera que, lorsqu'on l'analyse, on y trouve la détermination de l'*être*, comme aussi de son contraire, le *néant* ;

l'on accordera enfin que ces deux déterminations se trouvent réunies dans une seule et même représentation. Le devenir est, par conséquent, l'unité de l'être et du néant.

Un autre exemple semblable à celui-ci est fourni par le *commencement*. Une chose n'est pas encore en commençant. Cependant son commencement n'est pas un pur néant, mais il fait aussi son être. Le commencement est le devenir, mais un devenir qui exprime un rapport avec un développement ultérieur (1).

VII. — Vérité du devenir universel. Fausseté du « nihil ex nihilo ».

En regard de notre proposition, que *le devenir fait le passage de l'être au néant et du néant à l'être*, se trouvent les propositions vulgaires : « *Rien ne peut venir du néant. Ce qui est ne peut venir que de l'être,* » lesquelles établissent l'éternité de la matière et sont le fondement du panthéisme. Les anciens ont déjà fait cette réflexion bien simple, que ces propositions suppriment au fond tout devenir. Et en effet, si on les admet, ce qui devient et ce dont il devient seront une seule et même chose. Ces propositions sont fondées sur les identités abstraites de l'entendement ; et l'on doit s'étonner de les voir admettre, de notre temps, avec une entière confiance, sans comprendre qu'elles sont la source du panthéisme, et sans savoir que les anciens ont déterminé définitivement la valeur et le sens de ces propositions.

Il ne serait pas difficile de prouver que l'unité de l'être et du néant se rencontre dans tous les événements, dans tous les objets et dans toutes les pensées. L'on doit dire de l'être et du néant... qu'il n'y a rien au ciel ni sur la terre qui ne les contienne tous les deux.

Lorsqu'on parle d'une chose réelle, ces deux déterminations, être et néant, s'y traduisent par l'élément *positif* et par l'élément *négatif*...

En Dieu lui-même, la qualité, l'activité, la création, la puissance, etc., contiennent essentiellement des déterminations négatives, par exemple la production.

Logique, § 88, 89.

VIII. — L'évolution universelle.

L'*idée* est l'essence de l'univers, qui en est la réalité extérieure.

1. Ces vues de Hégel ressemblent aux discussions des Éléates et de Platon sur le devenir et le mouvement.

L'idée ne peut rester à l'état de virtualité pure ; il se manifeste en elle une *contradiction* entre l'être et le néant, un besoin de se produire ; cette contradiction est le principe du mouvement, qui pose la réalité. Mais cette réalité extérieure est une sorte d'aliénation de l'*idée* ; l'idée ne saurait rester ainsi hors de soi, et, par une opération nouvelle, l'idée fait retour sur elle-même, revient à soi, et elle *sait* ainsi ce qu'elle *est*.

Tel est le rhythme général de la dialectique spéculative, et ce type se reproduit dans tous les détails, dans toutes les sphères : tout se reproduit, se détermine, se différencie, et tout retourne à l'identité première. C'est un déploiement continu qui revient sans cesse sur lui-même, avec un plus haut degré de réalité déterminée et de connaissance, une *explication* éternelle, infinie, dont la fin est, pour l'esprit qui préside sans conscience à ce mouvement, la conscience explicite de sa souveraineté absolue (1)....

La puissance de la nécessité qui lie toutes les réalités entre elles fait qu'une réalité n'a pas une existence distincte et isolée, mais qu'elle trouve son être et son fondement dans ses rapports avec les autres. Cette délivrance, en tant qu'elle existe *pour soi*, est le *moi ;* en tant qu'elle a reçu tout son développement, elle est l'*esprit libre ;* en tant que *sensibilité*, c'est l'*amour ;* en tant que *jouissance*, c'est le *bonheur* (2).

IX. — Phases successives de l'évolution universelle.

Tout le mouvement universel n'a d'autre but que de manifester l'esprit dans sa gloire.

La vie, dans la nature, a eu pour résultat de faire connaître l'esprit comme le principe et la fin de la nature, et la vie de l'humanité a eu pour but de donner à l'esprit universel la pleine conscience de lui-même, et de faire savoir à l'esprit humain qu'il est vraiment la substance absolue.

Ce développement s'opère par trois phases : l'esprit se manifeste d'abord comme esprit *subjectif*, puis comme esprit *objectif*, enfin comme esprit *absolu*.....

1. HÉGEL, traduit et résumé par WILLM, *Histoire de la philosophie allemande*, t. IV.
2. *Ibid* Pour l'intelligence de ces pages, voir, dans notre *Histoire de la philosophie*, le chapitre sur Hégel.

Ce qu'on appelle l'*âme* n'est encore que le sommeil de l'esprit, l'esprit passif.

Il y a progrès de l'âme naturelle à l'individualité sensible, et de celle-ci à l'âme ayant raison et conscience d'elle-même.

Tout ce qui est dans la raison a son origine dans la sensation ou le sentiment ; mais l'origine d'une chose n'est que l'aspect sous lequel elle apparaît d'abord. L'organisation du corps n'est pas la cause de la vie de l'âme ; elle est elle-même un produit de la virtualité de l'esprit, et, au lieu de prétendre expliquer le cœur et l'intelligence par la vie physique, il faut chercher à expliquer celui-ci par l'action de l'âme et de l'esprit.

Par le sentiment, l'âme s'individualise, et, en se distinguant des sentiments particuliers en même temps que de son corps, qu'elle pose comme étant son organe du dehors, comme étant à son service, elle devient réelle par là même ; elle se distingue de la nature entière, considère celle-ci comme objet, et devient son *moi* ou conscience.

Par son développement, la conscience elle-même, qui est d'abord *conscience en général*, devient *conscience de soi* et *raison*.....

La pensée se reconnaît pour toute réalité, pour la puissance qui détermine elle-même son contenu ; par là elle est *volonté*, esprit pratique. Elle est d'abord *sentiment pratique*, et, comme tel, sentiment du plaisir et du déplaisir, penchant, passion ; puis elle devient *volonté réfléchie*, se portant exclusivement vers tel ou tel objet, et se posant ainsi comme *libre arbitre*, élection arbitraire. Ce n'est pas encore la vraie liberté ; celle-ci naît de la recherche de la vraie félicité, satisfaction universelle et harmonique, et consiste dans la détermination de soi par soi-même : c'est la volonté comme libre intelligence.

Par là nous entrons dans le domaine de l'esprit *objectif*, titre sous lequel sont exposées la *philosophie du droit*, la *morale* et la *politique*.....

Il y a progrès du droit à la morale, de celle-ci aux mœurs, au monde moral, et, dans celui-ci, de la famille à la société civile et de celle-ci à l'État. Au point de vue du droit, l'individu libre n'est qu'une personne ; par la moralité il devient *sujet*, volonté réfléchie en soi ; dans les mœurs, dans la famille, dans la société, dans l'État.

A leur tour, les États divers ne sont qu'autant de moments du développement général de l'esprit dans son existence historique.

L'*esprit universel* est à la fois la substance et la négation des esprits nationaux. Il se sert de la guerre pour les dissoudre, tant qu'ils ne réalisent qu'imparfaitement l'État rationnel : le mouvement de l'histoire universelle a pour fin de réaliser l'État absolu, l'État parfait, dans lequel l'esprit acquiert la conscience qu'il est l'absolu, la fin de l'histoire aussi bien que celle de la nature.

En même temps que l'esprit universel travaille ainsi à se réaliser et à se poser comme la substance absolue dans l'histoire morale de l humanité, il s'exprime encore comme tel dans l'*art*, dans la *religion*, dans la *philosophie*, dont la dernière expression est l'idéalisme absolu, et le dernier résultat que l'intelligence humaine est elle-même l'esprit absolu (1).

X. — L'histoire de la philosophie, expression de l'évolution universelle.

L'histoire de la philosophie est la plus haute expression du caractère général d'une nation et d'une époque ; la philosophie est elle-même une face, un moment déterminé de ce caractère. Pour qu'elle puisse venir à naître, la réflexion philosophique suppose un certain degré de culture intellectuelle. Elle naît alors que l'esprit d'un peuple s'est dégagé de l'indifférence primitive de la vie physique et s'est élevé au-dessus de l'intérêt passionné. Arrivé à l'état de réflexion, l'esprit soumet à l'examen le mode actuel de son existence, sa vie morale et sa foi. En général, on commence à philosopher lorsqu'il n'y a plus un accord parfait entre la réalité extérieure et les tendances intimes, lorsque les institutions sociales et religieuses ne suffisent plus à la conscience : alors l'esprit se réfugie dans le monde de la pensée, et la philosophie devient le remède au mal que la pensée a produit.

La philosophie s'élève sur les ruines d'un monde vieilli et tend à créer un ordre de choses nouveau. Au milieu d'un peuple donné, c'est une philosophie déterminée, et celle-là seule, qui devient dominante ; elle en constitue la manière d'être générale ; elle est l'esprit réfléchi de l'époque ; mais par là même qu'elle la réfléchit, elle s'élève au-dessus d'elle (2).....

1. HÉGEL, *ib.* (WILLM, *Histoire de la philosophie allemande*, t. IV.)
2. *Ibid.*, 17.

XI. — La religion.

Il est de la plus grande importance pour la science, ainsi que pour la vie pratique, de ne pas confondre ce qui n'est que simplement *commun* avec l'*universel*... L'universel, entendu dans sa signification vraie et complète, est une pensée à l'égard de laquelle on peut dire qu'il a fallu des milliers d'années pour l'élever à la conscience de l'humanité, et c'est le christianisme qui le premier l'a pleinement reconnue Les Grecs, qui avaient d'ailleurs une si haute civilisation, n'ont eu conscience de la vraie universalité ni de Dieu, ni de l'homme. Les dieux des Grecs, n'étaient que des puissances particulières de l'esprit, et le Dieu universel, le Dieu des nations, était pour les Athéniens un Dieu encore inconnu. C'est aussi parce qu'on n'avait pas reconnu la valeur infinie, et le droit infini de l'homme en tant qu'homme, qu'aux yeux des Grecs il y avait, pour ainsi dire, un abîme entre eux et les barbares. On s'est souvent demandé pourquoi l'esclavage a disparu dans l'Europe moderne, et on a donné telle circonstance pour raison de ce fait. La véritable raison qui fait qu'il n'y a plus d'esclaves dans l'Europe chrétienne, il faut la chercher dans le principe même du christianisme. La religion chrétienne est la religion de la liberté absolue, et il n'y a que les chrétiens qui accordent une valeur infinie à l'homme, en tant qu'homme. Ce qu'on refuse à l'esclave, c'est sa personnalité, et le principe de la personnalité, c'est l'universalité. Le maître ne considère pas l'esclave comme une personne, mais comme une chose, une individualité sans moi, car c'est lui qui est son moi. *Logique*, § 148.

XII. — L'art a-t-il pour objet l'imitation de la nature ?

L'opinion la plus ancienne et la plus commune est celle qui donne pour objet à l'art et à la poésie *l'imitation de la nature*.

On peut dire d'abord que cette répétition est inutile et peine perdue, puisque ce qui nous est offert en spectacle dans un tableau ou sur la scène, nous pouvons tout aussi bien le voir dans nos jardins ou dans nos maisons. C'est non-seulement un travail superflu, mais un jeu qui accuse à la fois l'orgueil de l'homme et la vanité de ses efforts. L'art est limité dans ses moyens de représentation ; il ne produit que des illusions

imparfaites dont un seul sens est dupe. A la place du réel et du vivant, il met le mensonge hypocrite de la réalité et de la vie.

On rapporte plusieurs exemples d'une illusion parfaite produite par les représentations de l'art. Les raisins de Zeuxis ont été donnés par l'antiquité comme le triomphe de la peinture. Parmi les modernes on cite le singe de Buttner, etc. Mais au lieu de louer de tels ouvrages pour avoir trompé des animaux, des colombes ou des singes, ne devrait-on pas plutôt blâmer ceux qui croient élever ainsi bien haut la dignité de l'art en lui donnant pour but suprême un effet d'une nature aussi inférieure ? En général, on peut dire, qu'en s'efforçant d'imiter la nature, l'homme se fait écraser dans cette lutte inégale. Il ressemble au ver qui, en rampant, veut imiter l'éléphant. Il peut, il est vrai, trouver du plaisir à voir ce qui existait déjà, reproduit par son intelligence et par le travail de ses mains ; mais cette jouissance est précisément d'autant moins vive, plus froide et plus fade, que l'imitation ressemble plus à l'original. Elle peut même se tourner en dégoût. Il est des portraits dont on a dit spirituellement qu'ils étaient dégoûtants de ressemblance. Le chant du rossignol, comme l'a fait remarquer Kant, imité par l'homme, nous déplaît aussitôt que nous nous apercevons que c'est un homme qui le produit. Nous ne reconnaissons là ni une production spontanée de la nature ni une œuvre d'art. En général cette jouissance que procure l'habileté à imiter est toujours très-bornée. Il y a quelque chose qui fait infiniment plus de plaisir à l'homme, c'est de *créer*. Dans ce sens, la plus petite invention dans les arts mécaniques est plus noble et a plus de valeur à ses yeux que tout ce qui est simplement imité. L'homme doit être plus fier d'avoir inventé le marteau et le clou que de faire des chefs-d'œuvre d'imitation. L'habileté de l'artiste, qui lutte contre la nature en s'efforçant de la reproduire, ressemblera toujours à celle de cet homme qui faisait passer des lentilles par une petite ouverture, et à qui Alexandre pour récompenser son art fit délivrer un boisseau de lentilles.

Comme le principe d'imitation est purement extérieur et superficiel, l'expliquer en lui donnant pour but *l'imitation du beau* tel qu'il existe dans les objets, c'est le détruire. L'imitation doit être fidèle et rien de plus. Parler d'une différence entre les objets comme beaux et laids, c'est introduire dans le principe une distinction qui n'y est pas. D'ailleurs, comme il n'y a pas de crité-

rium qui décide du choix des objets sous le rapport du beau parmi les formes infinies de la nature, c'est le goût individuel qui reste juge, c'est-à-dire le goût sans règles fixes, dont on ne peut disputer et qui varie avec les individus, les peuples, les degrés de civilisation et les circonstances.

Enfin le principe d'imitation, qui s'annonce avec tant d'autorité comme principe universel, ne peut s'appliquer à tous les arts et surtout à la poésie. S'il peut se justifier en apparence dans la sculpture et dans la peinture, que signifie-t-il dans l'architecture et dans la musique? Dans la *poésie* il convient tout au plus au genre descriptif. Pour le maintenir dans sa généralité, on est obligé de faire un grand détour et de réduire la vérité dans l'imitation à la *vraisemblance*. Mais la difficulté est toujours la même. Comment déterminer ce qui est vraisemblable et ce qui ne l'est pas ? D'ailleurs, sans parler du merveilleux, on exclut du domaine de l'art un genre qui ne doit pas être banni complétement par le fantastique.

Le but de l'art et de la poésie est donc ailleurs que dans la simple imitation, qui, dans tous les cas, ne peut produire que des œuvres techniques. Sans doute, prendre pour base la nature est une condition essentielle dans les compositions de l'art. L'artiste ou le poëte ne peut trop connaître et reproduire la nature dans ses effets et ses nuances les plus variés. En outre, quand l'art se perd dans le nébuleux, ou tombe dans le flasque et le fade, lorsqu'il n'obéit plus qu'à des règles conventionnelles ou s'abandonne à l'arbitraire, il est bon de le ramener aux formes positives, vivantes et régulières de la nature. Mais le *naturel* dans ce cas, comme côté extérieur et matériel des choses, ne doit pas être donné comme le principe et l'essence de l'art ou de la poésie.

XIII. — L'art a-t-il pour objet la représentation de la nature humaine?

Une seconde opinion assigne pour but à l'art et à la poésie de mettre sous nos yeux le spectacle de tout ce que renferme la nature humaine, d'émouvoir par là notre sensibilité et d'exalter notre imagination. L'art est appelé ainsi à réaliser en nous la maxime *Nihil humani a me alienum puto.* Il doit éveiller toutes les puissances qui sommeillent dans l'âme humaine, révéler à la conscience ce qu'il y a de plus profond et de plus mystérieux dans le cœur et la pensée de l'homme, avec tous les contrastes, les oppositions et les contradictions de sa nature, ses grandeurs et ses

misères, ses peines et ses souffrances, tous les sentiments et toutes les passions, et cela afin d'étendre et de compléter le cercle de notre expérience, afin que l'homme ait vécu la vie humaine tout entière. Ce résultat s'obtient par l'*illusion* qui remplace pour nous la réalité.

Mais il est facile de voir que ce principe ne détermine pas le véritable but de l'art ni de la poésie, car il laisse ceux-ci complétement indifférents sur la nature du fond qui est l'objet de la représentation. L'art est une *forme* qui se prête à tout, que peuvent revêtir les objets les plus dissemblables et affecter tous les contraires. J'exprime indistinctement le bien, le mal, le beau, le laid, le noble, le hideux, le vil et le méprisable.

Sous ce rapport, il en est de l'art et de la poésie comme du raisonnement; ils peuvent être employés à tout exprimer et à tout orner comme celui-ci à tout prouver et à tout justifier. Il y a plus, en exaltant notre imagination et en excitant notre enthousiasme pour des choses contraires, ils font éclater encore davantage leur opposition. Ils nous font partager le délire des bacchantes ou l'indifférence du sophiste.

La raison ne peut s'arrêter à cette définition superficielle et fausse. Du milieu de cette multiplicité de formes, elle veut voir sortir un principe général qui les domine.

XIV. — L'art a-t-il pour objet d'adoucir les mœurs ?

C'est ici le lieu d'examiner une autre manière plus vraie de concevoir les arts et leur destination, celle qui leur reconnaît le pouvoir et la faculté d'*adoucir les mœurs*.

D'abord, comment l'art a-t-il la vertu de polir les mœurs et de mettre un frein aux passions? La grossièreté ou la violence du caractère consiste dans la domination tyrannique des penchants particuliers de la nature sensible avec lesquels l'homme est identifié de telle sorte qu'il n'a pas de volonté en dehors de ces mobiles. L'art adoucit cette rudesse inculte, et tempère cette violence en donnant l'homme en spectacle à lui-même. Dans ce simple tableau, il y a un pouvoir de calmer et une influence libératrice. Tandis que l'homme contemple ainsi ses propres penchants et ses passions, tels qu'ils se développent en lui dans leur entraînement naturel et leur mouvement irréfléchi, il les voit hors de lui se poser devant lui, il se prend à les considérer comme quelque chose d'extérieur à lui, il s'en distingue, s'en dégage et

par là même commence à s'affranchir, à être libre. On répète souvent que l'homme doit vivre dans une identité parfaite avec la nature. C'est demander qu'il reste inculte et grossier. En brisant l'unité qui le retient confondu avec elle, l'art l'élève de ses douces mains au-dessus de cet état d'innocence sauvage. En lui apprenant à contempler, il le dispose à réfléchir, il ouvre à son esprit la vie de la spéculation et de la science.

XV. — L'art a-t-il pour objet de purifier les passions?

Au principe précédent se rattache, comme son développement, celui qui donne pour but à l'art et à la poésie la *purification des passions*, l'*instruction* et le *perfectionnement moral*.

Cette formule : *Adoucir les passions*, est vague et superficielle. Il s'agit toujours de savoir dans quel sens et en vue de quel but essentiel et fixe l'art doit polir et modérer les penchants.

Le principe de la *purification des passions* pèche par le même défaut ; mais il a au moins l'avantage de faire sentir la nécessité d'une règle supérieure qui serve de mesure pour apprécier la valeur et la dignité des œuvres de l'art ; cet élément, qui fait le fond de la représentation, doit être révélé à la conscience du spectateur sous la forme d'une vérité générale.

XVI. — L'art a-t-il pour objet d'instruire?

C'est en ce sens que l'on a dit de l'art que sa fin est d'*instruire*. D'après cela, le caractère propre de l'art et de la poésie consisterait en deux choses: le plaisir de la représentation et l'enseignement, la leçon morale qui en sort, le *fabula docet;* c'est l'idée renfermée dans ce vers d'Horace :

Et prodesse volunt et delectare poetæ.

Dans cette hypothèse, on peut demander d'abord si, dans l'œuvre d'art ou de poésie, la leçon est directe ou indirecte, explicite ou implicite. Si enseigner est bien le but essentiel de l'art, on peut soutenir que plus l'art s'élève, plus il doit présenter ce caractère, et qu'en outre, c'est dans la vérité enseignée, comme constituant le fond de la représentation, que les formes de celle-ci trouvent la règle et la mesure de leur vérité et de

leurs perfections. — L'art a été, en effet, le premier *précepteur* des peuples.

Si l'on admet ces conséquences, instruire est si bien le but de l'art, que les idées qu'il représente doivent être développées, non d'une manière indirecte ou implicite, mais sous la forme de principes abstraits, de maximes générales et de réflexions prosaïques. Alors la forme sensible, qui constitue précisément l'œuvre d'art, n'est plus qu'un accessoire oiseux, une simple enveloppe, une apparence donnée expressément comme telle, elle n'est plus qu'un ornement extérieur et superflu. L'œuvre d'art est brisée dans son unité. La *forme* et l'*idée* ne se pénètrent plus. Elles sont devenues étrangères l'une à l'autre.

En outre, quand on place ainsi le but de l'art dans son utilité, comme moyen d'instruction, le plaisir attaché à la représentation n'a plus lui-même rien d'essentiel, ou il n'a de valeur que comme auxiliaire ou accompagnement utile. Il faut admettre aussi que l'art n'a pas en lui-même sa propre destination. Il n'est dans ce cas qu'un des différents moyens que l'on peut employer pour obtenir le but de l'instruction. Nous sommes arrivés ici sur la limite où l'art cesse d'être son but à lui-même. Cette ligne se prononce d'une manière plus profonde et plus nette, si l'on se demande quelle est la fin suprême pour laquelle les passions doivent être purifiées et l'homme instruit.

Dans les temps modernes, on dit ordinairement qu'elle consiste dans le *perfectionnement moral.*

XVII. — L'art a-t il pour objet le perfectionnement morale ?

On peut appliquer à ce principe ce qui a été dit de l'instruction. L'art en lui-même n'a jamais pour but l'immoralité ; mais il ne se propose pas non plus de produire un effet moral. Si de toutes les productions artistiques ou poétiques, d'un caractère pur, on peut dégager une idée morale, il faut pour cela une explication, et la morale appartient à celui qui sait la tirer. Enfin la doctrine du perfectionnement moral, pour être conséquente avec elle-même, ne peut pas se contenter de ce qu'il est possible d'extraire une morale d'une œuvre d'art ; elle voudra que cette morale apparaisse comme le but essentiel. Elle ira plus loin, elle ne permettra de représenter que des sujets moraux ; car l'art a le choix, et il doit choisir ce qui est en rapport avec son but.

Ce qu'il y a de vicieux dans cette manière de voir, comme dans

toutes celles qui lui sont analogues, c'est que l'art est alors relatif à quelque chose qui lui est étranger; c'est que son but propre, c'est-à-dire ce qui le constitue essentiellement, ce qui fait qu'il est par lui-même, n'est pas en lui, mais hors de lui Il n'est ainsi qu'un instrument pour la réalisation d'une fin étrangère à la sphère qui lui est propre ; tandis qu'au contraire, l'art est appelé à *manifester la vérité sous des formes sensibles* et qu'à ce titre il a son but en lui-même dans cette représentation et cette manifestation. Car tout autre but, l'instruction, la purification, l'amélioration morale, la fortune, la gloire, etc., ne convient point à l'art comme tel, et ne constitue point son idée.

Poétique, p. 29 à 45.

XVIII. — De l'idéal comme objet de l'art et de la poésie.

Si nous jetons un coup d'œil sur tout ce qu'embrasse l'existence humaine, nous avons le spectacle des intérêts divers qui se partagent notre nature et des objets destinés à les satisfaire. Nous remarquons d'abord l'ensemble des besoins physiques auxquels correspondent toutes les choses de la vie matérielle, et auxquels se rattachent la propriété, l'industrie, le commerce, etc. A un degré plus élevé se place le monde du droit, la famille, l'État et tout ce que renferme celui-ci dans son sein. Vient ensuite le sentiment religieux qui naît dans l'intimité de l'âme individuelle, s'alimente et se développe au sein de la société religieuse. Enfin la science s'offre à nous avec la multiplicité de ses directions et de ses travaux, embrassant dans ses divisions l'universalité des êtres.

Dans le même cercle se meut l'*art* destiné à satisfaire l'intérêt que l'esprit prend à la *beauté*, dont il lui présente l'image sous des formes diverses.

Dans la vie réelle, l'homme essaie d'abord de détruire l'opposition qui est en lui par la satisfaction de ses besoins physiques. Mais tout dans ces jouissances est relatif, borné, fini. Il cherche donc ailleurs dans le domaine de l'esprit à se procurer le bonheur et la liberté par la science et l'action. Par la science, en effet, il s'affranchit de la nature, se l'approprie et la soumet à sa pensée. Il devient libre par l'activité pratique en se réalisant, dans la société civile, la raison et la loi avec lesquelles sa volonté s'identifie, loin d'être asservie par elles. Néanmoins, quoique dans le monde du droit la liberté soit reconnue et respectée, son

côté relatif, exclusif et borné, est partout manifeste ; partout elle rencontre des limites.

L'homme alors, enfermé de toutes parts dans le fini et aspirant à en sortir, tourne ses regards vers une sphère supérieure plus pure et plus vraie où toutes les oppositions et les contradictions du fini disparaissent, où la liberté se déployant sans obstacles et sans limites atteigne son but suprême. Cette région est celle de l'art et sa réalité l'*idéal*.

La nécessité du beau dans l'art et la poésie se tire donc de l'imperfection du *réel*. La mission de l'art est de représenter, sous des *formes sensibles*, le *développement libre de la vie* et surtout de l'*esprit*. C'est alors seulement que le *vrai* est dégagé des circonstances accidentelles et passagères, affranchi de la loi qui le condamne à parcourir la série des choses finies. C'est alors qu'il arrive à une manifestation extérieure qui ne laisse pas voir les besoins du monde prosaïque de la nature, à une représentation digne de lui, qui nous offre le spectacle d'une force libre, ne relevant que d'elle-même, ayant en elle-même sa propre destination, et ne recevant pas ses déterminations du dehors.

La *vérité* dans l'art ne peut donc être la simple fidélité, à laquelle se borne ce qu'on appelle l'imitation de la nature. Elle consiste dans l'expression parfaite de l'*idée* que l'art manifeste et réalise. L'art ramène tout ce qui, dans le réel, est souillé par le mélange de l'accidentel et de l'extérieur, à cette harmonie de l'objet avec sa véritable *idée*. Il rejette tout ce qui, dans la représentation, n'y répond pas, et c'est d'abord par cette *purification* qu'il produit l'idéal ; il flatte la nature comme on le dit des peintres de portraits. Du reste, le peintre de portraits lui-même qui a le moins affaire avec l'idéal doit flatter dans ce sens, laisser de côté les accidents insignifiants et mobiles de la figure, pour saisir et représenter les traits essentiels et permanents de la physionomie qui sont l'expression originale de l'âme ; car c'est exclusivement le propre de l'idéal de mettre en harmonie la forme extérieure avec l'âme.

Cette propriété de ramener la réalité extérieure à la spiritualité, de sorte que l'apparence extérieure conforme à l'esprit en soit la manifestation, constitue la nature de l'*idéal*. Cependant, cette spiritualisation, même dans la poésie, ne va pas jusqu'à présenter l'idée générale sous sa forme abstraite ; elle s'arrête au point intermédiaire, où la forme purement sensible et l'esprit pur se rencontrent et se trouvent d'accord. L'art est placé

à ce milieu précis, où l'idée ne pouvant se développer sous sa forme abstraite et générale, reste enfermée dans une réalité individuelle. Celle-ci, de son côté, dégagée de tout alliage, s'offre dans une harmonie parfaite avec l'idée.

Il résulte de là que, dans un ouvrage d'art ou de poésie, le sensible ne doit être donné que comme l'apparence du sensible. Ce que l'esprit cherche en lui ce n'est ni la réalité matérielle, ni l'idée dans sa généralité abstraite, mais un objet sensible dégagé de tout l'échafaudage de la matérialité.

L'objet d'art tient le milieu entre le sensible et le rationnel : c'est quelque chose de spirituel qui apparaît comme matériel. L'art et la poésie créent donc à dessein, en tant qu'ils s'adressent aux sens ou à l'imagination, un monde d'ombres, de fantômes, de représentations fictives, et l'on ne peut pas pour cela les accuser d'impuissance, comme incapables de produire autre chose que des formes vides de réalité. Ces apparences, l'art ne les admet pas pour elles-mêmes, mais dans le but de satisfaire un des besoins les plus élevés de l'esprit, parce qu'elles ont la puissance de faire vibrer les cordes de l'âme humaine jusque dans ses profondeurs les plus intimes.

Une autre conséquence, c'est qu'une œuvre d'art ou de poésie ne peut exister qu'autant que l'esprit la pénètre en tout sens, et qu'elle est sortie de l'activité créatrice de l'esprit.

Poétique, p. 45 et suiv.

XIX. — La poésie comparée aux autres arts.

D'abord, en vertu de son caractère de spiritualité, la poésie est affranchie de tout contact avec la matière pesante. Elle n'a pas à la façonner et à la coordonner pour en former un édifice qui rappelle l'esprit par ses formes symboliques, comme le fait l'architecture ; ni, comme la sculpture, à tirer des trois dimensions de l'étendue une figure naturelle qui soit l'image de l'esprit. Elle exprime immédiatement l'esprit par l'esprit lui-même avec toutes les conceptions de l'imagination et de l'art ; et cela, sans les manifester visiblement et corporellement aux regards sensibles.

Si on la compare, en effet, à la peinture, elle conserve aussi quand cela est nécessaire, l'avantage de peindre la pensée et de mettre les objets sous nos yeux. Elle possède divers moyens de rendre entièrement visible l'image qui ne réside que dans l'esprit

Toutefois, comme cette image, l'élément principal où se meut la poésie, est en effet d'une nature spirituelle, et par conséquent porte le caractère général des représentations de la pensée, elle est incapable d'atteindre à la précision des formes déterminées de l'objet réellement visible. D'un autre côté, dans la poésie, les différents traits qu'elle décrit pour nous rendre sensible la forme réelle des objets ne sont pas juxtaposés comme dans la peinture, de manière à former un seul et même tableau qui pose devant nous et nous offre simultanément tout un ensemble de détails. Ces traits sont séparés, et cette multiplicité ne s'offre que d'une manière successive

Mais ce désavantage qu'offre la poésie vis-à-vis de la peinture, du côté de la réalité sensible et de la précision des formes extérieures, se convertit en un avantage calculable. Car, par là même, elle se dérobe aux limites étroites dans lesquelles est enfermée la peinture, attachée à un espace déterminé et plus encore au moment déterminé d'une situation ou d'une action. La poésie acquiert le privilége de représenter un sujet à la fois dans toute sa profondeur intime et dans toute l'étendue de son développement temporel. Le vrai n'est pas dans une abstraction ; tout sujet véritable est concret en ce sens qu'il renferme en soi un ensemble de parties et d'éléments essentiels. Or, ceux-ci ne se manifestent pas seulement d'une manière simultanée comme juxtaposition dans l'espace, ils se développent comme succession dans le temps. Or, cette succession historique, la peinture ne peut en offrir le cours que d'une manière très-imparfaite. Déjà chaque brin d'herbe, chaque arbre, a, dans ce sens, son histoire, et offre une série complète de changements et d'états différents. Ceci est bien plus vrai encore dans le domaine de l'esprit, qui ne se manifeste réellement et ne peut être représenté complétement que dans un pareil développement de situations successives.

Quant à la musique, la poésie, comme nous l'avons vu, a de commun avec elle le son, qui est leur élément physique. La matière proprement dite, dans le sens grossier du terme, s'efface progressivement à mesure que l'on avance dans la série des arts particuliers ; elle finit par s'absorber dans l'élément immatériel du son qui se dérobe à l'étendue visible et permet à l'âme de se saisir immédiatement dans sa nature intime. Mais, pour la musique, façonner le son en lui-même est le but essentiel. Car, quoique, dans le chant, dans la mélodie et ses combinaisons harmoniques, la musique révèle à l'âme le sens intime des choses

ou ses propres secrets, ce n'est pas toujours la pensée comme telle, mais le sentiment intimement lié au son, qui est son objet. Le développement de cette expression musicale constitue le caractère propre de la musique. Cela est si vrai que plus la musique s'absorbe dans la pure mélodie des sons, et se dégage de la pensée formulée par le texte, plus elle est la musique et un art indépendant. Mais, par là même aussi, elle n'est capable que d'une manière relative d'embrasser la multiplicité des conceptions et des idées de l'esprit : le vaste et riche domaine de l'imagination lui échappe. Elle se borne à exprimer les traits généraux du sujet qu'elle traite et le sentiment avec son caractère vague et indéterminé. Or, plus l'esprit sent le besoin d'abandonner cette abstraite généralité pour se représenter des conceptions, des motifs, des actions, des événements, pour s'en former un tableau détaillé et artistement combiné dans toutes ses parties, plus il doit aussi renoncer à cette simple concentration de l'âme dans le sentiment intime, créer un monde qui se meuve dans la sphère propre de l'imagination. Mais dès lors il doit également renoncer à exprimer la richesse de ses conceptions entièrement, exclusivement, par l'harmonie des sons. De même que les matériaux de la sculpture sont trop pauvres pour pouvoir représenter en soi tous les objets que la peinture a pour mission d'évoquer à la vie, de même aussi maintenant les rapports des sons et l'expression mélodique ne sont plus capables de réaliser parfaitement les conceptions de l'imagination. L'esprit, par conséquent, se retire du *son* comme tel et se manifeste par des *mots*, qui, sans abandonner complétement l'harmonie des sons, se réduisent à être de simples signes extérieurs destinés à transmettre la pensée. En effet, par ce seul fait de s'empreindre d'une idée, le son devient parole, et, de but qu'il était pour lui-même, un simple moyen subordonné à la pensée qu'il exprime.

Système des beaux-arts, trad. Bénard, t. II, p. 130 et suiv.

XX. — Quel est le fond de l'action tragique ?

Le véritable fond de l'action tragique, quant aux buts que poursuivent les personnages tragiques, est compris dans le cercle des puissances, en soi légitimes et vraies, qui déterminent la volonté humaine. Ce sont les affections de famille, l'amour con-

jugal, la piété filiale, la tendresse paternelle et maternelle, l'amour fraternel, etc. ; de même les passions et les intérêts de la vie civile, le patriotisme des citoyens, l'autorité des chefs de l'État. Il y a plus, c'est le sentiment religieux lui-même, non toutefois sous la forme d'une mysticité résignée, ou d'une obéissance passive à la volonté divine, mais, au contraire, d'un zèle ardent pour les intérêts et les relations de la vie réelle. Voilà ce qui fait la bonté morale de vrais *caractères* tragiques.

Ils sont ainsi ce qu'ils peuvent et doivent être selon leur idée. Ils n'offrent pas un ensemble complet de qualités se développant en divers sens, d'une manière épique. A cette hauteur où les simples accidents de l'individualité disparaissent, les héros tragiques, qu'ils soient les représentants vivants de ces sphères élevées de l'existence humaine, ou qu'ils soient déjà grands et forts par eux-mêmes dans leur libre indépendance, sont, en quelque sorte, placés au niveau des œuvres de la sculpture. Aussi, sous ce rapport, les statues et les images des dieux, comme étant d'ailleurs d'une nature plus simple, expliquent beaucoup mieux les grands caractères tragiques des Grecs que toutes les notes et les commentaires.

Ainsi, nous pouvons dire en général, que le véritable thème de la tragédie primitive est le *divin*, non le divin tel qu'il constitue l'objet de la pensée religieuse en elle-même, mais tel qu'il apparaît dans le monde et dans l'action individuelle, sans sacrifier son caractère universel et se voir changé en son contraire. Sous cette forme, la substance divine de la volonté et de l'action, c'est l'élément *moral*. Car la moralité, lorsque nous la saisissons dans sa réalité vivante et immédiate, non simplement du point de vue de la réflexion personnelle comme vérité abstraite, c'est le divin réalisé dans ce monde. C'est la substance éternelle, dont les côtés, à la fois particuliers et généraux, constituent les grands mobiles de l'activité vraiment humaine. Dans l'action ils se développent, ils réalisent leur essence.

En vertu du principe de la particularité à laquelle est soumis tout ce qui se développe dans le monde réel, les puissances morales qui constituent le *caractère des personnages* sont, d'abord, différentes quant à leur essence et à leur manifestation individuelle. De plus, si ces puissances particulières, comme l'exige la poésie dramatique, sont appelées à agir au grand jour, à se réaliser comme but déterminé d'une passion humaine qui passe à l'action, leur accord est détruit, elles entrent en lutte les unes

contre les autres, leur hostilité éclate de diverses manières. Enfin, l'action individuelle doit représenter, dans des circonstances déterminées, un but ou un héros principal. Or, dans ces conditions, celui-ci, précisément parce qu'il s'isole dans sa détermination exclusive, soulève nécessairement contre lui la passion opposée, et, par là, s'engendrent d'implacables conflits.

Le tragique, originairement, consiste en ce que, dans le cercle d'une pareille collision, les deux partis opposés, pris en eux-mêmes, ont la justice pour eux. Mais, d'un autre côté, ne pouvant réaliser ce qu'il y a de vrai et de positif dans leur but et leur caractère que comme négation et violation de l'autre puissance également juste, ils se trouvent, malgré leur moralité ou plutôt à cause d'elle, entraînés à commettre des fautes.

J'ai déjà précédemment indiqué la raison de ce conflit. Or, tout en formant le fond substantiel et vrai de l'existence réelle, il ne se justifie et se légitime qu'en se détruisant comme contradiction. Donc, autant est légitime le but et le caractère tragique, autant est nécessaire le dénouement de ce conflit. Par là, en effet, s'exerce la justice éternelle sur les motifs individuels et les passions des hommes. La substance morale et son unité se rétablissent par la destruction des individualités qui troublent son repos. Car, quoique les caractères se proposent un but légitime en soi, ils ne peuvent, cependant, la réaliser qu'en violant d'autres droits qui s'excluent et se contredisent.

Ainsi le principe vraiment substantiel qui doit se réaliser, ce n'est pas le combat des intérêts particuliers, bien que celui-ci trouve sa raison d'être dans l'idée même du monde réel et de l'activité humaine ; c'est l'harmonie dans laquelle les personnages, avec leurs buts déterminés, agissent d'accord, sans violation ni opposition. Ce qui, dans le dénouement tragique, est détruit, c'est seulement l'individualité *exclusive*, qui n'a pu s'accommoder à cette harmonie. Mais alors (et c'est ce qui fait le tragique de ses actes) ne pouvant renoncer à elle-même et à ses projets, elle se voit condamnée à une ruine totale, ou au moins elle est forcée de se résigner, comme elle peut, à l'accomplissement de sa destinée.

Sous ce rapport, Aristote a eu raison de faire consister le véritable effet de la tragédie en ce qu'elle doit exciter la *terreur* et la *pitié* en les *purifiant*. Par là, Aristote n'entendait pas un spectacle qui jette simplement le trouble dans notre âme, et cependant nous intéresse, qui nous blesse et nous plaît, un spectacle à

la fois intéressant et repoussant. Cette explication est la plus superficielle de toutes celles que l'on a cherché à donner de l'intérêt dramatique dans ces derniers temps.

En effet, il ne peut convenir à une œuvre d'art que de représenter ce qui s'adresse à la raison, le vrai que conçoit l'esprit. Or, pour atteindre à ce but, il faut se placer à un tout autre point de vue. Dans cette phrase d'Aristote, nous ne devons donc pas nous arrêter au simple sentiment de la terreur et de la pitié, mais à ce qui fait le fond essentiel du spectacle, dont la manifestation, conforme à l'art, doit purifier ces sentiments. L'homme peut se sentir effrayé devant la puissance de l'infini et de l'absolu. Or, ce que l'homme doit réellement redouter, ce n'est pas la puissance matérielle et son oppression, mais la puissance morale qui est une destination de sa raison libre, et en même temps l'éternelle et inviolable puissance qu'il soulève contre lui lorsqu'il se tourne contre elle. *Systèmes des beaux arts,* trad. Bénard, t. II, p. 151-263 et suiv.

JEAN-PAUL RICHTER.

Jean Paul Richter naquit en 1763 en Franconie. Fils d'un pauvre pasteur, il étudia à Leipzig la théologie, qu'il abandonna pour les sciences et les lettres. Conseiller intime du duc de Saxe, il reçut ensuite une pension du roi de Bavière. Il mourut en 1825. Principaux ouvrages : *Introduction à l'esthétique,* Hambourg, 1804, 3 vol. *Levana ou leçons sur l'éducation*, 1807.

I. — Nature du risible.

A l'infiniment grand, qui éveille l'admiration, il doit être opposé un infiniment petit, qui détermine le sentiment contraire. Mais dans le monde moral, il n'y a rien de petit ; car le sentiment moral, dans son activité intérieure, engendre l'estime de soi-même et des autres, son absence engendre le mépris ; dans son activité extérieure, il produit l'amour, et son absence produit la haine ; or, le risible n'est pas assez important pour devenir un objet de mépris, et il n'est pas assez mauvais pour devenir un objet de haine. Il ne lui reste donc que la sphère de l'entendement, et encore, dans celle-ci, seulement la forme négative de l'entendement. Mais pour que cette forme négative éveille un sentiment, il faut qu'elle devienne saisissable pour les sens dans une action ou dans un état permanent ; et pour que cela soit possible, il faut que l'action fasse connaître et en même temps contredise l'intention de l'entendement, et que l'état permanent en fasse autant à l'égard de l'opinion qui lui correspond.

Nous ne sommes pas encore au but. Bien qu'aucun objet sensible, c'est-à-dire inanimé, pris isolément, ne puisse devenir comique à moins d'être personnifié, et qu'aucun objet spirituel pris isolément, comme une pure erreur ou un simple manque d'entendement, ne puisse également le devenir, la question est précisément de savoir : par quels objets sensibles les objets spirituels (et quelle espèce d'objets spirituels) peuvent se manifester.

Une erreur par elle-même n'est pas plus comique que l'ignorance : sans cela les différents partis religieux et les différents Etats devraient toujours se trouver réciproquement ridicules. Il faut pour cela que cette erreur puisse se manifester par un effort, par une action. Ainsi cette même idolâtrie, devant laquelle nous restons sérieux quand elle se présente à nous comme une simple conception, nous paraîtra ridicule dès que nous la verrons mise en pratique. Un homme sain, qui s'imaginerait être malade, ne nous paraîtrait ridicule que par les soins dont il s'entourerait sérieusement contre son mal. L'action et l'état permanent doivent l'une et l'autre devenir des objets de connaissance immédiate, pour élever leur contradiction jusqu'à la hauteur comique. Mais jusqu'à présent nous n'avons encore qu'une erreur finie s'offrant à nos facultés de connaissance ; il n'y a pas encore là d'absurdité infinie. Un homme ne peut jamais, dans un cas donné, agir que conformément à sa manière de voir. Quand Sancho, pendant toute une nuit, se tient en équilibre au-dessus d'un fossé peu profond, parce qu'il suppose qu'un abîme s'ouvre devant lui, la peine qu'il se donne est, relativement à la supposition qu'il fait, tout à fait raisonnable ; il serait même véritablement et complétement insensé, s'il s'exposait à se rompre les os. Pourquoi cependant rions-nous ? C'est ici le point capital : nous attribuons à son action notre propre jugement et notre manière de voir et c'est par la contradiction qui en résulte que nous engendrons l'absurdité infinie. Notre imagination qui est ici, comme pour le sublime, l'intermédiaire entre le monde intérieur et le monde extérieur, ne peut être déterminée à faire cette substitution, que si l'erreur est susceptible d'être saisie par les sens. Notre propre illusion, qui nous fait rapporter à l'action d'autrui une conception incompatible avec elle, en fait précisément ce minimum d'entendement, cette négation sensible de l'entendement, dont nous rions. De sorte que le comique, de même que le sublime, n'est jamais dans l'objet, mais dans le sujet.

C'est pourquoi on peut se moquer d'une action, soit intérieure,

soit extérieure, ou approuver cette même action, suivant que notre supposition lui est ou ne lui est pas applicable. Personne ne rit du malade en démence qui se prend lui-même pour un négociant, et prend son médecin pour son débiteur : on ne rit pas davantage du médecin qui cherche à le guérir. Dans Foote, il arrive extérieurement la même chose ; mais intérieurement le malade est aussi sensé que le médecin, et nous rions quand nous voyons le négociant véritable réclamer d'un médecin le paiement de véritables marchandises, et la voleuse de ces marchandises persuader à ce médecin que le négociant est fou, et que sa créance est une idée fixe. Nous savons que cette femme ment, et l'illusion comique nous fait rattacher cette connaissance aux actions de ces deux hommes sensés.

On demandera sans doute pourquoi on ne rapporte pas cet élément du comique à toutes les erreurs et à toutes les fautes de l'entendement, non reconnues pour ce qu'elles sont. Voici la réponse : Ce n'est que dans l'influence irrésistible et la rapidité de la perception qui nous entraînent, et nous précipitent dans ce jeu trompeur.

Quand, par exemple, dans les *Comédiens voyageurs* d'Hogarth, on rit de voir sécher des bas sur des nuages, la vue soudaine de la contradiction entre le moyen et le but détermine nécessairement en nous la croyance momentanée qu'un homme fait jouer à de véritables nuages, gros de pluie, le rôle de cordes à sécher. Pour le comédien lui-même, ce fait de sécher sur l'image massive d'un nuage n'a rien de ridicule, il en est de même pour nous au bout d'un certain temps.

L'importance de la perception dans la production du rire paraît plus grande encore à l'égard des rapprochements sans but et sans effet des choses les plus dissemblables : par exemple dans le jeu des propos interrompus ou dans le fait de sauter en lisant une colonne de journal dans une autre, le rire est causé un instant par l'illusion ou par la supposition d'un rapprochement volontaire et d'une détermination libre. Le rapprochement des choses les plus dissemblables ne ferait pas rire sans cette supposition, qui le précède à tort, comme un syllogisme de la sensibilité.

Quels sont en effet les rapprochements des choses dissemblables qui ne se rencontrent sous le ciel de la nuit : taches nébuleuses, bonnet de nuit, voie lactée, lanternes d'écuries, veilleurs, voleurs, etc. ? Que dis-je ? Chaque seconde de l'univers n'est-elle pas

remplie du mélange des choses les plus hautes et les plus basses, et quand pourrait cesser le rire, si ce seul mélange suffisait pour le produire ? C'est pour cela que les contrastes de la comparaison ne sont pas risibles par eux-mêmes, ils peuvent même souvent être très-sérieux, quand je dis par exemple que devant Dieu le globe de la terre n'est qu'une pelote de neige, ou que la roue du temps est le rouet de l'éternité.

Quelquefois c'est le contraire qui se produit, et ce n'est que par la connaissance de la pensée ou de l'intention d'autrui que la perception devient réellement comique. Qu'un Hollandais, par exemple, se place dans un beau jardin près d'un mur, et, par une fenêtre qui s'y trouve pratiquée, regarde le paysage ; il n'y a point de raison pour parler, comme d'un exemple de comique, de cet homme qui appuie ses bras sur le bord d'une croisée pour jouir plus commodément du paysage. Mais cet inoffensif Hollandais entre dans le domaine du comique, si on ajoute qu'ayant vu tous ses voisins jouir de maisons de campagne et de jardins d'où ils avaient au loin de belles perspectives, il fit du mieux qu'il put, et ne pouvant avoir une maison de campagne entière, il fit du moins construire un pan de mur avec une ouverture où il pût se mettre pour contempler, sans gêne et sans embarras, le paysage qui s'étendait devant lui. Pour rire de lui, en passant devant sa tête qu'il met à la fenêtre, il faut lui attribuer tout d'abord l'intention d'intercepter la perspective par un mur, et de l'ouvrir en même temps.

Ou bien, quand l'Arioste écoute d'une manière respectueuse son père qui le sermonne, l'état extérieur du père et celui du fils restent éloignés du comique, tant que l'on ne connaît pas ce qui se passe dans l'intérieur du fils, et qu'on ne sait pas qu'il trace dans une comédie un caractère de père grognon, qu'il observe attentivement le sien comme un personnage bien trouvé, comme un miroir d'or, comme la théorie appliquée du père dramatique, et qu'en même temps il considère les traits de son visage comme un modèle mimique. C'est seulement alors que l'attribution que nous lui faisons de notre manière de voir les rend tous deux comiques, malgré le peu de comique qu'ont par eux-mêmes un père qui gronde ou un Hogarth qui dessine.

De plus, on rit moins de ce que fait Don Quichotte (car on ne prête pas sa manière de voir à la démence) que de ce qu'il dit de raisonnable en soi ; mais Sancho Pança sait se rendre également comique par ses discours et par ses actions.

Pourquoi un homme porteur d'une particularité qui n'est pas comique en soi, devient-il néanmoins comique quand il est l'objet d'une imitation et d'une reproduction mimique qui ne vont pas cependant jusqu'au méconnaissable, et que cette particularité se présente chez un autre comme un jeu et une reproduction?

Pourquoi au contraire, deux frères qui se ressemblent, de Ménechmes, vus à côté l'un de l'autre, ne causent-ils pas plutôt le frisson que le rire? On trouve à ce que j'ai dit plus haut la réponse à toutes ces questions.

Personne ne peut par conséquent rire de ses propres actions, si ce n'est une heure après, quand on est devenu un autre moi, et que l'on peut attribuer au premier les pensées du second. L'homme peut s'estimer et se mépriser au milieu même de ses propres actions, mais il ne peut se moquer de lui-même, comme il est impossible de s'aimer et de se haïr soi-même. Je suppose qu'un homme de génie et un sot aient d'eux-mêmes une opinion également bonne ou précisément la même opinion (ce qui suppose beaucoup d'orgueil chez l'homme de génie) et qu'ils offrent l'un et l'autre cet amour-propre à notre connaissance par les mêmes signes corporels; nous rions en ce cas du sot seulement, quoique l'orgueil et ses signes soient les mêmes d'un côté et de l'autre, parce que c'est à l'égard du sot seulement que nous pouvons faire la supposition. C'est pour la même raison que la stupidité ou le manque absolu d'entendement deviennent difficilement comiques, parce qu'ils nous rendent difficile ou même impossible cette attribution de notre manière de voir qui est nécessaire pour produire ce contraste.

C'est pour cette raison que les définitions ordinaires du risible qui ne tiennent compte que d'une simple contradiction réelle, et ne relèvent pas cette autre contradiction qui n'est qu'apparente, sont tout à fait fausses; que l'être risible ou son absence doivent avoir au moins l'apparence de la liberté; que nous ne rions que des animaux qui ont quelque peu d'intelligence, ce qui nous permet de leur attribuer une personnification anthropomorphique; que le comique augmente en proportion de l'intelligence de la personne comique, que l'homme qui sait se placer au-dessus de la vie et de ses causes se donne à lui-même la plus longue des comédies: car il peut attribuer ses motifs plus élevés à des actions plus basses, et en faire ainsi des absurdités; mais le dernier des mortels peut prendre sa revanche en attri-

buant à son tour la bassesse de ses motifs aux actions plus nobles du philosophe. C'est encore pour cela qu'une foule d'écrits, de notices et de feuilles savantes, et les plus lourds ballots de la librairie allemande, qui par eux-mêmes sont destinés à se traîner obscurément et tristement, prennent tout à coup leur essor à titre d'œuvres d'art, dès qu'on leur prête des motifs plus élevés, et qu'on s'imagine par exemple qu'ils ont été écrits dans le but de plaisanter et de parodier...

Poétique, trad. Dumont.

SCHOPENHAUER.

Arthur Schopenhauer naquit à Dantzig en 1788. Son père était négociant; sa mère, Johanna, était un écrivain connu en Allemagne. Sa maison était fréquentée par Klopstock et par Goëthe. Placé dans une maison de commerce de Hambourg, Arthur Schopenhauer ne montrait de goût que pour l'étude. Il obtint d'être envoyé à l'Université de Gœtingue, puis à celle de Berlin, où il goûta peu l'enseignement de Fichte. Il vécut alternativement en France, en Italie et en Allemagne. Son ouvrage capital, *le Monde considéré comme volonté et comme représentation*, eut un insuccès complet. C'est seulement sur la fin de sa vie que Schopenhauer vit naître l'admiration pour son génie. C'était un caractère morose et pessimiste. Il mourut en 1860, d'une apoplexie pulmonaire. Ses principaux ouvrages sont : sa thèse sur la *Quadruple racine de la raison suffisante*, 1813 ; *la Vue et les Couleurs*, 1816 ; *le Monde comme volonté et représentation*, Leipzig, 1819 ; 2e édit., 1844, 2 vol. ; *la Volonté dans la nature*, 1836; *les Deux problèmes fondamentaux de l'Esthétique*, 1844 ; *Parerga et Paralipomena*, 1851, 2 vol. Berlin.

I. — Nécessité de la métaphysique.

L'homme est le seul être qui s'étonne de sa propre existence ; l'animal vit dans son repos et ne s'étonnant de rien. La Nature, après avoir traversé les deux règnes inconscients du minéral et du végétal et la longue série du règne animal, arrive enfin dans l'homme à la raison et à la conscience ; et alors elle s'étonne de son œuvre et se demande ce qu'elle est. Cet étonnement qui se produit surtout en face de la mort, et à la vue de la destruction et de la disparition de tous les êtres, est la source de nos besoins métaphysiques ; c'est par lui que l'homme est un *animal métaphysique*. Si notre vie était sans fin et sans douleur, peut-être ne serait-il arrivé à personne de se demander pourquoi le monde est, quelle en est la nature : tout cela paraîtrait se comprendre de soi-même. Mais nous voyons que tous les

systèmes religieux ou philosophiques ont pour but de répondre à cette question : qu'y a-t-il après la mort ? et quoique les religions paraissent avoir pour principal objet l'existence de leurs dieux, cependant ce dogme n'a d'influence sur l'homme qu'autant qu'il est lié à celui de l'immortalité et qu'il en paraît inséparable. C'est ce qui explique aussi pourquoi les systèmes proprement matérialistes, ou absolument sceptiques, n'ont jamais pu obtenir une influence générale ni durable.

Les temples et les églises, les pagodes et les mosquées, dans tous les pays, dans tous les temps, témoignent du besoin métaphysique de l'homme. Il peut se contenter quelquefois de fables grossières, de contes absurdes ; mais quand on les a imprimés en lui d'assez bonne heure, ils suffisent à lui donner le sens de son existence et à soutenir sa moralité. Qu'on considère par exemple le Koran : ce méchant livre a suffi pour fonder une des grandes religions du monde, pour satisfaire depuis douze cents ans le besoin métaphysique d'innombrables millions d'hommes, pour devenir la base de leur morale, pour leur enseigner le mépris de la mort, pour leur inspirer l'enthousiasme des guerres sanglantes et des plus lointaines conquêtes. Nous y trouvons la forme la plus plate et la plus pauvre du théisme. Il peut avoir beaucoup perdu dans les traductions ; mais je n'y ai pas découvert une seule pensée de valeur. Cela montre simplement que la faculté métaphysique ne va pas toujours de pair avec le besoin métaphysique. Mais à l'origine, l'homme, plus près de la nature, en saisissait mieux le sens : voilà pourquoi les aïeux des Brahmanes, les Richis, en étaient arrivés à des conceptions surhumaines.

Le Monde comme volonté et représentation, I, liv. II, § 16.

II. — Définition de la métaphysique.

J'entends par métaphysique ce mode de connaissance qui dépasse la possibilité de l'expérience, la nature, les phénomènes donnés, pour expliquer ce par quoi chaque chose est conditionnée, dans un sens ou dans l'autre ; ou, en termes plus clairs, pour expliquer ce qu'il y a derrière la nature et qui la rend possible.

Le Monde comme volonté et représentation, ibid., § 27.

III. — La méthode de la métaphysique. Étude de la volonté.

Nous voyons que *du dehors*, on ne pourra jamais parvenir

jusqu'à l'essence des choses ; si longtemps qu'on cherche, on n'y gagnera rien, que des images et des mots : c'est ressembler à un homme qui tourne autour d'un château, cherchant vainement une entrée et qui, en attendant, esquisse la façade. Telle est cependant la route que tous les philosophes ont suivie avant moi. Quelle est donc cette méthode *intérieure* qui nous conduira jusqu'au principe des choses, jusqu'à la Volonté ? La voici.

Si l'homme n'était qu'un être pensant, une tête d'ange ailée et sans corps, un pur sujet de la connaissance, le monde qui l'entoure ne lui apparaîtrait que comme une représentation. Mais il a sa racine dans ce monde, il s'y trouve comme *individu*, c'est-à-dire que sa connaissance, qui est le support du monde comme représentation, dépend d'un corps dont les affections sont le point de départ de nos intuitions du monde. Ce corps est, pour le sujet purement pensant, une représentation parmi d'autres représentations, un objet parmi d'autres objets : les mouvements et les actions de ce corps ne sont connus du sujet purement pensant que comme les changements de tous les autres objets sensibles ; et ils lui seraient aussi étrangers, aussi incompréhensibles, si leur signification ne lui était pas révélée d'une autre manière. Il verrait ses actes suivre les motifs, avec la constance d'une loi naturelle, comme le font les autres objets qui obéissent à des causes de diverses espèces. Il ne comprendrait pas plus l'influence des motifs que le lien de tout autre effet avec sa cause. Il pourrait à son gré nommer force, qualité ou caractère l'intime et incompréhensible essence de ses actes ; mais il n'en saurait pas plus long. Il n'en est pas ainsi : il y a un mot, qui explique l'énigme du sujet de la connaissance : ce mot c'est *Volonté*. Ce mot, et ce mot seul lui donne la clef de lui-même comme phénomène, lui en révèle le sens, lui montre le ressort intérieur de son être, de ses actes, de ses mouvements. *Ce que chacun connaît immédiatement*, c'est ce qu'exprime ce mot *volonté*. Tout acte véritable de la volonté est immanquablement aussi un mouvement de son corps ; il ne peut vouloir l'acte réellement sans percevoir, en même temps, que cet acte se manifeste comme mouvement du corps. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux états, différents objectivement, et reliés par le lien de la causalité : il n'y a pas entre eux un rapport de cause à effet : ils sont une seule et même chose, donnée seulement de deux manières totalement différentes, d'une part immédiatement, d'autre part dans l'in-

tuition intellectuelle. L'action du corps n'est autre chose que l'acte de la Volonté objectivé, c'est-à-dire manifesté dans l'intuition..... Ce n'est que pour la réflexion que faire et vouloir diffèrent ; en réalité ils sont un... Pour conclure, le fond de notre être, *c'est la volonté*; sa manifestation immédiate, *c'est le corps*.

Par suite nous devons chercher à comprendre la nature d'après nous-mêmes et non pas nous-mêmes d'après la nature.

J'ai choisi ce mot Volonté faute de mieux, comme *denominatio a potiori*, en donnant au concept de Volonté une extension plus grande que celle qu'il avait eue jusqu'ici..... On n'avait pas reconnu jusqu'à ce jour l'identité essentielle de la Volonté avec toutes les forces qui agissent dans la nature, et dont les manifestations variées appartiennent à des espèces dont la Volonté est le genre. On avait considéré tous ces faits comme hétérogènes. Par suite il ne pouvait exister aucun mot pour exprimer ce concept. J'ai donc dénommé le genre d'après l'espèce la plus élevée, d'après celle dont nous avons la connaissance immédiate en nous, laquelle nous conduit à la connaissance immédiate des autres.

Le Monde comme volonté et représentation, I, livre II, § 18 et suiv. — *La Volonté dans la nature*, p. 19-24.

IV. — La volonté ne se ramène pas à la force, c'est la force qui se ramène à la volonté.

Jusqu'ici on a ramené le concept de *Volonté* au concept de *force* ; je fais le contraire et je considère toute force naturelle comme une volonté : qu'on ne croie pas que c'est là une vaine dispute de mots : c'est un point qui est au contraire de la plus haute importance, car le concept de *force* a pour base, comme tous les autres, la connaissance intuitive du monde objectif ; c'est-à-dire le phénomène, la représentation, et c'est de là qu'il vient. Il est tiré du domaine où règnent les effets et les causes. Il représente ce qu'il y a d'essentiel dans la cause, ce point où l'explication par les causes s'arrête ne pouvant plus rien éclairer. — Au contraire le concept de *Volonté* est le seul, entre tous, qui n'a pas sa source dans le phénomène ni dans la pure représentation intuitive, mais qui vient du dedans, qui sort de la conscience de chacun ; dans lequel chacun reconnaît son propre individu, immédiatement, sans forme aucune, même la forme du sujet et l'objet ;

car là ce qui connaît et ce qui est connu coïncident. Si donc nous ramenons la force à la volonté, nous ramenons l'inconnu à une chose beaucoup plus connue, à la seule chose immédiatement connue, ce qui étend beaucoup notre connaissance. Ramenons-nous au contraire, comme on l'a fait jusqu'ici, le concept de *Volonté* à celui de *force*, nous abandonnons l'unique connaissance immédiate que nous ayons du monde ; nous la laissons se perdre dans un concept abstrait tiré des phénomènes.

Le Monde comme volonté, ibid., § 32.

V. — Sur la mort.

Quoi ! dira-t-on, la persistance d'une pure poussière, d'une matière brute ; ce serait là la persistance de notre être ? — Voyons, connaissez-vous donc cette poussière ? Savez-vous ce qu'elle est et ce qu'elle peut ? Apprenez à la connaître avant de la mépriser. Cette matière qui n'est maintenant que poussière et que cendre, bientôt dissoute dans l'eau deviendra cristal, brillera comme métal, jaillira en étincelles électriques, manifestera sa puissance magnétique, se façonnera en plantes et en animaux, et de son sein mystérieux se développera cette vie, dont la perte tourmente tant votre esprit borné. Durer sous la forme de cette matière, n'est-ce donc rien ?

Spinoza a raison de dire que nous nous sentons éternels, « *sentimus experimurque nos æternos esse* » ; et la Nature, au sens transcendant, ressemble à ce château dont parle Diderot dans *Jacques le fataliste*, au frontispice duquel on lisait : — « Je n'appartiens à personne et j'appartiens à tout le monde ; vous y étiez avant que d'y entrer et vous y serez encore quand vous en sortirez. »

L'individu meurt, l'espèce est indestructible. L'individu est l'expression dans le temps de l'espèce qui est hors du temps. « La mort est pour l'espèce ce que le sommeil est pour l'individu. » L'espèce représente un des aspects de la volonté comme chose en soi. A ce titre, elle représente ce qu'il y a d'indestructible dans l'individu vivant... Elle contient tout ce qui est, tout ce qui fut, tout ce qui sera. Quand nous jetons un regard vers l'avenir et que nous pensons aux générations futures avec leurs millions d'individus humains, différents de nous par leurs mœurs et leurs costumes, et que nous essayons de nous les rendre présents, cette question se pose : D'où viendront-ils tous ? Où sont-ils maintenant

Où donc est ce riche sein du néant, gros du monde, qui cache les générations à venir? — Et où pourrait-il être, sinon là où toute réalité a été et sera, dans le présent et dans ce qu'il contient; en toi-même, questionneur insensé, qui, en méconnaissant ta propre essence, ressembles à la feuille sur l'arbre qui, se flétrissant en automne et pensant qu'elle va tomber, se lamente sur sa mort et ne veut pas se consoler à la vue de la fraîche verdure dont, au printemps, l'arbre sera revêtu. Elle dit en pleurant : — Je ne suis plus rien ! — Feuille insensée ! Où veux-tu aller ? D'où les autres feuilles pourraient-elles venir ? Où est ce néant dont tu crains le gouffre ? Reconnais donc ton propre être dans cette force intérieure, cachée, toujours agissante, de l'arbre qui à travers toutes ses générations de feuilles ne connaît ni la naissance ni la mort! Et maintenant l'homme n'est-il pas comme la feuille ?

Οἵη περ φυλλῶν γενέη, τοιήδε καὶ ἀνδρῶν.

Le Monde comme volonté, ibid., § 36.

VI. — Sur la finalité dans la nature et dans l'art.

La finalité évidente qui se rencontre dans toutes les parties de l'organisme animal montre clairement qu'il y a là non pas une force aveugle, mais une volonté. Mais on s'est accoutumé à ne concevoir l'action d'une volonté que comme conduite par une intelligence. On tient la volonté et l'intelligence pour complétement inséparables et on regarde la volonté comme une pure opération de l'intelligence. Par suite, là où la volonté agit, on dit que l'intelligence doit la conduire. Qu'arrive-t-il ? c'est qu'on cherche la finalité où elle n'est pas. On la place à tort hors de l'animal, qui devient dès lors le produit d'une volonté étrangère, placée sous la dépendance d'une intelligence qui, elle, a conçu la finalité et la réalise. Par suite l'animal existerait dans l'intelligence avant d'exister dans la réalité. C'est là le fondement de la preuve physico-théologique... Mais la finalité dérive essentiellement de la volonté et comme la volonté est le fond de tout être vivant, comme tout corps organisé n'est que la volonté devenue visible, il en résulte que cette finalité est coétendue à l'être lui-même, qu'elle est intérieure, *immanente*.

Notre étonnement, à la vue de la perfection infinie et de la finalité des œuvres de la nature, vient de ce que nous les considérons comme nous considérons nos propres œuvres. Dans

celles-ci la volonté et l'œuvre sont de deux espèces différentes ; puis, entre ces deux choses, il y en a encore deux autres : 1° l'intelligence, étrangère à la volonté en elle-même, et qui est un milieu que celle-ci doit cependant traverser avant de se réaliser ; 2° une matière étrangère à la volonté et qui doit recevoir d'elle une forme et la recevoir de force, parce que cette volonté lutte contre une autre qui est la nature même de cette matière. — Il en est tout autrement des œuvres de la nature, qui sont une manifestation immédiate, et non médiate, de la volonté. Ici la volonté agit dans sa nature primitive, sans connaissance : la volonté et l'œuvre ne sont séparées par aucune représentation intermédiaire ; elles ne font qu'un. Et même la matière ne fait qu'un avec elles ; car la matière est simplement la volonté à l'état visible. Aussi trouvons-nous ici la matière complétement pénétrée par la forme..... Ici, la matière, quand on la sépare de la forme, comme dans l'œuvre d'art, est une pure abstraction, un être de raison dont il n'y a aucune expérience possible. La matière de l'œuvre d'art, au contraire, est empirique. L'identité de la matière et de la forme est le caractère du produit naturel ; leur diversité, du produit de l'art.

La Volonté dans la nature, p. 59.

VII. — Nature de la connaissance.

Qu'est-ce que la connaissance ? — C'est d'abord et essentiellement une représentation. — Qu'est-ce qu'une représentation ? Un phénomène cérébral très-complexe qui aboutit à la formation d'une image. — Ces intuitions, qui sont la base et la matière de toute autre connaissance, ne peuvent-elles pas être considérées comme la connaissance de la chose en soi ? Ne peut-on pas dire : l'intuition est produite par quelque chose qui est hors de nous, qui *agit*, et par conséquent qui *est* ? — Non, nous avons vu que l'intuition, étant soumise aux formes du temps, de l'espace et de la causalité, ne peut nous donner par là même la chose en soi ; que celle-ci doit être cherchée, non dans une connaissance, mais dans un *acte ;* qu'il y a une voie intérieure qui, semblable à un souterrain, à une route secrète, nous introduit d'un seul coup, comme par trahison, dans la forteresse. La chose en soi ne peut être donnée que dans la conscience ; puisqu'il faut qu'elle devienne consciente d'elle-même. Vouloir la saisir objectivement,

c'est vouloir réaliser une contradiction. Mais qu'on remarque bien ce qui en résulte.

La perception interne que nous avons de notre propre volonté ne peut en aucune façon nous donner une connaissance complète, adéquate, de la chose en soi. Cela ne pourrait être que si la volonté nous était connue immédiatement. Mais elle a besoin d'un intermédiaire, l'intelligence, qui suppose elle-même un intermédiaire : le corps, le cerveau. La volonté est donc, pour nous, liée aux formes de la connaissance ; elle est donnée dans la conscience sous la forme d'une perception et, comme telle, scindée en sujet et en objet. La conscience se produit sous la forme invariable du temps, de la succession ; chacun ne connaît sa volonté que par des actes successifs, jamais dans sa totalité. Chaque acte de volonté qui sort des profondeurs obscures de notre intérieur, pour arriver à la lumière de la conscience, représente le passage de la chose en soi au phénomène. C'est là du moins le point où la chose en soi se donne le plus immédiatement comme phénomène, se rapproche le plus du sujet connaissant. Et c'est en ce sens que la volonté est tout ce qu'il y a de plus intime, de plus immédiat, de plus indépendant de la connaissance, qu'elle peut être appelée la chose en soi.

Mais si on se pose cette question dernière : Cette volonté qui se manifeste dans le monde par le monde, qu'est-elle absolument et en elle-même ? *Il n'y a aucune réponse possible à cette question ;* puisque tout ce qui est connu est par là même phénomène. En d'autres termes, la volonté saisie sous la forme de la connaissance est par là même saisie comme conditionnée et cesse d'être la chose en soi.

Pour conclure, l'essence universelle et fondamentale de tous les phénomènes, nous l'avons appelée *volonté*, d'après la manifestation dans laquelle elle se fait connaître sous la forme la moins voilée ; *mais par ce mot nous n'entendons rien autre chose qu'une X inconnue :* en revanche, nous la considérons comme étant, au moins d'un côté, infiniment plus connue et plus sûre que tout le reste.

Le Monde comme volonté, tom. II, ch. XVIII et XXV.

VIII. — Sur l'optimisme.

Le monde, tel que nous le connaissons, est-il bon, comme le répète l'optimisme de Leibnitz ou l'optimisme monstrueux de

Spinoza ? — Non. Cet effort qui est le cœur et l'essence même de chaque chose est, nous l'avons vu, identique à ce qui, manifesté en nous à la pure lumière de la conscience, se nomme la volonté. Tout ce qui l'entrave, nous l'appelons douleur, tout ce qui lui permet d'atteindre son but, nous l'appelons plaisir. Or les phénomènes de plaisir et de douleur, étant dépendants de la volonté, sont d'autant plus complets que la volonté l'est elle-même. Et comme tout effort naît d'un besoin, tant qu'il n'est pas satisfait il en ressent de la douleur, et quand il est satisfait, cette satisfaction ne pouvant durer, il en résulte un nouveau besoin et une nouvelle douleur (1). Vouloir, c'est donc essentiellement souffrir, et comme vivre c'est vouloir, toute vie est par essence douleur. Plus l'être est élevé, plus il souffre... La vie de l'homme n'est qu'une lutte pour l'existence avec la certitude d'être vaincu... La vie est une chasse incessante où tantôt chasseurs, tantôt chassés, les êtres se disputent les lambeaux d'une horrible curée ; une sorte d'histoire naturelle de la douleur qui se résume ainsi : vouloir sans motif, toujours souffrir, toujours lutter, puis mourir, et ainsi de suite dans les siècles des siècles, jusqu'à ce que notre planète s'écaille en petits morceaux.

Le Monde comme volonté, ibid., § 162.

IX. — Ce monde est néant.

Les bouddhistes emploient avec beaucoup de raison le terme purement négatif de *nirvâna*, qui est la négation de *ce monde* (sansâra). Si le nirvâna est défini comme néant, cela ne veut rien dire, sinon que ce monde ou sansâra ne contient aucun élément propre qui puisse servir à la définition ou à la construction du nirvâna... Lors donc que, par la sympathie universelle, par la charité, l'homme en est venu à comprendre l'identité essentielle de tous les êtres, à supprimer tout principe illusoire d'individuation, à reconnaître soi dans tous les êtres et tous les êtres en soi, lorsqu'il a nié son corps par l'ascétisme et jeté hors de lui tout désir, alors se produit l'*euthanasie* de la volonté (sa béatitude dans la mort), cet état de parfaite indifférence où sujet pensant et objet pensé disparaissent, où il n'y a plus ni volonté, ni représen-

1. On remarquera combien est contestable toute cette théorie de la douleur.

tation, ni monde. C'est là ce que les Hindous ont exprimé par des mots vides de sens, comme résorption en Brahm, nirvâna. Nous reconnaissons volontiers que ce qui reste après l'abolition complète de la volonté n'est absolument rien pour ceux qui sont encore pleins du vouloir-vivre. Mais pour ceux chez qui la volonté s'est niée, notre monde, ce monde réel avec ses soleils et sa voie lactée, qu'est-il ? — Rien.

Le Monde comme volonté, fin (1).

1. Voir, sur Schopenhauer, notre *Histoire de la philosophie*, p. 455 et suivantes.

CHAPITRE NEUVIÈME.

La Philosophie française.

MAINE DE BIRAN.

Maine de Biran (Marie-François), fils d'un médecin, naquit à Bergerac en 1766, fut quelque temps garde du corps de Louis XVI, échappa dans sa maison de campagne aux dangers de la Révolution, et se livra à l'étude, à la méditation intérieure, à l'observation constante de soi-même. Porté en 1797 au Conseil des cinq-cents par le département de la Dordogne, il fut sous-préfet de Bergerac sous le premier empire, membre du Corps législatif en 1811, en 1813, questeur de la Chambre des députés en 1814. A l'écart pendant les cent jours, il redevint député en 1818. Sur la fin de sa vie, il se montra de plus en plus enclin au scepticisme. Il mourut en 1824. Ses principaux ouvrages ont été recueillis et publiés par V. Cousin en 1841. D'autres œuvres inédites ont été publiées par M. Naville en 1859.

I. — Maine de Biran raconte son histoire intellectuelle. — L'habitude. — L'activité et la passivité.

Il y a bien longtemps que je m'occupe d'études sur l'homme, ou plutôt de ma propre étude; et à la fin d'une vie déjà avancée, je puis dire avec vérité qu'aucun autre homme ne s'est vu ou ne s'est *regardé passer* comme moi, alors même que j'ai eu le plus de ces affaires qui entraînent ordinairement les hommes hors d'eux-mêmes. Dès l'enfance, je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister ; j'étais déjà porté, comme par instinct, à me regarder en dedans pour savoir comment je pouvais vivre et être moi.

Une attention soutenue et persévérante fixée pendant un assez long temps sur les phénomènes intérieurs a dû produire un ensemble d'idées psychologiques, d'observations et de mémoires, dont les notes auraient formé de gros volumes, si j'avais pensé que leur publication pût offrir aux autres le même intérêt ou l'importance que j'y attachais pour moi-même.

En 1802, la classe des sciences morales et politiques proposa pour sujet de prix de déterminer l'influence de l'*habitude* sur les idées, ou opérations de l'esprit humain. Je sentis alors, pour la première fois, le besoin de me produire au dehors. Je réunis les matériaux que j'avais par devers moi sur cette question, et j'apportai au concours un mémoire, plutôt comme essai que comme pièce académique. Le prix lui fut adjugé contre mon attente.

Il y avait dans ce travail une idée dominante, un fait d'observation principal autour duquel venaient se grouper tous les autres.

C'est que l'habitude, ou la répétition des mêmes impressions reçues du dehors, émousse, altère, flétrit peu à peu, et finit par effacer entièrement tout ce qu'il y a de sensible, à proprement parler, dans ces impressions, c'est-à-dire tout ce qui a d'abord affecté l'âme de plaisir ou de douleur; pendant que, d'un autre côté, tout ce qui tient à la connaissance ou à l'emploi des moyens de représentation claire ou distincte des idées, en nous ou hors de nous, acquiert plus de netteté, de promptitude et d'assurance par la répétition des mêmes impressions ou des mêmes actes. Il y a donc, disais-je, dans la représentation ou dans la perception objective une chose, une condition qui ne se trouve point dans la sensation, bornée à affecter l'âme de plaisir ou de douleur. Or, cette chose, cette condition, d'où vient-elle? La comparaison des faits de notre nature et une nouvelle analyse des sens montrent qu'elle ne vient ni du dehors, ni de l'âme bornée à une simple activité passive, dépendante des stimulants externes ou organiques, confondue par suite, et comme identifiée sous ce rapport avec l'organisation vivante, ou le principe de la vie animale. Elle vient de l'âme douée par sa nature d'une libre activité, qui affranchit jusqu'à un certain point les modes ou actes dont elle dispose des liens de la sensation, de la nécessité des choses, de la nature extérieure; qui la fait vivre d'une vie nouvelle, imprime à ses produits un caractère de force, de constance, de perfectibilité, qui manque entièrement à la sensibilité passive. Celle-ci, sujette à l'influence délétère de tous les objets qui l'excitent, se détruit elle-même par la répétition de son propre exercice.

En distinguant les deux modes opposés d'influence que l'habitude exerce sur l'homme tout entier, c'est-à-dire en considérant successivement tous ses sens externes, toutes ses facultés réceptives et actives dans le rapport aux effets inverses que produit sur leurs opérations la répétition des mêmes actes, je me trouvai conduit par les phénomènes mêmes à tracer une ligne de démarca-

tion assez exacte entre ce qu'il y a de passif et ce qu'il y a de vraiment actif ou de libre dans notre nature, entre ce qu'il dépend de nous de faire pour notre éducation intellectuelle et morale dans cette vie qui en prépare une autre, et ce que nous subissons malgré nous, ce qu'il n'est nullement en notre pouvoir de changer, ce qui passe, change incessamment et doit seul mourir tout entier comme il meurt à chaque instant. Considérant ainsi que la conscience ou le sentiment identique que nous avons invariablement de notre existence particulière, ou de notre *moi*, devrait s'altérer plus que toutes les autres modifications sensibles, s'il n'avait pas un caractère essentiellement différent de celui des sensations transformées, j'en concluais déjà assez naturellement que le *moi*, la personne, avait son fondement, ou sa condition première, dans l'activité essentielle à l'âme humaine ; j'établissais que le *moi* n'était autre que le sentiment de la force agissante, actuellement en exercice pour imprimer au corps des mouvements quelconques de translation tendant à le déplacer, à le transporter dans l'espace, à mettre ses diverses parties à portée des objets ou causes de sensations, et de servir enfin, dans plusieurs cas, d'instruments nécessaires à ces sensations mêmes. C'est ainsi que je trouvai dans cette première ébauche assez informe la base et le germe d'idées qui avaient besoin d'être élaborées et mieux éclairées dans mon esprit pour mériter l'attention plus sérieuse des philosophes.

La même académie me fournit bientôt après l'occasion de développer le principe fondamental de mon ouvrage sur l'*habitude*, en me donnant un plus vaste champ à son application...

Enfin l'Académie royale des sciences de Copenhague proposa, en 1811, un sujet de prix qui rentrait encore si complétement dans le sens de mes compositions précédentes, que, malgré des occupations graves qui m'entraînaient au dehors bien loin de toute spéculation psychologique, je ne pus résister au désir de répondre aux questions proposées par cette société savante.

Le Mémoire que je composai à cette occasion n'était qu'un résumé de toutes mes méditations et recherches antérieures sur les facultés de l'esprit humain, sur les deux sortes de principes qui concourent à leur exercice et, par suite, à leur division en facultés passives, organiques ou animales, et facultés actives, intellectuelles ou humaines...

Le moral, selon nous, réside tout entier dans la partie active et

libre de l'homme. Tout ce qui est passif en lui, tout ce qui tient immédiatement à l'organisme, tout ce qui s'y rapporte comme à son siége local, ou vient de sa force aveugle, fatale, nécessaire, appartient au physique de l'homme. Des affections immédiates de plaisir ou de douleur ; des attraits sympathiques ou des répugnances inhérents au tempérament primitif, ou confondus avec lui et devenus irrésistibles par l'habitude, des images qui se produisent spontanément dans l'organisme cérébral, et qui, tantôt persistent opiniâtrément, tantôt se réveillent avec les paroxysmes de telles maladies ou désordres nerveux, les mouvements violents et brusques précipités que ces passions entraînent, soit que le *moi* de l'homme, étant absorbé, n'y prenne aucune part, soit qu'il y assiste comme témoin, les appétits, les penchants, ces déterminations, ces idées qui suivent nécessairement la direction du physique : tout cela est hors du domaine moral. Il ne faut pas même dire que ce prétendu moral n'est que le physique retourné ; c'est tout simplement du pur physique ou physiologique, le moral est ailleurs.

Suivant ces principes, j'arrivai à résoudre les deux questions proposées par l'Académie royale de Copenhague.

Anthropologie, introd., chap. II. *Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville, tome III, p. 334-338, 347, 351-352.

II. — Méthode de la psychologie.

Voici nos premiers principes psychologiques :

1° Le fait primitif de conscience, qui sert de base à la science de l'homme, est tout entier dans le sentiment simple et identique d'un rapport de cause à effet (1).

2° Les deux termes distincts de ce rapport sont indivisibles, et ne peuvent même être conçus séparés sans que le rapport soit détruit. En ce cas la personne humaine disparaît...

3° Si l'homme peut s'étudier et se connaître tel qu'il est, ou exister à sa propre vue intérieure, ce n'est donc ni comme âme séparée ni comme corps...

4° Demander que la conscience ou le sentiment intérieur de cet effort prenne un caractère d'objectivité ou de représentation

.. Le rapport de la *volonté*, qui cause le mouvement, au *mouvement* qui en est l'effet.

extérieure, c'est détruire le *moi*, qui ne peut rien connaître au dehors sans se connaître ou se sentir lui-même intérieurement ; c'est chercher à se voir du dehors en dedans, prendre pour se voir d'autres yeux que les siens et se chercher là où il n'y a plus de *soi*.

Anthropologie. Œuvres inédites, ibid.

III. — Sur l'effort pour mouvoir les membres.

Bossuet dit du verbe de Dieu qu'il est créateur de tout, non point par effort, mais par un simple commandement et par sa parole : « Il a dit, tout a été fait ; il a commandé, tout a été créé. » C'est bien vainement qu'on prétendrait assimiler la production du mouvement corporel par le vouloir à ce simple commandement créateur ; car il y a certainement dans l'exercice de notre force motrice, un effort, quelque inertie, quelque résistance matérielle vaincue. La parole ne suffit pas. J'aurai beau dire ou ordonner à ma jambe de se mouvoir, désirer même qu'elle se meuve spontanément : cet ordre, ce vœu ne seront point accomplis. Il faut un vouloir actif, un effort indivisible, instantané ; il faut que je *fasse* moi-même, ou que ma force propre *agisse* elle-même, et non pas seulement qu'elle *ordonne*, commande, désire. Aussi, la formule de la volonté ou de l'*intelligence servie par des organes* (1) n'est pas heureuse quoi qu'on en ait dit. Elle dénature plutôt qu'elle n'exprime le fait de la conscience. L'âme n'est jamais servie à propos par ses organes. Le plus grand nombre n'obéit pas même à son action ; mais elle se sert efficacement de certains organes qui obéissent en effet, non pas à son commandement, mais à son effort.

L'intelligence a été mal à propos séparée de la volonté agissante ; car, sans cette volonté première, ou sans la libre activité, il n'y aurait pas d'êtres intelligents ; mais la même âme, la même force agissante, exécute en vertu d'idées acquises ou conçues intérieurement les mouvements ou moyens nécessaires pour atteindre le but qu'elle s'est proposé.

Anthropologie. Œuvres inédites de Maine de Biran, t. III pages 446 à 449.

1. C'est la définition de M. de Bonald.

IV. — Le sentiment de l'effort, fait primitif de la conscience.

Nous trouvons bien profondément empreinte en nous la notion de *cause* ou de *force* ; mais avant la notion est le sentiment immédiat de la force, et ce sentiment n'est autre que celui de notre existence même dont celui de l'activité est inséparable. Car nous ne pouvons nous connaître comme personnes individuelles, sans nous sentir causes relatives à certains effets ou mouvements produits dans le corps organique. La cause, ou force actuellement appliquée à mouvoir le corps, est une force agissante que nous appelons *volonté* Le moi s'identifie complétement avec cette force agissante. Mais l'existence de la force n'est un fait pour le moi qu'autant qu'elle s'exerce, et elle ne s'exerce qu'autant qu'elle peut s'appliquer à un terme résistant ou inerte. La force n'est donc déterminée ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application, de même que celui-ci n'est déterminé comme résistant ou inerte que dans le rapport à la force actuelle qui le meut, ou tend à lui imprimer le mouvement. Le fait de cette tendance est ce que nous appelons *effort* ou *action voulue* ou *volition*, et je dis que cet effort est le véritable fait primitif du sens intime. Seul, il réunit tous les caractères et remplit toutes les conditions analysées précédemment.

Il a le caractère d'un fait, puisque la puissance ou la force qui effectue ou tend à effectuer les mouvements du corps se distingue nécessairement du terme inerte qui résiste, même en obéissant, et ne peut pas plus se confondre avec lui, en tant qu'elle agit, que s'en séparer absolument, pour se concevoir ou se saisir elle-même hors de tout exercice. Ce fait est bien primitif, puisque nous ne pouvons en admettre aucun autre avant lui dans l'ordre de la connaissance, et que nos sens externes eux-mêmes, pour devenir les instruments de nos premières connaissances, des premières idées de sensation, doivent être mis en jeu par la même force individuelle qui crée l'effort. Cet effort primitif est de plus un fait de sens intime ; car il se constate lui-même intérieurement sans sortir du terme de son application immédiate et sans admettre aucun élément étranger à l'inertie même de nos organes. Il est le plus simple de tous les rapports, puisque toutes nos perceptions ou représentations extérieures s'y réfèrent comme à leur condition primitive essentielle, pendant qu'il n'en suppose aucun avant lui et qu'il entre dans toutes comme élément formel ; puisqu'enfin le jugement d'extériorité, que plusieurs philosophes ont considéré

comme le véritable rapport simple et fondamental, repose sur lui comme sur sa base propre et n'en est lui-même qu'une extension. Enfin il est le seul rapport fixe, invariable, toujours identique à lui-même, puisque, n'admettant aucun élément variable étranger, il est le résultat constant de l'action d'une seule et même force déployée sur un seul et même terme.

Fondements de la psychologie. Œuvres inédites, p. 49.

V. — Les lois de l'habitude. Effet opposé de la répétition sur les sensations et sur les perceptions

Toutes nos impressions, de quelque nature qu'elles soient, s'affaiblissent graduellement lorsqu'elles sont continuées pendant un certain temps ou fréquemment répétées ; il n'y a d'exception à faire que pour les cas où la cause d'impression va jusqu'à léser ou détruire l'organe.

Cette observation est bien générale, bien commune ; elle se confirme par notre expérience de tous les jours et de tous les instants ; cependant elle renferme une circonstance particulière qui ne paraît pas avoir été assez remarquée, quoiqu'elle soit également facile à apercevoir : c'est que, parmi ces impressions répétées qui vont en s'affaiblissant, les unes s'obscurcissent toujours davantage et tendent à s'évanouir tout à fait, tandis que les autres, en devenant plus *indifférentes*, non-seulement conservent toute leur clarté, mais encore acquièrent souvent plus de distinction. Ce fait seul, qui est hors de toute contestation, suffirait sans doute pour déceler une différence essentielle dans le caractère des *sensations* qui s'altèrent et s'effacent, et des *perceptions* qui s'éclaircissent, quand nous ne connaîtrions pas d'ailleurs cette différence.

Si je suis longtemps exposé au même degré de température, si je sens fréquemment la même odeur, la même saveur, je finirai par ne plus rien sentir du tout, et quoique la cause subsiste toujours également au dehors, elle sera pour moi comme n'existant pas.

La résistance, les degrés de lumière, les couleurs, les sons, s'affaiblissent bien aussi par leur répétition ou leur continuité ; mais il arrive souvent que moins nous les *sentons*, mieux nous les *percevons*. On ne saurait donc rapporter ces deux classes d'impressions à une seule et même faculté ; car il faudrait supposer que cette faculté unique peut devenir tout à la fois plus inerte et plus active par la même habitude...

Si toutes les facultés étaient réduites à la sensation et à ses divers modes, l'habitude exercerait donc sur elles la plus funeste influence. Hors des besoins naturels, et dans tous les intervalles qui sépareraient leurs paroxysmes, l'être sensitif, ne recevant plus des impressions accoutumées cette action stimulante qui fait la vie, demeurerait affaissé dans un état de sommeil ou d'engourdissement ; tout exercice deviendrait pour lui principe d'altération et, pour ainsi dire, de mort ; au sein de modifications toujours variables, qui finiraient loin de lui et disparaîtraient sans retour, où seraient, je ne dis pas les occasions et les moyens de perfectibilité, mais même la chaîne commune qui unirait les diverses périodes, les divers instants de sa passive existence ? C'est à l'habitude que nous devons la facilité, la précision et la rapidité extrêmes de tous nos mouvements et opérations volontaires; mais c'est elle aussi qui nous en cache la nature, le nombre : elle nous cache la part qu'elle y prend, précisément parce qu'elle y domine au plus haut degré.

Fondements de la Psychologie. Œuvres inédites. p. 55 et suiv.

VI. -- Différence entre le désir et le vouloir.

Il s'agit maintenant d'établir les titres essentiels de distinction qui séparent le désir du vouloir ; car, comme le dit si bien Locke, sans paraître lui-même se douter de tout ce qu'il y a de profondément vrai dans ses paroles, le vouloir de l'homme s'arrête aux choses dont il dispose, c'est-à-dire aux choses qu'il sait ou qu'il sent immédiatement être en son pouvoir, et ne va pas plus loin. Le désir s'étend aux choses qui sont hors du moi et indépendantes de lui, c'est-à-dire du vouloir et de l'effort qui le constitue. Entrons plus avant dans l'analyse de ce sujet.

Le vouloir est un acte simple, pur et instantané de l'âme, en qui ou par qui cette force intelligente et active se manifeste au dehors et à elle-même intérieurement. Aussi l'effort est-il le mode permanent de l'âme (moi) tant que la veille dure : cet effort cessant, l'âme cesse de se manifester, et la personne ou le moi s'enveloppe dans le sommeil.

Le désir est un mode mixte ou composé, où l'action et la passion se combinent et se succèdent l'une à l'autre. Si le vouloir est l'attribut essentiel d'un être simple, le désir, comme toute passion, ne peut être que l'attribut d'un être mixte, ou composé de deux natures qui se limitent en s'opposant

l'une à l'autre. Les affections qui prédominent toujours dans le désir sont attachées au jeu de certains organes sensitifs qui, loin de servir l'intelligence, ne font guère qu'obscurcir sa lumière et absorber son activité. Dans le vouloir, ou dans l'action directe exercée sur les parties du corps qui lui sont soumises, l'âme s'approprie véritablement ces parties par l'action immédiate, instantanée, qui la manifeste intérieurement à elle-même. Dans le désir, ou sous l'influence sympathique exercée par l'imagination sur les organes sensitifs et involontaires, ce sont plutôt les organes sensitifs qui s'approprient l'âme, l'attirent à eux et peuvent absorber dans leurs impressions toutes les facultés de sa nature....

Continuons à bien marquer cette différence qui vient d'être établie entre le désir (ou toute tendance passionnée de l'âme vers des objets quelconques hors d'elle ou de son pouvoir) et la volonté, ou le mode essentiellement et purement actif de l'âme, en qui ou par qui seul l'âme se manifeste à elle-même. Tandis que le plus haut degré de clarté de cette manifestation du moi est précisément le plus haut point d'énergie du vouloir ou de l'effort luttant contre une résistance ; au contraire, l'enveloppement et l'absorption la plus complète de la personne ou du moi correspondent au plus haut point d'exaltation du désir ou de la tendance de l'âme à s'identifier avec un objet idéal, ou imaginaire et sensible, qui n'est pas elle. Comment donc serait-il possible que la personnalité prît sa source, ou son caractère individuel de conscience, dans le même mode de l'âme où elle s'absorbe et s'évanouit à un tel degré ?

Dans tout vouloir, l'exécution ne peut être qu'immédiate, actuelle et instantanée, comme nous le savons par les faits mêmes de conscience. La force manifestée et son produit sensible, externe ou interne, coexistent donc en un seul point indivisible du temps et sont inséparables, quoique distincts, dans la dualité primitive qui constitue l'existence même du moi. Admettez le moindre intervalle ou le plus simple intermédiaire sensible entre un acte de vouloir et son effet, vous dénaturez cet acte, vous détruisez la force même dans son principe, ou dans son mode essentiel de manifestation.

Au contraire, dans cette tendance de l'âme appelée désir, ce qui se manifeste à l'âme ou au moi, ce sont les bornes de sa force propre et constitutive, c'est le temps, la succession des moyens employés pour atteindre l'objet désiré. Composé d'éléments hétérogènes où la passion prédomine nécessairement sur l'action,

le désir n'est jamais la *cause efficace*, mais l'*occasion* à la suite de laquelle arrivent tels phénomènes éventuels, tels effets sensibles internes ou externes toujours involontaires par leur nature.

Ibid., p. 60.

VII. — L'imagination passive et active. — Châteaux en Espagne, songes, romans.

L'être sentant obéit à des lois d'association ou d'agrégation passive, qu'il ne fait pas et ne peut connaître; l'être intelligent se prescrit à lui-même des lois d'association dont il se rend compte; il choisit librement les éléments qu'il veut réunir, tire de son sein les modèles de ses propres combinaisons, forme ainsi ces idées archétypes d'ensemble, d'harmonie, de beauté, sous lesquelles l'esprit humain contemple les phénomènes d'une nature extérieure, qu'il a souvent pressentis et dominés par la pensée, avant de les avoir perçus par les sens. La faculté de se créer des idées archétypes, qui porte l'unité dans le vaste champ des idées, est l'attribut le plus éminent de l'intelligence.

Dans le sommeil de la pensée, lorsque toute faculté active de combinaison est suspendue, diverses images ou fantômes viennent assiéger le sens intérieur, s'y succèdent, s'y remplacent et s'y agrégent de toutes les manières, et forment des tableaux mobiles, irréguliers, disparates dans toutes leurs parties, sans plan, sans liaison, sans unité de sujet ni d'objet. On peut observer seulement, dans cet exercice de l'*imagination passive*, qui fait les rêves de l'homme endormi ou même éveillé, que l'espèce des images ou leurs couleurs sombres ou gracieuses, dépendent toujours d'un certain ton sur lequel se trouve montée actuellement la sensibilité intérieure, par la prédominance de tels organes intérieurs disposés de telle manière. Tels sont les rêves pénibles occasionnés par la plénitude de l'estomac, les embarras de la circulation, etc.

Dans tous ces cas, plus fréquents que ne le pensent peut-être les métaphysiciens, accoutumés à faire abstraction des causes physiologiques qui mettent en jeu l'imagination ou tel mode de son exercice, dans tous ces cas, dis-je, il y a une affection interne dominante qui éveille le sens interne des images, lui communique une certaine impulsion qui se propage ou se continue d'une manière spontanée et plus ou moins irrégulière, suivant les lois d'association organique ou d'agrégation fortuite.

Par exemple, dans ces combinaisons d'images ou ces châteaux

en Espagne que fait l'homme éveillé, lorsqu'il se laisse aller au mouvement naturel de son imagination, il y a toujours un certain ton de la sensibilité qui détermine l'apparition des premiers fantômes. Suivant que l'individu se trouve monté au ton de la crainte ou de l'espérance, qu'il a un sentiment instinctif de force ou de faiblesse radicale, son imagination produit des fantômes divers qu'il repousse ou caresse, qu'il tend à fuir ou à combattre, voilà le canevas du château en Espagne ou du roman. La faculté de combinaison s'empare de ce canevas et se propose de le remplir. Elle fait un choix d'images analogues entre elles et au plan proposé, écarte toutes celles qui sont disparates ou hors de son but, et parvient ainsi à former un tableau plus ou moins composé, dont toutes les parties s'harmonisent entre elles et concourent dans une véritable unité de dessein de plan ou d'action. Il n'y a assurément rien de pareil dans les agrégations fortuites des songes et dans tous les cas où l'imagination se trouve livrée à elle-même, ou à l'impulsion vague d'une sensibilité dont les modes composés et variables à chaque instant excluent par eux-mêmes toute forme constante et proprement une.

Le principe de l'unité qui caractérise toutes les combinaisons de l'intelligence ne réside donc point dans notre nature sentante, mais se fonde et se rattache au premier déploiement de cette même activité perceptive qui constitue le « un dans le multiple » (1).

La faculté de *combinaison* n'est point limitée aux images et particulièrement à celles que fournit le sens de la vue, toujours prédominant sur tous les autres. Son champ bien plus étendu que celui de l'imagination proprement dite, embrasse toutes les idées de l'esprit où elle trouve des matériaux et tous les sentiments du cœur qui lui fournissent des excitants, et que l'exercice de cette faculté contribue singulièrement à développer. Tantôt elle emprunte les éléments de ses combinaisons des objets de la nature extérieure tels qu'ils se manifestent aux sens, en réunissant dans un autre ordre leurs modes ou qualités abstraites ; tantôt elle va chercher ses matériaux hors du cercle des objets réels, dans un monde de possibles où elle trouve des types d'une perfection idéale qu'elle aspire à réaliser. Quelquefois elle crée en voulant imiter ; d'autres fois elle imite même en créant ; mais quelle que soit la sphère où s'exerce cette faculté active,

1. Expression des platoniciens pour désigner l'unité introduite par l'intelligence dans la multiplicité des sensations.

toujours elle imprime le sceau de l'unité à ses productions les plus variées, et souvent elle leur communique cette teinte particulière du sentiment qui l'inspira.

Ibid., p. 102.

VIII. — Les vrais signes sont volontaires.

Dans l'être sentant, les impressions affectives se manifestent au dehors par des mouvements ou des voix qu'elles déterminent, mais on ne peut pas dire que cet être se serve lui-même de tels signes pour exprimer ce qu'il sent. Là où il n'y a point d'intention ni de volonté, il n'y a point de signes proprement dits. Nous pouvons bien attacher à une interjection, à un cri qu'arrache la douleur, le sens d'une proposition complète, telle que celle-ci : *Je sens, je juge, je veux*, exprimée en un seul terme ; mais c'est nous qui instituons ici arbitrairement le signe et lui créons une valeur qu'il n'a pas et ne peut avoir pour l'être sensitif. Si le mouvement, le cri involontaire, la simple agitation mécanique avaient déjà, dans le sens intime, la valeur qu'on leur attribue, il ne faudrait plus chercher l'origine de l'institution des signes, pas plus que celle de la pensée ou de l'individualité personnelle. Tout serait inné, et l'homme penserait ou parlerait dès le ventre de sa mère. L'enfant ne commence vraiment à avoir des signes que lorsqu'il transforme lui-même ses cris ou ses interjections en signes de réclame, ou qu'il s'en sert pour appeler à lui. Ce n'est qu'alors qu'il a une *intention* et qu'il l'exprime au dehors, par des mouvements ou des voix dont il dispose ou dont il se sent cause. Bientôt il aperçoit que cette volonté exprimée a une influence sur d'autres volontés qui lui obéissent ou concourent avec elle: tel est le premier sentiment d'une puissance morale, lié au premier acte de réflexion. C'est aussi de cette première association d'un signe volontaire et d'une idée que part l'individu pour imposer des noms aux choses, et exercer ultérieurement sur ses propres idées l'empire qu'il a par sa voix ou ses mouvements sur des êtres extérieurs à lui.

Ibid., p. 123.

IX. — Sur l'origine du langage.

Il est bien évident que ces sons inarticulés, comme ces mouvements quelconques que l'enfant, en commençant à devenir homme, s'approprie à titre de personne agissante et institue par

là mêmes signes, il ne les a pas inventés ou créés arbitrairement, mais il les a trouvés tout faits, donnés par la nature ou par Dieu, et qu'il les tourne seulement à son usage, comme des choses dont il dispose quoiqu'il ne les ait pas faites.

Cette appropriation des premiers sons de la voix comme de tous les mouvements spontanés à l'activité du *moi* ou à la volonté qui s'en empare, est la vraie origine psychologique du langage ; origine qui laisse entièrement de côté toutes les questions métaphysiques ou théologiques sur la création absolue du premier langage, révélé immédiatement par Dieu ou infus à l'âme humaine, comme les idées ou notions premières, universelles et nécessaires. En effet, que ce langage, comme ces idées, soient faits par l'homme avec des matériaux donnés, ou qu'ils soient appris, reçus du dehors par communication, toujours faut-il reconnaître les facultés intérieures exclusivement propres à l'homme, en vertu desquelles il apprend ou conçoit le *sens* du langage. Et ces facultés ont un commencement d'exercice; elles naissent ou se développent suivant telle loi qu'il s'agit précisément de déterminer par des recherches ou par la comparaison des faits psychologiques. Car le sens, l'intelligence n'est pas dans le matériel et la lettre du langage, mais bien et uniquement dans l'esprit qui entend et conçoit ce langage.

(*Œuvres inédites de Maine de Biran*, tome III. *Opinion de M. de Bonald sur l'origine du langage*, p. 274, 275.

X. — Les trois vies ; la vie sensible, la vie intellectuelle et la vie mystique.

L'homme est intermédiaire entre Dieu et la nature ; il tient à Dieu par son esprit et à la nature par ses sens, il peut s'identifier avec celle-ci, en y laissant absorber son *moi*, sa personnalité, sa liberté, et en s'abandonnant à tous les appétits, à toutes les impulsions de la chair. Il peut aussi, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu, en absorbant son *moi* par l'exercice d'une faculté supérieure que l'école d'Aristote a méconnue entièrement, que le platonisme a distinguée et caractérisée, et que le christianisme a perfectionnée en la ramenant à son vrai type.

L'absorption en Dieu, la perte du sentiment du *moi* et l'identification de ce *moi* avec son objet réel, absolu, unique, n'est pas l'absorption de la substance de l'âme ou de la force absolue qui

pense et veut. Leibnitz a mal à propos accusé les quiétistes, en confondant le *moi* et l'âme substance.

Il résulte de tout cela que le dernier degré d'abaissement comme le plus haut point d'élévation peuvent se lier à deux états de l'âme où elle perd également sa personnalité ; mais dans l'un, c'est pour se perdre en Dieu ; dans l'autre, c'est pour s'anéantir dans la créature. *Œuvres inédites*, t. III, p. 515.

Il est nécessaire d'abord que le *moi* se fasse centre pour connaître les choses et lui-même, qui se distingue de tout le reste; mais quand la connaissance est acquise, apparaît l'idée d'une fin plus élevée que ce qui est conçu par l'esprit et à laquelle le *moi* lui-même se rapporte avec tout ce qu'il connaît ou pense.

Nos facultés affectives procèdent d'une manière inverse à celle des facultés cognitives. Comme le *moi* est le pivot et le pôle de celles-ci, le *non-moi* ou l'absorption du *moi* dans l'objectif pur est la condition première et le plus haut degré de celles-là. Pour connaître, il faut que le *moi* soit présent à lui-même et qu'il y rapporte tout le reste. Pour aimer, il faut que le *moi* s'oublie ou se perde de vue, en se rapportant à l'être beau, bon, parfait, qui est sa fin.

C'est par un principe infiniment supérieur à l'homme que nous pouvons ainsi nous élever entièrement au-dessus de nous-mêmes, au-dessus de l'homme concret. Ce principe qui est en nous, qui luit au dedans de l'homme, n'est pas l'homme concret, mais la partie divine qui est en lui et qui tend à se rejoindre à sa fin, à la source d'où elle émane. *Œuvres inédites*, t. , p. 250.

VICTOR COUSIN.

Victor Cousin naquit à Paris en 1792. Elève brillant du lycée Charlemagne, il entra en 1810 à l'Ecole normale, qui venait d'être organisée. Au bout de deux ans il y devint maître. En 1815, il suppléa Royer-Collard à la Sorbonne. Dans un voyage en Allemagne, il fit connaissance avec Schelling et Hégel. Son cours ayant été suspendu par le pouvoir, et, quelques années après, l'Ecole normale ayant été dissoute, Victor Cousin fit paraître de 1822 à 1825 l'édition des *Œuvres de Proclus*, celle des *Œuvres de Descartes* et les premiers volumes de la traduction de *Platon*. Il fit aussi à cette époque un second voyage en Allemagne, pendant lequel il fut arrêté et enfermé comme suspect de carbonarisme. La chute du ministère Villèle en 1825 rappela dans leurs trois chaires Cousin, Guizot et Villemain. Cousin fit alors à la Sorbonne ses leçons sur l'histoire de la philosophie, et sur la philosophie de Locke. Après la révolution de 1830, il devint directeur de l'École normale ; en 1840, il arriva au ministère de l'instruction publique ; en 1848, il fut membre du Conseil supérieur de l'instruction publique; en 18?2, il prit sa retraite, dont il ne voulut plus sortir. Il mourut à Cannes en 1867.

I. — La philosophie répond au besoin de se rendre compte.

Se rendre compte, c'est une parole bien grave que je prononce! A quelle condition, en effet, se rend-on compte ? A cette condition de décomposer ce dont on veut se rendre compte, de le transformer en des conceptions que l'esprit examine ensuite, et sur la vérité ou la fausseté desquelles il prononce. Le jour où un homme a réfléchi, ce jour-là la philosophie a commencé. La philosophie n'est pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion avec le cortége des procédés qui lui sont propres, la réflexion élevée au rang et à l'autorité d'une méthode. La philosophie n'est guère qu'une méthode ; il n'y a peut-être aucune vérité qui lui appartienne exclusivement, mais elles lui appartiennent toutes à ce titre qu'elle seule peut en rendre compte, leur imposer l'épreuve de l'examen et de l'analyse, et les convertir en idées.

Les idées sont la pensée sous sa forme naturelle. Les idées peuvent être vraies ou fausses ; on les rectifie, on les développe : mais enfin elles ont cela de propre d'avoir un sens immédiat pour la pensée, et de n'avoir pas besoin, pour être comprises, d'autre chose que d'elles-mêmes. Dans certains cas, elles peuvent avoir besoin d'être présentées dans un certain ordre ; mais leurs combinaisons ne changent rien à leur nature : elles ont des degrés divers ; mais, à leur plus bas comme à leur plus haut degré, elles conservent toujours leur caractère, qui est d'être la forme *adéquate* de la pensée, c'est-à-dire la pensée elle-même se comprenant et se connaissant. Arrivée là, elle est arrivée à sa limite; car avec quoi se surpasserait-elle ? Elle ne peut donc franchir la borne que nous venons de poser, mais elle aspire à l'atteindre, elle aspire à se saisir, à s'étudier sous sa forme propre : tant qu'elle n'est pas parvenue jusque-là, son développement est incomplet. La philosophie est le complet développement de la pensée. Sans doute il y a de mauvaises comme de bonnes philosophies, comme il y a des cultes extravagants, comme il y a des ouvrages d'art et des États défectueux, comme il y a de mauvais systèmes industriels et de mauvais systèmes de physique. Mais la philosophie n'en est pas moins, aussi bien que la religion, l'art, l'État, l'industrie et les sciences, un besoin spécial et réel de l'intelligence, un résultat nécessaire, non du génie de tel ou tel homme, mais du génie même de l'humanité.

Introduction à l'Histoire de la philosophie, leçon I.

II. — La réflexion et la spontanéité.

La réflexion suppose une opération préalable à laquelle elle s'applique, puisque la réflexion est un retour. Si aucune opération antérieure n'avait eu lieu, il n'y aurait pas place à la répétition volontaire de cette opération, c'est-à-dire à la réflexion ; la réflexion ne crée pas, elle constate et développe. Donc il n'y a pas plus intégralement dans la réflexion que dans l'opération qui la précède, dans la spontanéité ; seulement la réflexion est un degré de l'intelligence, plus rare et plus élevé que la spontanéité, et encore à cette condition qu'elle la résume fidèlement et la développe sans la détruire. Or, selon moi, l'humanité en masse est spontanée et non réfléchie, l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon les temps et selon les lieux. L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire ; et, quand le moment de l'inspiration est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage.

Fragments de philosophie contemporaine, p. 34.

III. — L'intelligence.

Il n'y a pas un seul fait de conscience possible sans le moi ; d'autre part le moi ne peut se connaître sans connaître le non-moi ; ni l'un ni l'autre ne peuvent être connus avec la limitation réciproque qui les caractérise, sans une conception plus ou moins distincte de quelque chose d'infini et d'absolu à quoi ils se rapportent. Ces trois idées du moi ou de la personne libre, du non-moi ou de la nature, de leur cause et de leur substance absolue ou de Dieu, se tiennent étroitement et composent un seul et même fait de conscience dont les éléments sont inséparables. Il n'y a pas un homme qui ne porte ce fait tout entier avec soi dans sa conscience. De là la foi naturelle et permanente du genre humain. *Ibid.*, 36.

IV. — La volonté et la causalité.

Vouloir, causer, être, pour nous, toutes expressions synonymes du même fait qui contient à la fois la *volonté*, la *causalité* et le *moi*. Le rapport de la volonté et de la personne n'est pas un simple rapport de coexistence, c'est un véritable rapport d'identité. Être, pour le moi, n'est pas une chose, et vouloir une autre, car il pourrait y avoir eu des volitions qui seraient impersonnelles, ce qui est contraire aux faits, ou une personnalité, un moi qui se saurait sans vouloir, ce qui est impossible ; car se savoir pour le moi, c'est se distinguer d'un non-moi ; or, il ne peut s'en distinguer qu'en s'en séparant, en sortant du mouvement impersonnel pour en produire un qu'il s'impute à lui-même, c'est-à-dire en voulant. La volonté est donc l'être de la personne. Les mouvements de la sensibilité, les désirs, les passions, loin de constituer la personnalité, la détruisent. La personnalité et la passion sont dans un rapport inverse l'une de l'autre, dans une contradiction qui est la vie. Comme on ne peut trouver l'élément de personnalité ailleurs que dans la volonté, de même aussi on ne peut trouver ailleurs l'élément de causalité. Il ne faut pas confondre la volonté ou la causalité interne qui produit immédiatement des effets, internes d'abord comme leur cause, avec les instruments extérieurs et réellement passifs de cette causalité qui, comme instruments, ont l'air de produire aussi des effets, mais sans en être la vraie cause. Quand je pousse une bille sur une autre, ce n'est pas la bille qui cause véritablement le mouvement qu'elle imprime, car ce mouvement lui a été imprimé à elle-même par la main, par les muscles qui, dans le mystère de notre organisation, sont au service de la volonté. A proprement parler, ces actions ne sont que des effets enchaînés l'un à l'autre, simulant alternativement des causes, sans en contenir une véritable, et se rapportant tous comme effets plus ou moins éloignés à la volonté, comme cause première. Cherche-t-on la notion de cause dans l'action de la bille sur la bille, comme on le faisait avant Hume, ou de la main sur la bille, et des premiers muscles locomoteurs sur leurs extrémités, ou même dans l'action de la volonté sur le muscle, comme l'a fait M. de Biran, on ne la trouvera dans aucun de ces cas, pas même dans le dernier, car il est possible qu'il y ait une paralysie des muscles qui rende la volonté impuissante sur eux, improductive, incapable d'être cause

et par conséquent d'en suggérer la notion. Mais ce qu'aucune paralysie ne peut empêcher, c'est l'action de la volonté sur elle-même, la production d'une résolution, c'est-à-dire une *causation toute spirituelle*, type primitif de la causalité.

Introduction aux Œuvres de Biran.

V. — Qu'est-ce que le beau ? Réduction de toute beauté à la beauté spirituelle.

Plotin, dans son traité *sur le Beau*, s'était déjà proposé cette question ; il se demande : Qu'est-ce que le beau en soi ? Je vois bien que telle ou telle forme est belle, que telle ou telle action l'est aussi : mais pourquoi et comment ces deux objets si dissemblables sont-ils beaux ? Quelle est la qualité commune qui, se rencontrant dans ces deux objets, les range sous l'idée générale du beau ?

Nous avons distingué la beauté en trois grandes classes : la beauté physique, la beauté intellectuelle et la beauté morale. Il s'agit maintenant de rechercher l'unité de ces trois sortes de beauté. Or, nous pensons qu'elles se résolvent dans une seule et même beauté, la beauté morale, entendant par là, avec la beauté morale proprement dite, toute beauté spirituelle.

Mettons cette opinion à l'épreuve des faits.

Placez-vous devant cette statue d'Apollon qu'on appelle l'Apollon du Belvédère, et observez attentivement ce qui vous frappe dans ce chef-d'œuvre. Winckelmann, qui n'était pas un métaphysicien, mais un savant antiquaire et un homme de goût sans système, Winckelmann a fait une analyse célèbre de l'Apollon (1). Il est curieux de l'étudier. Ce que Winckelmann relève

1. Winckelmann a décrit deux fois l'Apollon, *Histoire de l'art chez les anciens*, Paris, 1802, 3 vol. in-4°. T. I, livre IV, chap. III. *De l'art chez les Grecs* : — « L'Apollon du Vatican nous offre ce dieu dans un mouvement d'indignation contre le serpent Python, qu'il vient de tuer à coups de flèches, et dans un sentiment de mépris sur une victoire si peu digne d'une divinité. Le savant artiste, qui se proposait de représenter le plus beau des dieux, a placé la colère dans le nez, qui en est le siége selon les anciens, et le dédain sur les lèvres. Il a exprimé la colère par le gonflement des narines, et le dédain par l'élévation de la lèvre inférieure, ce qui cause le même mouvement dans le menton. » — *Ibid.*, t. II, livre IV, chap. VI. *De l'art sous les empereurs* : « De toutes les statues antiques qui ont échappé à la fureur des barbares et à la main destructive du temps, la statue d'Apollon est sans contredit la plus sublime. On dirait que l'artiste a composé une figure purement idéale, et qu'il n'a employé de matière que ce qu'il lui en fallait pour exécuter et représenter son idée. Autant la description qu'Homère a faite d'Apollon surpasse les descrip-

avant tout, c'est le caractère de divinité empreint dans la jeunesse immortelle répandue sur ce beau corps, dans la taille un peu au-dessus de la taille humaine, dans l'attitude majestueuse, dans le mouvement impérieux, dans l'ensemble et dans tous les détails de la personne. Ce front est bien celui d'un dieu : une paix inaltérable y habite. Plus bas l'humanité reparaît et il le faut bien, pour intéresser l'humanité aux œuvres de l'art. Dans ce regard satisfait, dans le gonflement des narines, dans l'élévation de la lèvre inférieure on sent à la fois une colère mêlée de dédain, l'orgueil de la victoire et le peu de fatigue qu'elle a coûté. Pesez bien chaque mot de Winckelmann : vous y trouverez une impression morale. Le ton du savant antiquaire s'élève peu à peu jusqu'à l'enthousiasme, et son analyse devient une hymne à la beauté spirituelle.

Au lieu d'une statue, observez l'homme réel et vivant. Regardez cet homme qui, sollicité par les motifs les plus puissants de sacrifier son devoir à sa fortune, triomphe de l'intérêt, après une lutte héroïque, et sacrifie la fortune à la vertu. Regardez-le au moment où il vient de prendre cette résolution magnanime ; sa figure vous paraîtra belle. C'est qu'elle exprime la beauté de son âme. Peut-être en toute autre circonstance la figure de cet homme est-elle commune, triviale même ; ici, illuminée par l'âme qu'elle manifeste, elle s'est ennoblie, elle a pris un caractère imposant de beauté. Ainsi, la figure naturelle de Socrate con-

tions qu'ont essayées après lui les autres poëtes, autant cette statue l'emporte sur toutes les figures de ce même dieu. Sa taille est au-dessus de celle de l'homme, et son attitude annonce la grandeur divine qui le remplit. Un éternel printemps, tel que celui qui règne dans les champs fortunés de l'Elysée, revêt d'une aimable jeunesse son beau corps et brille avec douceur sur la fière structure de ses membres. Pour sentir tout le mérite de ce chef-d'œuvre de l'art, il faut se pénétrer des beautés intellectuelles et devenir, s'il se peut, créateur d'une nature céleste ; car il n'y a rien qui soit mortel, rien qui soit sujet aux besoins de l'humanité. Ce corps, dont aucune veine n'interrompt les formes, et qui n'est agité par aucun nerf, semble animé d'un esprit céleste, qui circule comme une douce vapeur dans tous les contours de cette admirable figure. Ce dieu vient de poursuivre Python, contre lequel il a tendu, pour la première fois, son arc redoutable ; dans sa course rapide, il l'a atteint et vient de lui porter le coup mortel. Pénétré de la conviction de sa puissance, et comme abîmé dans une joie concentrée, son auguste regard pénètre au loin dans l'infini et s'étend bien au delà de sa victoire. Le dédain siége sur ses lèvres ; l'indignation qu'il respire gonfle ses narines et monte jusqu'à ses sourcils ; mais une paix inaltérable est peinte sur son front, et son œil est plein de douceur, tel qu'il est quand les Muses le caressent. Parmi toutes les figures qui nous restent de Jupiter, il n'y en a aucune dans laquelle le père des déesses approche de la grandeur avec laquelle

traste étrangement avec le type de la beauté grecque ; mais voyez Socrate à son lit de mort, au moment de boire la ciguë, s'entretenant avec ses disciples de l'immortalité de l'âme, et sa figure vous paraîtra sublime.

Au plus haut point de grandeur morale, Socrate expire : vous n'avez plus sous les yeux que son cadavre ; la figure morte conserve sa beauté, tant qu'elle garde les traces de l'esprit qui l'animait ; mais peu à peu l'expression s'éteint et disparaît ; la figure alors redevient vulgaire et laide. L'expression de la mort est hideuse ou sublime : hideuse à l'aspect de la décomposition de la matière que l'esprit ne retient plus, sublime quand elle éveille en nous l'idée de l'éternité.

Considérez la figure de l'homme en repos : elle est plus belle que celle de l'animal, et la figure de l'animal est plus belle que la forme de tout objet inanimé. C'est que la figure humaine, même en l'absence de la vertu et du génie, réfléchit toujours une nature intelligente et morale ; c'est que la figure de l'animal réfléchit au moins le sentiment, et déjà quelque chose de l'âme, sinon l'âme tout entière. Si de l'homme et de l'animal on descend à la nature purement physique, on y trouvera encore de la beauté, tant qu'on y trouvera quelque ombre d'intelligence, je ne sais quoi qui du moins éveille en nous quelque pensée, quelque sentiment. Arrive-t-on à quelque morceau de matière qui n'exprime rien, qui ne signifie rien, l'idée du beau ne s'y applique

il se manifesta jadis à l'intelligence d'Homère ; mais, dans les traits de l'Apollon du Belvedère, on trouve les beautés individuelles de toutes les autres divinités réunies, comme dans celle de Pandore. Ce front est le front de Jupiter renfermant la déesse de la Sagesse ; ces sourcils, par leur mouvement, annoncent sa volonté suprême ; ce sont les grands yeux de la reine des deesses, arqués avec dignité, et sa bouche est une image de celle de Bacchus ou respirait la volupté. Semblable aux tendres sarments de la vigne, sa belle chevelure flotte autour de sa tête, comme si elle était légèrement agitée par l'haleine du zéphyr. Elle semble parfumée de l'essence des dieux, et se trouve attachée avec une pompe charmante au haut de sa tête par la main des Grâces. A l'aspect de cette merveille de l'art, j'oublie tout l'univers, et mon esprit prend une disposition surnaturelle propre à en juger avec divination. De l'admiration je passe à l'extase, je sens ma poitrine qui se dilate et s'élève, comme l'éprouvent ceux qui sont remplis de l'esprit des prophéties ; je suis transporté à Délos et dans les bois sacrés de la Lycie, lieux qu'Apollon honorait de sa présence : cette statue semble s'animer comme le fit jadis la beauté sortie des mains de Pygmalion. Mais comment pouvoir te décrire, ô inimitable chef-d'œuvre Il faudrait pour cela que l'Art même daignât m'inspirer et conduire ma plume. Les traits que je viens de crayonner, je les dépose devant toi, comme ceux qui, venant pour couronner les dieux, mettaient leurs couronnes à leurs pieds, ne pouvant atteindre à leurs têtes. »

plus. Mais tout ce qui existe est animé. La matière est mue et pénétrée par des forces qui ne sont pas matérielles, et elle suit des lois qui attestent une intelligence partout présente. L'analyse chimique la plus subtile ne parvient point à une nature morte et inerte, mais à une nature organisée à sa manière, et qui n'est dépourvue ni de forces ni de lois. Dans les profondeurs de l'abîme comme dans les hauteurs des cieux, dans un grain de sable comme dans une montagne gigantesque, un esprit immortel rayonne à travers les enveloppes les plus grossières. Contemplons la nature avec les yeux de l'âme aussi bien qu'avec les yeux du corps : partout une expression morale nous frappera, et la forme nous saisira comme un symbole de pensée. Nous avons dit que chez l'homme et chez l'animal même la figure est belle par l'expression. Mais, quand vous êtes sur les hauteurs des Alpes ou en face de l'immense Océan, quand vous assistez au lever ou au coucher du soleil, à la naissance de la lumière ou à celle de la nuit, ces imposants tableaux ne produisent-ils pas sur vous un effet moral ? Tous ces grands spectacles apparaissent-ils seulement pour apparaître ; ne les regardons-nous pas comme des manifestations d'une puissance, d'une intelligence et d'une sagesse admirables ; et, pour ainsi parler, la face de la nature n'est-elle pas expressive comme celle de l'homme ?

Du vrai, du beau et du bien. III[e] partie, chap. IV.

VI. — De l'idéal dans l'art et dans la poésie.

La forme n'est jamais une forme toute seule, elle est la manifestation de quelque chose. La beauté physique est donc le symbole d'une beauté intérieure qui est la beauté spirituelle et morale, et c'est là qu'est le fond, le principe, l'unité du beau (1).

Toutes les beautés que nous venons d'énumérer et de réduire composent ce qu'on appelle le beau réel. Mais nous avons vu qu'au-dessus de la beauté réelle, l'esprit conçoit une beauté d'un autre ordre qu'il appelle la beauté idéale. L'idéal ne réside ni dans un individu, ni dans une collection d'individus. La nature

1. Cf. Reid, 1[re] série, t. IV, *Essai sur le goût.* « Soit que les raisons que j'ai alléguées pour démontrer que la beauté sensible n'est que l'image de la beauté morale paraissent ou ne paraissent pas suffisantes, j'espère que ma doctrine, en essayant d'unir plus étroitement la Vénus terrestre à la Vénus céleste, ne semblera point avoir pour objet d'abaisser la première, et de la rendre moins digne des hommages que l'humanité lui a toujours rendus. »

ou l'expérience nous fournit l'occasion de le concevoir, mais il en est essentiellement distinct. Pour qui l'a conçu une fois, toutes les figures naturelles, si belles qu'elles puissent être, ne sont que comme des simulacres d'une beauté supérieure qu'elles ne réalisent point. Donnez-moi une belle action, j'en imaginerai une encore plus belle. L'Apollon lui-même admet plus d'une critique. L'idéal recule sans cesse à mesure qu'on en approche davantage. Son dernier terme est dans l'infini, c'est-à-dire en Dieu ; ou pour mieux parler, le vrai et absolu idéal n'est autre chose que Dieu même.

Cours de l'Histoire de la philosophie moderne, t. II, p. 265.

VII. — Du génie.

L'homme n'est pas fait seulement pour connaître et aimer le beau dans les œuvres de la nature, il est doué du pouvoir de le reproduire. A la vue d'une beauté naturelle, quelle qu'elle soit, physique ou morale, son premier besoin est de sentir et d'admirer. Il est pénétré, ravi, et quelquefois aussi accablé du sentiment de la beauté. Mais quand le sentiment est énergique, il n'est pas longtemps stérile. Nous voulons revoir, nous voulons sentir encore ce qui nous a causé un plaisir vif, et pour cela nous tentons de faire revivre la beauté qui nous a charmés, non pas telle qu'elle était, mais telle que notre imagination nous la représente. De là une œuvre originale et propre à l'homme, une œuvre d'art. L'art est la reproduction libre de la beauté, et le pouvoir en nous capable de la reproduire s'appelle le génie.

Quelles sont les facultés qui servent à cette libre reproduction du beau ? Les mêmes qui servent à le reconnaître et à le sentir. Le goût porté au degré suprême, c'est le génie, si vous y joignez un élément de plus. Quel est cet élément ?

Trois facultés entrent dans cette faculté complexe qui se nomme le goût : l'imagination, le sentiment, la raison.

Ces trois facultés sont assurément nécessaires au génie, mais elles ne lui suffisent pas. Ce qui distingue essentiellement le génie du goût, c'est l'attribut de puissance créatrice. Le goût sent, il juge, il discute, il analyse, mais il n'invente pas. Le génie est avant tout inventeur et créateur. L'homme de génie n'est pas le maître de la force qui est en lui ; c'est par le besoin ardent, irrésistible, d'exprimer ce qu'il éprouve, qu'il est homme de génie. Il souffre de contenir les sentiments ou les images ou les

pensées qui s'agitent dans son sein. On a dit qu'il n'y a point d'homme supérieur sans quelque grain de folie ; mais cette folie-là, comme celle de la croix, est la partie divine de la raison. Cette puissance mystérieuse, Socrate l'appelait son démon. Voltaire l'appelait le diable au corps; il l'exigeait même d'une comédienne pour être une comédienne de génie. Donnez-lui le nom qu'il vous plaira, il est certain qu'il y a un je ne sais quoi qui inspire le génie et qui le tourmente aussi jusqu'à ce qu'il ait épanché ce qui le consume, jusqu'à ce qu'il ait soulagé en les exprimant ses peines et ses joies, ses émotions, ses idées, et que ses rêveries soient devenues des œuvres vivantes. Ainsi deux choses caractérisent le génie ; d'abord la vivacité du besoin qu'il a de produire, ensuite la puissance de produire ; car le besoin sans la puissance n'est qu'une maladie qui simule le génie, mais qui n'est pas lui. Le génie, c'est surtout, c'est essentiellement la puissance de faire, d'inventer, de créer. Le goût se contente d'observer et d'admirer. Le faux génie, l'imagination ardente et impuissante, se consume en rêves stériles et ne produit rien ou rien de grand. Le génie seul a la vertu de convertir ses conceptions en créations.

Du vrai, du beau et du bien, ibid., v.

VIII. — L'art n'est pas une imitation de la nature.

Sans doute, en un sens, l'art est une imitation ; car la création absolue n'appartient qu'à Dieu. Où le génie peut-il prendre les éléments sur lesquels il travaille, sinon dans la nature dont il fait partie ? Mais se borne-t-il à les reproduire tels que la nature les lui fournit, sans y rien ajouter qui lui appartienne ? N'est-il que le copiste de la réalité ? Son seul mérite alors est celui de la fidélité de la copie. Et quel travail plus stérile que de calquer des œuvres essentiellement inimitables pour en tirer un simulacre médiocre ? Si l'art est un écolier servile, il est condamné à n'être jamais qu'un écolier impuissant.

L'idéal est l'objet de la contemplation passionnée de l'artiste. Assidûment et silencieusement médité, sans cesse épuré par la réflexion et vivifié par le sentiment, il échauffe le génie et lui inspire l'irrésistible besoin de le voir réalisé et vivant. Pour cela, le génie prend dans la nature tous les matériaux qui le peuvent servir, et leur appliquant sa main puissante, comme Michel-Ange imprimait son ciseau sur le marbre docile, il en tire des

œuvres qui n'ont pas de modèle dans la nature, qui n'imitent pas autre chose que l'idéal rêvé ou conçu, qui sont en quelque sorte une seconde création inférieure à la première par l'individualité et la vie, mais qui lui est bien supérieure, ne craignons pas de le dire, par la beauté intellectuelle et morale dont elle est empreinte.

La beauté morale est le fond de toute vraie beauté. Ce fond est un peu couvert et voilé dans la nature. L'art le dégage, et lui donne des formes plus transparentes. C'est par cet endroit que l'art, quand il connaît bien sa puissance et ses ressources, institue avec la nature une lutte où il peut avoir l'avantage.

Ibid.

IX. — La fin de l'art. — Indépendance de l'art.

Établissons bien la fin de l'art : elle est là précisément où est sa puissance. La fin de l'art est l'expression de la beauté morale à l'aide de la beauté physique. Celle-ci n'est pour lui qu'un symbole de celle-là. Dans la nature ce symbole est souvent obscur : l'art en l'éclaircissant atteint des effets que la nature ne produit pas toujours. La nature peut plaire davantage, car encore une fois elle possède en un degré incomparable ce qui fait le plus grand charme de l'imagination et des yeux, la vie ; l'art touche plus, parce qu'en exprimant surtout la beauté morale il s'adresse plus directement à la source des émotions profondes. L'art peut être plus pathétique que la nature, et le pathétique, c'est le signe et la mesure de la grande beauté.

Deux extrémités également dangereuses : un idéal mort, ou l'absence d'idéal. Ou bien on copie le modèle, et on manque la vraie beauté ; ou bien on travaille de tête, et on tombe dans une idéalité sans caractère. Le génie est une perception prompte et sûre de la juste proportion dans laquelle l'idéal et le naturel, la forme et la pensée se doivent unir. Cette union est la perfection de l'art : les chefs-d'œuvre sont à ce prix.

Il importe, à mon sens, de suivre ce principe dans l'enseignement des arts. On demande si les élèves doivent commencer par l'étude de l'idéal ou du réel. Je n'hésite point à répondre : par l'un et par l'autre. La nature elle-même n'offre jamais le général sans l'individuel, ni l'individuel sans le général. Toute figure est composée de traits individuels qui la distinguent de toutes les autres et font sa physionomie propre, et en même temps elle a des traits généraux qui constituent ce qu'on appelle la figure

humaine. Ce sont ces linéaments constitutifs, c'est ce type qu'on donne à retracer à l'élève qui débute dans l'art du dessin. Il serait bon, aussi, je crois, pour le préserver du sec et de l'abstrait, de l'exercer de bonne heure à la copie de quelque objet naturel, surtout d'une figure vivante. Ce serait mettre les élèves à la vraie école de la nature. Ils s'accoutumeraient ainsi à ne jamais sacrifier aucun des deux éléments essentiels du beau, aucune des deux conditions impérieuses de l'art.

Mais, en réunissant ces deux éléments, ces deux conditions, il les faut distinguer et savoir les mettre à leur place. Il n'y a pas d'idéal vrai sans forme déterminée, il n'y a pas d'unité sans vérité, de genre sans individus ; mais enfin le fond du beau, c'est l'idée ; ce qui fait l'art, c'est avant tout la réalisation de l'idée, et non pas l'imitation de telle ou telle forme particulière.

... L'illusion est si peu le but de l'art, qu'elle peut être complète et n'avoir aucun charme. Ainsi, dans l'intérêt de l'illusion, on a mis au théâtre un grand soin dans ces derniers temps à la vérité historique du costume. A la bonne heure ; mais ce n'est pas là ce qui importe. Quand vous auriez retrouvé et prêté à l'acteur qui joue le rôle de Brutus le costume que porta jadis le héros romain, le poignard même dont il frappa César, cela toucherait assez médiocrement les vrais connaisseurs. Il y a plus : lorsque l'illusion va trop loin, le sentiment de l'art disparaît pour faire place à un sentiment purement naturel, quelquefois insupportable. Si je croyais qu'Iphigénie est en effet sur le point d'être immolée par son père à vingt pas de moi, je sortirais de la salle en frémissant d'horreur. Si l'Ariane que je vois et que j'entends était la vraie Ariane qui va être trahie par sa sœur, à cette scène pathétique où la pauvre femme, qui déjà se sent moins aimée, demande qui donc lui ravit le cœur jadis si tendre de Thésée, je ferais comme ce jeune Anglais qui s'écriait en sanglotant et en s'efforçant de s'élancer sur le théâtre : « C'est Phèdre, c'est Phèdre ! » comme s'il eût voulu avertir et sauver Ariane.

Mais, dit-on, le but du poëte n'est-il pas d'exciter la pitié et la terreur ? Oui, mais d'abord en une certaine mesure ; ensuite il doit y mêler quelque autre sentiment qui tempère ceux-là ou les fasse servir à une autre fin. Si celle de l'art dramatique était seulement d'exciter au plus haut degré la pitié et la terreur, l'art serait le rival impuissant de la nature. Tous les malheurs repré-

sentés à la scène sont bien languissants devant ceux dont nous pouvons tous les jours nous donner le triste spectacle. Le premier hôpital est plus rempli de pitié et de terreur que tous les théâtres du monde. Que doit faire le poëte dans la théorie que nous combattons ? Transporter à la scène la réalité le plus possible, et nous émouvoir fortement en ébranlant nos sens par la vue de douleurs affreuses. Le grand ressort du pathétique serait alors la représentation de la mort, surtout celle du dernier supplice. Tout au contraire, c'en est fait de l'art dès que la sensibilité est trop excitée. Pour reprendre un exemple que nous avons déjà employé, qui constitue la beauté d'une tempête, d'un naufrage ? qui nous attache à ces grandes scènes de la nature ? Ce n'est certes pas la pitié et la terreur : ces sentiments poignants et déchirants nous éloigneraient bien plutôt. Il faut une émotion toute différente de celles-là, et qui en triomphe, pour nous retenir sur le rivage ; cette émotion, c'est le pur sentiment du beau et du sublime, excité et entretenu par la grandeur du spectacle, par la vaste étendue de la mer, le roulis des vagues écumantes, le bruit imposant du tonnerre. Mais songeons-nous un seul instant qu'il y a là des malheureux qui souffrent et qui peut-être vont périr ? Dès lors ce spectacle nous devient insupportable. Il en est ainsi de l'art : quelques sentiments qu'il se propose d'exciter en nous, ils doivent toujours être tempérés et dominés par celui du beau. Produit-il seulement la pitié et la terreur au delà d'une certaine limite, surtout la pitié ou la terreur physique, il révolte, il ne charme plus ; il manque l'effet qui lui appartient pour un effet étranger et vulgaire.

Par ce même motif je ne puis accepter une autre théorie qui, confondant le sentiment du beau avec le sentiment moral et religieux, met l'art au service de la religion et de la morale, et lui donne pour but de nous rendre meilleurs et de nous élever à Dieu. Il y a ici une distinction essentielle à faire. Si toute beauté couvre une beauté morale, si l'idéal monte sans cesse vers l'infini, l'art qui exprime la beauté idéale épure l'âme en l'élevant vers l'infini, c'est-à-dire vers Dieu. L'art produit donc le perfectionnement de l'âme, mais il le produit indirectement. Le philosophe qui recherche les effets et les causes sait quel est le dernier principe du beau, et ses effets certains, bien qu'éloignés. Mais l'artiste est avant tout un artiste ; ce qui l'anime est le sentiment du beau ; ce qu'il veut faire passer dans l'âme du spectateur, c'est le même sentiment qui remplit la sienne. Il se confie à la

vertu de la beauté ; il la fortifie de toute la puissance, de tout le charme de l'idéal ; c'est à elle ensuite de faire son œuvre ; l'artiste a fait la sienne, quand il a procuré à quelques âmes d'élite le sentiment exquis de la beauté. Ce sentiment pur et désintéressé est un noble allié du sentiment moral et du sentiment religieux ; il les réveille, les entretient, les développe, mais c'est un sentiment distinct et spécial. De même, l'art, fondé sur ce sentiment, qui s'en inspire et qui le répand, est à son tour un pouvoir indépendant. Il s'associe naturellement à tout ce qui agrandit l'âme, à la morale et à la religion ; mais il ne relève que de lui-même.

Renfermons bien notre pensée dans ses justes limites. En revendiquant l'indépendance, la dignité propre et la fin particulière de l'art, nous n'entendons pas le séparer de la religion, de la morale, de la patrie. L'art puise ses inspirations à ces sources profondes, aussi bien qu'à la source toujours ouverte de la nature. Mais il n'en est pas moins vrai que l'art, l'État, la religion, sont des puissances qui ont chacune leur monde à part et leurs effets propres ; elles se prêtent un concours mutuel ; elles ne doivent point se mettre au service l'une de l'autre. Dès que l'une d'elles s'écarte de sa fin, elle s'égare et se dégrade. L'art se met-il aveuglément aux ordres de la religion et de la patrie ? en perdant sa liberté, il perd son charme et son empire.

On cite sans cesse la Grèce antique et l'Italie moderne comme des exemples triomphants de ce que peut l'alliance de l'art, de la religion et de l'État. Rien de plus vrai, s'il s'agit de leur union; rien de plus faux, s'il s'agit de la servitude de l'art. L'art en Grèce a été si peu esclave de la religion, qu'il en a peu à peu modifié les symboles, et, jusqu'à un certain point, l'esprit même, par ses libres représentations. Il y a loin des divinités que la Grèce reçut de l'Égypte à celles dont elle a laissé des exemplaires immortels. Ces artistes et ces poëtes primitifs, qu'on appelle Homère et Dédale, sont-ils étrangers à ce changement ? Et dans la plus belle époque de l'art, Eschyle et Phidias ne portèrent-ils pas une grande liberté dans les scènes religieuses qu'ils exposaient aux regards des peuples, soit au théâtre, soit au front des temples ? En Italie comme en Grèce, comme partout, l'art est d'abord entre les mains des sacerdoces et des gouvernements ; mais, à mesure qu'il grandit et se développe, il conquiert de plus en plus sa liberté. On parle de la foi qui alors animait les artistes et vivifiait leurs œuvres ; cela est vrai du temps de Giotto et de

Cimabué ; mais, après Angelico da Fiesole, à la fin du xve siècle, en Italie, j'aperçois surtout la foi de l'art en lui-même et le culte de la beauté. Raphaël, dit-on, allait passer cardinal (1) ; oui, mais en peignant toujours la Galatée, et sans quitter la Fornarine.

Encore une fois, n'exagérons rien ; distinguons, ne séparons pas ; unissons l'art, la religion, la patrie, mais que leur union ne nuise pas à la liberté de chacune d'elles. Pénétrons-nous bien de cette pensée, que l'art est aussi à lui-même une sorte de religion. Dieu se manifeste à nous par l'idée du vrai, par l'idée du bien, par l'idée du beau. Ces trois idées sont égales entre elles et filles légitimes du même père. Chacune d'elles mène à Dieu, parce qu'elle en vient. La vraie beauté est la beauté idéale, et la beauté idéale est un reflet de l'infini. Ainsi, même indépendamment de toute alliance officielle avec la religion et la morale, l'art est par lui-même essentiellement moral et religieux ; car, à moins de manquer à sa propre loi, à son propre génie, il exprime partout dans ses œuvres la beauté éternelle. Enchaîné de toutes parts à la matière par d'inflexibles liens, travaillant sur une pierre inanimée, sur des sons incertains et fugitifs, sur des paroles d'une signification bornée et finie, l'art leur communique, avec la forme précise, qui s'adresse à tel ou tel sens, un caractère mystérieux qui s'adresse à l'imagination et à l'âme, les arrache à la réalité et les emporte doucement ou violemment dans des régions inconnues. Toute œuvre d'art, quelle que soit sa forme, petite ou grande, figurée, chantée ou parlée, toute œuvre d'art, vraiment belle ou sublime, jette l'âme dans une rêverie gracieuse ou sévère qui s'élève vers l'infini. L'infini, c'est là le terme commun où l'âme aspire sur les ailes de l'imagination comme de la raison, par le chemin du sublime et du beau, comme par celui du vrai et du bien. L'émotion que produit le beau tourne l'âme de ce côté ; c'est cette émotion bienfaisante que l'art procure à l'humanité.

Du vrai, du beau et du bien, III, VI.

X. — L'expression dans les différents arts.

Exprimer l'idéal et l'infini d'une manière ou d'une autre, telle est la loi de l'art ; et tous les arts ne sont tels que par leur

1. Vasari, *Vie de Raphaël.*

rapport au sentiment du beau et de l'infini qu'ils éveillent dans l'âme, à l'aide de cette qualité suprême de toute œuvre d'art qu'on appelle l'expression.

L'expression est essentiellement idéale : ce que l'expression tente de faire sentir, ce n'est pas ce que l'œil peut voir et la main toucher, c'est évidemment quelque chose d'invisible et d'impalpable.

Le problème de l'art est d'arriver jusqu'à l'âme par le corps. L'art offre aux sens des formes, des couleurs, des sons, des paroles, arrangées de telle sorte qu'elles excitent dans l'âme, cachée derrière les sens, l'émotion ineffable de la beauté.

L'expression s'adresse à l'âme comme la forme s'adresse aux sens. La forme est l'obstacle à l'expression, et en même temps elle en est le moyen impérieux, inflexible, unique. C'est en travaillant sur la forme, en la pliant à son service à force de soin, de patience et de génie, que l'art parvient à convertir l'obstacle en moyen.

Par leur objet, tous les arts sont égaux ; tous ne sont arts que parce qu'ils expriment l'invisible. On ne peut trop le répéter, l'expression est la loi suprême de l'art. La chose à exprimer est toujours la même : c'est l'idée...

Le seul objet de l'art est le beau. L'art s'abandonne lui-même, dès qu'il s'en écarte. Il est souvent contraint de faire des concessions aux circonstances, aux conditions extérieures qui lui sont imposées ; mais il faut toujours qu'il retienne une juste liberté. L'architecture et l'art des jardins sont les moins libres des arts ; ils ont à subir des gênes inévitables ; c'est au génie de l'artiste à dominer ces gênes et même à en tirer d'heureux effets, ainsi que le poëte fait tourner l'esclavage du mètre et de la rime en une source de beautés inattendues. Une extrême liberté peut porter l'art au caprice qui le dégrade, comme aussi de trop lourdes chaînes l'écrasent. C'est tuer l'architecture que de la soumettre à la commodité, au *comfort*. L'architecte est-il obligé de subordonner la coupe générale et les proportions de son édifice à telle ou telle fin particulière qui lui est prescrite ? Il se réfugie dans les détails, dans les frontons, dans les frises, dans toutes les parties qui n'ont pas l'utile pour objet spécial, et là il devient vraiment artiste. La sculpture et la peinture, surtout la musique et la poésie, sont plus libres que l'architecture et l'art des jardins. On peut aussi leur donner des entraves, mais elles s'en dégagent plus aisément...

Sans prétendre que la sculpture n'ait pas jusqu'à un certain point son coloris, celui d'une matière parfaitement pure, celui surtout que la main du temps lui imprime, malgré toutes les séductions d'un grand talent contemporain (1), je goûte peu, je l'avoue, cet artifice qui s'efforce de donner au marbre la morbidezza de la peinture. La sculpture est une Muse austère ; elle a ses grâces à elle, mais qui ne sont celles d'aucun autre art. La vie de la couleur lui doit demeurer étrangère : il ne resterait plus qu'à vouloir lui communiquer le mouvement de la poésie et le vague de la musique ! Et celle-ci, que gagnera-t-elle à viser au pittoresque, quand son domaine propre est le pathétique ? Donnez au plus savant symphoniste une tempête à rendre. Rien de plus facile à imiter que le sifflement des vents et le bruit du tonnerre. Mais par quelles combinaisons d'harmonie fera-t-il paraître aux yeux la lueur des éclairs déchirant tout à coup le voile de la nuit, et ce qu'il y a de plus formidable dans la tempête, le mouvement des flots qui tantôt s'élèvent comme une montagne, tantôt s'abaissent et semblent se précipiter dans des abîmes sans fond? Si l'auditeur n'est pas averti du sujet, il ne le soupçonnera jamais, et je défie qu'il distingue une tempête d'une bataille. En dépit de la science et du génie, des sons ne peuvent peindre des formes. La musique bien conseillée se gardera de lutter contre l'impossible ; elle n'entreprendra pas d'exprimer le soulèvement et la chute des vagues, et d'autres phénomènes semblables ; elle fera mieux: avec des sons elle fera passer dans notre âme les sentiments qui se succèdent en nous pendant les scènes diverses de la tempête. C'est ainsi qu'Haydn deviendra (2) le rival, le vainqueur même du peintre, parce qu'il a été donné à la musique de remuer et d'ébranler l'âme plus profondément encore que la peinture.

Depuis le Laocoon de Lessing, il n'est plus permis de répéter, sans de grandes réserves, l'axiome fameux : *Ut pictura poesis*, ou du moins il est bien certain que la peinture ne peut pas tout ce que peut la poésie. Tout le monde admire le portrait de la Renommée tracé par Virgile ; mais qu'un peintre s'avise de réaliser cette figure symbolique, qu'il nous représente un monstre énorme avec cent yeux, cent bouches et cent oreilles, qui des pieds touche la terre et cache sa tête dans les cieux, une pareille figure pourra bien être ridicule.

1. Allusion à la *Madeleine* de Canova.
2. Voyez la *Tempête* d'Haydn, parmi les œuvres de piano de ce maître.

Ainsi les arts ont un but commun et des moyens entièrement différents. De là les règles générales communes à tous, et les règles particulières à chacun d'eux. Je n'ai ni le temps ni le droit d'entrer à cet égard dans aucun détail. Je me borne à rappeler que la grande loi qui domine toutes les autres est celle de l'expression. Toute œuvre d'art qui n'exprime pas une idée ne signifie rien ; il faut qu'en s'adressant à tel ou tel sens, elle pénètre jusqu'à l'esprit, jusqu'à l'âme, et y porte une pensée, un sentiment capable de la toucher ou de l'élever. De cette règle fondamentale dérivent toutes les autres, par exemple celle que l'on recommande sans cesse et avec tant de raison, la composition. C'est là que s'applique particulièrement le précepte de l'unité et de la variété. Mais, en disant cela, on n'a rien dit tant qu'on n'a pas déterminé la nature de l'unité dont on veut parler. La vraie unité, c'est l'unité d'expression, et la variété n'est faite que pour répandre sur l'œuvre entière l'idée ou le sentiment unique qu'elle doit exprimer. Il est inutile de faire remarquer qu'entre la composition ainsi entendue, et ce qu'on nomme souvent ainsi, comme la symétrie et l'arrangement des parties selon des règles artificielles, il y a un abîme. La vraie composition n'est autre chose que le moyen le plus puissant d'expression.

Ibid.

XI. — Des différents arts et du rang de la poésie.

L'expression ne fournit pas seulement les règles générales des arts, elle donne encore le principe qui permet de les classer.

En effet, toute classification suppose un principe qui serve de mesure commune.

On a cherché un tel principe dans le plaisir, et le premier des arts a paru celui qui donne les jouissances les plus vives. Mais nous avons prouvé que l'objet de l'art n'est pas le plaisir: le plus ou moins de plaisir qu'un art procure ne peut donc être la vraie mesure de sa valeur.

Cette mesure n'est autre que l'expression. L'expression étant le but suprême, l'art qui s'en rapproche le plus est le premier de tous les arts.

Tous les arts vrais sont expressifs, mais ils le sont diversement. Prenez la musique ; c'est l'art sans contredit le plus pénétrant, le plus profond, le plus intime. Il y a physiquement et moralement entre un son et l'âme un rapport merveilleux. Il semble que

l'âme est un écho où le son prend une puissance nouvelle. On raconte de la musique ancienne des choses extraordinaires. Et il ne faut pas croire que la grandeur des effets suppose ici des moyens très-compliqués. Non, moins la musique fait de bruit, et plus elle touche. Donnez quelques notes à Pergolèse, donnez-lui aussi quelques voix pures et suaves, et il vous ravit jusqu'au ciel, il vous emporte dans les espaces de l'infini, il vous plonge dans d'ineffables rêveries. Le pouvoir propre de la musique est d'ouvrir à l'imagination une carrière sans limites, de se prêter avec une souplesse étonnante à toutes les dispositions de chacun, d'irriter ou de bercer, aux sons de la plus simple mélodie, nos sentiments accoutumés, nos affections favorites. Sous ce rapport, la musique est un art sans rival : elle n'est pourtant pas le premier des arts.

La musique paye la rançon du pouvoir immense qui lui a été donné ; elle éveille plus que tout autre art le sentiment de l'infini, parce que tout en elle est arrêté avec la dernière précision. Telle est la force et en même temps la faiblesse de la musique : elle exprime tout et elle n'exprime rien en particulier. La sculpture, au contraire, ne fait guère rêver, car elle représente nettement telle chose et non pas telle autre. La musique ne peint pas, elle touche ; elle met en mouvement l'imagination, non celle qui reproduit des images mais celle qui fait battre le cœur, car il est absurde de borner l'imagination à l'empire des images. Le cœur une fois ému ébranle tout le reste ; c'est ainsi que la musique peut indirectement et jusqu'à un certain point susciter des images et des idées ; mais sa puissance directe et naturelle n'est ni sur l'imagination représentative ni sur l'intelligence ; elle est sur le cœur : c'est un assez bel avantage.

Le domaine de la musique est le sentiment, mais là même son pouvoir est plus profond qu'étendu, et si elle exprime certains sentiments avec une force incomparable, elle n'en exprime qu'un fort petit nombre. Par voie d'association, elle peut les réveiller tous, mais directement elle en produit très-peu ; et encore les plus simples et les plus élémentaires, la tristesse et la joie avec leurs mille nuances. Demandez à la musique d'exprimer la magnanimité, la résolution vertueuse, et d'autres sentiments de ce genre, elle en est aussi incapable que de peindre un lac ou une montagne. Elle s'y prend comme elle peut ; elle emploie le large, le rapide, le fort, le doux, etc., mais c'est à l'imagination à faire le reste, et l'imagination ne fait que ce qui lui plaît. Sous la même mesure, celui-ci met une montagne et celui-là l'océan ; le

guerrier y puise des inspirations héroïques, le solitaire des inspirations religieuses. Sans doute les paroles déterminent l'expression musicale, mais le mérite alors est à la parole, non à la musique ; et quelquefois la parole imprime à la musique une précision qui la tue et lui ôte ses effets propres, le vague, l'obscurité, la monotonie, mais aussi l'ampleur et la profondeur, j'allais presque dire l'infinitude. Je n'admets nullement cette fameuse définition du chant : une déclamation notée. Une simple déclamation bien accentuée est assurément préférable à des accompagnements étourdissants : mais il faut laisser à la musique son caractère, et ne lui enlever ni ses défauts ni ses avantages. Il ne faut pas surtout la détourner de son objet et lui demander ce qu'elle ne saurait donner. Elle n'est pas faite pour exprimer des sentiments compliqués et factices, ou terrestres et vulgaires. Son charme singulier est d'élever l'âme vers l'infini. Elle s'allie donc naturellement à la religion, surtout à cette religion de l'infini qui est en même temps la religion du cœur ; elle excelle à transporter aux pieds de l'éternelle miséricorde l'âme tremblante sur les ailes du repentir, de l'espérance et de l'amour...

Entre la sculpture et la musique, ces deux extrêmes opposés, est la peinture, presque aussi précise que l'une, presque aussi touchante que l'autre. Comme la sculpture, elle marque les formes visibles des objets, mais en y ajoutant la vie ; comme la musique, elle exprime les sentiments les plus profonds de l'âme, et elle les exprime tous. Dites-moi quel est le sentiment qui ne soit pas sur la palette du peintre ? Il a la nature entière à sa disposition, le monde physique et le monde moral, un cimetière, un paysage, un coucher de soleil, l'océan, les grandes scènes de la vie civile et religieuse, tous les êtres de la création, par-dessus tout le visage de l'homme, et son regard, ce vivant miroir de ce qui se passe dans l'âme. Plus pathétique que la sculpture, plus claire que la musique, la peinture s'élève, selon moi, au-dessus de toutes deux, parce qu'elle exprime davantage la beauté sous toutes ses formes, l'âme humaine dans toute la richesse et la variété de ses sentiments.

Mais l'art par excellence, celui qui surpasse tous les autres, parce qu'il est incomparablement le plus expressif, c'est la poésie.

La parole est l'instrument de la poésie ; la poésie la façonne à son usage et l'idéalise pour lui faire exprimer la beauté idéale. Elle lui donne le charme et la puissance de la mesure elle en

fait quelque chose d'intermédiaire entre la voix ordinaire et la musique, quelque chose à la fois de matériel et d'immatériel, de fini, de clair et de précis, comme les contours et les formes les plus arrêtées, de vivant et d'animé comme la couleur, de pathétique et d'infini comme le son. Le mot en lui-même, surtout le mot choisi et transfiguré par la poésie, est le symbole le plus énergique et le plus universel. Armée de ce talisman qu'elle a fait pour elle, la poésie réfléchit toutes les images du monde sensible, comme la sculpture et la peinture ; elle réfléchit le sentiment comme la peinture et la musique, avec toutes ses variétés, que la musique n'atteint pas, et dans leur succession rapide que ne peut suivre la peinture, aussi arrêtée et immobile que la sculpture ; et elle n'exprime pas seulement tout cela, elle exprime ce qui est inaccessible à tout autre art, je veux dire la pensée, entièrement séparée des sens et même du sentiment, la pensée qui n'a pas de formes, la pensée qui n'a pas de couleur, la pensée qui ne laisse échapper aucun son, qui ne se manifeste dans aucun regard, la pensée dans son vol le plus sublime, dans son abstraction la plus affirmée.

Songez-y. Quel monde d'images, de sentiments, de pensées à la fois distinctes et confuses, suscite en vous ce seul mot : la patrie! et cet autre mot, bref et immense : Dieu ! Quoi de plus clair et tout ensemble de plus profond et de plus vaste!

Dites à l'architecte, au sculpteur, au peintre, au musicien même, d'évoquer ainsi d'un seul coup toutes les puissances de la nature et de l'âme ! Ils ne le peuvent, et par là ils reconnaissent la supériorité de la parole et de la poésie.

Ils la proclament eux-mêmes, car ils prennent la poésie pour la mesure de la beauté de leurs œuvres ; ils les estiment à proportion qu'elles se rapprochent davantage de l'idéal poétique. Et le genre humain fait comme les artistes. Quelle poésie! s'écrie-t-on, à la vue d'un beau tableau, d'une noble mélodie, d'une statue vivante et expressive. Ce n'est pas là une comparaison arbitraire, c'est un jugement naturel qui fait de la poésie le type de la perfection de tous les arts, l'art par excellence, qui comprend tous les autres, auquel tous aspirent, auquel nul ne peut atteindre.

Et cela ne veut pas dire que les arts doivent imiter servilement la poésie, et copier ses chefs-d'œuvre ; loin de là, quand ils le tentent, la plupart du temps ils s'égarent, ils perdent leur propre génie, sans dérober celui de la poésie. Mais la poésie bâtit à son

gré comme l'architecture ; elle les fait simples ou magnifiques ; tous les ordres lui obéissent ainsi que tous les systèmes ; les différents âges de l'art lui sont égaux ; elle reproduit, s'il lui plaît, le classique ou le gothique, le beau ou le sublime, le mesuré ou l'infini. Lessing a pu comparer, avec la justesse la plus exquise, Homère au plus parfait sculpteur, tant les formes que ce ciseau merveilleux donne à tous les êtres sont déterminées avec netteté ! Et quel peintre aussi qu'Homère, et, dans un genre différent, le Dante ! La musique seule a quelque chose de plus pénétrant que la poésie, mais elle est vague, elle est bornée, elle est fugitive. Outre sa netteté, sa variété, sa durée, la poésie a aussi les plus pathétiques accents. Rappelez-vous les paroles que Priam laisse tomber aux pieds d'Achille en lui redemandant le cadavre de son fils, plus d'un vers de Virgile, des scènes entières du Cid et de Polyeucte, la prière d'Esther agenouillée devant Dieu, les chœurs d'Esther et d'Athalie. Dans le chant célèbre de Pergolèse, *Stabat mater dolorosa*, on peut demander ce qui émeut le plus de la musique ou des paroles. Le *Dies iræ*, *dies illa*, récité seulement, est déjà de l'effet le plus terrible. Dans ces paroles formidables, tous les coups portent, pour ainsi dire ; chaque mot renferme un sentiment distinct, une idée à la fois profonde et déterminée. L'intelligence avance à chaque pas, et le cœur s'élance à sa suite. La parole humaine, idéalisée par la poésie, a la profondeur et l'éclat de la note musicale ; et elle est lumineuse autant que pathétique ; elle parle à l'esprit comme au cœur ; elle est en cela inimitable, unique ; elle rassemble en elle tous les extrêmes et tous les contraires, dans une harmonie qui redouble leur effet, et où tour à tour paraissent et se développent toutes les images, tous les sentiments, toutes les idées, toutes les facultés humaines, tous les replis de l'âme, toutes les phases des choses, tous les mondes réels et tous les mondes intelligibles !

Du vrai, du beau et du bien, ibid.

XII. — Différence du droit et du désir.

Saint-Lambert a défini la justice : « Une disposition à nous conduire envers les autres comme nous *désirons* qu'ils se conduisent envers nous. »

Mais ce n'est pas seulement parce que nous désirons que les autres nous respectent, que nous devons les respecter ; nous les devons respecter parce qu'ils sont respectables en eux-mêmes,

dans leur personne, dans leur honneur, et par conséquent aussi, dans leurs biens ; et ils sont respectables parce qu'ils sont des hommes et non des choses, parce qu'ils sont des êtres intelligents et libres, d'une nature excellente qui a en elle une dignité inviolable à la passion. Oui, l'homme est digne de respect ; voilà pourquoi nous le devons respecter ; le désir d'un autre d'être respecté, et notre désir de l'être par lui, n'est le fondement ni de son devoir ni du nôtre. Quand même, à force de magnanimité ou d'humilité, nous serions parvenus à n'éprouver pas le désir de n'être point offensés dans notre honneur, les autres n'auraient pas pour cela le droit de nous offenser ; quand nous nous serions mis, par exemple, au-dessus de la calomnie dirigée contre nous, nous n'aurions pas acquis le droit de calomnier les autres, et ils n'auraient pas celui de nous calomnier ; quand nous serions assez généreux ou assez riches pour nous laisser dérober avec indifférence la moitié de notre fortune, nul autre n'aurait le droit de nous dérober une obole. Il y a plus : quand un autre aurait le désir de nous servir comme un esclave, sans conditions et sans limites, d'être pour nous une chose à notre usage, un pur instrument, un bâton, un vase, et quand nous aurions l'ardent désir de nous servir de lui en cette manière, et de le laisser se servir de nous en la même façon, cette réciprocité de désirs ne nous autoriserait ni l'un ni l'autre à cet absolu sacrifice, parce que le désir ne peut jamais être le titre d'un droit, parce qu'il y a quelque chose en nous qui est au-dessus de tous les désirs, partagés ou non partagés, à savoir, le devoir et le droit, la justice. C'est à la justice qu'il appartient d'être la règle de nos désirs, et non pas à nos désirs d'être la règle de la justice. L'humanité tout entière oublierait sa dignité, elle consentirait à sa dégradation, elle tendrait les mains à l'esclavage, que la tyrannie n'en serait pas plus légitime ; la justice éternelle protesterait contre un contrat, qui, fût-il appuyé sur les désirs réciproques les plus authentiquement exprimés et convertis en lois solennelles, n'en est pas moins nul de plein droit, parce que, comme l'a très-bien dit Bossuet, il n'y a pas de droit contre le droit, c'est-à-dire point de contrats, de conventions, de lois humaines contre la loi des lois, la loi naturelle. C'est cette loi naturelle, cette justice, indépendante des désirs souvent insensés et toujours mobiles des hommes que Saint-Lambert et son école n'ont pas connues.

Philosophie sensualiste, page 207, v^e^ leçon.

XIII. — Des droits naturels de l'homme. Leur rapport avec la justice.

Relevé à ses propres yeux par le sentiment de sa liberté, l'homme se juge supérieur à toutes les choses qui l'environnent ; il estime qu'elles n'ont d'autre prix que celui qu'il leur donne, parce qu'elles ne s'appartiennent point à elles-mêmes. Il se reconnaît le droit de les occuper, de les appliquer à son usage, de changer leur forme, d'altérer leur arrangement naturel, d'en faire, en un mot, ce qu'il lui plaît, sans qu'aucun remords pénètre dans son âme.

Le premier fait moral que la conscience atteste est donc la dignité de la personne relativement aux choses, et cette dignité réside particulièrement dans la liberté.

La liberté, qui élève l'homme au-dessus des choses, l'oblige par rapport à lui-même. S'il s'attribue le droit de faire des choses ce qu'il lui plaît, il ne se sent pas celui de pervertir sa propre nature ; au contraire, il se sent le devoir de la maintenir et de perfectionner sans cesse la liberté qui est en lui. Telle est la loi première, le devoir le plus général que la raison impose à la liberté. Ainsi le caprice, la violence, l'orgueil, l'envie, la paresse, l'intempérance, sont des passions que la raison ordonne à l'homme de combattre, parce qu'elles portent atteinte à la liberté et altèrent la dignité de la nature humaine.

La force libre qui constitue l'homme lui est respectable à lui-même ; de même, toute force libre lui est respectable, et la liberté lui paraît grande et noble en soi, partout où il la rencontre. Or, quand les hommes se considèrent, ils se trouvent, les uns comme les autres, des êtres libres.

Inégaux par tout autre endroit, en force physique, en santé, en beauté, en intelligence, ils ne sont égaux que par la liberté : car nul homme n'est plus libre qu'un autre. Ils font tous de la liberté des usages différents ; ils ne sont pas plus ou moins libres, ils ne s'appartiennent pas plus ou moins à eux-mêmes. A ce titre, mais à ce titre seul, ils sont égaux. Aussitôt que ce rapport naturel se manifeste, l'idée majestueuse de la liberté mutuelle développe celle de la mutuelle égalité, et par conséquent l'idée du devoir égal et mutuel de respecter cette liberté, sous peine de nous traiter les uns les autres comme des choses et non pas comme des personnes.

Envers les choses je n'ai que des droits ; je n'ai que des devoirs

envers moi-même ; envers vous j'ai des droits et des devoirs qui dérivent du même principe. Le devoir que j'ai de vous respecter est mon droit à votre respect ; et réciproquement, vos devoirs envers moi sont mes droits envers vous. Ni vous ni moi nous n'avons d'autre droit l'un envers l'autre que le devoir mutuel de nous respecter tous les deux.

Il ne faut pas confondre la puissance et le droit. Un être pourrait avoir une puissance immense, celle de l'ouragan, de la foudre, celle d'une des forces de la nature : s'il n'y joint la liberté, il n'est qu'une chose redoutable et terrible : il n'est point une personne, il n'a pas de droits. Il peut inspirer une terreur immense ; il n'a pas droit au respect. On n'a pas de devoirs envers lui.

Le devoir et le droit sont frères. Leur mère commune est la liberté. Ils naissent le même jour, ils grandissent, ils se développent et périssent ensemble.

On pourrait dire que le droit et le devoir ne font qu'un et sont le même être envisagé de deux côtés différents. Qu'est-ce, en effet, nous venons de le dire, et on ne saurait trop se le répéter à soi-même et aux autres, qu'est-ce que mon droit à votre respect, sinon le devoir que vous avez de me respecter, parce que je suis un être libre ? Mais vous-même vous êtes un être libre, et le fondement de mon droit et de votre devoir devient pour vous le fondement d'un droit égal et en moi d'un égal devoir.

Je dis égal de l'égalité la plus rigoureuse, car la liberté, et la liberté seule, est égale à elle-même. Voilà ce qu'il importe de bien comprendre. Il n'y a d'identique en moi que la personne ; tout le reste est divers ; par tout le reste les hommes diffèrent, car la ressemblance est encore de la différence. Comme il n'y a pas deux feuilles qui soient les mêmes, il n'y a pas deux hommes absolument les mêmes par le corps, par la sensibilité, par l'imagination, par la mémoire, par l'entendement, par l'esprit, par le cœur. Mais il n'est pas possible de concevoir de différence entre le libre arbitre d'un homme et le libre arbitre d'un autre. Je suis libre ou je ne le suis pas. Si je le suis, je le suis autant que vous, et vous l'êtes autant que moi ; il n'y a pas là de plus et de moins ; on est une personne morale tout autant et au même titre qu'une autre personne morale. La volonté, qui est le siége de la liberté, est la même dans tous les hommes. Elle peut avoir à son service des instruments différents, des puissances différentes, et par conséquent inégales, soit matérielles, soit spirituelles. Mais les puis-

sances dont la volonté dispose ne sont pas elle, et ne la mesurent pas exactement, car elle n'en dispose point d'une manière absolue. Le seul pouvoir libre est celui de la volonté, et celui-là l'est essentiellement. Si la volonté reconnaît des lois, ces lois ne sont pas des mobiles, des ressorts qui la meuvent: ce sont des lois idéales, celle de la justice, par exemple, la volonté reconnaît cette loi, et en même temps elle a la conscience de pouvoir s'y conformer ou l'enfreindre, ne faisant l'un qu'avec la conscience de pouvoir faire l'autre, et réciproquement. Là est le type de la liberté et en même temps de la vraie égalité.

La liberté, avec l'égalité ainsi définie, engendre tous les droits et tous les devoirs. Le développement le plus intime du moi libre est la pensée. Toute pensée, comme telle, considérée dans les limites de la sphère individuelle, est sacrée. La pensée en soi, uniquement occupée à la recherche de la vérité, c'est la philosophie proprement dite. La philosophie exprime dans son degré le plus pur et le plus élevé la liberté et la dignité de la pensée. La liberté philosophique est donc la première de toutes les libertés.

Un autre développement intime de la pensée est la pensée religieuse. Les religions, comme les philosophies, contiennent plus ou moins de vérité; il en est une qui surpasse incomparablement toutes les autres; mais toutes ont un droit égal à leur libre exercice, en tant du moins qu'elles n'ont rien de contraire à la dignité de la personne humaine.

Une religion, par exemple, qui autoriserait la polygamie, c'est-à-dire l'oppression et l'avilissement de la femme, cette moitié de l'humanité, ne pourrait être soufferte. Un culte qui, en recommandant à ses fidèles d'observer entre eux la bonne foi et la sincérité, les en dispenserait envers les fidèles des autres cultes, devrait être interdit. Il en serait de même de toute congrégation religieuse qui imposerait à ses membres l'entière abdication de leur libre arbitre, et leur prescrirait de se considérer à l'égard de leur chef comme de simples choses, comme un bâton ou comme un cadavre.

XIV. — Du droit de propriété.

La propriété est sacrée, parce qu'elle représente le droit de la personne elle-même. Le premier acte de pensée libre et personnelle est déjà un acte de propriété. Notre première propriété,

c'est nous-même, c'est notre moi, c'est notre liberté, c'est notre pensée ; toutes les autres propriétés dérivent de celle-là et la réfléchissent.

L'acte primitif de propriété consiste dans l'imposition libre de la personne humaine sur les choses ; c'est par là que je les fais miennes : dès lors, assimilées à moi-même, marquées du sceau de ma personne et de mon droit, elles cessent d'être de simples choses à l'égard des autres, et par conséquent elles ne tombent plus sous leur occupation et sous leur appropriation. Ma propriété participe de ma personne ; elle a des droits par moi, si je puis m'exprimer ainsi, ou, pour mieux dire, mes droits me suivent en elle, et ce sont ces droits qui sont dignes de respect.

La théorie qui fonde le droit de propriété sur une occupation primitive touche à la vérité, elle est même vraie, mais elle a besoin d'être expliquée. Qu'est-ce qu'occuper ? C'est faire sien, c'est s'approprier. Il y avait donc, avant l'occupation, une propriété première que nous étendons par l'occupation ; cette propriété première, au delà de laquelle on ne peut remonter, c'est notre personne. Cette personne, ce n'est pas notre corps ; notre corps est à nous, il n'est pas nous. Ce qui constitue la personne, c'est essentiellement, nous l'avons établi depuis longtemps, notre activité volontaire et libre, car c'est dans la conscience de cette libre énergie que le moi s'aperçoit et s'affirme. Le moi, voilà la propriété primitive et originelle, la racine et le modèle de toutes les autres.

Quiconque ne part pas de cette propriété première, évidente par elle-même, est incapable d'en établir aucune légitimement, et, qu'il le sache ou l'ignore, il est condamné à un perpétuel paralogisme : il suppose toujours ce qui est précisément en question.

Le moi est donc une propriété évidemment sainte et sacrée. Pour effacer le titre des autres propriétés, il faut nier celle-là, ce qui est impossible ; et, si on la reconnaît, par une conséquence nécessaire il faut reconnaître toutes les autres, qui ne sont que celle-là manifestée et développée. Notre corps n'est à nous que comme le siége et l'instrument de notre personne, et il est après elle notre propriété la plus intime. Tout ce qui n'est pas une personne, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas doué d'une activité intelligente et libre, c'est-à-dire encore tout ce qui n'est pas doué de conscience, est une chose. Les choses sont sans droit, le droit n'est que dans la personne. Et les personnes n'ont point de droit

sur les personnes ; elles ne peuvent les posséder ni en user à leur gré : fortes ou faibles, elles sont sacrées les unes aux autres.

La personne a le droit d'occuper les choses, et en les occupant elle se les approprie ; une chose devient par là propriété de la personne, elle lui appartient à elle seule, et nulle autre personne n'y a plus de droit. Ainsi le droit de première occupation est le fondement de la propriété hors de nous; mais il suppose lui-même le droit de la personne sur les choses, et, en dernière analyse, celui de la personne, comme étant la source et, le principe de tout droit.

La personne humaine, intelligente et libre, et qui à ce titre s'appartient à elle-même, se répand successivement sur tout ce qui l'entoure, se l'approprie et se l'assimile, d'abord son instrument immédiat, le corps, puis les diverses choses inoccupées dont elle prend possession la première, et qui servent de moyen, de matière ou de théâtre à son activité.

Après le droit de premier occupant, vient le droit qui naît du travail et de la production.

Le travail et la production ne constituent pas, mais confirment et développent le droit de propriété. L'occupation précède le travail, mais elle se réalise par le travail. Tant que l'occupation est toute seule, elle a quelque chose d'abstrait en quelque manière, d'indéterminé aux yeux des autres, et le droit qu'elle fonde est obscur, mais, quand le travail s'ajoute à l'occupation, il la déclare, la détermine, lui donne une autorité visible et certaine. Par le travail, en effet, au lieu de mettre simplement la main sur une chose inoccupée, nous y imprimons notre caractère, nous nous l'incorporons, nous l'unissons à notre personne. C'est là ce qui rend respectable et sacrée aux yeux de tous la propriété sur laquelle a passé le travail libre et intelligent de l'homme. Usurper la propriété qu'il possède en qualité de premier occupant est une action injuste ; mais arracher à un travailleur la terre qu'il a arrosée de ses sueurs est aux yeux de tous une iniquité révoltante.

XV. — Le gouvernement a pour objet la protection des droits naturels.

Il résulte de ce qui vient d'être dit, que le droit naturel repose sur un seul principe, qui est la sainteté de la liberté de l'homme. Le droit naturel, dans ses applications aux diverses relations des hommes entre eux et à tous les actes de la vie sociale, contient et

engendre le droit civil. Comme en réalité le seul sujet du droit civil est l'être libre, le principe qui domine le droit civil tout entier est le respect de la liberté; le respect de la liberté s'appelle la justice.

La justice confère à chacun le droit de faire tout ce qu'il veut, sous cette réserve que l'exercice de ce droit ne porte aucune atteinte à l'exercice du droit d'autrui. L'homme qui, pour exercer sa liberté, violerait celle d'un autre, manquant ainsi à la loi même de la liberté, se rendrait coupable. C'est toujours envers la liberté qu'il est obligé, que cette liberté soit la sienne ou celle d'un autre. Tant que l'homme use de sa liberté sans nuire à la liberté de son semblable, il est en paix avec lui-même et avec les autres. Mais aussitôt qu'il entreprend sur des libertés égales à la sienne, il les trouble et les déshonore, il se trouble et se déshonore lui-même, car il porte atteinte au principe même qui fait son honneur et qui est son titre au respect des autres.

La paix est le fruit naturel de la justice, du respect que les hommes se portent ou doivent se porter les uns aux autres, à ce titre qu'ils sont tous égaux, c'est-à-dire qu'ils sont tous libres.

Mais vous concevez que la paix et la justice ont des adversaires permanents et infatigables dans les passions, filles du corps, et naturellement ennemies de la liberté, fille de l'âme. Quiconque enfreint la liberté est coupable, et par conséquent répréhensible ; car l'homme n'a pas seulement le droit de défendre sa liberté, il en a le devoir. De là l'idée de la répression et la légitimité du droit de punir. Si l'homme, coupable seulement envers sa propre liberté, ne relève que du tribunal de la raison et de la conscience ; dès qu'il trouble des libertés égales à la sienne, il est responsable devant ses semblables, il mérite d'être traduit devant un tribunal qui punisse les violateurs de la justice et de la paix, les ennemis de la liberté publique.

Mais qui composera ce tribunal ? Qui pourra saisir et punir le coupable ? Qui sera dépositaire de la puissance nécessaire pour faire respecter la liberté, la justice et la paix ? Ici vient l'idée de gouvernement.

La société est le développement régulier, le commerce paisible de toutes les libertés, sous la protection de leurs droits réciproques.

Mais la force qui doit servir peut nuire aussi. L'art social n'est autre chose que l'art d'organiser le gouvernement de manière qu'il puisse toujours veiller efficacement à la défense des

institutions protectrices de la liberté, sans jamais pouvoir tourner contre ces institutions la force qui lui a été confiée pour les maintenir.

Le principe et l'objet de tout gouvernement humain digne de ce nom est la protection des droits naturels, comme l'ont reconnu les deux nations modernes qui ont porté le plus haut le génie de l'organisation sociale, l'Angleterre dans le fameux bill des droits, et surtout la France dans l'immortelle déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Justice et charité.

XVI. – Des devoirs de charité qui incombent au gouvernement, ou la charité publique.

Le gouvernement d'une société humaine est aussi une personne morale. Il a un cœur comme l'individu ; il a de la générosité, de la bonté, de la charité. Il y a des faits légitimes et même universellement admirés, qui ne s'expliquent pas, si on réduit la fonction du gouvernement à la seule protection des droits. Le gouvernement doit aux citoyens, mais en une certaine mesure, de veiller à leur bien-être, de développer leur intelligence, de fortifier leur moralité.

Mais la charité n'échappe pas à la loi qui place le mal à côté du bien, et condamne les choses les meilleures aux périls qu'entraîne leur abus. C'est alors que s'applique la triste maxime : Ce qu'il y a de pire est la corruption de ce qu'il y a de meilleur. La justice elle-même, si on s'y renferme exclusivement, sans y joindre la charité, dégénère en une sécheresse insupportable. Un malheureux est là souffrant devant nous. Notre conscience est-elle satisfaite, si nous pouvons nous rendre le témoignage de n'avoir pas contribué à sa souffrance ? Non, quelque chose nous dit qu'il est bien encore de lui donner du pain, des secours, des consolations. De son côté, la charité peut avoir aussi ses dangers. Elle tend à substituer son action propre à l'action de celui qu'elle veut servir ; elle efface un peu sa personnalité, et se fait en quelque sorte sa providence. Pour être utile aux autres, on s'impose à eux, et on risque d'attenter à leurs droits. L'amour, en se donnant, asservit. Sans doute il ne nous est pas interdit d'agir sur autrui ; nous le pouvons toujours par la prière et l'exhortation ; nous le pouvons aussi par la menace, quand nous voyons un de nos semblables s'engager dans une action criminelle ou in-

sensée. Nous avons même le droit d'employer la force quand la passion emporte la liberté et fait disparaître la personne. C'est ainsi que nous pouvons, que nous devons même empêcher par la force le suicide d'un de nos semblables. La puissance légitime de la charité se mesure sur le plus ou moins de liberté et de raison de celui auquel elle s'applique. Quelle délicatesse ne faut-il pas dans l'exercice de cette vertu périlleuse ! Comment apprécier assez certainement le degré de liberté que possède encore un de nos semblables, pour savoir jusqu'où on peut se substituer à lui dans le gouvernement de sa destinée? Et quand, pour servir une âme faible, on s'est emparé d'elle, qui est assez sûr de soi pour n'aller pas plus loin, pour ne passer pas de l'amour de la personne dominée à l'amour de la domination elle-même ? La charité est souvent le commencement et l'excuse, et toujours le prétexte des grandes usurpations. Pour avoir le droit de s'abandonner aux mouvements de la charité, il faut s'être affermi soi-même dans un long exercice de la justice.

Je puis ici indiquer quelques devoirs de la charité civile, qui sont à la fois manifestes et purs de tout danger :

1° L'État doit aux citoyens que le malheur accable aide et protection pour la conservation et pour le développement de leur vie physique. De là l'utilité, la nécessité même des institutions de bienfaisance, le plus possible volontaires et privées, quelquefois publiques, ou formées avec l'intervention de l'État en une certaine mesure qu'il est impossible de déterminer d'une manière unique et absolue pour des cas variables et différents. Sans multiplier abusivement les hospices pour l'enfance délaissée, pour les malades et les vieillards sans ressources, il faut bien se garder de les proscrire, comme le veut une étroite et impitoyable économie politique ;

2° L'État doit à qui en a besoin aide et protection aussi dans le développement de sa vie intellectuelle. Dieu a voulu que toute nature intelligente portât ses fruits. L'État est responsable de toutes les facultés qui avortent par une brutale oppression. La charité éclairée doit à tous cette première instruction qui empêche l'homme de déchoir de sa nature et de tomber du rang d'homme à celui d'animal ;

3° Il doit encore, il doit surtout, et à tout citoyen, aide et protection dans le développement de sa vie morale. L'homme n'est pas seulement un être intelligent, il est un être moral, c'est-à-dire capable de vertu ; la vertu est encore bien plus que la

pensée le but de son existence ; elle est sainte entre toutes les choses saintes. L'État doit donc souvent procurer et toujours surveiller l'éducation des enfants, soit dans les écoles publiques, soit dans les écoles privées ; il a le devoir de venir en aide à ceux que la pauvreté priverait de ce grand bienfait. Que l'État leur ouvre des écoles appropriées à leurs besoins, et qu'il les y retienne jusqu'à ce qu'ils sachent ce que c'est que Dieu, l'âme et le devoir ; car la vie humaine, sans ces trois mots bien compris, n'est qu'une douloureuse et accablante énigme ;

4° La charité intervient jusque dans la punition des crimes : à côté du droit de punir, elle met le devoir de corriger. L'homme coupable est un homme encore ; ce n'est pas une chose dont on doive se débarrasser dès qu'elle nuit, une pierre qui tombe sur notre tête et que nous rejetons dans l'abîme, afin qu'elle ne blesse plus personne. L'homme est un être raisonnable, capable de comprendre le bien et le mal, de se repentir et de se réconcilier un jour avec l'ordre. Ces vérités ont donné naissance à des ouvrages qui honorent la fin du XVIIIe siècle et le commencement du XIXe. Beccaria, Filangieri, Bentham, ont réclamé contre la rigueur excessive des lois pénales. Le dernier surtout, par la conception des maisons de pénitence, rappelle les premiers temps du christianisme, où le châtiment consistait, dit-on, en une expiation qui permettait au coupable de remonter par le repentir au rang qu'il avait perdu. Punir est juste, améliorer est charitable. Dans quelle mesure ces deux principes doivent-ils s'unir ? Rien de plus délicat, de plus difficile à déterminer. Ce qu'il y a de certain, c'est que la justice doit dominer. En entreprenant l'amendement du coupable, le gouvernement usurpe, d'une usurpation bien généreuse, sur les droits de la religion, mais il ne doit pas aller jusqu'à oublier sa fonction propre et son devoir rigoureux.

En résumé, respecter les droits d'autrui et faire du bien aux hommes, être à la fois juste et charitable, voilà la morale sociale dans les deux éléments qui la constituent. Voilà pourquoi la Révolution française, qui a recueilli et accru tous les progrès de la philosophie morale et politique, après avoir écrit sur son drapeau la liberté et l'égalité, y a joint le grand nom de la fraternité, qui tour à tour a donné l'élan aux vertus les plus sublimes et servi de prétexte aux plus dures tyrannies.

D'ailleurs, hâtons-nous de le reconnaître ou plutôt de le répéter : la justice, encore plus que la charité, est le fond de toute la société, et ce fond est immortel.

Les droits et les devoirs de l'homme, dont la déclaration est moderne, sont aussi anciens que l'homme. Il est juste de faire cette profession de foi en l'honneur de l'humanité. Aussitôt que l'homme s'est connu, il s'est connu comme un être libre, et il s'est respecté ; il s'est mis au-dessus des choses, et il a su qu'il s'avilirait, soit en violant la liberté des autres, soit en laissant violer la sienne. De tout temps la liberté a été connue et honorée, mais plus ou moins, et toujours partiellement. Tel droit éclairait déjà l'espèce humaine, quand tel autre était encore dans l'ombre. La sainte liberté ne découvre pas d'abord toute sa face ; elle ne lève que successivement ses voiles ; mais le peu qu'elle montre d'elle, sans la révéler tout entière, suffit à l'homme pour ennoblir son existence et lui donner la conviction qu'il vaut mieux que ce monde au milieu duquel il se trouve jeté.

Justice et charité.

XVII. — La philosophie de l'histoire.

Le vrai monde de l'homme est celui de la liberté, et sa vraie histoire n'est autre chose que le progrès constant de la liberté de plus en plus comprise d'âge en âge, et s'étendant toujours dans la pensée de l'homme, jusqu'à ce que d'époque en époque arrive celle où tous les droits soient connus et respectés, et où, pour ainsi parler, l'essence même de la liberté se manifeste.

La philosophie de l'histoire nous montre, à travers les vicissitudes qui élèvent et précipitent les sociétés, les démarches continuelles de l'humanité vers la société idéale dont nous vous avons tracé une bien imparfaite image, et qui serait la complète émancipation de la personne humaine, le règne de la liberté sur la terre. Cette société idéale ne se réalise jamais d'une manière absolue ; car tout idéal en se réalisant s'altère, mais tout altéré qu'il est, c'est encore lui qui fait la beauté des choses auxquelles il se mêle ; c'est un rayon de la vraie société qui, en se faisant jour dans les diverses sociétés particulières qui se succèdent, leur communique de plus en plus quelque chose de sa grandeur et de sa force.

Longtemps l'humanité se repose dans une forme de la liberté qui lui suffit. Cette forme ne s'établit et ne se soutient qu'autant qu'elle convient à l'humanité. Il n'y a jamais d'oppression entière et absolue, même dans les époques qui nous paraissent aujourd'hui les plus opprimées ; car un état de la société ne dure, après

tout, que par le consentement de ceux auxquels il s'applique. Les hommes ne désirent pas plus de liberté qu'ils n'en conçoivent, et c'est sur l'ignorance, bien plus que sur la servilité, que sont fondés tous les despotismes. Ainsi, sans parler de l'Orient, où l'homme enfant avait à peine le sentiment de son être, c'est-à-dire de la liberté, en Grèce, dans cette jeunesse du monde où l'humanité commence à se mouvoir et à se connaître, la liberté naissante était bien faible encore, et pourtant les démocraties de la Grèce n'en demandaient pas davantage. Mais, comme il est de l'essence de toute chose imparfaite de tendre à se perfectionner, toute forme n'a qu'un temps et fait place à une autre qui, tout en détruisant la première, en développe l'esprit; car le mal périt, le bien reste et fait sa route. Le moyen âge, où peu à peu l'esclavage succombe sous l'Évangile, le moyen âge a possédé bien plus de liberté que le monde ancien. Aujourd'hui il nous paraît une époque d'oppression, parce que, l'esprit humain n'étant plus satisfait des libertés dont il jouissait alors, vouloir le renfermer dans l'enceinte de ces libertés qui ne lui suffisent plus est une oppression véritable. Mais la preuve que le genre humain ne se trouvait pas opprimé au moyen âge, c'est qu'il le supporta. Il n'y a pas plus de deux ou trois siècles que le moyen âge commence à peser à l'humanité; aussi, depuis deux ou trois siècles, il est attaqué. Les formes de la société, quand elles lui conviennent, sont inébranlables ; le téméraire qui ose y toucher se brise contre elles; mais quand une forme de la société a fait son temps ; quand on conçoit, quand on veut plus de droits qu'on n'en possède; quand ce qui était un appui est devenu un obstacle; quand enfin l'esprit de liberté, et l'amour des peuples qui marche à sa suite, se sont retirés ensemble de la forme autrefois la plus puissante et la plus adorée, le premier qui met la main sur cette idole, vide du dieu qui l'animait, l'abat aisément et la réduit en poussière.

Ainsi va le genre humain de forme en forme, de révolution en révolution, ne marchant que sur des ruines, mais marchant toujours. Le genre humain, comme l'univers, ne continue de vivre que par la mort ; mais cette mort n'est qu'apparente, puisqu'elle contient le germe d'une vie nouvelle. Les révolutions, considérées de cette manière, ne consternent plus l'ami de l'humanité, parce qu'au delà de destructions momentanées il aperçoit un renouvellement perpétuel, parce qu'en assistant aux plus déplorables tragédies il en connaît l'heureux dénoûment, parce qu'en

voyant décliner et tomber une forme de la société, il croit fermement que la forme future, quelles que soient les apparences, sera meilleure que toutes les autres : telle est la consolation, l'espérance, la foi sereine et profonde du philosophe.

Les crises de l'humanité s'annoncent par de tristes symptômes et de sinistres phénomènes. Les peuples qui perdent leur forme ancienne aspirent à une forme nouvelle qui est moins distincte à leurs yeux, et les agite bien plus qu'elle ne les console par les vagues espérances qu'elle leur donne et les perspectives lointaines qu'elle leur découvre. C'est surtout le côté négatif des choses qui est clair ; le côté positif est obscur. Le passé qu'on rejette est bien connu ; l'avenir qu'on invoque est couvert de ténèbres. De là ces troubles de l'âme qui souvent, dans quelques individus, aboutissent au scepticisme. Contre le trouble et le scepticisme, notre asile inviolable est la philosophie, qui nous révèle le fond moral et l'objet certain de tous les mouvements de l'histoire, et nous donne la vue distincte et assurée de la vraie société dans son éternel idéal.

Oui, il y a une société éternelle, sous des formes qui se renouvellent sans cesse. De toutes parts on se demande où va l'humanité. Tâchons plutôt de reconnaître le but sacré qu'elle doit poursuivre. Ce qui sera peut nous être obscur : grâce à Dieu, ce que nous devons faire ne l'est point. Il est des principes qui subsistent et suffisent à nous guider parmi toutes les épreuves de la vie et dans la perpétuelle mobilité des affaires humaines. Ces principes sont à la fois très-simples et d'une immense portée. Le plus pauvre d'esprit, s'il a en lui un cœur d'homme, peut les comprendre et les pratiquer ; et ils contiennent toutes les obligations que peuvent rencontrer, dans le développement le plus élevé, les individus et les États. C'est d'abord la justice, le respect inviolable que la liberté d'un homme doit avoir pour celle d'un autre homme ; c'est ensuite la charité, dont les inspirations vivifient les rigides enseignements de la justice, sans les altérer. La justice est le frein de l'humanité, la charité en est l'aiguillon. Otez l'une ou l'autre, l'homme s'arrête ou se précipite. Conduit par la charité, appuyé sur la justice, il marche à sa destinée d'un pas réglé et soutenu. Voilà l'idéal qu'il s'agit de réaliser dans les lois, dans les mœurs, et avant tout dans la pensée et dans la philosophie. L'antiquité, sans méconnaître la charité, recommandait surtout la justice, si nécessaire aux démocrates. La gloire du christianisme est d'avoir proclamé et répandu la charité, cette

lumière du moyen âge, cette consolation de la servitude, et qui apprend à en sortir. Il appartient aux temps nouveaux de recueillir le double legs de l'antiquité et du moyen âge, et d'accroître ainsi le trésor de l'humanité. Fille de la Révolution française, la philosophie du XIXe siècle se doit à elle-même d'exprimer enfin dans leurs caractères distinctifs, et de rappeler à leur harmonie nécessaire, ces deux grands côtés de l'âme, ces deux principes différents, également vrais, également sacrés, de la morale éternelle.

Justice et charité.

XVIII. — Sur la déclaration des droits.

La Révolution française a fait bien mieux que d'accorder à un grand nombre de citoyens des droits politiques ; elle a assuré à tous la jouissance égale de ces droits, sans lesquels il n'y a pour l'homme en société ni sécurité ni dignité.

Elle a établi la liberté individuelle la plus entière ; elle a consacré, non l'égalité politique, qui est une chimère et une absurdité, mais l'égalité civile, qui peut être réalisée puisqu'elle doit l'être. Sans doute elle a fait de grandes fautes, et je les ai plus d'une fois signalées ; mais ses fautes ont été passagères, et ses services sont immortels.

Laissez là la constitution de 1791, et portez vos regards vers cette admirable déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen, la page la plus grande, la plus sainte, la plus bienfaisante qui ait paru dans le monde depuis l'Évangile. Est-il besoin que je vous rappelle cette déclaration, à vous, enfants comme moi de la Révolution française ? Lisez-la et relisez-la sans cesse. Elle contient ce qu'il y a d'impérissable dans les travaux de l'Assemblée constituante. La constitution de 1791 a passé. La déclaration des droits a traversé toutes les constitutions, elle est dans la dernière comme dans la première ; c'est elle qui est destinée à faire le tour du monde et à renouveler les sociétés humaines.

La Philosophie sensualiste.

JOUFFROY.

Jouffroy (Théodore) naquit dans le Jura en 1796, entra à l'Ecole normale en 1814, et y fut nommé en 1817 élève répétiteur pour la philosophie. Après la suppression de l'Ecole normale en 1822, il ouvrit dans sa maison des cours particuliers, que suivit une jeunesse d'élite. Collabo-

rateur du journal *le Globe*, il y fit paraître son fameux article : *Comment les dogmes finissent* En 1826, il publie une traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald-Stewart, en 1828 et 1836 celle des œuvres de Reid Suppléant à la faculté des lettres de Paris en 1829, il fut nommé après 1830 maître de conférences à l'Ecole normale. Le cours de droit naturel qu'il fit vers ce temps à la faculté des lettres ne fut publié que plus tard. Membre de l'Académie des sciences morales et politiques en 1833, il devint membre du Conseil supérieur de l'Université en 1840. Il fut député de l'arrondissement de Pontarlier depuis 1831 jusqu'à 1838. Il mourut en 1842. On a encore de lui des *Nouveaux Mélanges* et un *Cours d'esthétique*.

Psychologie.

I. — Distinction de la psychologie et de la physiologie.

Une pierre tombe, voilà un phénomène ; donc il a une cause, voilà la conséquence que l'intelligence en tire. Quelle est cette cause ? Nous la nommons, mais nous ne la connaissons pas.

L'arbre végète, voilà un autre phénomène. Que ce phénomène ait une cause, cela est incontestable, et nous appelons cette cause « force végétative ». Mais je n'entends exprimer par là *que ce que je sais*, c'est-à-dire que le phénomène a une cause.

Je remue le bras, voilà un troisième phénomène; ce phénomène a une cause, nul doute ; quelle est cette cause ? L'enfant même répond que cette cause c'est moi. Le mot *moi* n'est-il, comme le mot *gravitation*, qu'un signe représentant une cause inconnue ? Examinons.

Quand une pierre tombe, je vois le phénomène; puis ma raison me force de croire qu'il a une cause ; puis je donne un nom à cette cause, qui m'échappe : voilà tout. Quand je remue le bras, j'ai pareillement connaissance du mouvement de mon bras ; ma raison m'avertit pareillement que ce mouvement doit avoir une cause ; je puis pareillement donner un nom à cette cause. Mais est-ce là tout ? et ne se passe-t-il rien de plus ? Il se passe autre chose assurément, et si vous voulez vous en convaincre, répétez l'expérience, et examinez attentivement ce qui se passe en vous. Vous trouverez qu'avant la production du mouvement vous aviez conscience d'une cause que vous appeliez moi, et que vous saviez capable de produire ce phénomène; vous trouverez qu'au moment où le phénomène s'est produit, vous avez eu conscience de l'action de cette cause, et de l'énergie par laquelle elle l'a produit ; vous trouverez enfin qu'après la production du phénomène, vous con-

tinuez d'avoir conscience de cette cause et de sa capacité à le reproduire encore, s'il le fallait. Cette troisième expérience contient donc d'autres faits que les deux premières : dans celles-ci je ne connaissais que le phénomène, la cause m'échappait ; dans le mouvement du bras, je connais également le phénomène, mais avant sa production je connaissais, pendant sa production j'ai connu, après sa production je continue de connaître la cause qui l'a mis au monde. Les cas ne sont pas identiques. Là je ne saisis qu'un des termes du rapport, l'effet ; quant à la cause, elle me demeure inconnue ; seulement l'effet me l'annonce, et je crée un mot pour la représenter. Ici les deux termes m'apparaissent ; je ne conclus pas la cause de l'effet ; je saisis l'un et l'autre, la cause d'abord, l'effet ensuite ; et non-seulement l'un et l'autre, mais la production de l'un par l'autre. L'effet est passager, il disparaît ; la cause est permanente, elle reste ; aussi je continue de sentir la cause après que l'effet s'est évanoui, comme j'avais commencé par la sentir avant que l'effet fût produit. La double perception des deux termes est amplement témoignée par toutes ces circonstances ; il est bien constant que ce n'est pas une illusion, et que, tandis que toutes les autres causes naturelles m'échappent, en voici une dont l'existence individuelle n'est pas comme la leur une hypothèse, mais un fait.

.... Les phénomènes psychologiques sont saisis en nous immédiatement par la conscience, tandis que, pour saisir les autres, il faut que nous sortions de nous, et que, par des expériences détournées et difficiles sur le corps humain ou sur celui des animaux, nous rendions visible à nos sens cette vie qui n'est pas la nôtre, et dont notre conscience ne nous dit rien. Cette double diversité achève de jeter entre les deux sciences une séparation profonde ; il est impossible que deux études qui ont des objets si différents, qui exigent des aptitudes et procèdent par des moyens si divers, s'identifient jamais. Leur essentielle diversité ne se fait jamais mieux sentir que dans les excursions obligées de chacune de ces sciences dans le domaine de l'autre. Quand il arrive à un physiologiste d'introduire sur la scène de la vie animale un phénomène psychologique, ou réciproquement, à un psychologue sur la scène de la vie intellectuelle et morale, un phénomène physiologique, dans ces deux cas ce phénomène a l'air d'un étranger qu'on appelle d'un pays dont on ne connaît ni la langue, ni les mœurs, et qu'on traite avec embarras.

Nouveaux Mélanges, p. 167-185.

II. — Le rêve.

Je crois que, si on étudiait bien l'état de l'âme pendant le sommeil, d'après les faits très-nombreux et très-variés qu'on peut recueillir, on arriverait à cette conclusion qu'il y a fort peu de différence entre cet état et ceux de rêverie et de châteaux en Espagne pendant la veille. Quand on est jeune et qu'on a quelque vie dans l'âme, on se livre volontiers à ces rêves charmants où l'*imagination* arrange le monde comme on l'aimerait et comme on le voudrait. Qui ne se rappelle d'avoir joui de ces rêves comme de la réalité même, et d'avoir oublié, en s'y abandonnant, la nature fantastique de la compagnie dont on s'était entouré ? Qui ne se souvient d'avoir ressenti une bonne fois, au milieu d'aventures idéales et de personnages imaginaires, toutes les émotions que la réalité même aurait données ? Et quand quelque circonstance interrompait ces rêves, ne demeurait-on pas un moment surpris, comme on l'est lorsqu'on s'éveille au milieu d'un songe, l'esprit ne pouvant revenir si vite de ses illusions et distinguer tout à coup l'ombre de la réalité. N'éprouvait-on pas alors tout le désappointement qu'on ressent quand on est éveillé dans le cours d'un rêve agréable ? Entre ces circonstances que produit aussi la lecture d'un roman intéressant et celles de l'état de rêve, tout est identique à deux différences près. Dans le château en Espagne, l'esprit est artiste, il gouverne ses imaginations et les enchaîne, parce qu'il a un but, ce qui n'arrive pas dans le rêve. De plus, dans le château en Espagne, l'illusion n'est que très-rarement, peut-être jamais aussi complète.

Cette dernière différence s'explique aisément : quand nous rêvons éveillés, nos sens ne sont pas, les uns fermés, les autres engourdis, comme dans le sommeil. Ils apportent donc de l'extérieur des sensations plus nombreuses et plus vives. Bien que l'esprit préoccupé n'y fasse pas grande attention, cependant elles l'entretiennent sourdement dans la conscience de sa situation. Cette conscience nous revient aussi de temps en temps dans les rêves, surtout quand le sommeil n'est pas très-profond, comme il arrive le matin dans le voisinage du réveil, ou lorsque nous sommes indisposés. Mais dans le sommeil profond, au milieu du silence de la nuit, ou lorsque ce silence n'est interrompu que par des bruits qui nous sont familiers, les sensations de l'extérieur sont si sourdes, si rares ou si indifférentes, que rien ne distrait l'esprit

de ses pensées. Il y est tout entier et sans partage. On ne doit donc pas s'étonner si l'illusion est plus forte, si même elle est complète, tant qu'aucune cause ne vient distraire l'intelligence et la rappeler à la conscience de la réalité.

Mélanges philosophiques, p. 335.

III. — Le repos de la volonté pendant le rêve.

Si notre esprit s'abandonne ainsi pendant le sommeil, c'est qu'il se repose. C'est, en effet, là sa manière de se reposer ; il n'en a pas d'autre. Ce qui le fatigue, ce n'est pas l'activité : l'activité est son essence, l'absence de l'activité ne serait pas pour lui le repos, mais la mort ; ce qui le fatigue, c'est la direction de son activité, c'est la concentration de ses facultés sur un objet. Cette concentration n'est pas de son essence ; sa nature est de connaître à la première vue. S il suivait son penchant naturel, il ne se fixerait pas ; il ne se fixe, il ne s'applique, il ne se concentre que parce qu'il ne discerne pas du premier coup. Et s'il ne discerne pas du premier coup, ce n'est pas la faute de sa nature, c'est la faute de ses organes, misérables instruments qui lui ont été imposés et qui sont comme les vitres sales de sa prison. Cette concentration qu'on appelle « attention » le fatigue, parce qu'elle est un effort étranger à son allure naturelle. C'est ainsi que nous nous fatiguons, lorsque nous marchons sur la pointe des pieds. Aussi lui est-il doux de retourner à son allure naturelle; et il y resterait éternellement, si la nécessité ne l'en arrachait. Mais dans la condition humaine qu'il subit, il ne peut rien que par l'attention ; il est obligé de gagner la vérité, comme toute chose, à la sueur de son front. Il travaille donc toute la journée comme le corps ; mais quand vient la nuit, il se sent fatigué comme son compagnon, et, convié au repos par l'assoupissement des organes qui l'entourent, il se dépouille de sa volonté comme l'esclave de ses chaînes, et s'abandonne à sa libre nature. Quelquefois aussi il se donne congé pendant le jour, et il a si bien conscience de l'identité de ces deux états, qu'il appelle l'un l'état de *rêve*, et l'autre l'état de *rêverie*. *Ibid.*

IV. — Du symbole et de son rôle dans les arts.

Il y a toujours, dans ce qui nous apparaît, deux parties ; l'une

que nous ne voyons pas, l'autre que nous voyons et qui réveille en nous l'idée de celle que nous ne voyons pas.

Tout ce que nous apercevons est donc symbolique, puisque tout ce que nous apercevons excite en nous l'idée de quelque autre chose que nous n'apercevons pas.

Aussi l'homme ne voit-il rien, qu'il ne veuille comprendre le sens de ce qu'il voit, c'est-à-dire qu'il cherche dans tout ce qu'il voit l'invisible, la partie fondamentale que le visible exige pour son intelligence ; il aspire à déterminer tous les symboles qu'il rencontre.

Or, il y a dans la détermination du symbole plusieurs degrés.

Le premier consiste à concevoir, si nous percevons un phénomène, que ce phénomène possède un principe, un but, ce qui se passe dans un lieu, dans un temps ; si nous percevons une qualité, que cette qualité possède une substance, existe dans un lieu, dans un temps.

Jusqu'ici tout ce que nous savons sur l'invisible, c'est qu'il est, rien de plus. Nous ne connaissons pas du reste sa nature, ou nous ne la connaissons que très-vaguement ; le peu que nous en savons, c'est qu'il faut distinguer la substance d'avec le principe, le principe d avec le but, et le but d'avec le temps et lieu. Nous avons l'idée de quelque chose d'invisible caché sous le visible, et nous séparons les différentes faces de ce quelque chose qu'on ne perçoit pas et qui se trouve derrière ce qu'on perçoit. Nous ne connaissons pas toutefois la nature spéciale de ces différentes faces.

Or, c'est là ce que l'esprit veut connaître ; nous ne nous arrêtons donc pas, et l'esprit va plus loin dans la conception de l'invisible, dans l'interprétation du symbole. Quand nous voyons une forme ovale, nous concevons que la forme ovale possède un principe, une substance, existe dans un lieu, dans un temps : voilà le premier degré. Nous identifions alors l'invisible de la forme ovale à l'invisible de la forme carrée. Nous prononçons que ces deux formes représentent également l'invisible. Mais nous en demandons seulement le sens. Qu'a de particulier l'invisible, quand la forme ovale ou carrée l'exprime ? Quel état de l'être peut révéler le son doux ou perçant, la couleur verte ou rouge ? Sous les qualités, sous les événements, il y a de l'invisible ; nous posons donc la question : quel invisible y a-t-il sous les événements, sous les qualités ? Nous savons qu'il est, et nous cherchons ce qu'il est ; nous en demandons la nature. C'est le second degré dans la détermination du symbole.

Ainsi nous découvrons, sous ce que nous voyons, les qualités morales de la substance que ce que nous voyons trahit. Quand nous apercevons certaines lignes se produire sur la physionomie de l'homme, nous reconnaissons que l'homme est irrité, mécontent ou joyeux. Et ces symboles, ces figures naturelles, ne se trouvent pas seulement dans les gestes de l'homme, dans ses intonations de voix, dans ses mouvements de physionomie ; la figure des animaux exprime aussi la colère, le mécontentement, la joie. Les uns paraissent essentiellement ridicules, les autres essentiellement imposants, d'autres essentiellement féroces. Même il y a des arbres dont la forme indique la tristesse ; il y en a qui nous semblent doués d'élégance et de grandeur. Même encore dans certaines lignes, comme dans la physionomie des hommes, des animaux, des végétaux, nous remarquons qu'il y a de l'expression ; la ligne ovale ou spirale nous paraît plus élégante que la ligne interrompue ou brisée. Nous attachons à la ligne serpentine un autre sens qu'à la ligne brisée. Ce que nous disons ici des formes s'applique également aux phénomènes, aux événements, à tout ce par quoi les choses peuvent se manifester, en sorte qu'il y a, dans tout ce qui nous apparaît, de l'invisible, et tel invisible.

Seulement, à ce second degré de détermination tous les symboles ne sont pas également clairs. L'on comprend bien les gestes, les intonations de voix, les mouvements de la physionomie chez l'homme ; mais quand il faut déterminer l'analogie morale entre la ligne serpentine et telle qualité de l'âme, le symbole s'obscurcit. De la ligne serpentine si l'on passe à la pierre informe et mal taillée, la clarté du signe disparaît encore davantage, et cependant le signe signifie toujours quelque chose.

Ainsi nous croyons, *a priori,* que tout est symbole ; seulement il y a des symboles qui sont clairs à la première vue ; les autres s'éclaircissent par l'examen ; il y en a que l'examen voudrait vainement éclaircir.

Et quand on a distingué des symboles qui sont, les uns clairs, les autres moins clairs, les autres inintelligibles, il en faut distinguer encore de précis et de vagues : vagues, ce n'est pas à dire obscurs, mais n'exprimant que des qualités générales, comme les sons qui ne déterminent pas, s'ils expriment la tristesse, quelle modification particulière de la tristesse ; s'ils expriment le plaisir, quel état particulier du plaisir. Dans les formes, au contraire, il y a de la précision : les formes font sentir un état

général de l'âme, et font en outre sentir sur cet état quelque chose de spécial.

Dans ce que nous voyons, dans ce qui nous tombe sous les sens, nous remarquons donc des signes ou symboles clairs, plus ou moins clairs ; et, parmi les symboles clairs, au sens desquels on ne se méprend pas, nous en remarquons qui représentent quelque chose de vague, et d'autres quelque chose de précis.

Arrivons tout de suite aux applications pour qu'on nous entende mieux.

La mythologie du Nord diffère de la mythologie du Sud : c'est que l'une parle en symboles vagues, et l'autre en symboles précis. La mythologie du Sud, pour exprimer l'invisible, prend les formes et tout ce qu'il y a de plus précis dans les symboles naturels ; la mythologie du Nord choisit ce qu'il y a de plus vague.

Par la même raison, la poésie grecque diffère de la poésie ossianique. La poésie n'est qu'une suite de symboles présents à l'esprit pour lui faire concevoir l'invisible. Celle du Midi s'adresse aux symboles précis, celle du Nord aux symboles vagues, qui ne déterminent pas précisément la nature de l'invisible. Ainsi l'on connaît tout ce qu'il y a dans l'Élysée des Grecs, on en sait tous les détails ; le génie des Grecs emploie les plus expressifs des symboles que fournit la nature. Au contraire, on ne comprend rien à l'enfer d'Ossian ; tout y est nuage et brouillard.

Voilà comment il y a des arts vagues ou précis, selon les symboles qu'ils emploient. Le son n'est qu'un symbole vague : la musique est donc un art vague. La forme est un symbole précis : la peinture, qui se sert des formes, est donc un art précis. L'on ne peut pas plus faire de la précision avec la musique, que du vague avec la peinture.

La poésie peut à volonté devenir vague ou précise : les signes du langage en effet sont convenus ; ils reproduisent à l'esprit les symboles naturels ; et, comme il y a dans la nature des symboles précis ou vagues, le poëte peut les évoquer à son gré. La poésie peut se faire aussi vague que la musique, aussi précise que la peinture.

Dans le style, dans le discours, ce qu'on nomme image, c'est la représentation de l'invisible par les choses visibles, par les symboles naturels. L'image est juste quand le symbole qu'on emploie pour peindre l'invisible en est le vrai symbole ; dans le cas contraire, l'image est fausse. Les images sont incohérentes

quand nous allons, pour exprimer l'invisible, du symbole qui l'exprime, à un autre symbole qui ne l'exprime pas ; cohérentes quand nous réunissons plusieurs symboles qui tous l'expriment. Tantôt l'on matérialise le spirituel, tantôt l'on spiritualise le matériel. D'abord on représente l'invisible par des symboles matériels ; puis on exprime plus tard la nature matérielle par des images tirées de la nature spirituelle ; c'est là le caractère, l'un des caractères de la poésie de nos jours. Ainsi M. de Chateaubriand compare une colonne qui se montre seule debout dans un désert à une grande pensée qui s'élève dans une âme que le malheur et le temps ont dévastée. Une différence de couleur entre le romantique et le classique, c'est que le romantique préfère les symboles vagues aux symboles précis, et le classique les symboles précis aux symboles vagues. Le romantique est fils de la poésie du Nord ; le classique est fils de la poésie ancienne. Une autre différence générale du classique et du romantique, c'est que le romantique tend à spiritualiser la nature matérielle, et le classique à matérialiser la nature spirituelle.

Revenons maintenant à l'interprétation des symboles. Nous en avons signalé deux degrés. Au premier, la chose qui nous apparaît révèle à l'esprit la chose qui ne nous apparaît pas. Au second, nous cherchons dans la chose qui nous apparaît la nature de la chose qui ne nous apparaît pas.

Or, tantôt il y a dans la chose qui nous apparaît assez d'expression pour que tout le monde s'accorde à y trouver la nature de celle qui ne nous apparaît pas. Le symbole est clair alors ; et, quand le symbole est clair, on lui laisse sa signification naturelle ; on est content ; on n'imagine rien à son égard.

Mais, quand le symbole n'est pas aussi clair, quand on n'en saisit pas la signification du premier coup d'œil, l'imagination lui donne un sens de son autorité, le force à signifier quelque chose de son invention ; non pas que l'imagination ne garde autant que possible la vraisemblance et l'analogie, non pas qu'elle fasse d'un symbole triste le symbole d'un sentiment gai ; l'imagination ne fait qu'achever le sens du symbole, donner au symbole précis une précision plus grande, ou donner au symbole qui ne s'explique pas une explication qui l'éclaire, voilà tout son travail ; et, dans cette interprétation assez arbitraire du symbole, on trouve de la vérité, si le sens qu'on lui impose s'accorde avec ce qu'on en peut comprendre.

Outre le sens que le visible a naturellement, et celui qu'il

acquiert par l'imagination, le visible reçoit encore un autre sens de l'association des idées. Un objet se manifeste à nous sous telle ou telle forme ; sa forme nous révèle d'abord telle qualité de l'invisible, c'est-à-dire l'existence de quelque chose que le visible suppose ; puis, à l'aspect de cette forme, il vient s'associer à l'idée que nous en avons une certaine autre idée que nous sentons se réveiller en nous à son aspect. Ainsi la fumée, qui sort le soir d'une chaumière, nous remet à l'esprit les idées de repas et de famille : c'est un symbole par association d'idées.

Enfin on convient dans la religion d'un pays, dans les mœurs d'un peuple, que telles choses visibles exprimeront certaines choses invisibles ; il y a des symboles par convention, comme il y a des symboles par association d'idées et par imagination.

Ainsi donc, pour nous résumer, toutes les choses visibles sont des symboles ; toutes les choses visibles révèlent à l'esprit l'existence de l'invisible ; toutes les choses visibles aussi déterminent la nature de l'invisible, la déterminent plus ou moins ; enfin, parmi les choses visibles qui déterminent le moins la nature de l'invisible, il y en a dont le sens est déterminé par l'imagination ; il y en a qui réveillent certaines idées par association ; il y en a qui les réveillent par convention.

Telle est une première vue jetée sur les symboles, sur la nature symboliquement considérée.

L'émotion esthétique exige d'abord que l'esprit apparaisse à l'esprit, puis aussi que l'esprit apparaisse à l'esprit au travers d'un symbole.

Fournissons-en la preuve.

L'âme peut être pour nous exprimée de deux façons : par les symboles naturels et par le langage.

Si nous avons devant les yeux un homme qu'agite une passion, la colère, par exemple, la figure de cet homme exprimera naturellement l'état de son âme, son état passionné, et la vue de sa figure nous affectera nécessairement.

Supposons qu'au lieu d'apercevoir ainsi la colère d'un homme dans sa figure, on s'en vienne avec le langage décrire les divers phénomènes intérieurs qui constituent la situation d'un homme irrité, la description de sa colère par le langage ne nous frappera pas, quand sa traduction par les symboles naturels nous a vivement frappés.

La différence vient des moyens d'expression : d'abord on saisit

la colère dans les signes qui la rendent naturellement ; ensuite on la comprend dans le langage qui la décrit, sans la voir dans ses signes naturels.

Cette différence ressemble à celle des figures allégoriques et des figures vraies. Entendons-nous sur ces mots.

A l'origine de l'art, la sculpture, pour exprimer les forces naturelles ou morales qui la frappaient dans ce monde, employait des figures d'homme ou de femme, qu'elle entourait de différents symboles, indications de ces forces. La justice, par exemple, c'était une femme, la balance à la main ; le printemps, c'était encore une femme, couronnée de verdure et de fleurs ; telles sont les figures allégoriques. L'esprit à leur aspect comprenait aussitôt ce qu'on voulait lui dire ; toutefois la sensibilité ne s'en émouvait pas esthétiquement. L'art se perfectionnant de plus en plus, la sculpture a définitivement débarrassé les figures de tous ces attributs factices ; elle a remplacé les symboles artificiels par les symboles naturels ; on a cessé de mettre la balance à la main de la justice ; on a mis sur son visage les différents traits qui se marquent sur la physionomie d'un homme juste ; on a rendu les qualités des forces naturelles et morales par les signes qui naturellement les rendent.

Or, entre décrire tel ou tel état de l'âme, et l'exprimer par son expression réelle, il y a la même différence qu'entre l'usage de ces deux moyens dont se sert la sculpture pour manifester la force au dehors. Privée de son expression réelle, mise à nu, dépouillée, la force ne touche plus esthétiquement. La condition *sine quâ non* de son effet, c'est qu'il se produise par la voie de ses symboles naturels.

Là se trouve aussi la différence entre analyser et peindre le cœur humain.

Nous pouvons exprimer le cœur humain par le langage, et nous le faisons parfaitement connaître ; nous l'analysons alors, et voilà tout. Nous pouvons en outre, dans le langage, évoquer tous les symboles par lesquels il s'exprime naturellement, et nous le peignons ; nous provoquons alors l'expression esthétique. Qu'un naturaliste nous explique comment la force végétative produit un arbre, nous comprenons très-bien la force qu'il découvre à nos yeux ; nous en comprenons les attributs, les effets, mais nous ne sommes pas émus. Nous le sommes, au contraire, quand un artiste nous représente la force cachée dans l'arbre par les symboles naturels, par l'abondance du feuillage, par l'éclat

des fleurs, par l'élégance de la forme. Jadis dans les tableaux on plaçait à la bouche des différents personnages qu'on y représentait des banderoles sur lesquelles on inscrivait leurs passions ou leurs intentions. La lecture de ces banderoles, sans jamais toucher, apprenait positivement ce qui pouvait occuper l'esprit de tous ces personnages. Je veux tuer cet homme qui dort, disait l'un ; et l'autre : Je dors innocemment, tandis que cet homme qui s'avance veut me tuer. Aujourd'hui l'on fait dormir l'un innocemment, et l'on imprime sur la physionomie de l'autre la pensée d'un assassinat. Mais il en est de ces banderoles, de ces inscriptions, comme il en est de l'analyse. Ce qui se passe au fond du cœur humain ne nous affecte guère, quand, au lieu d'exposer sur la figure de l'homme les agitations de son âme, on les décrit philosophiquement, on les détaille nettement et précisément.

Par là diffèrent la peinture et l'analyse, le poëte et le philosophe. Par là diffèrent Molière et Vauvenargues, Molière et Marivaux. Molière est artiste, il évoque les symboles naturels qui manifestent les passions. Vauvenargues et Marivaux sont philosophes et ne touchent pas comme Molière ; ils analysent tous deux le cœur humain ; Marivaux est seulement un peu plus artiste que Vauvenargues, en ce qu'il a mis les hommes en action.

Pour qu'il y ait émotion esthétique, il ne suffit donc pas que la force comprenne la force, que l'âme s'offre à l'âme ; il faut de plus, absolument, que l'âme s'offre à l'âme par ses signes naturels ; qu'à travers les symboles naturels, la force comprenne la force. Il ne faut pas uniquement expliquer l'homme ; il faut l'exprimer.

Là se trouve encore le germe de la différence qui sépare l'éloquence de la poésie.

L'éloquence veut démontrer que telle chose est, que telle chose n'est pas. Son but consiste à prouver ce qui est ou ce qui n'est pas, et ses preuves se rencontrent dans l'analyse des faits ; son moyen se trouve par conséquent dans l'analyse philosophique. La poésie, l'art, ont pour but, non pas de prouver ce qui est ou n'est pas, mais d'exprimer ce qui est et de l'exprimer par l'expression naturelle. Faut-il faire savoir qu'un homme est avare ? l'artiste ne dira pas : cet homme est avare ; c'est là le propre de l'orateur ; l'artiste peindra l'avarice de cet homme dans tous ses traits, dans toutes ses habitudes, dans toute sa conduite. Or,

l'artiste ou le poëte, ou le peintre, nous touche ; l'orateur, le démonstrateur éloquent, nous convainc seulement.

Maintenant, si l'on demande pourquoi la force qui nous plaît dans les objets extérieurs ne nous plaît pas dépouillée de ses symboles naturels, voici peut-être ce que nous pourrons répondre : nous ne voyons jamais la force face à face ; nous ne sommes accoutumés à la voir que derrière des formes matérielles qui enveloppent et couvrent ici-bas toutes les forces ; nous n'apercevons que la nôtre immédiatement et directement. Quand donc on nous décrit ce qui se passe à l'intérieur d'une force, c'est la nôtre qu'on nous rappelle ; c'est en nous qu'on nous force à rentrer ; c'est nous qu'on nous retrace ; tandis qu'en révélant une force par les symboles naturels, on nous présente la force qui n'est pas nous et qui nous ressemble, la force étrangère avec laquelle nous avons été mis en contact et en sympathie.

De là vient qu'en analysant ce qui se passe dans le cœur humain, l'on instruit et l'on ne touche pas. L'émotion esthétique est un fait entièrement sensible ; il faut donc, pour le produire, s'adresser à la sensibilité. Ce ne sont pas des idées qu'il faut mettre en usage, ce sont des moyens sensibles. Les idées affectent l'intelligence seulement, les moyens sensibles affectent la sensibilité, non sans atteindre aussi l'intelligence. Les idées frappent l'intelligence, et ne descendent pas jusqu'à la sensibilité. Les moyens sensibles frappent la sensibilité, puis, par la sensibilité, l'intelligence.

On conçoit par là quelle est l'erreur des écrivains qui cherchent la vérité sans chercher la réalité. Un homme étant placé dans une certaine situation, ces écrivains racontent parfaitement tous les sentiments opposés qui l'agitent, les combats qu'il éprouve, les déterminations qu'il prend : telle est la manière de Richardson et de l'abbé Prévost. Or, ils ne touchent pas. Le peintre, en effet, ne doit pas dire : Voilà ce qui se passe dans le cœur d'un homme. Le peintre dit : Cet homme change de figure, voilà quelle devient son attitude ; voilà les mouvements qui se succèdent sur sa physionomie ; voilà les paroles qui lui sortent de la bouche ; alors nous atteignons l'âme par ses symboles, nous sentons et nous sommes émus. Telle est la manière de Molière. Richardson et l'abbé Prévost sont vrais de la vérité philosophique ; Molière est vrai de la vérité réelle.

La passion laissée à elle-même, la passion dans l'âme d'un paysan, se traduit au dehors par certaines paroles, certains actes,

certaines expressions de figure. Ces expressions de figure, ces actes, ces paroles, sont les symboles naturels de la passion. Par ces expressions de figure, par ces actes, par ces paroles, il faut peindre la passion, pour la peindre réellement. Ainsi procède l'artiste ; autrement procède le philosophe ou l'artiste qui n'entend pas son art. Ils ne représentent pas la passion par ses signes réels ; ils en décrivent les mouvements intérieurs ; ils font parler l'homme passionné ; ils lui font dire, par exemple : Je suis en colère, au lieu de ne le lui pas faire dire et de montrer la colère dans tous ses actes, dans le moindre de ses gestes. Le philosophe donne à voir et ne donne pas à sentir.

Aussi l'esprit scientifique ou philosophique est-il contraire à l'esprit du peintre ou du poëte. Quand on a pris la coutume de constater ce qui est, on ne sait plus représenter ce qui paraît. Le philosophe ne peut pas s'arrêter aux traits extérieurs des passions ; il ne sait pas que certaine passion de l'âme s'exprime par certains gestes, par certains discours, par certaine façon d'agir ; ce qu'il sait, c'est l'intérieur, c'est le fond. L'artiste au contraire ne connaît pas le fond, il connaît la surface, l'extérieur, il ne regarde que le symbole, il en apprécie la valeur, il considère comment le dehors exprime le dedans, et, comme il s'agit de l'expression dans les arts, l'artiste représente le cœur humain, le philosophe en fait la science. Tel est le philosophe, tel est l'artiste.

Or, l'artiste quelquefois ne peut pas hésiter sur l'emploi des symboles naturels ; il n'a pas à choisir entre la science et l'art. Le peintre proprement dit, par exemple, ne saurait jamais malgré lui devenir philosophe, ses seuls moyens étant les formes, les couleurs, et les formes, les couleurs étant des symboles naturels. D'autres fois l'artiste peut choisir, comme dans la poésie, qui peut montrer aussi bien la force que ses symboles, ses phénomènes intérieurs aussi bien que ses manifestations extérieures. Le langage peut en effet devenir philosophique tout comme poétique. Le poëte court donc un danger que ne court pas le peintre. L'un est réduit à l'extérieur, l'autre est dans le cas de préférer à l'extérieur l'intérieur. C'est au poëte particulièrement que s'applique ainsi la distinction de la science et de l'art.

V. — De l'école de l'idéal et de l'école de la réalité. — Point de départ de l'école de l'idéal. — Son procédé : effacer les formes. — Application à la peinture, à la statuaire, à la musique, à la littérature, à l'art théâtral. — Caractère de la poésie de Racine. — Point de départ et procédé de l'école de la réalité : respect de la forme. — École intermédiaire.

L'invisible peut-il nous émouvoir esthétiquement, s'il n'est pas revêtu des formes par lesquelles il se manifeste actuellement à nous? Haute et vaste question pour l'art ; qu'on y réponde affirmativement ou négativement, et l'artiste, musicien, peintre, statuaire, ou poëte, suivra différentes règles dans l'idéalisation et dans la représentation des hommes et des choses.

Nous verrons bientôt comment la différence de la solution qu'on donne au problème proposé fait la différence des règles à suivre quant aux compositions littéraires et quant aux productions des arts plastiques.

Faute de pouvoir vérifier par l'expérience si l'invisible, dépouillé de formes, agissait sur nous esthétiquement, on est resté dans l'indécision.

Les uns ont pensé que, puisqu'il était évident que dans les objets extérieurs c'était l'invisible qui agissait sur nous, il fallait en conclure qu'en dépouillant l'invisible de ses formes extérieures, cet invisible continuerait d'agir, et même agirait sur nous d'une manière plus énergique.

D'après ce principe, ont procédé dans l'art un certain nombre d'artistes en tous genres ; ces artistes composent l'école de l'idéal.

D'autres, au contraire, préoccupés de la pensée que le beau, vu la condition de l'émotion esthétique, était nécessairement un mélange de la forme et du fond, ont procédé dans l'art d'après un principe tout différent ; ceux-ci composent l'école de l'imitation de la nature.

Arrêtons-nous un peu sur les principes de ces deux écoles et sur les conséquences de ces principes.

S'il est vrai que, dans la figure de l'Apollon du Belvédère, ce qui nous émeut n'est pas le marbre que nous voyons, ni ses formes, ni sa couleur, mais ce que ce marbre exprime, l'âme cachée sous sa figure, il s'ensuit que, plus cette œuvre nous apparaîtra clairement, plus elle s'exprimera d'une manière nette et décidée sur la figure de l'Apollon, plus elle produira sur nous une émotion forte.

Dans cette hypothèse, ou plutôt à ce point de vue, les formes sont un obstacle à l'émotion esthétique, et non pas un auxiliaire de cette émotion. C'est malgré les formes que l'invisible apparaît et agit sur nous ; en sorte que si l'on supprimait les formes, l'âme de l'Apollon agirait sur la mienne d'une manière beaucoup plus forte et plus nette.

Il s'ensuit qu'il faut effacer les formes le plus possible, ou les abstraire au point qu'elles expriment l'invisible le plus nettement possible ; et, si on ne peut pas s'en passer dans les arts plastiques, il faut du moins les rendre si transparentes, qu'on les fasse oublier en quelque sorte, de manière que le fond seul et l'invisible paraissent agir sur nous.

Cela posé, l'on en a conclu que, dans l'art il fallait d'abord simplifier le plus possible les signes naturels ; car, en les simplifiant, on les rend plus clairs et plus nets, puisqu'on leur permet ainsi de donner une idée plus précise, et qu'on les débarrasse en outre des détails qui les surchargent dans la nature et qui pourraient distraire l'attention de l'esprit.

On en a conclu pareillement que, pour obtenir la plus grande clarté possible, il fallait se borner à exprimer un seul sentiment, parce que, l'attention étant ainsi concentrée sur la seule chose exprimée, cette chose agit avec plus d'énergie.

Il est résulté de là que dans un tableau, par exemple, on a cru qu'il ne fallait chercher à reproduire qu'une action, et par un seul groupe, ou même par une seule figure, si cela était possible, supprimer tous les détails, se borner à la seule chose exprimée, la rendre par les traits les moins nombreux et les plus simples, rejeter les signes naturels et vagues pour s'attacher aux signes les plus précis et les plus clairs. Telle a été la règle qu'on a posée.

On reconnaît cette école dans la statuaire antique ; on la reconnaît aussi dans la musique antique ; car cette musique ne songe qu'à être claire ; par une mélodie simple, elle exprime aussi clairement que possible les sentiments naturels de l'homme. On retrouve cette école en peinture dans l'école de Raphaël et dans celle de David, quoiqu'il y ait entre elles d'ailleurs de grandes différences. On la retrouve dans la musique de Grétry, musique à la manière des anciens, qui méprise l'harmonie, et s'attache à rendre la mélodie si claire, que l'on comprenne avec une netteté parfaite les sentiments qu'elle veut exprimer.

Le principe de cette école n'a pas pu, dans les arts plastiques,

être poussé jusqu'à ses dernières conséquences, parce que les arts ne peuvent pas se passer des signes naturels : ils les simplifient, mais ils ne peuvent pas les détruire. Le statuaire, par exemple, ne peut pas se passer des formes, des lignes, des signes par lesquels l'invisible se manifeste. Le statuaire idéaliste les simplifie, les rend aussi clairs que possible, en ne laissant rien de vague dans le sentiment qu'il veut rendre ; mais il ne peut les supprimer.

Il n'en est pas de même dans la littérature.

Au moyen des mots, on peut exposer également et l'invisible et le visible. On peut séparer l'invisible de ses formes naturelles pour le présenter tout nu, comme on peut aussi ne présenter que l'extérieur, ou le mélange de l'extérieur et de l'invisible. Avec la langue qui exprime tout, on peut pousser jusqu'à ses dernières conséquences le principe de l'idéal. On peut donner à l'art pour but de représenter l'invisible pur et dégagé des formes qu'il revêt dans la nature. Quelques-uns ont tenté de le faire : ils ont retracé la métaphysique du cœur humain. Écarter l'idée de l'extérieur de l'homme pour ne présenter que l'intérieur, tel a été leur objet constant ; et, quand il leur est arrivé de peindre les passions, d'en reproduire les formes extérieures, ils l'ont fait au moyen de traits simples et généraux, sans tomber dans aucun détail. Ainsi procède Racine. Quand un de ses personnages parle, on ne voit que l'état intérieur de son âme ; il n'y a rien qui représente les formes naturelles par lesquelles s'exprime extérieurement la passion qu'éprouve le personnage mis en scène. Figurez-vous une femme réelle dans la situation de Phèdre : cette femme ne parlera jamais comme Phèdre ; car Phèdre s'occupe à analyser ce qui se passe en elle, au profit du spectateur. L'auteur n'a pas songé à nous représenter une femme qui parle une certaine passion ; il n'a songé qu'à nous représenter l'état intérieur de cette femme agitée de cette passion. Un homme que cette passion agiterait la rendrait naturellement par une forme de langage ; mais cette forme de langage ne serait pas la description de la passion intérieure. Jamais cela n'arrive dans la nature ; jamais le langage de l'homme passionné n'est l'analyse de ce qui se passe en lui. Eh bien ! au lieu de faire parler Phèdre comme parlerait une femme agitée de la passion de Phèdre, Racine fait décrire à Phèdre ce qui se passe en elle. Il sépare le fond de la forme : il prend le fond tout seul.

Tel est le caractère de l'école idéaliste en littérature.

De même que dans les arts plastiques, de même que dans la littérature, il y a pareillement sur la scène une école idéaliste, il y a une manière idéaliste de jouer la tragédie ou la comédie.

On peut ne pas étudier la physionomie et les gestes par lesquels se manifeste naturellement telle passion dans l'homme, et se borner à étudier ce qui se passe, dans le cœur de l'homme à ce moment-là, pour chercher à le traduire par ses regards et sa physionomie. Supposez une personne agitée par la passion de l'envie. Il y a deux manières de jouer ce personnage : c'est de composer sa figure de manière à lui donner le plus possible l'expression de l'envie, ou de remarquer quelle figure a, dans la circonstance donnée, une personne envieuse. Dans le premier cas, l'acteur ne songe qu'à faire comprendre au spectateur qu'il est envieux ; dans l'autre, il cherche à reproduire la physionomie de la personne envieuse, dans telle ou telle circonstance ; ce qui n'est pas la même chose : car les gestes d'une personne agitée d'une passion ne sont pas toujours les gestes les plus propres à traduire cette passion ; son langage n'est pas toujours l'analyse de ce qu'elle éprouve ; souvent même c'est tout le contraire : la personne que la passion agite fait alors tous ses efforts pour ne la trahir ni par sa figure, ni par ses gestes, ni par ses traits. Il y a cependant des acteurs empressés de faire connaître au spectateur leur passion, comme si jamais il n'y avait d'autre passion qui vînt à la traverse de la passion principale pour la modifier. Voilà la différence entre jouer dans l'idée de faire comprendre par sa figure le plus clairement possible la passion éprouvée, ou jouer de manière à donner à sa figure l'expression qu'a naturellement la personne passionnée.

Or, de ces deux manières de jouer, l'une se rattache à l'école de l'idéal : c'est celle dont le but est de faire comprendre nettement au spectateur l'invisible, et non pas de revêtir l'invisible de ses formes naturelles.

A côté de l'école de l'idéal s'élève une autre école qui part d'un principe opposé ; qui, sans se rendre compte du problème que nous avons agité de la part qu'a l'invisible dans l'émotion esthétique, ne songe qu'à imiter la nature, la forme ; qui, loin d'être préoccupée du fond, et de modifier la forme pour rendre le fond plus clair, ne s'attache qu'à copier la nature telle qu'elle est.

Ainsi, pour peindre la figure d'un homme agité d'une certaine

passion, l'école de la nature cherche une figure réelle qu'agite cette passion, et la peint dans tous ses détails. S'agit-il de mettre sur la scène tel ou tel personnage? l'école de l'idéal le simplifiera pour ne nous montrer que les circonstances principales, afin d'attirer exclusivement notre attention sur le fond; l'école de l'imitation reproduira non-seulement les circonstances principales, mais encore toutes les circonstances de détail jusqu'aux plus insignifiantes.

La nature telle qu'elle se montre même accidentellement, l'école de l'imitation la copie; le drapeau de cette école est la réalité; représenter les choses ainsi qu'elles paraissent, voilà son principe.

Elle n'est pas métaphysique comme l'école de l'idéal, qui, séparant le fond du visible, ne montre que le fond et supprime le visible; loin de là, elle ne songe qu'à rendre la forme, et la rend dans tous ses détails. Il n'y a dans ses tableaux que l'imitation plus ou moins fidèle de la nature. Elle n'a pas la prétention de faire mieux que la réalité, de manifester l'invisible à sa manière. Elle respecte ce qui est, et reproduit la forme scrupuleusement.

De deux principes différents découlent ainsi deux poétiques différentes.

Il y a des artistes qui se sont placés entre ces deux écoles.

Reproduire la réalité, sans se faire cependant scrupule de la modifier, pour rendre plus claire l'expression de l'invisible; rendre l'expression de l'invisible plus claire, sans modifier toutefois la réalité au point qu'elle puisse être méconnue; adopter ainsi une méthode intermédiaire entre les méthodes exclusives des deux écoles de l'idéal et de l'imitation : tel a été le but, telle a été la pensée de ces artistes.

Ils composent une école qui a eu ses représentants dans la peinture, dans la musique, dans la littérature et dans tous les genres de littérature.

Cours d'esthétique, 26me leçon.

Morale.

VI. — Le problème de notre destinée.

Il est impossible qu'aucun homme, si irréfléchi qu'on le suppose et dans quelque condition qu'on l'imagine, échappe, peu-

dant le cours d'une longue vie, à la conception du problème de la destinée. Car, ne croyez pas qu'il faille être savant pour s'élever jusque-là : le pâtre, sur le sommet de la montagne, est aussi en face de la nature ; il songe aussi, dans ses longs loisirs, et à ce qu'il est, et à ce que sont ces êtres qui habitent à ses pieds ; il a aussi des ancêtres, descendus au tombeau les uns après les autres, et il se demande aussi pourquoi ils sont nés, et pourquoi, après avoir traîné leur vie sur cette terre pendant quelques années, ils sont morts pour céder la place à d'autres qui ont disparu à leur tour, et toujours ainsi sans fin ni raison. Le pâtre rêve comme nous à cette infinie création dont il n'est qu'un fragment ; il se sent comme nous perdu dans cette chaîne d'êtres dont les extrémités lui échappent ; entre lui et les animaux qu'il garde, il lui arrive aussi de chercher le rapport ; il lui arrive aussi de se demander si, de même qu'il est supérieur à eux, il n'y aurait pas d'autres êtres supérieurs à lui ; et quand il sent sa misère, il conçoit facilement des créatures plus parfaites, plus capables de bonheur, entourées d'une nature plus propre à le donner ; et de son propre droit, de l'autorité de son intelligence qu'on qualifie d'infime et de bornée, il a l'audace de poser au Créateur cette haute et mélancolique question : « Pourquoi m'as-tu fait, et que signifie le rôle que je joue ici-bas ? »

Mélanges philosophiques (1842), p. 454.

VII. — La fin est le bien.

S'il y a des êtres intelligents et libres au monde, évidemment la loi de leur liberté, c'est de concourir à la réalisation de la fin universelle, d'y concourir en eux et hors d'eux autant qu'il est possible, et pourquoi cela ? C'est que s'il est évident que tout être a une fin, il ne l'est pas moins que le bien de cet être est une fin lui même ; c'est que, s'il est évident que la création en a une, il ne l'est pas moins que le bien absolu, c'est cette fin même. C'est, en un mot, qu'il y a aux yeux de la raison une équation parfaite, absolue, nécessaire, entre l'idée de fin et l'idée de bien, équation qu'elle ne peut pas ne pas concevoir dès que le principe de finalité lui est apparu, et qui transforme toutes les vérités spéculatives qui sortent de ce principe en autant de vérités pratiques ou autant de vérités morales correspondantes.

Cours de droit naturel (1842), t. III, p. 125.

VIII. — Le bien absolu et le bien moral.

La fin de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature, telle que l'implique sa nature, ne s'accomplit pas parfaitement dans cette vie... Savez-vous ce que c'est que la satisfaction d'une tendance de notre nature? C'est pour l'intelligence, la connaissance absolue; pour la sympathie, l'union absolue et l'harmonie complète des êtres entre eux. Or, il est très-évident, pour m'arrêter à ces deux exemples, que la science absolue et cette harmonie, et cette union parfaite des êtres entre eux, sont absolument irréalisables dans l'organisation du monde tel qu'il est. Et qu'on ne dise pas que cela tient à l'organisation de la société, et qu'en organisant autrement la société on arriverait à la complète et parfaite satisfaction des tendances de notre nature, comme le prétend une secte très-moderne. Il n'y a pas d'organisation de la société qui puisse aboutir à la science absolue; il n'y a pas d'organisation de la société qui puisse aboutir à l'union complète des êtres entre eux dans ce monde.. Tout le travail de l'humanité tend vers cette fin, vers ses différents éléments; mais il y tend avec une éternelle résistance de la part des choses. Il avance, mais le but est impossible à atteindre; le but est au delà de toute la portée de ses efforts... Aussi l'obstacle est le caractère de la condition humaine; l'obstacle rencontré par toutes nos facultés travaillant toutes à la satisfaction de nos tendances, l'obstacle est là, il est dans la condition de ce monde. Cet univers, organisé comme il l'est, est, pour me servir de ma formule, la mise en opposition des différentes destinées. Tout être en borne un autre, et est borné par tous les autres; nous ne faisons que nous borner mutuellement, et tout l'art de la civilisation ne consiste, pour l'espèce humaine, qu'à mettre en harmonie, à rendre parallèles des forces qui naturellement ne l'étaient pas du tout... Il suit de là que la fin absolue de l'homme telle qu'elle résulte de sa nature n'est pas réalisable dans ce monde; par conséquent, que l'homme et l'espèce n'ont pas été mis en ce monde pour arriver à la réalisation de cette fin; car s'ils y avaient été mis pour cela, le monde aurait été organisé pour que cela fût possible. Or, cela ne l'est pas, donc ce n'est pas pour cela qu'ils y ont été mis. Il est donc évident que la fin de la vie présente n'est pas cette fin absolue, qu'elle en est distincte. Reste à savoir quelle est la fin de la vie présente.

Quand on y regarde de près, on trouve que cette circonstance même, que la condition présente met obstacle à la satisfaction de toutes nos tendances et au développement de toutes nos facultés, engendre en nous et y crée certaines choses qui sont de la plus haute importance pour nous et pour l'accomplissement de nos destinées. Que crée en nous l'obstacle ou la condition actuelle ? Il y crée d'abord la direction de nos facultés par la volonté et l'intelligence..., il éveille en nous la liberté et y crée la personne, c'est-à-dire l'être qui sait se posséder, qui use de ce qu'il a en lui, pour aller à sa fin, la comprend et la voit. Si l'obstacle n'eût pas existé, il n'y aurait eu pour nous, non-seulement pas de liberté, elle ne serait pas éveillée en nous ; mais encore il n'y aurait ni de vertus, ni de vices, ni bien, ni mal ; l'homme ne serait pas devenu un être moral. En effet, en quoi consiste le bien moral ? Dans l'accomplissement libre et intelligent, par la volonté, de la loi, c'est-à-dire de notre ordre, c'est-à-dire de notre fin dans chaque circonstance particulière. C'est là ce qui rend l'homme moral, digne. La personnalité d'une part, la moralité de l'autre, résultent de la condition actuelle... Ainsi la vie actuelle est éminemment bonne parce qu'elle est éminemment mauvaise. Sa bonté est dans le mal qu'elle contient ; car au prix de ce mal est la moralité, la personnalité. Si elle est, il en résulte deux conséquences : la première, que le but de cette vie n'est pas tant dans les pas que nous pouvons faire vers notre fin absolue, c'est-à-dire, vers la connaissance, vers la puissance, vers l'union avec les êtres semblables à nous ou différents de nous ; que ce but est moins dans tout cela, qu'il n'est dans la création énergique, toute-puissante, de la personnalité en nous. Nous rendre libres, c'est-à-dire maîtres de nous, nous servir de cette liberté dans la voie de notre véritable fin, ne pas agir par passion ou par calcul, mais au nom de l'ordre, voilà le vrai but de cette vie, et c'est le vrai but de cette vie parce qu'il dépend de nous de l'atteindre, tandis que l'autre but ne dépend pas de nous.

Cours de droit naturel, ibid., p. 168.

AUGUSTE COMTE.

Auguste Comte, né à Montpellier en 1798, entra en 1814 à l'Ecole polytechnique, se fit disciple de Saint-Simon, aida son maître dans la publication de son ouvrage sur *l'Industrie*, collabora à *l'Organisateur* en

1820, puis au *Catéchisme des industriels* et au *Producteur*. Il fonda ensuite l'école appelée positiviste Répétiteur d'analyse et de mécanique en 1832, il fut destitué en 1814, et vécut avec une pension que lui faisaient ses élèves. Il mourut en 1857. Ses principaux ouvrages sont le *Cours de philosophie positive* (1839-1842) et la *Politique positiviste* (1856).

I. — Influence prépondérante de l'intelligence sur le progrès. — Importance historique de la philosophie.

On ne saurait hésiter à placer en première ligne l'évolution intellectuelle, comme principe nécessairement prépondérant de l'ensemble de l'évolution de l'humanité. Quoique notre faible intelligence y ait, sans doute, un indispensable besoin de l'éveil primitif et de la stimulation continue qu'impriment les appétits, les passions et les sentiments, c'est cependant sous sa direction nécessaire qu'a toujours dû s'accomplir l'ensemble de la progression humaine. C'est seulement ainsi, et par l'influence de plus en plus prononcée de l'intelligence sur la conduite générale de l'homme et de la société, que la marche graduelle de notre espèce a pu réellement acquérir ces caractères de constante régularité et de persévérante continuité qui la distinguent profondément de l'essor vague, incohérent et stérile, des espèces animales les plus élevées, quoique nos appétits, nos passions, et même nos sentiments primitifs se retrouvent essentiellement chez beaucoup d'entre elles, et avec une énergie supérieure, au moins à plusieurs égards importants.

...Aussi, dans tous les temps, depuis le premier essor du génie philosophique, on a toujours reconnu, d'une manière plus ou moins distincte, mais constamment irrécusable, l'histoire de la société comme étant surtout dominée par l'histoire de l'esprit humain. La raison publique a même, depuis longtemps, profondément sanctionné cette appréciation générale, en établissant spontanément, dans toutes les langues civilisées, une synonymie caractéristique entre les termes destinés à désigner, en un genre quelconque, la principale influence directrice et les mots consacrés à l'indication spéciale de notre organe pensant.

Par une suite, moins comprise, mais également rigoureuse et indispensable, du même principe, il faudra surtout nous attacher, dans cette histoire intellectuelle, à la considération prédominante des conceptions les plus générales et les plus abstraites, qui exigent le plus spécialement l'exercice de nos facultés mentales les plus éminentes, dont les organes correspondent à la partie

antérieure de la région frontale. C'est donc l'appréciation successive du système fondamental des opinions humaines relatives à l'ensemble des phénomènes quelconques, en un mot, l'histoire générale de la *philosophie*, quel que soit d'ailleurs son caractère effectif,—théologique, métaphysique ou positif,—qui devra nécessairement présider à la coordination rationnelle de notre analyse historique.

Toute autre branche essentielle de l'histoire intellectuelle, même l'histoire des beaux-arts (y compris la poésie), malgré son extrême importance, ne pourrait, sans graves dangers, être artificiellement appelée à cet indispensable office : parce que les facultés d'expression, plus intimement liées aux facultés affectives, et dont les organes se rapprochent en effet davantage de la partie moyenne du cerveau proprement dit, ont dû être, en tout temps, subordonnées, dans l'économie réelle du mouvement social, aux facultés de conception directe, sans excepter les époques de leur plus grande influence réelle.

II. — Périodes du progrès. — Des trois états successifs par lesquels passe l'esprit humain.

Le vrai principe scientifique d'une telle théorie me paraît entièrement consister dans la grande loi philosophique que j'ai découverte, en 1822, dans la succession constante et indispensable des trois états généraux, primitivement *théologique*, transitoirement *métaphysique*, et finalement *positif*, par lesquels passe toujours notre intelligence, en un genre quelconque de spéculations...

... Dix-sept ans de méditation continue sur ce grand sujet, discuté sous toutes les faces, et soumis à tous les contrôles possibles, m'autorisent à affirmer d'avance, sans la moindre hésitation scientifique, que toujours on verra ces différentes explorations, partielles ou totales, convenablement opérées, converger finalement vers l'irrésistible confirmation d'une telle proposition historique, qui me semble maintenant aussi pleinement démontrée qu'aucun des faits généraux actuellement admis dans les autres parties de la philosophie naturelle. Depuis la découverte de cette loi des trois états, tous les savants positifs, doués de quelque portée philosophique, sont vraiment convenus de son exactitude spéciale envers leurs diverses sciences respectives, quoique tous ne l'aient point explicitement proclamée jusqu'ici.

Les seules objections réelles que j'aie ordinairement rencontrées ne portaient point sur le fait même, mais uniquement sur son entière universalité dans les diverses parties quelconques du domaine intellectuel.

Quoiqu'on ait justement signalé, depuis l'essor spécial du génie philosophique, la difficulté fondamentale de se connaître soi-même, il ne faut point cependant attacher un sens trop absolu à cette remarque générale, qui ne peut être relative qu'à un état déjà très-avancé de la raison humaine. L'esprit humain a dû, en effet, parvenir à un degré notable de raffinement dans ses méditations habituelles avant de pouvoir s'étonner de ses propres actes... Si, d'une part, l'homme se regarde nécessairement, à l'origine, comme le centre de tout, il est alors, d'une autre part, non moins inévitablement disposé à s'ériger aussi en type universel. Il ne saurait concevoir d'autre explication primitive à des phénomènes quelconques que de les assimiler, autant que possible, à ses propres actes, les seuls dont il puisse jamais comprendre le mode essentiel de production, par la sensation naturelle qui les accompagne directement. On peut donc établir, en renversant l'aphorisme ordinaire, que l'homme, au contraire, ne connaît d'abord essentiellement que lui-même ; ainsi, toute sa philosophie primitive doit principalement consister à transporter, plus ou moins heureusement, cette seule unité spontanée à tous les autres sujets qui peuvent successivement attirer son attention naissante. L'application ultérieure qu'il parvient graduellement à instituer de l'étude du monde extérieur à celle de sa propre nature, constitue finalement le plus irrécusable symptôme de sa pleine maturité philosophique, aujourd'hui même trop incomplète encore...

Mais, à l'origine, un esprit entièrement inverse préside inévitablement à toutes les théories humaines, où le monde est, au contraire, toujours subordonné à l'homme, aussi bien dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre actif. Sans doute, notre intelligence n'aura enfin atteint à une rationalité parfaitement normale que d'après la conciliation fondamentale de ces deux grandes directions philosophiques, jusqu'ici antagonistes, mais pouvant devenir suffisamment complémentaires l'une de l'autre.

Quoi qu'il en soit, une telle harmonie, qui peut à peine être aujourd'hui entrevue dans la plus haute contention du génie philosophique, ne pouvait, certes, aucunement diriger le premier essor spontané de la raison humaine. Or, dans l'évidente nécessité

de suivre alors exclusivement l'une de ces deux marches inverses, notre intelligence n'aurait pu, sans doute, hésiter, quand même le choix eût été facultatif, à prendre celle qui résultait directement du seul point de départ naturellement possible.

Telle est donc l'origine spontanée de la philosophie théologique, dont le véritable esprit élémentaire consiste à expliquer la nature intime des phénomènes et leur mode essentiel de production, en les assimilant, autant que possible, aux actes produits par les volontés humaines, d'après notre tendance primordiale à regarder tous les êtres quelconques comme vivant d'une vie analogue à la nôtre, et d'ailleurs le plus souvent supérieure, à cause de leur plus grande énergie habituelle...

Cet expédient fondamental est si hautement exclusif, que l'homme n'a pu véritablement y renoncer, même dans l'état le plus avancé de son évolution intellectuelle, qu'en cessant réellement de poursuivre ces inaccessibles recherches pour se restreindre désormais à la seule détermination des simples lois des phénomènes, abstraction faite de leurs causes proprement dites ; disposition d'esprit qui suppose évidemment une tardive maturité de la raison humaine. Lorsque encore aujourd'hui, momentanément soustrait à cette récente discipline positive, le génie humain tente de franchir aussi ces inévitables limites, il retombe involontairement de nouveau, fût-ce à l'égard des phénomènes compliqués, dans le cercle primitif des aberrations spontanées, parce qu'il reprend nécessairement un but et un point de départ essentiellement analogues en attribuant la production des phénomènes à des volontés spéciales, d'ailleurs intérieures ou plus ou moins extérieures...

Pour me borner ici à un seul exemple pleinement décisif, auquel chacun pourra joindre aisément beaucoup de cas équivalents, il me suffira d'indiquer, à une époque très-rapprochée, en un sujet scientifique aussi simple que possible, la mémorable aberration philosophique de l'illustre Malebranche, relativement à l'explication fondamentale des lois mathématiques du choc élémentaire des corps solides. Quand un tel esprit, en un siècle aussi éclairé, n'a pu finalement concevoir d'autres moyens réels d'expliquer une semblable théorie qu'en recourant formellement à l'activité continue d'une providence directe et spéciale, une pareille vérification doit, sans doute, rendre pleinement irrécusable l'inévitable tendance vers une philosophie radicalement

théologique, toutes les fois que nous voulons pénétrer, à un titre quelconque, jusqu'à la nature intime des phénomènes, suivant la disposition générale qui caractérise nécessairement toutes nos spéculations positives.

Cette irrésistible spontanéité, origine de la philosophie théologique, constitue sa propriété la plus fondamentale, et la première source de son long ascendant nécessaire.

A l'origine, et tant que la philosophie théologique est pleinement dominante, il n'y a point de miracles, parce que tout paraît merveilleux, comme le témoignent irrécusablement les naïves descriptions de la poésie antique, où les événements les plus vulgaires sont intimement mêlés aux plus nombreux prodiges, et reçoivent spontanément des explications analogues. Minerve intervient pour ramasser le fouet d'un guerrier dans de simples jeux militaires, aussi bien que pour le protéger contre toute une armée.

III. — État final de l'évolution intellectuelle.

Le terme effectif de l'évolution intellectuelle n'est pas plus susceptible de contestation que son point de départ nécessaire. Quelque irrésistible ascendant primordial que nous venions de reconnaître, en principe, à la philosophie théologique, chacun des motifs fondamentaux qui expliquent et justifient un tel empire intellectuel le montrent en même temps comme nécessairement provisoire, puisqu'il consiste toujours à constater, à divers titres, la parfaite harmonie naturelle de cette philosophie avec les besoins propres à l'état primitif de l'humanité, et qui ne sauraient être les mêmes, ni par suite comporter la même philosophie, quand l'évolution sociale est suffisamment développée. Le lecteur peut aisément reprendre, sous ce point de vue, toutes ces différentes considérations principales, et partout il reconnaîtra que, lorsqu'on en prolonge l'application générale jusqu'à un état social très-avancé, elles constatent, non moins spontanément, l'urgent avénement de la philosophie positive : c'est même en cela que consiste l'extrême délicatesse logique d'une telle argumentation, dont un esprit sophistique pourrait si facilement abuser pour nier dogmatiquement, d'une matière absolue, toute véritable utilité quelconque de la philosophie théologique, à l'éternel détriment de la science historique, dès lors radicalement impossible....

Malgré l'inévitable ascendant primitif de la philosophie théologique, on peut maintenant affirmer qu'une telle manière de phi-

losopher n'a jamais été, pour notre intelligence, qu'une sorte de pis aller, vers lequel une prédilection spontanée ne nous a d'abord si exclusivement entraînés que par l'impossibilité radicale d'une meilleure philosophie. En un sujet quelconque, quand, après une préparation convenable, la concurrence des méthodes est devenue vraiment possible, l'homme n'a jamais hésité à substituer de plus en plus la recherche des lois réelles des phénomènes à celles de leurs causes primordiales, comme à la fois mieux adaptée à sa portée effective et à ses besoins véritables, quoique l'entraînement des habitudes antérieures, qu'aucune éducation rationnelle n'a jusqu'ici suffisamment combattues, ait dû, sans doute, le faire souvent retomber dans le renouvellement passager de ses premières illusions. A proprement parler, la philosophie théologique, même dans notre première enfance, individuelle ou sociale, n'a jamais pu être rigoureusement universelle c'est-à-dire que, pour tous les ordres quelconques de phénomènes les faits les plus simples et les plus communs ont toujours été regardés comme essentiellement assujettis à des lois naturelles, au lieu d'être attribués à l'arbitraire volonté des agents surnaturels. L'illustre Adam Smith a, par exemple, très-heureusement remarqué, dans ses *Essais philosophiques*, qu'on ne trouvait, en aucun temps, ni en aucun pays, un dieu pour la pesanteur. Il en est ainsi, en général, même à l'égard des sujets les plus compliqués, envers tous les phénomènes assez élémentaires et assez familiers pour que la parfaite invariabilité de leurs relations effectives ait toujours dû frapper spontanément l'observateur le moins préparé.

Le germe élémentaire de la philosophie positive est certainement tout aussi primitif, au fond, que celui de la philosophie théologique elle-même, quoiqu'elle n'ait pu se développer que beaucoup plus tard. Une telle notion importe extrêmement à la parfaite rationnalité de notre théorie sociologique, puisque, la vie humaine ne pouvant jamais offrir aucune véritable création quelconque, mais toujours une simple évolution graduelle, l'essor final de l'esprit positif deviendrait scientifiquement incompréhensible, si, dès l'origine, on n'en concevait, à tous égards, les premiers rudiments nécessaires. Depuis cette situation primitive, à mesure que nos observations se sont spontanément étendues et généralisées, cet essor, d'abord à peine appréciable, a constamment suivi, sans cesser longtemps d'être subalterne, une progression lente, mais continue.

IV. — Analogie de l'évolution matérielle et de l'évolution intellectuelle dans l'humanité.

Il importe de reconnaître la connexité fondamentale des deux évolutions, en caractérisant suffisamment l'affinité naturelle qui a dû toujours régner, d'abord entre l'esprit théologique et l'esprit militaire, ensuite entre l'esprit scientifique et l'esprit industriel, et, par conséquent aussi, entre les deux fonctions transitoires des métaphysiciens et des légistes....

La rivalité plus ou moins prononcée qui a si souvent troublé l'harmonie générale, entre le pouvoir théologique et le pouvoir militaire, a quelquefois dissimulé aux yeux des philosophes leur affinité fondamentale. Mais, en principe, il ne saurait évidemment exister de rivalité véritable que parmi les divers éléments d'un même système politique, par suite de cette émulation spontanée, qui, en tout concours humain, doit ordinairement prendre d'autant plus d'extension et d'intensité que le but devient plus important et plus indirect, et que, par suite, les moyens sont plus distincts et plus indépendants, sans jamais empêcher cependant une inévitable participation volontaire ou instinctive à la destination commune. Quand deux pouvoirs, toujours également énergiques, naissent, grandissent et déclinent simultanément, malgré la différence de leurs natures, on peut être assuré qu'ils appartiennent nécessairement à un régime unique, quelles que puissent être leurs contestations habituelles ; la lutte continue ne prouverait par elle-même une incompatibilité radicale que si elle avait lieu, au contraire, entre deux éléments appelés à des fonctions analogues, et qu'elle fît constamment coïncider l'accroissement graduel de l'un avec la décadence continue de l'autre.. Dans le cas actuel, il est surtout évident que, en un système politique quelconque, il doit y avoir sans cesse une profonde rivalité entre la puissance spéculative et la puissance active qui, par la faiblesse de notre nature, doivent être si fréquemment disposées à méconnaître leur coordination nécessaire et à dédaigner les limites générales de leurs attributions réciproques. Quelle que soit même, parmi les éléments du régime moderne, l'irrécusable affinité sociale entre la science et l'industrie, il faut pareillement s'attendre de leur part à d'inévitables conflits ultérieurs, à mesure que leur commun ascendant politique deviendra plus prononcé : ils sont déjà très-clairement annoncés, soit par l'intime antipathie, à la fois intellectuelle et morale, qu'inspire à

l'une la subalternité naturelle des travaux de l'autre, combinée cependant avec une inévitable supériorité de richessse, soit aussi par la répugnance instinctive de celle-ci pour l'abstraction caractéristique des recherches de la première et pour le juste orgueil qui l'anime.

Ces objections préliminaires étant écartées, rien n'empêche plus d'apercevoir d'abord, d'une manière directe, le lien fondamental qui unit spontanément, avec tant d'énergie, la puissance théologique et la puissance militaire, et qui, à une époque quelconque, a toujours été vivement senti et dignement respecté par tous les hommes d'une haute portée qui ont réellement participé à l'une ou à l'autre, malgré l'entraînement des rivalités politiques. On conçoit, en effet, qu'aucun régime militaire ne saurait s'établir et surtout durer qu'en reposant préalablement sur une suffisante consécration théologique, sans laquelle la subordination qu'il exige ne pourrait être ni assez complète ni assez prolongée.

Chaque époque impose, à cet égard, par des voies spéciales, des exigences équivalentes : à l'origine, où la restriction et la proximité du but ne prescrivent point une soumission d'esprit absolue, le peu d'énergie ordinaire de liens sociaux encore imparfaits ne permet point d'assurer un concours permanent autrement que par l'autorité religieuse dont les chefs de guerre se trouvent alors naturellement investis ; en des temps avancés, le but devient tellement vaste et lointain et la participation tellement indirecte que, malgré les habitudes de discipline déjà profondément contractées, la coopération continue resterait insuffisante et précaire si elle n'était garantie par de convenables convictions théologiques, déterminant spontanément, envers les supérieures militaires, une confiance aveugle et involontaire, d'ailleurs trop souvent confondue avec une abjecte servilité qui n'a jamais pu être qu'exceptionnelle. Sans cette intime corrélation à l'esprit théologique, il est évident que l'esprit militaire n'aurait jamais pu remplir la haute destination sociale qui lui était réservée pour l'ensemble de l'évolution humaine ; aussi son principal ascendant n'a-t-il pu être pleinement réalisé que dans l'antiquité, où les deux pouvoirs se trouvaient nécessairement concentrés en général chez les mêmes chefs. Il importe d'ailleurs de noter qu'une autorité spirituelle quelconque n'aurait pu suffisamment convenir à la fondation et à la consolidation du gouvernement militaire, qui exigeait spécialement, par sa na-

ture, l'indispensable concours de la philosophie théologique, et non d'aucune autre. Quels que soient, par exemple, les incontestables et éminents services que, dans les temps modernes, la philosophie naturelle a rendus à l'art de la guerre, l'esprit scientifique, par les habitudes de discussion rationnelle qu'il tend nécessairement à propager, n'en est pas moins naturellement incompatible avec l'esprit militaire : on sait assez, en effet, que cet assujettissement graduel d'un tel art aux prescriptions de la science reelle a toujours été amèrement déploré, par les guerriers les mieux caractérisés, comme constituant une décadence croissante du vrai régime militaire, à l'origine successive de chaque modification principale. L'affinité spéciale des pouvoirs temporels militaires pour les pouvoirs spirituels théologiques est donc ici, en principe, suffisamment expliquée.

On peut d'abord croire qu'une telle coordination est au fond moins indispensable, en sens inverse, à l'ascendant politique de l'esprit théologique, puisqu'il a existé des sociétés purement théocratiques, tandis qu'on n'en connaît aucune exclusivement militaire, quoique les sociétés anciennes aient dû presque toujours manifester à la fois l'une et l'autre nature, à des degrés plus ou moins également prononcés. Mais un examen plus approfondi fera constamment apercevoir l'efficacité nécessaire du régime militaire pour consolider et surtout pour étendre l'autorité théologique, ainsi développée par continuelle application politique, comme l'instinct sacerdotal l'a toujours radicalement senti...

Outre la mutuelle affinité radicale des deux éléments essentiels du système politique primitif, on peut voir que des répugnances et des sympathies communes, aussi bien que de semblables intérêts généraux, se réunissent nécessairement pour établir toujours une indispensable combinaison, non moins intime que spontanée, entre deux pouvoirs qui partout devaient concourir, dans l'ensemble de l'évolution humaine, à une même destination fondamentale, inévitable quoique provisoire...

Le dualisme fondamental de la politique moderne est, par sa nature, encore plus irrécusable que celui qui vient d'être caractérisé. Nous sommes aujourd'hui très-convenablement placés pour le mieux apprécier, précisément parce que les deux éléments ne sont pas encore investis de leur ascendant politique définitif, quoique déjà leur developpement social soit suffisamment prononcé. Quand la puissance scientifique et la puissance in-

dustrielle auront pu acquérir ultérieurement tout l'essor politique qui leur est réservé, et que, par suite, leur rivalité radicale se sera pareillement prononcée, la philosophie trouvera peut-être plus d'obstacles à leur faire reconnaître une similitude d'origine et de destination, une conformité de principes et d'intérêts, qui ne sauraient être gravement contestées, tant qu'une lutte commune contre l'ancien système politique doit spontanément contenir d'inévitables divergences...

On ne saurait méconnaître, en général, la haute influence politique par laquelle l'essor graduel de l'industrie humaine doit naturellement seconder l'ascendant progressif de l'esprit scientifique...

Le passé politique de ces deux éléments fondamentaux du système moderne ayant dû, jusqu'ici, principalement consister dans leur commune substitution graduelle à la puissance sociale des éléments correspondants du système ancien, il faut bien que notre attention soit surtout fixée sur l'assistance nécessaire qu'ils se sont réciproquement fournie pour une telle opération préliminaire. Mais ce concours critique peut aisément faire entrevoir quelle force et quelle efficacité devront spontanément acquérir ces liens généraux, quand ce grand dualisme politique aura pu enfin recevoir le caractère directement organique qui lui manque essentiellement jusqu'ici, afin de diriger convenablement la réorganisation des sociétés modernes...

CHAPITRE DIXIÈME

La Philosophie anglaise contemporaine.

HAMILTON.

William Hamilton naquit à Glasgow en 1788. Il entra d'abord au barreau, et ne tarda pas à le quitter pour l'enseignement. Il occupa, de 1820 à 1836, la chaire de droit écossais, du droit civil et d'histoire générale à l'Université d'Edimbourg puis celle de logique et de métaphysique. On lui doit : *Discussions on philosophy and literature*, (1852) traduits en partie sous le titre de *Fragments de philosophie* (par M. Peisse, 1841), recueil de dissertations. Il est mort en 1856.

I. — Des associations latentes.

Il arrive quelquefois que nous voyons une idée s'élever immédiatement après une autre dans la conscience sans pouvoir ramener cette succession à une loi d'association. Or, en général, dans ces cas nous pouvons découvrir, par une observation attentive, que ces deux idées, bien que non associées entre elles, sont chacune associées à certaines autres idées ; de sorte que la série aurait été régulière, si ces idées intermédiaires avaient pris dans la conscience leur place entre les deux idées qui ne sont pas immédiatement associées. Supposez, par exemple, trois idées A, B, C ; supposez que les idées A et C ne peuvent se suggérer l'une l'autre immédiatement, mais que l'une et l'autre sont associées à l'idée B, en sorte que A suggère naturellement B, et B naturellement C. Or, il peut arriver que nous ayons conscience de A, et immédiatement après de C. Comment expliquer cette anomalie ? on ne le peut que par le principe des modifications latentes. A suggère C, non pas immédiatement, mais par l'intermédiaire de B ; mais comme B, de même que la moitié du minimum visible et du minimum audibile, ne se présente pas dans la

conscience, nous pouvons le considérer comme non existant. Il y a un fait de mécanique que vous connaissez probablement. Si des billes de billard sont placées en ligne droite, se touchant l'une l'autre, et si l'on pousse une bille contre celle qui forme la tête de la ligne, qu'arrive-t-il ? le mouvement de la bille ne se divise pas dans la rangée des billes ; l'effet auquel nous aurions pu nous attendre à priori n'arrive pas, mais l'impulsion se transmet à travers les billes intermédiaires, qui restent chacune en place, à la bille située à l'autre bout de la ligne, et cette bille seule suit l'impulsion. Il semble qu'il se passe souvent quelque chose de semblable dans le cours de la pensée. Une idée suggère immédiatement une autre idée dans la conscience. — La *suggestion* agit à travers une ou plusieurs idées qui ne se présentent pas elles-mêmes dans la conscience. Les idées qui éveillent et celles qui sont éveillées correspondent à la bille qui frappe et à celle que le mouvement détache de la file ; tandis que les idées intermédiaires dont nous n'avons pas conscience, mais qui effectuent la suggestion, ressemblent aux billes intermédiaires qui restent immobiles tout en transmettant le mouvement. Il me vient à l'esprit un cas dont j'ai été récemment frappé. Je pensais au Ben Lomond, cette pensée fut immédiatement suivie de la pensée du système d'éducation prussien. Or, il n'y avait pas moyen de concevoir une connexion en ces deux idées en elles-mêmes. Cependant un peu de réflexion m'expliqua l'anomalie. La dernière fois que j'avais fait l'ascension de cette montagne, j'avais rencontré à son sommet un Allemand, et bien que je n'eusse pas conscience des termes intermédiaires entre Ben Lomond et les écoles de Prusse, ces termes étaient indubitablement — Allemand — Allemagne, — Prusse, — et je n'eus qu'à les rétablir pour rendre évidente la connexion des extrêmes.

HAMILTON, *Lectures on Métaphysics*, I, 352.

II. — L'idée de cause et le principe de causalité.

Quand nous apprenons, qu'une chose commence à exister, nous sommes contraints par les lois de notre intelligence à croire qu'elle a une cause. Mais que veut dire cette expression : avoir une cause ? Si nous analysons notre pensée, nous trouverons que cela signifie simplement que, puisque nous ne pouvons pas concevoir le commencement d'une nouvelle existence, il faut que tout ce qu'on voit apparaître ait existé auparavant sous une

autre forme. Nous sommes tout à fait incapables de concevoir que le contingent d'existence puisse augmenter ou diminuer. D'une part, nous sommes incapables de concevoir que rien devienne quelque chose, et d'autre part, que quelque chose devienne rien. Quand on dit que Dieu crée de rien, nous nous représentons la proposition en supposant qu'il tire l'être de soi-même ; nous considérons le Créateur comme la cause de l'univers. L'aphorisme : *Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, exprime dans sa forme la plus nette le phénomène intellectuel de la causalité.

On conçoit donc qu'un effet et ses causes sont absolument la même chose. Nous croyons que les causes contiennent tout ce qui est dans l'effet, et que l'effet ne renferme rien de plus que ce qui était contenu dans les causes. Exemple : un sel neutre est un effet de la combinaison d'un acide et d'un alcali. Nous ne pouvons pas concevoir que dans cette combinaison une nouvelle existence ait été ajoutée, et nous ne pouvons pas non plus concevoir qu'une existence ait été supprimée. Autre exemple : la poudre à canon est l'effet d'un mélange de soufre, de charbon et de nitre, et ces trois substances sont aussi des effets, des résultats de constituants plus simples dont on connaît, ou dont on peut concevoir, l'existence. Or, dans cette série de combinaisons, nous ne pouvons pas concevoir que quoi que ce soit commence à exister Nous sommes forcés d'admettre que la poudre à canon contient la même quotité d'existence que ses constituants élémentaires en contenaient avant la combinaison. Mettons le feu à la poudre. Pouvons-nous concevoir que l'existence ait été diminuée par la destruction d'un seul élément existant auparavant, ou accrue par l'addition d'un seul élément qui jusque-là n'existait pas dans la nature ? *Omnia mutantur ; nihil interit*, c'est ce que nous pensons, ce que nous devons penser. C'est là le phénomène mental de la Causalité : nous nions nécessairement que l'objet qui semble commencer d'être, commence en réalité ; et nous identifions nécessairement son existence présente avec son existence passée.

Nous sommes incapables de concevoir qu'un atome puisse absolument être ajouté à l'ensemble des existences ou en être absolument retranché. Faites l'expérience. Formez-vous une notion de l'univers ; pouvez-vous après cela concevoir que la quantité d'existence dont l'univers est la somme est augmentée ou amoindrie ? Vous pouvez concevoir la création du monde aussi

clairement que vous pouvez concevoir celle d'un atome. Mais qu'est-ce qu'une création? Ce n'est point le passage de rien à quelque chose. Loin de là, la création n'est connue et concevable par nous que comme dégagement d'une nouvelle forme d'existence, par le *fiat* de la Divinité. Supposons l'instant même de la création. *Pouvons-nous nous figurer qu'un instant après que l'univers est devenu un être manifeste, il y ait eu un plus grand contingent d'existence dans l'univers et son Auteur pris ensemble, qu'il n'y en avait un moment auparavant dans la Divinité toute seule ?* Nous ne pouvons pas nous le figurer. Ce que je viens de dire de nos conceptions de création est vrai de nos conceptions de l'anéantissement. — Nous ne pouvons pas concevoir d'anéantissement réel, nous ne pouvons pas nous figurer qu'une chose tombe à l'état de rien.

III. — L'absolu est inconnaissable.

L'Infini ou l'Absolu, ne peuvent positivement pas être saisis par l'entendement. On ne peut les concevoir qu'en faisant abstraction des conditions mêmes sous lesquelles la pensée se réalise, par conséquent la notion de l'Inconditionné n'est qu'une notion négative, négative du concevable lui-même. Par exemple: d'une part, nous ne pouvons nous représenter positivement ni un tout absolu, c'est-à-dire un tout assez grand pour que nous ne puissions pas le concevoir comme une partie relative d'un tout encore plus grand, ni une partie absolue, c'est-à-dire une partie assez petite pour que nous ne puissions pas la concevoir comme un tout relatif divisible en parties plus petites. D'autre part, nous ne pouvons positivement pas nous représenter, ou nous figurer, ou nous expliquer (puisqu'ici l'Entendement et l'Imagination coïncident) un tout infini, car nous ne pourrions le faire qu'en effectuant par la pensée la synthèse infinie des touts finis, et pour cela il faudrait un temps infini; et pour la même raison, nous ne pouvons suivre par la pensée une divisibilité infinie de parties. Le résultat est le même, que nous appliquions la méthode à une limitation dans l'espace, dans le temps ou dans le degré. La négation inconditionnelle ou l'affirmation inconditionnelle de la limitation, en d'autres termes l'Infini et l'Absolu proprement dits, sont donc inconcevables pour nous....

Kant a fait voir clairement que l'idée de l'inconditionné ne peut avoir de réalité objective, qu'elle ne fournit aucune connais-

sance réelle, et qu'elle renferme les plus insolubles contradictions. Mais il aurait dû montrer que l'Inconditionné n'a pas d'application objective, parce qu'en fait il n'a aucune affirmation subjective ; qu'il n'apporte aucune connaissance réelle, parce qu'il ne contient rien qui soit même concevable ; et qu'il est contradictoire à lui-même, parce qu'il n'est pas une notion simple ou positive, mais seulement un *faisceau de négations*. Négations du conditionné dans ses extrêmes opposés, unis ensemble simplement par le lien du langage et par leur caractère commun d'incompréhensibilité...

Puisque le conditionnel c'est le seul objet possible de connaissance et de pensée positive, la pensée suppose nécessairement une condition. *Penser* c'est *conditionner*, et une limitation conditionnelle est la loi fondamentale de la possibilité de la pensée. En effet, de même que le lévrier ne peut sauter par dessus son ombre et que (pour prendre un exemple plus noble) l'aigle ne peut s'envoler de l'atmosphère où il plane et qui seule le supporte, de même l'esprit ne peut dépasser cette sphère de limitation au dedans de laquelle et par laquelle se réalise exclusivement la possibilité de la pensée. La pensée ne porte que sur le conditionné, parce que, comme nous l'avons dit, penser c'est tout simplement conditionner. L'*Absolu* n'est conçu que comme une négation de la concevabilité, et tout ce que nous connaissons est connu comme

Conquis sur l'*Infini* vide et sans forme.

Certes, rien ne doit plus étonner que de voir mettre en doute que la pensée n'a rapport qu'au conditionné. La pensée ne peut s'élever au-dessus de la conscience, la conscience n'est possible que par l'antithèse du sujet et de l'objet de la pensée, connus seulement par leur corrélation et se limitant mutuellement ; et, de plus, tout ce que nous savons soit du sujet, soit de l'objet, soit de l'esprit, soit de la matière, n'est jamais que la connaissance du particulier, du multiple, du différent, du modifié, du phénoménal. Pour nous, la conséquence de cette doctrine est que la philosophie, si l'on y voit quelque chose de plus que la science du conditionné, est impossible. Nous admettons qu'en partant du particulier, nous ne pouvons jamais, dans nos plus hautes généralisations, nous élever au-dessus du Fini ; que notre connaissance soit de l'esprit, soit de la matière, ne peut être rien de plus

qu'une connaissance des manifestations relatives d'une existence en elle-même inaccessible à la philosophie, ce que le plus haut degré de sagesse doit nous faire reconnaître. Voilà ce qui, dans le langage de saint Augustin, *cognoscendo ignoratur*, et *ignoratione cognoscitur*.

Premièrement, penser qu'il ne peut y avoir de connaissance que là où il y a plusieurs termes ; il y a au moins un percevant et un perçu, un connaissant et un connu. Mais cette condition nécessaire de la connaissance, la différence et la pluralité est incompatible avec le sens de l'Absolu, qui étant absolument universel, est absolument un. L'Unité absolue équivaut à la négation absolue de la pluralité et de la différence... La condition sous laquelle l'absolu existe et doit être connu, et la condition sous laquelle l'intelligence peut connaître, sont incompatibles. En effet, si nous supposons la connaissance de l'Absolu possible, il doit s'identifier : 1° avec le sujet qui connaît, ou 2° avec l'objet qui est connu, ou 3° avec la différence des deux. La première hypothèse et la seconde sont contradictoires de l'Absolu. Car, dans ce cas, l'Absolu est supposé connu ou comme distingué du sujet qui connaît, ou comme distingué de l'objet qui est connu. En d'autres termes, on affirme que l'Absolu est connu en tant qu'unité absolue, c'est-à-dire comme la négation de toute pluralité, tandis que l'acte même par lequel il est connu affirme la pluralité comme la condition de sa propre possibilité. D'autre part, la troisième hypothèse est la contradiction de la pluralité de l'Intelligence ; en effet, si le sujet et l'objet de la conscience sont connus comme un, la pluralité des termes n'est plus la condition nécessaire de l'intelligence. L'alternative est donc inévitable : ou l'Absolu ne peut pas être connu ni conçu, ou notre auteur a tort de soumettre la pensée aux conditions de pluralité et de différence.

Deuxièmement : afin de mettre l'Absolu à la portée de notre connaissance, on est obligé de nous le présenter sous la forme d'une cause absolue : or, causation est relation, donc l'Absolu n'est qu'un relatif. De plus, ce qui existe purement comme cause, n'existe qu'en vue de quelque autre chose, n'a pas sa fin en soi et n'est qu'un moyen d'atteindre une fin... Considéré d'une manière abstraite, l'effet est donc supérieur à la cause. Il en résulte qu'une cause absolue dépend de son effet dont elle reçoit sa perfection et même, disons-le, sa

réalité. En effet, tant qu'une chose existe nécessairement comme cause, elle ne se suffit pas entièrement avec elle-même, puisqu'alors elle dépend de l'effet, comme de la condition qui seul lui permet de réaliser son existence ; et ce qui existe absolumen comme cause, existe par conséquent dans une dépendance absolue de l'effet pour la réalisation de son existence. En fait, une cause absolue n'existe que dans ses effets ; elle *n'est* jamais, elle *devient* toujours : car c'est un être *in potentia*, et non un être *in actu*, si ce n'est par ses effets. L'Absolu n'est donc tout au plus que quelque chose d'imparfait.

Discussions, p. 32-33.—*Fragments*, trad. L. Peisse, p. 47-57.

BENTHAM.

Jérémie Bentham, ne à Londres en 1748, lut dès l'âge de 12 ans le livre de l'*Esprit* d'Helvétius et n'eut plus désormais d'autre philosophie. Il étudia à l Université d'Oxford, devint un profond jurisconsulte, critiqua avec force la législation anglaise, dédia à la France la plupart de ses travaux, soumit à l'Assemblée Constituante une foule d'idées nouvelles sur l'organisation judiciaire, les colonies et les impôts, reçut de la Convention le titre de citoyen français, proposa à la Pologne, à la Russie, aux États-Unis la confection d'un code général. Il mourut en 1832. Ses principaux ouvrages sont la *Théories des peines et des récompenses*, le *Traité de législation civile et pénale*, la *Déontologie* ou *de la science morale*.

I. — Le calcul des plaisirs et l'arithmétique morale.

Tout plaisir est, *prima facie*, un bien, et doit être recherché ; de même toute peine est un mal et doit être évitée. Quand, après avoir goûté un plaisir, on le recherche, cela seul est une preuve de sa bonté.

Tout acte qui procure du plaisir est bon, toutes conséquences à part.

Tout acte qui procure du plaisir sans aucun résultat pénible est un bénéfice net pour le bonheur ; tout acte dont les résultats de peine sont moindres que ses résultats de plaisir est bon jusqu'à concurrence de l'excédant en faveur du bonheur.

Chacun est non-seulement le meilleur, mais encore le seul compétent de ce qui lui est peine ou plaisir.

C'est pure présomption et folie que de dire : « Si je fais cela, je n'aurai aucune balance du plaisir ; donc, si vous le faites, vous n'aurez aucune balance de plaisir. »

En faisant abstraction de toute considération de futurs contingents, la longue continuation, par un individu, de l'exercice libre et habituel d'un acte, est une preuve que cet acte est, pour lui, productif d'un excédant de bien pur, et doit par conséquent être recherché. Par libre exercice d'un acte, nous entendons un acte qui n'est pas de nature à être l'objet de récompenses et de punitions provenant d'une source étrangère.

Pour justifier l'affirmation qu'un acte donné est mauvais, il faut que l'affirmateur puisse prouver non-seulement qu'il en résultera du mal, mais encore que la somme du mal qu'il produira sera supérieure à la somme du bien.

Si, par une fausse représentation des conséquences, ou un raisonnement erroné, et plus encore par la crainte d'un châtiment physique, moral, politique ou religieux, on interdit à un homme la jouissance d'un plaisir, on lui inflige un dommage dont la somme est égale à l'excédant de plaisir dont on l'a privé...

La valeur des peines et des plaisirs peut être estimée par leur intensité, leur durée, leur certitude, leur proximité et leur étendue. Leur intensité, leur durée, leur proximité et leur certitude regardent les individus. Leur étendue concerne le nombre des personnes placées sous leur influence. Ce que certaines de ces qualités ont en plus peut contre-balancer ce que certaines autres ont en moins.

Un plaisir ou une peine peut être productif ou stérile. Un plaisir peut être productif de plaisirs ou de peines, ou de tous deux ; par contre, une peine peut être productive de plaisirs, de peines, ou de tous deux. La tâche de la déontologie (1) consiste à les peser et à tracer, d'après le résultat, la ligne de conduite qu'il faut tenir.

L'estimation de la peine ou du plaisir doit donc être faite par celui qui jouit ou qui souffre. Il n'est pas jusqu'à la multitude imprévoyante et irréfléchie qui n'aime mieux s'en rapporter à son expérience et à ses propres observations, que d'en croire la parole de gens inconnus...

La tâche du moraliste est donc d'amener dans les régions de la peine ou du plaisir toutes les actions humaines, afin de prononcer sur leur caractère de propriété et d'impropriété, de vice ou de vertu. Et effectivement, en examinant la chose, on trouvera que

1. Bentham nommait ainsi la science de la morale telle qu'il prétendait la réformer.

depuis l'origine du monde les hommes ont souvent, d'une manière imperceptible et en dépit d'eux-mêmes, appliqué ce critérium utilitaire à leurs actions, au moment même où ils le décriaient avec le plus d'acharnement.

En effet, des hommes se sont rencontrés qui se sont imaginé qu'en s'infligeant à eux-mêmes des souffrances, ils faisaient une action sage et vertueuse. Mais leurs motifs, après tout, étaient les mêmes que ceux du reste des hommes ; et au milieu des tortures qu'ils s'imposaient, ils comptaient sur un résultat de bonheur. Ils pensaient qu'une moisson de plaisirs futurs devaient croître sur le sol des peines présentes : et dans l'attente de cette moisson, qu'ils se figuraient abondante et sans limite, ils trouvaient leur jouissance. Ils prétendaient encore que la patience était une vertu, le courage une vertu, et que l'homme juste serait récompensé pour les avoir pratiquées. Ils paraissent n'avoir pas compris que l'Être divin, s'il est juste et bon, ne saurait vouloir qu'aucune portion de bonheur soit inutilement sacrifiée, aucune souffrance inutilement endurée : leur ascétisme était de l'utilitarisme renversé. Ils imaginèrent d'approuver des actions, parce qu'elles entraînaient avec elles des souffrances, et d'en désapprouver d'autres, précisément parce qu'elles procuraient du bonheur.

II. — Critique de l'idée de vertu par Bentham.

La vertu est le chef d'une famille immense dont les vertus sont les membres. Elle représente à l'imagination une mère que suit une nombreuse postérité. Le latin étant la source d'où le mot est dérivé, et ce mot étant du genre féminin, l'image qui s'offre naturellement à l'esprit est celle d'une mère entourée de ses filles. Une appellation entraîne une idée d'existence ; mais la vertu est un être de raison, une entité fictive. (Quoi ! dira-t-on peut-être, nier l'existence de la vertu ! La vertu est un vain mot ! La vertu n'est rien ! Quel blasphème ! Quelle opinion cet homme doit avoir de la nature humaine ! Quel bien, quelle instruction utile en attendre, sinon de la plus pernicieuse espèce ? Si la vertu est un être imaginaire, il doit en être de même du vice ; ainsi tous deux seront placés au même niveau, tous deux, produits de l'imagination, tous deux, objets d'indifférence ! C'est ainsi souvent qu'une nouvelle formule est traitée, blâmée et rejetée ; mais l'esprit ne peut se former aucune idée claire et positive que lorsqu'il a séparé le réel du fictif.)

Ce mot de vertu n'est pas susceptible d'admettre ce qu'on entend communément par définition, laquelle doit toujours se rapporter à quelque appellation générique qui l'embrasse. Par le moyen de ses dérivés on peut néanmoins l'expliquer, et ces mots : *action vertueuse, habitude vertueuse, disposition vertueuse,* présentent à l'esprit une action déterminée.

Quand un homme dit d'un acte qu'il est vertueux, il veut seulement exprimer son opinion, que cet acte mérite son approbation; et alors se présente la question : Sur quelle base se fonde cette opinion ?

En y faisant attention, on se convaincra que cette base diffère et change d'un lieu à un autre, en sorte qu'il serait bien difficile de faire une réponse satisfaisante. Si les réponses sont exactes, elles différeront ; et pour les réunir toutes, compliquées et innombrables qu'elles sont, il faudrait se livrer à des recherches infinies dans le domaine de la géographie et de l'histoire. Et c'est ainsi que, lorsqu'on demande pourquoi un acte est vertueux, ou ce qui constitue la vertu d'un acte, la seule réponse à une question aussi importante sera, si on l'examine bien : Cet acte est vertueux parce que je pense qu'il l'est, et sa vertu consiste en ce qu'il a en sa faveur ma bonne opinion.

III. — La vertu utilitaire.

L'approbation sera déterminée par la tendance d'une action à accroître le bonheur; la réprobation, par la tendance d'une action à diminuer le bonheur.

Essayons de donner à ce principe tous ses développements. Toutes les fois qu'il y aura une portion de bonheur, quelque petite qu'elle soit, sans aucun mélange de mal, il y aura lieu à approbation, quoiqu'il n'y ait pas nécessairement évidence de vertu. La vertu suppose un effort, la conquête d'un obstacle ayant une somme de bonheur pour résultat. Il peut y avoir, en effet, beaucoup de bien dans le monde qui n'est le résultat d'aucune vertu. Mais il n'y a pas de vertu là où il n'y a pas un excédant définitif de bonheur.

L'aptitude à produire le bonheur étant le caractère de la vertu, et tout le bonheur se composant de notre bonheur à nous et de celui d'autrui, la production de notre bonheur est de la prudence, la production du bonheur d'autrui est de la bienveillance effective. L'arbre de la vertu est ainsi divisé en deux grandes tiges

sur lesquelles croissent toutes les autres branches de la vertu...

Ce n'est que par référence aux peines et aux plaisirs qu'on peut attacher une idée claire au mot de vertu et de vice. Quelque familières que ces dénominations soient à l'oreille, tout ce qui, dans leur signification, ne peut être ramené sous la loi de leur relation avec le bonheur et le malheur, continuera et doit continuer à rester indécis et confus.

Un acte ne peut donc être qualifié de vertueux ou de vicieux qu'en tant qu'il produit du bonheur ou du malheur. La vertu et le vice sont des qualités inutiles, à moins d'être estimées par leur influence, sur la création du plaisir et de la peine : ce mot représente des entités fictives dont on parle comme de choses réelles, afin de rendre le langage intelligible ; et sans ces sortes de fictions, il n'y aurait pas possibilité de conduire une discussion sur ces matières. L'application du principe déontologique pourra seule nous mettre à même de découvrir si des impressions trompeuses sont communiquées par l'emploi de ces locutions ; et, après un examen approfondi, on trouvera que la vertu ou le vice ne sont que les représentations de deux qualités, savoir : la prudence et la bienveillance effective, et leurs contraires, avec les différentes modifications qui en découlent et qui se rapportent d'abord à nous, puis à tout ce qui n'est pas nous.

Car, si l'effet de la vertu était d'empêcher ou de détruire plus de plaisir qu'elle n'en empêche, les noms de méchanceté ou de folie seraient les seuls qui lui conviendraient : méchanceté, en tant qu'elle affecterait autrui ; folie par rapport à celui qui la pratiquerait. De même, si l'influence du vice était de produire le plaisir et de diminuer la peine il mériterait qu'on l'appelât bienfaisance et sagesse.

La vertu est la préférence donnée à un plus grand bien comparé à un moindre ; mais elle est appelée à s'exercer quand le moindre bien est grossi par sa proximité, et que le plus grand est diminué par son éloignement. Dans la partie personnelle du domaine de la conduite, c'est le sacrifice de l'inclination présente à une récompense personnelle éloignée. Dans la partie sociale, c'est le sacrifice qu'un homme fait de son propre plaisir pour obtenir, en servant l'intérêt d'autrui, une plus grande somme de plaisir pour lui-même...

Proportionnellement au pouvoir qu'un homme a acquis de maîtriser ses désirs, la résistance à leur impulsion devient ac

moins en moins difficile, jusqu'à ce qu'enfin, dans certaines constitutions, toute difficulté s'évanouit.

Par exemple, dans sa jeunesse, un homme peut avoir contracté le goût du vin, ou d'une espèce particulière d'aliments. S'il se trouve que ces aliments ne conviennent pas à sa constitution, peu à peu le malaise qui accompagne la satisfaction de son appétit devient si fréquent et se présente si constamment à son souvenir, que l'anticipation d'une peine future certaine acquiert assez de force pour lui faire surmonter l'impression du plaisir présent. L'idée d'une souffrance plus grande, quoique éloignée, a atteint celle d'une jouissance moindre, mais actuelle. Et c'est ainsi que, par la puissance d'association, des choses qui avaient été d'abord des objets de désir deviennent des objets d'aversion, et que, d'autre part, des choses autrefois objets d'aversion, comme par exemple les médicaments, deviennent des objets de désir. Dans l'exemple que nous avons cité plus haut, le plaisir n'étant pas en la possession de l'individu, n'a pu par conséquent être *sacrifié* ; il n'existait pas. Il n'y avait pas non plus *abnégation* ; car, comme le désir qui demandait autrefois à être satisfait n'existait plus, il n'y avait plus de besoin auquel l'abnégation pût être opposée. Quand les choses en sont à ce point, la vertu, bien loin d'avoir disparu, est arrivée au contraire à son plus haut point d'excellence et brille de son plus beau lustre. Elle serait bien défectueuse, en effet, la définition de la vertu qui n'admettrait pas dans le cercle de ses limites ce qui en constitue la perfection.

L'effort est, sans contredit, une des conditions nécessaires à la vertu ; quand il s'agit de prudence, c'est dans l'intelligence qu'est le siége de cet effort ; pour la bienveillance effective, c'est principalement dans la volonté et les affections qu'il réside...

IV. — La prudence personnelle, vertu principale d'après Bentham.

La nature naïve et sans art porte l'homme à rechercher le plaisir immédiat, à éviter la peine immédiate. Ce que peut faire la raison, c'est d'empêcher le sacrifice d'un plaisir éloigné plus grand, ou l'infliction d'une peine éloignée plus grande en échange de la peine ou du plaisir présents ; en un mot, d'empêcher une erreur de calcul dans la somme du bonheur. C'est aussi en cela que consiste toute la vertu, qui n'est que le sacrifice d'une moindre satisfaction actuelle, qui s'offre sous forme de tentation à une

satisfaction plus grande, mais plus éloignée, qui, en fait, constitue une récompense.

Ce qu'on peut faire pour la morale, dans le domaine de l'intérêt privé, c'est de montrer combien le bonheur d'un homme dépend de lui-même et des effets que produit sa conduite dans l'esprit de ceux auxquels il est uni par les liens d'une sympathie mutuelle ; combien l'intérêt que les autres hommes prennent à son bonheur, et leur désir d'y contribuer, dépendent de ses propres actes. Supposons un homme enclin à l'ivrognerie. On devra lui apprendre à examiner et à peser la somme de plaisir et de peine qui résulte de sa conduite. Il verra d'un côté l'intensité et la durée du plaisir de l'ivresse. C'est ce qui constituera, dans son budget moral, la colonne des profits. Par contre, il lui faudra faire entrer en ligne de compte 1° les indispositions et autres effets préjudiciables à la santé ; 2° des peines contingentes à venir, résultat probable des maladies et de l'affaiblissement de sa constitution ; 3° la perte de temps et d'argent proportionnée à la valeur de ces deux choses, dans sa constitution individuelle ; 4° la peine produite dans l'esprit de ceux qui lui sont chers, tels que, par exemple, une mère, une épouse, un enfant ; 5° la défaveur attachée au vice de l'ivrognerie, le discrédit notoire qui en résulte aux yeux d'autrui ; 6° le risque d'un châtiment légal et la honte qui l'accompagne ; comme, par exemple, lorsque les lois punissent la manifestation publique de l'insanie temporaire, produite par l'ivresse ; 7° le risque des châtiments attachés aux crimes qu'un homme ivre est exposé à commettre, et le tourment produit par la crainte des peines d'une vie future.

Tout cela conduira probablement cet homme à découvrir qu'il achète trop cher l'ivresse. Il verra que la morale qui est la vertu, et le bonheur qui est l'intérêt personnel, lui conseillent d'éviter cet excès. Il a à triompher de son intempérance le même intérêt qu'a un homme qui, dans l'acquisition de la richesse, peut choisir entre gagner beaucoup et gagner peu. La déontologie ne demande pas de sacrifice définitif. Dans ses leçons elle propose à l'homme avec lequel elle raisonne un surplus de jouissance. Il cherche le plaisir ; elle l'encourage dans cette recherche ; elle la reconnaît pour sage, honorable et vertueuse ; mais elle le conjure de ne point se tromper dans ses calculs. Elle lui représente l'avenir, un avenir qui n'est probablement pas éloigné, avec ses plaisirs et ses peines. Elle demande si, pour la jouissance goûtée aujourd'hui, il ne faudra pas payer demain un intérêt usuraire et

intolérable. Elle supplie que la même prudence de calcul qu'un homme sage applique à ses affaires journalières, soit appliquée à la plus importante de toutes les affaires, celle de la félicité et du malheur. La déontologie ne professe aucun mépris pour cet égoïsme qu'invoque le vice lui-même. Elle abandonne tous les points qui ne peuvent pas être prouvés avantageux à l'individu. Elle consent même à faire abstraction du code du législateur et des dogmes du prêtre. Elle admet comme convenu qu'ils ne s'opposent point à son influence ; que ni la législation ni la religion ne sont pas hostiles à la morale, et elle veut que la morale ne soit pas opposée au bonheur. Montrez-lui un seul cas où elle ait agi contrairement à la félicité humaine, et elle s'avouera confondue. Elle reconnaît que l'ivrogne lui-même se propose un but convenable ; mais elle est prête à lui prouver que ce but, l'ivrognerie ne le lui fera pas atteindre. Elle part d'une vérité qu'aucun homme ne peut nier, savoir que tous les hommes désirent être heureux. Elle n'a que faire de dogmatiser despotiquement ; sa mission, à elle, est de nous inviter à faire du bien et du mal une sage estimation. Elle n'a d'intérêt à telle ou telle ligne de conduite, à tel ou tel résultat, qu'en tant qu'il s'agit d'une fraction de bonheur à retrancher du tout ou à y ajouter.

Tout ce qu'elle se propose, c'est de mettre un frein à la précipitation, d'empêcher l'imprudence de prendre des mesures irrémédiables et de faire un mauvais marché. Elle n'a rien à objecter aux plaisirs qui ne sont point associés à une portion de peine plus qu'équivalente. En en mot, elle régularise l'égoïsme.

Traité de Législation pénale, I, 120, 124, 158 et suiv.

STUART MILL.

John Stuart Mill naquit à Londres en 1809. Il perdit très-jeune sa mère et reçut une éducation toute virile auprès de son père James Mill, auteur de l'*Histoire de la Compagnie des Indes*, et philosophe remarquable auquel on doit l'*analyse de phénomènes de l Esprit humain* (1829). Le jeune Stuart Mill lisait de bonne heure le latin et le grec Chez son père, il connut Bentham, habitué de la maison, et fut tout nourri des principes de la doctrine utilitaire, dont il devait sentir plus tard l'insuffisance. Stuart Mill occupa, comme son père, un poste important dans la Compagnie des Indes. En même temps il continuait ses études sur la philosophie, la politique et l'économie politique. Après diverses publications dans la presse anglaise, il fit paraître son remarquable *Système de logique* (traduit en français par M. Peisse), puis, plus tard, son grand *Traité d'économie politique,* qui lui assura une place parmi les premiers économistes contemporains. Il publia ensuite l'*Examen de la Philosophie de Hamilton* (traduit par M. Cazelles) ; l'*Utilitarianisme,* la

Liberté (traduits par M. Dupont-White), le *Gouvernement représentatif* (traduit par M. Dupont-White), l'*Assujettissement des femmes* (traduit par M. Dupont-White; *Auguste Comte et le Positivisme* (traduit par M. Clémenceau). Son *Autobiographie*, publiée après sa mort, a été traduite en français sous le titre de *Mémoires de Stuart Mill*. Elu député de Londres à la chambre des communes, il se montra toujours attaché aux idées libérales. Il mourut en 1874.

I. — Lois de l'association des idées.

Pour nous les lois de l'association des idées sont les suivantes : 1° les idées des phénomènes semblables tendent à se présenter ensemble à l'esprit. 2° Quand des phénomènes ont été, ou expérimentés, ou conçus en contiguïté intime l'un avec l'autre, leurs idées ont de la tendance à se présenter ensemble. Il y a deux espèces de contiguïté, la simultanéité et la succession immédiate. Quand les faits ont été expérimentés et pensés en succession immédiate, l'antécédent ou son idée rappelle celle du conséquent, mais la réciproque n'est pas vraie. 3° Les associations produites par contiguïté deviennent plus certaines et plus rapides par l'effet de la répétition. Quand deux phénomènes ont été souvent trouvés réunis, et ne se sont jamais, dans aucun cas, présentés séparément, soit dans l'expérience, soit dans la pensée, il se produit entre eux ce que l'on appelle l'*association inséparable*, autrement, mais moins justement dite *indissoluble* : on ne veut pas dire par ces mots que l'association doive inévitablement durer jusqu'à la fin de la vie, que nulle expérience subséquente, nulle opération de la pensée ne puisse la dissoudre ; mais seulement que tant que cette expérience ou cette opération de la pensée n'aura pas lieu, l'association restera irrésistible ; qu'il nous sera impossible de penser l'un de ces éléments séparé de l'autre. 4° Quand une association a acquis cette sorte d'inséparabilité, quand la chaîne qui unit les deux idées a été ainsi fermement rivée, non-seulement l'idée évoquée par l'association devient, dans la conscience, inséparable de l'idée qui la suggère, mais les faits ou phénomènes qui répondent à ces idées finissent par sembler inséparables dans la réalité : les choses que nous sommes incapables de concevoir séparées, nous semblent incapables d'exister séparées ; et notre croyance à leur coexistence, bien qu'elle soit en réalité un produit de l'expérience, nous paraît intuitive. On pourrait donner d'innombrables exemples de cette loi.

STUART MILL. *La Philosophie de Hamilton*, trad. de M. E. Cazelles, p. 212.

II. — Stuart Mill nie l'universalité des principes.

Il n'y a point de proposition dont on puisse dire que toute intelligence humaine doit éternellement et irrévocablement la croire. Nombre de propositions auxquelles ce privilége était accordé avec le plus de confiance ont rencontré déjà bien des incrédules. Les choses qu'on a supposé ne pouvoir jamais être niées sont innombrables ; mais deux générations successives ne s'accorderaient pas à en dresser la même liste. Une époque ou une nation ajoute une foi implicite à ce qui semble incroyable ou inconcevable à une autre, tel individu est entièrement libre d'une croyance qu'un autre juge absolument inhérente à l'humanité. Il n'est pas une de ces croyances supposées instinctives de laquelle on ne puisse être dégagé. Tout homme peut prendre des habitudes d'esprit qui l'en délivrent. L'habitude de l'analyse philosophique (dont l'effet le plus sûr est de rendre l'esprit capable de commander au lieu d'obéir aux lois de sa partie purement passive), nous montrant que la connexion réelle des choses n'est pas une conséquence de la connexion de leurs idées dans notre esprit, peut dissoudre d'innombrables associations qui règnent despotiquement sur des intelligences mal réglées ou de bonne heure imbues de préjugés. Cette habitude n'est même pas sans pouvoir sur les associations que l'école, dont j'ai déjà parlé, regarde comme innées et instinctives. Toute personne habituée à l'abstraction et à l'analyse arriverait, j'en suis convaincu, si elle dirigeait à cette fin l'effort de ses facultés, dès que cette idée serait devenue familière à son imagination, à admettre sans difficulté comme possible dans l'un, par exemple, des nombreux firmaments dont l'astronomie sidérale compose l'univers, une succession d'événements tout fortuits et n'obéissant à aucune loi déterminée ; et, de fait, il n'y a ni dans l'expérience, ni dans la nature de notre esprit, aucune raison suffisante, ni même une raison quelconque de croire qu'il n'en soit pas ainsi quelque part.

STUART MILL. *Système de Logique*, trad. Peisse, tome III, p. 293.

III. — Explication de l'origine du principe de causalité.

Certains faits succèdent et, croyons-nous, succéderont toujours à certains autres faits. L'antécédent invariable est appelé la *cause*, l'invariable conséquent, l'*effet*, et l'universalité de la loi de causa-

tion consiste en ce que chaque conséquent est lié de cette manière avec quelque antécédent ou quelques groupes d'antécédents particuliers. Rarement, si même jamais, cette invariable succession a lieu entre un conséquent et un seul antécédent, elle est communément entre un conséquent et la totalité de plusieurs antécédents, dont le concours est nécessaire pour produire e conséquent, c'est-à-dire pour que le conséquent le suive certainement. Dans ces cas, il est très-ordinaire de mettre à part un de ces antécédents sous le nom de cause, les autres étant appelés simplement des conditions. Le fait décoré du nom de cause est souvent la condition venue la dernière à l'existence. Mais il ne faut pas croire que cette règle ou une autre soit toujours suivie dans l'emploi de ce terme. Rien ne montre mieux l'absence d'une base scientifique, pour la distinction à faire entre la cause d'un phénomène et ses conditions, que la façon capricieuse dont nous choisissons celle qui nous convient de nommer la cause. Par exemple, une pierre jetée dans l'eau tombe au fond. Quelles sont les conditions de l'événement ? il faut d'abord qu'il y ait une pierre et de l'eau, et que la pierre soit jetée dans l'eau... Une autre condition est l'existence de la terre, ce qui fait dire quelquefois que la chute de la pierre est causée par la terre ou par l'attraction de la terre... On peut dire aussi que ce qui est cause que la pierre tombe c'est qu'elle se trouve dans la sphère d'attraction de la terre. Enfin, on parlerait encore correctement en disant que la cause qui fait aller la pierre au fond est que sa pesanteur spécifique surpasse celle du fluide dans lequel elle est plongée...

Mais quand nous définissons la cause d'une chose, « l'antécédent à la suite duquel cette chose arrive invariablement, » nous ne prenons pas ces expressions comme exactement synonymes de « l'antécédent à la suite duquel la chose *est arrivée* invariablement dans l'expérience passée. » Cette manière de concevoir la causation serait exposée à cette objection très-plausible de Reid, qu'à ce compte la nuit serait la cause du jour et le jour la cause de la nuit. Mais pour que le mot cause soit applicable, il est nécessaire de croire, non-seulement que l'antécédent a toujours *été* suivi du conséquent, mais encore qu'aussi longtemps durera la constitution actuelle des choses, il en *sera* toujours ainsi... C'est là ce que veulent exprimer les auteurs quand ils disent que la notion de cause implique l'idée de nécessité. S'il y a une signification qui convienne incontestablement au mot nécessité, c'est

l'*inconditionnalité*. Ce qui est nécessaire, ce qui *doit* être, signifie ce qui sera, quelque supposition qu'on puisse faire relativement à toutes les autres choses. Séquence invariable n'est donc pas synonyme de causation, à moins que la séquence ne soit, en même temps qu'invariable, inconditionnelle. La cause d'un phénomène peut donc être définie : l'antécédent ou la réunion d'antécédents dont le phénomène est invariablement et conditionnellement le conséquent.

Cette croyance à l'universalité de la loi qui rattache tout effet à une cause est elle-même un exemple d'induction ; et ce n'est certainement pas l'une des premières qu'aucun de nous, ou le genre humain pris en masse, ait pu faire. Nous arrivons à cette loi universelle par la généralisation d'un grand nombre de lois moins générales. Nous n'aurions jamais eu l'idée que la causalité fût la condition de tout phénomène, si nous n'avions d'avance observé un grand nombre de cas de causalité, ou, en d'autres termes, d'uniformités partielles de succession.

STUART MILL. *Ibid,* tome I, p. 365-381 ; tome III, p. 93-98.

IV. — Les vérités nécessaires réduites à une association inséparable.

S'il y a dans notre nature un sentiment que les lois d'association seraient évidemment capables de produire, c'est celui de la *nécessité*. D'après la définition de Kant, et il n'y en a pas de meilleure, le nécessaire est ce dont la négation est impossible. Si nous trouvons qu'il est de toute manière impossible de séparer deux idées, nous avons tout le sentiment de nécessité que l'esprit humain peut avoir. Ceux donc, qui nient que l'association puisse produire une nécessité de la pensée, devraient soutenir que deux idées ne sont jamais tellement nouées ensemble qu'elles soient réellement inséparables. Mais cette affirmation contredit l'expérience la plus vulgaire. Que de personnes, qui pour avoir été épouvantées dans leur enfance, ne peuvent jamais se trouver seules dans l'obscurité sans éprouver d'invincibles terreurs ! Que de personnes qui ne peuvent revoir un certain endroit, ou penser à un certain événement sans qu'il se réveill en elles de vifs sentiments de douleur ou de souvenirs de souffrance ! Si les faits qui ont créé ces fortes associations dans les esprits de quelques individus avaient été communs à tous les hommes dès la première enfance, et s'ils avaient été complétement oubliés après la formation des associations, nous

aurions une nécessité de la pensée, une de ces nécessités qu'on regarde comme des preuves d'une loi objective, et d'une connexion mentale *a priori* entre des idées. Or, dans toutes les prétendues croyances naturelles et les prétendues conceptions nécessaires que nous voulons expliquer par le principe de l'association inséparable, les causes productives des associations ont dû commencer presque au commencement de la vie, et elles sont communes à tous les hommes ou à une grande partie de l'humanité.

Je reconnais pleinement que nous sommes incapables de concevoir une limite à l'espace. Pour expliquer cette incapacité, il n'est pas nécessaire de la supposer innée. C'est en vertu des lois psychologiques connues, que nous devenons incapables de concevoir cette limite. Nous n'avons jamais perçu un objet ou une partie de l'espace sans qu'il n'y eût encore de l'espace au delà. Et depuis le moment de la naissance, nous avons toujours perçu des objets et des parties de l'espace. Comment donc l'idée d'un objet ou d'une partie de l'espace pourrait-elle ne pas s'associer inséparablement à l'idée d'un nouvel espace au delà ? chaque instant de notre vie ne peut que river cette association, et nous n'avons jamais trouvé une seule expérience tendant à la rompre. Sous les conditions actuelles de notre existence, cette association est indissoluble. Mais nous n'avons pas de raison de croire que cela tienne à la structure originelle de nos esprits. Nous pouvons supposer que sous d'autres conditions d'existence, il nous serait possible de nous transporter au bout de l'espace, et qu'après y avoir pris connaissance de ce qui s'y trouve par des impressions d'une espèce tout à fait inconnue dans notre état présent, nous deviendrions à l'instant capables de concevoir le fait et de constater sa vérité. Après quelque expérience de l'impression nouvelle, le fait nous semblerait aussi naturel que les révélations de la vue à un aveugle-né, guéri depuis assez longtemps, pour que l'effet d'une longue pratique les lui ait rendues familières. Mais comme ceci ne peut arriver dans notre état présent d'existence, l'expérience qui pourrait dissoudre l'association ne se fait jamais, et la fin de l'espace demeure toujours inconcevable.

STUART MILL. *Philosophie de Hamilton*, p. 208 et suiv.

V. — Ce qu'il faut entendre par proposition inconcevable.

Toutes les inconcevabilités peuvent se réduire à une association

inséparable combinée avec l'inconcevabilité originelle d'une contradiction directe. Tous les cas que j'ai cités comme des cas d'inconcevabilité les plus frappants que j'aie pu choisir, peuvent se réduire à cette formule. Nous ne pouvons concevoir un carré rond, mais ce n'est pas simplement parce que notre expérience n'a jamais rencontré un objet de cette sorte, car ce ne serait pas assez. Ce n'est pas non plus parce que ces deux idées sont en elles-mêmes incompatibles. Concevoir un carré rond ou concevoir un corps tout noir et cependant tout blanc, ce serait tout simplement concevoir que deux sensations différentes sont produites en nous simultanément par le même objet, et notre expérience nous a familiarisés avec cette conception. Il est probable que nous pourrions concevoir un carré rond aussi bien qu'un carré dur, ou un carré pesant, si ce n'était que dans notre expérience, il arrive constamment qu'au moment où une chose commence à être ronde elle cesse d'être carrée, de sorte que le commencement d'une impression est inséparablement associé à la cessation de l'autre. Ainsi notre incapacité de former une conception naît toujours de ce que nous sommes forcés d'en former une contradictoire à la première. Nous ne pouvons concevoir que le temps ou l'espace aient une fin, parce que l'idée d'une partie quelconque du temps ou de l'espace est inséparablement associée à l'idée d'un temps ou d'un espace au delà de cette partie. *Ibid*, p. 82.

VI. — Vraie utilité de la logique.

Une science peut sans aucun doute faire des progrès et atteindre un assez haut degré de perfection, sans le secours d'aucune autre logique, que celle qu'acquiert empiriquement, dans le cours de ses études, tout homme pourvu, comme on dit, d'un entendement sain. Les hommes jugeaient de la vérité des choses, et souvent avec justesse, avant que la logique fût une science constituée, car sans cela ils n'auraient jamais pu en faire une science. De même ils exécutaient de grands travaux mécaniques avant de connaître les lois de la mécanique. Mais il y a là des bornes à ce que peuvent faire les mécaniciens qui ne possèdent pas les principes de la mécanique, et à ce que peuvent faire les penseurs qui ne possèdent pas les principes de la logique.

Quelques individus, grâce à un génie extraordinaire, ou à l'ac-

quisition accidentelle d'un bon fonds d'habitudes intellectuelles, peuvent, sans principes, marcher tout à fait ou à peu près dans la voie qu'ils auraient suivie avec des principes. Mais la masse a besoin de savoir la théorie de ce qu'elle fait ou de connaître les règles posées par ceux qui la savent. Dans la marche progressive de la science, de ses problèmes les plus aisés aux plus difficiles, chaque grand pas en avant a toujours eu pour antécédent ou pour condition et accompagnement nécessaires un progrès correspondant dans les notions et les principes de logique admis par les penseurs les plus avancés ; et si plusieurs des sciences plus difficiles sont encore si défectueuses ; si, dans ces sciences, il y a si peu de prouvé, et si l'on dispute même toujours sur ce peu qui semble l'être, la raison en est peut-être que les notions logiques n'ont pas acquis le degré d'extension ou d'exactitude nécessaire pour la juste appréciation de l'évidence propre à ces branches de la connaissance.

STUART MILL, *Logique* I, 28.

VI. — Procédés et règles de la méthode expérimentale. — Application de la méthode de concordance à la théorie de la rosée.

Il faut d'abord distinguer la rosée de la pluie aussi bien que des brouillards, et la définir en disant qu'elle est l'apparition spontanée d'une moiteur sur des corps exposés en plein air, quand il ne tombe point de pluie ni d'humidité visible (1). D'abord, nous avons des phénomènes analogues dans la moiteur qui couvre un métal froid ou une pierre lorsque nous soufflons dessus, qui apparaît en été sur les parois d'un verre d'eau fraîche qui sort du puits, qui se montre à l'intérieur des vitres quand la grêle ou une pluie soudaine refroidit l'air extérieur, qui coule sur nos murs lorsqu'après un long froid arrive un dégel tiède et humide. Comparant tous ces cas, nous trouvons qu'ils contiennent tous le phénomène en question. Or, tous ces cas s'accordent en un point, à savoir que l'objet qui se couvre de rosée est plus froid que l'air qui le touche. Cela arrive-t-il aussi dans le cas de la rosée nocturne ? Est-ce un fait que l'objet baigné de rosée est plus froid que l'air ? Nous sommes tentés de répondre que non, car qui est-ce qui le rendrait plus froid ? Mais l'expérience est aisée : nous n'avons qu'à mettre un thermomètre en contact avec la substance couverte de rosée, et à en suspendre un autre un peu au-dessus, hors de la portée de son influence. L'expé-

périence a été faite, la question a été posée, et toujours la réponse s'est trouvée affirmative. Toutes les fois qu'un objet se recouvre de rosée, il est plus froid que l'air.

Voilà une application complète de la *méthode de concordance :* elle établit une liaison invariable entre l'apparition de la rosée sur une surface et la froideur de cette surface comparée à l'air extérieur. Mais laquelle des deux est cause, et laquelle effet? ou bien sont-elles toutes les deux les effets de quelque chose d'autre ? Sur ce point, la méthode de concordance ne nous fournit aucune lumière. Nous devons avoir recours à une méthode plus puissante : nous devons varier les circonstances ; nous devons noter les cas où la rosée manque ; car une des conditions nécessaires pour appliquer la *méthode de différence*, c'est de comparer des cas où le phénomène se rencontre avec d'autres où il ne se rencontre pas.

Or la rosée ne se dépose pas sur la surface des métaux polis, tandis qu'elle se dépose très-abondamment sur le verre. Voilà un cas où l'effet se produit et un autre où il ne se produit point..... Mais, comme les différences qu'il y a entre le verre et les matériaux polis sont nombreuses, la seule chose dont nous puissions encore être sûrs, c'est que la cause de la rosée se trouvera parmi les circonstances qui distinguent le verre des métaux polis..... Cherchons donc à démêler cette circonstance, et pour cela employons la seule méthode possible, celle des *variations concomitantes*. Dans le cas des métaux polis et du verre poli, le contraste montre évidemment que la *substance* a une grande influence sur le phénomène. C'est pourquoi, faisons varier autant que possible la substance seule, en exposant à l'air des surfaces polies de différentes sortes. Cela fait, on voit tout de suite paraître une échelle d'intensité. Les substances polies qui conduisent le plus mal la chaleur sont celles qui s'imprègnent le plus de rosée ; celles qui conduisent le mieux la chaleur sont celles qui s'en humectent le moins : d'où l'on conclut que l'apparition de la rosée est liée au pouvoir que possède le corps de résister au passage de la chaleur.

Mais, si nous exposons à l'air des surfaces rudes au lieu de surfaces polies, nous trouvons quelquefois cette loi renversée. Ainsi le fer rude, particulièrement s'il est peint ou noirci, se mouille de rosée plus vite que le papier verni. *L'espèce de surface* a donc beaucoup d'influence. C'est pourquoi exposons la même substance en faisant varier le plus possible l'état de sa surface

(ce qui est un nouvel emploi de la méthode des variations concomitantes), et une nouvelle échelle d'intensité se montrera. Les surfaces qui perdent leur chaleur le plus aisément par le rayonnement sont celles qui se mouillent le plus abondamment de rosée. On en conclut que l'apparition de la rosée est liée à la capacité de perdre la chaleur par voie de rayonnement.

A présent, l'influence que nous venons de reconnaître à la *substance* et à la *surface* nous conduit à considérer celle de la *texture*, et là nous rencontrons une troisième échelle d'intensité, qui nous montre les substances d'une texture ferme et serrée, par exemple les pierres et les métaux, comme défavorables à l'apparition de la rosée, et au contraire les substances d'une texture lâche, par exemple le drap, le velours, la laine, le duvet, comme éminemment favorables à la production de la rosée. La texture lâche est donc une des circonstances qui la provoquent. Mais cette troisième cause se ramène à la première, qui est le pouvoir de résister au passage de la chaleur ; car les substances de texture lâche sont précisément celles qui fournissent les meilleurs vêtements, en empêchant la chaleur de passer de la peau à l'air, ce qu'elles font en maintenant leur surface intérieure très-chaude pendant que leur surface extérieure est très-froide.

Ainsi, les cas très-variés dans lesquels beaucoup de rosée se dépose s'accordent en ceci, et, autant que nous pouvons l'observer, en ceci seulement, que les corps en question conduisent lentement la chaleur ou la rayonnent rapidement, — deux qualités qui ne s'accordent qu'en un seul point, qui est qu'en vertu de l'une ou de l'autre le corps tend à perdre sa chaleur par sa surface plus rapidement qu'elle ne peut lui être restituée par le dedans. Au contraire, les cas très-variés dans lesquels la rosée manque ou est très-peu abondante s'accordent en ceci, et, autant que nous pouvons l'observer, en ceci seulement, que les corps en question n'ont pas cette propriété. Nous pouvons maintenant répondre à la question primitive et savoir lequel des deux, du froid et de la rosée, est la cause de l'autre. Nous venons de trouver que la substance sur laquelle la rosée se dépose doit, par ses seules propriétés, devenir plus froide que l'air. Nous pouvons donc rendre compte de sa froideur, abstraction faite de la rosée, et, comme il y a une liaison entre les deux, c'est la rosée qui dépend de la froideur ; en d'autres termes, la froideur est la cause de la rosée.

Maintenant, cette loi si amplement établie peut se confirmer

de trois manières différentes, et premièrement, par déduction, en partant des lois connues que suit la vapeur aqueuse lorsqu'elle est diffuse dans l'air ou dans tout autre gaz. On sait par l'expérience directe que la quantité d'eau qui peut rester suspendue dans l'air à l'état de vapeur est limitée pour chaque degré de température, et que ce maximum devient moindre à mesure que la température diminue. Il suit de là déductivement que, s'il y a déjà autant de vapeur suspendue en l'air que peut en contenir sa température présente, tout abaissement de cette température portera une portion de la vapeur à se condenser et se changer en eau. Mais, de plus, nous savons déductivement, d'après les lois de la chaleur, que le contact de l'air avec un corps plus froid que lui-même abaissera nécessairement la température de la couche d'air immédiatement appliquée à sa surface, et par conséquent la forcera d'abandonner une portion de son eau, laquelle, d'après les lois ordinaires de la gravitation ou cohésion, s'attachera à la surface du corps, ce qui constituera la rosée... Cette preuve déductive a l'avantage de rendre compte des exceptions, c'est-à-dire des cas où, le corps étant plus froid que l'air, il ne se dépose pourtant point de rosée ; car elle montre qu'il en sera nécessairement ainsi, lorsque l'air sera si peu fourni de vapeur aqueuse, comparativement à sa température, que, même étant un peu refroidi par le contact d'un corps plus froid, il sera encore capable de tenir en suspension toute la vapeur qui s'y trouvait d'abord suspendue. Ainsi, dans un été très-sec il n'y a pas de rosée, ni, dans un hiver très-sec, de gelées blanches...

La seconde confirmation de la théorie se tire de l'expérience directe pratiquée selon la méthode de différence. Nous pouvons, en refroidissant la surface de n'importe quel corps, atteindre en tous les cas une température à laquelle la rosée commence à se déposer. Nous ne pouvons, à la vérité, faire cela que sur une petite échelle ; mais nous avons d'amples raisons pour conclure que la même opération, si elle était conduite dans le grand laboratoire de la nature, aboutirait au même effet.

Et finalement, nous sommes capables de vérifier le résultat, même sur cette grande échelle. Le cas est un de ces cas rares où la nature fait l'expérience pour nous, de la même manière que nous la ferions nous-mêmes, c'est-à-dire en introduisant dans l'état antérieur des choses une circonstance nouvelle, unique et parfaitement définie, et en manifestant l'effet si rapidement que le temps manquerait pour tout autre changement considérable

dans les circonstances antérieures. On a observé que la rosée ne se dépose jamais abondamment dans des endroits fort abrités contre le ciel ouvert, et point du tout dans les nuits orageuses ; mais que, si les nuages s'écartent, fût-ce pour quelques minutes seulement, de façon à laisser une ouverture, la rosée commence à se déposer et va en augmentant. Ici, il est complétement prouvé que la présence ou l'absence d'une communication non interrompue avec le ciel cause la présence ou l'absence de la rosée. Mais puisqu'un ciel clair n'est que l'absence des nuages, et que les nuages, comme tous les corps entre lesquels et un objet donné il n'y a rien qu'un fluide élastique, ont cette propriété connue, qu'ils tendent à élever ou à maintenir la température de la surface de l'objet en rayonnant vers lui de la chaleur, nous voyons à l'instant que la retraite des nuages refroidira la surface. Ainsi, dans ce cas, la nature ayant produit un changement dans l'antécédent par des moyens connus et définis, le conséquent suit et doit suivre : expérience naturelle conforme aux règles de la méthode de différence.

Logique, I, 308 et suiv. (Traduit par M. Taine.)

VIII.— La spéculation, agent principal du progrès dans l'humanité.

Dans le travail difficile d'observation et de comparaison qui est nécessaire pour obtenir la loi scientifique du développement de l'humanité et des affaires humaines, nous serions évidemment fort aidés s'il se trouvait qu'en fait un des éléments de l'existence complexe de l'homme en société dominât tous les autres, à titre d'agent principal du mouvement social. En effet, nous pourrions alors prendre le progrès de cet élément unique pour la maîtresse chaîne, à chaque anneau successif de laquelle seraient suspendus les anneaux correspondants de tous les autres progrès...

Or, le témoignage de l'histoire et celui des lois de la nature humaine se réunissent, par un exemple frappant de concordance, pour montrer que, parmi les agents du progrès social, il en existe un qui a sur tous les autres cette autorité prépondérante et presque souveraine. C'est l'état des facultés spéculatives de la race humaine, manifesté dans la nature des croyances auxquelles elle est arrivée par des voies quelconques au sujet d'elle-même et du monde qui l'environne.

Ce serait une grande erreur (qu'il est d'ailleurs peu vraisemblable qu'on commette) de croire que la spéculation, l'activité

intellectuelle, la recherche de la vérité, est du nombre des penchants les plus puissants de la nature humaine ou tient la plus grande place dans la vie des hommes, si ce n'est dans celle d'individus tout à fait exceptionnels. Mais, malgré la faiblesse relative de ce principe comparé à d'autres agents sociaux, son influence est la principale cause déterminante du progrès social. Toutes les autres dispositions de notre nature qui contribuent à ce progrès sont sous la dépendance de ce principe et lui empruntent les moyens d'accomplir leur part de l'œuvre totale.

Ainsi (pour prendre d'abord le cas le plus évident), la force dont l'impulsion a déterminé la plupart des perfectionnements apportés dans les arts de la vie est le désir d'accroître le bien-être matériel ; mais, comme nous ne pouvons agir sur les objets extérieurs qu'en proportion de la connaissance que nous en avons, l'état de la science à une époque quelconque est la limite des perfectionnements industriels possibles à cette époque ; et le progrès de l'industrie doit suivre celui de la science et en dépendre.

On peut prouver la même chose du progrès des beaux-arts, quoiqu'elle soit ici un peu moins évidente.

En outre, comme les penchants les plus puissants de la nature humaine non civilisée ou seulement à demi civilisée (les penchants purement égoïstes, et ceux des penchants sympathiques qui participent de la nature de l'égoïsme), comme ces penchants, dis-je, tendent évidemment en eux-mêmes à désunir les hommes et non à les unir, à en faire des rivaux et non des alliés, l'existence sociale n'est possible que par une discipline qui les subordonne à un système commun d'opinions. Le degré de cette subordination est la mesure du degré de force de l'union sociale, et la nature des opinions communes en détermine l'espèce. Mais pour que les hommes conforment leurs actions à un système d'opinions, il faut que ces opinions existent et qu'ils y croient. C'est ainsi que l'état des facultés spéculatives, le caractère des propositions admises par l'intelligence, déterminent essentiellement l'état moral et politique de la communauté, comme nous avons déjà vu qu'ils en déterminent l'état physique.

Ces conclusions, déduites de la nature humaine, sont en parfait accord avec les faits généraux de l'histoire. Tous les changements considérables dans la condition d'une fraction quelconque du genre humain qui nous sont historiquement connus, ont été précédés d'un changement proportionnel dans l'état des connais-

sances ou des croyances dominantes ; absolument comme, entre un état donné de la spéculation et l'état corrélatif de tout autre élément social, c'est presque toujours le premier qui s'est montré d'abord, quoique les effets, sans aucun doute, réagissent puissamment sur la cause. Tout progrès considérable de la civilisation matérielle a été précédé d'un progrès de la science ; et lorsqu'un grand changement social a eu lieu, soit par un développement graduel, soit par un conflit soudain, il a eu pour précurseur un grand changement dans les opinions et les manières de penser de la société. Le Polythéisme, le Judaïsme, le Christianisme, le Protestantisme, la philosophie critique de l'Europe moderne et sa science positive, toutes ces choses ont été les agents principaux de la formation de la société, telle qu'elle a été à chaque période, tandis que la société elle-même n'était que secondairement un instrument pour la formation de ces agents, chacun d'eux (autant qu'on peut leur assigner des causes) étant principalement l'émanation, non de la vie pratique de l'époque, mais de l'état antérieur des croyances et des opinions. Ainsi donc, quelque faible que soit la tendance spéculative qui, en gros, a régi le progrès de la société, elle ne l'en a pas moins régi ; seulement, et trop souvent, cette faiblesse a empêché complétement tout progrès là où, faute de circonstances suffisantes favorables, la progression intellectuelle a éprouvé de bonne heure un temps d'arrêt.

Ces preuves accumulées nous autorisent à conclure que l'ordre du progrès, sous tous les rapports, dépendra principalement de l'ordre de progression des conditions intellectuelles de l'humanité, c'est-à-dire de la loi des transformations successives des opinions humaines. *Logique*, trad. Peisse, II, p. 527.

IX. — Du progrès illimité.

Il n'est personne, dont l'opinion mérite un moment d'attention, qui puisse douter que la plupart des grands maux positifs de ce monde ne soient de leur nature susceptibles d'être évités, et que, les affaires humaines continuant à s'améliorer, ces maux ne finissent par être renfermés dans d'étroites limites.

D'une part, la pauvreté, lorsqu'en un sens quelconque elle implique la souffrance, peut entièrement disparaître grâce à la sagesse de la société combinée avec le bon sens et la prévoyance des individus ; d'autre part, avec l'aide d'une bonne éducation

morale et physique et d'une *surveillance* convenable des influences pernicieuses, notre plus opiniâtre adversaire lui-même, la maladie, peut être indéfiniment réduite dans ses proportions ; tandis que les progrès de la science nous promettent pour l'avenir des conquêtes encore plus directes sur cette détestable ennemie...

Quant aux vicissitudes de fortune et autres mécomptes qui tiennent à des circonstances purement sociales, ils sont, le plus souvent, le résultat d'une grossière imprudence, de désirs mal réglés ou d'institutions d'une société mauvaise ou imparfaite.

Bref, toutes les principales causes de la souffrance humaine peuvent céder en grande partie, beaucoup peuvent céder presque complétement, devant les soins et les efforts des hommes.

Bien que ceci ne s'accomplisse qu'avec une fâcheuse lenteur; bien qu'une longue suite de générations doivent périr sur la brèche avant que la conquête s'achève, et que ce monde devienne ce que, la volonté et les connaissances aidant, il pourrait facilement devenir, — il n'en est pas moins vrai que tout esprit assez intelligent et assez généreux pour prendre à ce mouvement une part, si petite et modeste qu'elle puisse être, trouvera dans la lutte un noble plaisir, qu'il n'échangerait contre aucune jouissance égoïste, quelque séduisante qu'elle puisse être.

Utilitarisme, p. 25.

X. — Le principe d'utilité.

La croyance qui accepte comme fondement de la morale l'utilité, ou le principe du plus grand bonheur possible, soutient que les actions sont bonnes en proportion de leur tendance à développer le bonheur, mauvaises dans la mesure de leur tendance à produire le contraire du bonheur. Par le bonheur elle entend le plaisir et l'absence de peine : par malheur, la peine et l'absence de plaisir. *Utilitarisme*, p. 9.

XI. — Distinction entre la quantité et la qualité des plaisirs.

Il serait absurde, lorsqu'en toute autre occasion on tient compte de la qualité aussi bien que de la quantité, que l'estimation des plaisirs ne fût censée dépendre que de la seule quantité. Si l'on me demande ce que j'entends par la différence de qualité dans les plaisirs, ou ce qui fait qu'un plaisir a plus de valeur

qu'un autre, il n'y a qu'une réponse possible. Lorsque de deux plaisirs il en est un auquel tous ceux, ou presque tous ceux qui ont l'expérience des deux, donnent une préférence marquée, sans y être poussés par aucun sentiment d'obligation morale, celui-là est le plaisir le plus sérieux, le plus désirable.

C'est un fait indubitable que ceux qui connaissent et apprécient également bien deux genres de vie, et qui sont capables de jouir de l'un comme de l'autre, accordent une préférence des plus marquées à celui de ces modes d'existence qui occupe leurs plus hautes facultés. Peu de créatures humaines consentiraient à être changées en aucun des animaux inférieurs, moyennant qu'on leur promît la plus grande somme des plaisirs de la brute ; aucun être humain intelligent ne voudrait être un imbécile, aucun individu instruit ne consentirait à être un ignorant, aucune personne ayant du cœur et de la conscience ne se déciderait à devenir égoïste et vil, quand bien même on leur persuaderait que l'imbécile, l'ignorant ou le coquin sont plus satisfaits de leur sort qu'eux-mêmes ne le sont du leur. Ils n'échangeraient pas ce qu'ils ont de plus que lui contre la complète satisfaction de tous les désirs qui leur sont communs. Un être doué de facultés plus élevées a besoin de plus pour être heureux, est probablement susceptible de peine plus vive, et sans nul doute y est sensible sur plus de points qu'un être d'un type inférieur ; mais, en dépit de ces conditions, jamais il ne désirera réellement tomber dans ce qu'il sent être un degré d'existence moins élevé. *Ibid.* p. 12.

XII. — Le sentiment de dignité.

Ce qui exprime le mieux cette répugnance est un sentiment de dignité que possèdent tous les êtres humains, sous une forme ou sous une autre, et dont le développement est en quelque sorte proportionné, mais sans exactitude aucune, à celui de leurs facultés les plus élevées. Pour ceux chez qui ce sentiment de dignité est puissant, il forme une partie si essentielle de leur bonheur que rien de ce qui entre en lutte avec lui ne saurait, si ce n'est momentanément, leur être un objet de désir. Quiconque suppose que cette préférence entraîne un sacrifice de bonheur, — qu'étant données des circonstances tant soit peu égales, l'être supérieur n'est pas plus heureux que l'être inférieur, — confond deux idées fort dissemblables, celle du bonheur, et celle du contentement. Il est incontestable que l'être, dont les capacités pour

la jouissance sont basses, est celui qui a le plus de chance de les satisfaire pleinement ; et un être doué de hautes facultés sentira toujours qu'il ne peut s'attendre, dans le monde tel qu'il est constitué, qu'à un bonheur imparfait. *Ibid.*, p. 14.

XIII. — Identité entre le bonheur personnel et le bonheur général.

Le critérium utilitaire ne consiste pas dans le plus grand bonheur de l'agent, mais dans la plus grande somme de bonheur général ; et s'il est possible de douter que la noblesse de caractère d'un homme le rende toujours plus heureux, on ne saurait nier qu'elle n'augmente le bonheur des autres, et qu'elle ne soit d'un grand avantage au monde en général....

Il me faut répéter que les adversaires de l'utilitarianisme ont rarement eu la loyauté de reconnaître que le bonheur, qui est le critérium de ce qui est bien dans notre conduite, n'est pas le bonheur propre de l'agent, mais celui de tous les intéressés. L'utilitarianisme exige que, placé entre son bien et celui des autres, l'agent se montre aussi strictement impartial que le serait un spectateur bienveillant et désintéressé. Nous trouvons dans l'inappréciable règle de Jésus de Nazareth l'esprit tout entier de la morale utilitaire. Faire aux autres ainsi que vous voudriez qu'il vous fût fait, et aimer votre prochain comme vous-même, constituent l'idéal parfait de la morale de l'utilité. Afin de se rapprocher le plus possible de cet idéal, l'utilité exigerait, en premier lieu, que les lois et l'organisation sociale missent, autant que possible, le bonheur, ou (pour parler plus pratiquement) l'intérêt de chaque individu en harmonie avec celui de tous ; en second lieu, que l'éducation et l'opinion, qui exercent tant de pouvoir sur le caractère des hommes, employassent leur puissance à associer indissolublement dans l'esprit de chaque individu son bonheur au bien de tous, et surtout à ces manières d'agir, négatives ou positives, que prescrit le respect du bonheur universel. De cette façon, non-seulement personne ne pourrait concevoir la possibilité d'un bonheur personnel d'accord avec une conduite opposée au bien général, mais aussi chaque individu aurait pour premier mouvement et pour mobile ordinaire d'action, le désir de contribuer au bien de tous, et les sentiments qui s'y rattacheraient prendraient une large et importante place dans les sentiments de tous les êtres humains. *Ibid*, 62.

XIV. — La vertu et l'association des idées.

La vie serait une triste chose, bien mal pourvue de sources du bonheur, s'il n'existait pas cette loi de la nature grâce à laquelle les choses originairement indifférentes, mais qui tendent à la satisfaction de nos désirs primitifs, ou qui y sont autrement associées, deviennent en elles-mêmes des sources de plaisir, plus précieuses que les plaisirs primitifs par leur stabilité, par l'espace de temps pendant lequel l'homme peut en jouir, et même par leur intensité.

D'après la doctrine utilitaire, la vertu est un bien de ce genre. Originairement, il n'y avait d'autre raison pour la désirer et la pratiquer que sa tendance à produire le plaisir, et surtout à mettre à l'abri de la douleur. Mais, grâce à cette association, la vertu peut être regardée comme un bien en elle-même, et peut être aussi vivement souhaitée que tout autre bien..... Il résulte des considérations précédentes qu'en réalité on ne désire rien que le bonheur. Toute chose désirée autrement que comme un moyen pour arriver à une fin au delà d'elle-même, est souhaitée comme étant elle-même une partie du bonheur, et n'est pas souhaitée en elle-même avant qu'elle le soit devenue. Ceux qui désirent la vertu pour elle-même, la désirent, soit parce que la conscience de la pratiquer est un plaisir, soit parce que la conscience d'en être dépourvu est une peine, ou pour ces deux raisons réunies. *Ibid.*, 84.

XV. — Le bonheur, principe de la morale et en général de la pratique.

Sans entreprendre ici de justifier mon opinion, ni même de préciser le genre de justification dont elle est susceptible, je déclare simplement ma conviction, que le principe général auquel toutes les règles de la pratique devraient être conformes, que le critérium par lequel elles devraient être éprouvées, est ce qui tend à procurer le bonheur du genre humain, ou plutôt de tous les êtres sensibles ; en d'autres termes, que promouvoir le bonheur est le principe fondamental de la théologie.

Je n'entends pas affirmer que le bonheur doive être lui-même la fin de toutes les actions, ni même de toutes les règles d'actions. Il est la justification de toutes les fins et devrait en être le contrôle, mais il n'est pas la fin unique. Il y a beaucoup d'actions

et même de manières d'agir vertueuses (quoique les cas en soient, je crois, moins fréquents qu'on ne le suppose souvent), par lesquelles on sacrifie le bonheur, et dont il résulte plus de peine que de plaisir. Mais, dans ces cas, la conduite ne se justifie que parce qu'on peut montrer qu'en somme il y aura plus de bonheur dans le monde, si l'on y cultive les sentiments qui, dans certaines occasions, font négliger aux hommes le bonheur. J'admets pleinement cette vérité, que la culture d'une noblesse idéale de volonté et de conduite est, pour les êtres humains individuels, une fin à laquelle doit céder, en cas de conflit, la recherche de leur propre bonheur ou de celui des autres (en tant qu'il est compris dans le leur). Mais je soutiens que la question même de savoir ce qui constitue cette élévation de caractère doit elle-même être décidée en se référant au bonheur, comme principe régulateur. Le caractère lui-même devrait être pour l'individu une fin suprême, simplement parce que cette noblesse de caractère parfaite, ou approchant de cet idéal chez un assez grand nombre de personnes, contribuerait plus que toute autre chose à rendre la vie humaine heureuse ; heureuse, à la fois, dans le sens relativement humble du mot, par le plaisir et l'absence de douleur, et, dans le sens plus élevé, par une vie qui ne serait plus, ce qu'elle est maintenant presque universellement, puérile et insignifiante, mais telle que peuvent la désirer et la vouloir des êtres humains dont les facultés sont développées à un degré supérieur.

Logique, trad. Peisse, tome II (conclusion).

XVI. — L'idéal utilitaire.

Ce qui contribue le plus à rendre la vie peu satisfaisante est le manque de culture intellectuelle. Un esprit cultivé trouve matière à un intérêt inépuisable dans tout ce qui l'environne...

Dans la nature des choses, il n'est absolument rien qui s'oppose à ce que tout individu, né dans un pays civilisé, ait en apanage la somme de culture intellectuelle nécessaire pour lui faire prendre un intérêt intelligent à la contemplation de ces objets. Et il n'y a pas davantage une nécessité absolue à ce qu'aucun être humain soit un égoïste, n'ayant d'autres sentiments ou préoccupations que ceux qui ont rapport à sa misérable individualité.

Mais un état de choses bien supérieur à celui-ci se rencontre assez fréquemment, même de nos jours, pour être un gage certain de ce que pourra devenir l'espèce humaine...

Dans un monde où il y a tant qui doive intéresser, tant dont on peut jouir, et tant aussi à corriger et à améliorer, tout individu doué de cette modeste et indispensable somme de bienfaits moraux et intellectuels, est susceptible d'une existence qu'on peut qualifier d'enviable ; et, à moins que, par le fait de lois mauvaises ou de son asservissement à la volonté d'autrui, il ne soit privé de puiser aux sources de bonheur qui sont à sa portée, il ne manquera pas de jouir de cette existence enviable, pourvu qu'il échappe aux maux positifs de la vie, aux grandes causes de souffrance physique et morale, telles que la pauvereté, la maladie, et la dureté du cœur, l'indignité ou la perte prématurée des objets de son affection. Le point essentiel du problème consiste donc à lutter contre ces calamités.

XVII. — Insuffisance finale de la morale de Bentham.— Son effet décourageant sur la volonté.

Depuis l'hiver de 1821, époque à laquelle j'avais lu pour la première fois Bentham, j'avais un objectif, et ce qu'on peut appeler un but dans la vie : je voulais travailler à réformer le monde. L'idée que je me faisais de mon propre bonheur se confondait entièrement avec cet objet. Les personnes dont je recherchais l'amitié étaient celles qui pouvaient concourir avec moi à l'accomplissement de cette entreprise. Je tâchais de cueillir sur la route le plus de fleurs que je pouvais, mais la seule satisfaction personnelle sérieuse et durable sur laquelle je comptais pour mon bonheur était la confiance en cet objectif ; je me flattais de la certitude de jouir d'une vie heureuse si je plaçais mon bonheur en quelque objet durable et éloigné, vers lequel le progrès fût toujours possible, et que je ne pusse épuiser en l'atteignant complétement. Cela alla bien quelques années, pendant lesquelles la vue du progrès qui s'opérait dans le monde, l'idée que je prenais part moi-même à la lutte, et que je contribuais pour ma part à le faire avancer, me semble suffire pour remplir une existence intéressante et animée. Mais vint le jour où cette confiance s'évanouit comme un rêve. C'était dans l'automne de 1826 ; je me trouvais dans cet état d'engourdissement nerveux que tout le monde est susceptible de traverser, insensible à toute jouissance comme à toute sensation agréable, dans un de ces malaises où tout ce qui plaît à d'autres moments devient insipide et indifférent. J'étais dans cet état d'esprit, quand il m'arriva de me poser directement

cette question : « Supposé que tous les objets que tu poursuis dans la vie soient réalisés, que tous les changements dans les opinions et les institutions pour lesquels tu consumes ton existence, puissent s'accomplir sur l'heure, en éprouveras-tu une grande joie ? seras-tu bien heureux ? — Non ! » me répondit nettement une voix intérieure que je ne pouvais réprimer. Je me sentis défaillir ; tout ce qui me soutenait dans la vie s'écroula. Tout mon bonheur, je devais le tenir de la poursuite incessante de cette fin. Le charme qui me fascinait était rompu : insensible à la fin, pouvais-je encore m'intéresser aux moyens ? Il ne me restait plus rien à quoi je pusse consacrer ma vie....

Mes études m'avaient conduit à croire que toutes les qualités, tous les sentiments moraux de l'esprit, bons ou mauvais, étaient le résultat de l'association ; que nous aimons une chose et que nous en haïssons une autre, que nous prenons plaisir à un genre d'action ou de contemplation, et de la peine à un autre genre, par l'effet de l'association d'idées agréables ou pénibles avec ces choses, d'après le cours de l'éducation et de l'expérience. Comme corollaire de cette doctrine, j'avais toujours entendu affirmer par mon père, et j'étais convaincu moi-même, que l'éducation devait tendre à former les associations les plus fortes qu'il est possible de constituer dans l'ordre des idées salutaires, c'est-à-dire des associations de plaisir avec toutes les choses qui concourent au bien de la généralité, et des associations de peine avec toutes les choses qui y font obstacle. Cette doctrine me semblait inexpugnable ; mais je voyais bien, en jetant un regard en arrière, que mes maîtres ne s'étaient occupés que d'une façon superficielle des moyens de former et d'entretenir ces associations salutaires. Il me paraissait qu'ils avaient compté absolument sur les vieux moyens vulgaires, l'éloge et le blâme, la récompense et le châtiment. Je ne doutais pas que ces moyens, appliqués de bonne heure et sans relâche, ne créassent de fortes associations de peine et de plaisir, surtout de peine, et qu'ils ne pussent produire des désirs et des aversions susceptibles de durer avec toute leur force jusqu'à la fin de la vie. Mais il doit toujours y avoir quelque chose d'artificiel et d'accidentel dans les associations qu'on fait naître par ce procédé. Les peines et les plaisirs qui s'associent par ce moyen à certaines choses, n'y sont pas attachés par un lien naturel ; je crois donc qu'il est essentiel, pour rendre ces associations durables, de faire en sorte qu'elles soient très-fortes et déjà invétérées, et pour ainsi dire réellement indissolubles, avant

que la faculté de l'analyse commencer à s'exercer. En effet, je m'apercevais alors ou je croyais m'apercevoir d'une vérité que j'avais auparavant toujours accueillie avec incrédulité : je reconnaissais que l'habitude de l'analyse tend à ruiner les sentiments, ce qui est vrai quand nulle autre habitude d'esprit n'est entretenue et que l'esprit d'analyse reste seul, dépourvu de ses compléments naturels et de ses correctifs. Ce qui constitue l'excellence de l'analyse, me disais-je, c'est qu'elle tend à affaiblir, à saper toutes les opinions qui dérivent de préjugés ; qu'elle nous donne les moyens de disjoindre les idées qui ne sont associées qu'accidentellement: nulle association, quelle qu'elle soit, ne saurait résister indéfiniment à cette force dissolvante; mais en revanche nous devons à l'analyse ce qu'il y a de plus clair dans la connaissance des successions permanentes de la nature, des relations réelles qui subsistent entre les choses, indépendamment de notre volonté et de nos sentiments, c'est-à-dire de lois de la nature en vertu desquelles, dans beaucoup de cas, une chose est inséparable d'une autre, de lois qui, dans la mesure où elles sont clairement comprises et représentées par l'imagination, font que nos idées des choses qui sont toujours unies ensemble dans la nature contractent dans la pensée des liens de plus en plus étroits. C'est par là que l'esprit d'analyse peut avoir pour effet de fortifier les associations entre les causes et les effets, les moyens et les fins ; mais il tend invariablement à affaiblir les associations qui, pour me servir d'une expression familière, ne sont que de pures questions de sentiment. Je croyais que l'esprit d'analyse était favorable à la prudence et à la clairvoyance, mais qu'il ruine sans relâche les fondements de toutes les passions comme de toutes les vertus, et surtout qu'il sape avec une persévérance effrayante tous les désirs et tous les plaisirs qui sont les effets de l'association, c'est-à-dire, suivant la philosophie que je professais, tout ce qui n'est pas purement physique ou organique ; et personne n'était plus convaincu que moi-même de l'insuffisance radicale de cet ordre de plaisir pour faire aimer la vie. Telles étaient les lois de la nature humaine, en vertu desquelles, à ce qu'il me semblait, j'avais été amené à l'état dont je souffrais. Toutes les personnes auxquelles je pensais croyaient que le plaisir de la sympathie pour les hommes, et les sentiments qui font du bien d'autrui, surtout du bien de l'humanité conçu en grand, l'objectif de la vie, étaient la source la plus abondante, et la plus intarissable du bonheur. J'étais convaincu de cette vérité, mais

j'avais beau savoir qu'un certain sentiment me procurerait ce bonheur, cela ne me donnait pas ce sentiment.....

Mes impressions de cette période laissèrent une trace profonde sur mes opinions et sur mon caractère. En premier lieu, je conçus sur la vie des idées très-différentes de celles qui m'avaient guidé jusque-là.... Je n'avais jamais senti vaciller en moi la conviction que le bonheur est la pierre de touche de toutes les règles de conduite, et le but de la vie. Mais je pensais maintenant que le seul moyen de l'atteindre était de n'en pas faire le but direct de l'existence. Ceux-là seulement sont heureux, pensais je, qui ont l'esprit tendu vers quelque objet autre que leur propre bonheur, par exemple vers le bonheur d'autrui, vers l'amélioration de la condition de l'humanité, même vers quelque acte, quelque recherche qu'ils poursuivent, non comme un moyen, mais comme une fin idéale. Aspirant ainsi à une autre chose, ils trouvent le bonheur chemin faisant. Les plaisirs de la vie, — telle était la théorie à laquelle je m'arrêtais, — suffisent pour en faire une chose agréable quand on les cueille en passant sans en faire l'objet principal de l'existence ; essayez d'en faire le but principal de la vie, et du coup vous ne les trouverez plus suffisants. Ils ne supportent pas un examen rigoureux. Demandez-vous si vous êtes heureux, et vous cessez de l'être. Pour être heureux, il n'est qu'un seul moyen, qui consiste à prendre pour but de la vie, non le bonheur, mais quelque fin étrangère au bonheur. Que votre intelligence, votre analyse, votre examen de conscience s'absorbe dans cette recherche, et vous respirerez le bonheur avec l'air sans le remarquer, sans y penser, sans demander à l'imagination de le figurer par anticipation, et aussi sans le mettre en fuite par une fatale manie de le mettre en question.

Mémoires, ch. V, trad. Cazelles.

FIN.

TABLE ANALYTIQUE

Abélard, 155.

Absolu. Voir Héraclite, Hume, Hamilton, 542. Kant, les positivistes.

Académie (ancienne). V. Platon. — **Nouvelle Académie**, 112.

Acte, d'après Aristote, 86.

Activité, d'après Aristote, 86. — D'après les Stoïciens, 132 et suiv. — D'après Leibniz, 250, 251 et suiv. Voir Maine de Biran, Cousin.

Alexandrins, 140.

Ame. Transmigration des âmes, d'après les Indiens. 2 et suiv. — L'âme, nombre ou harmonie du corps, d'après les Pythagoriciens, 29. — Essence de l'âme et son immortalité, d'après Platon, 69, 56 et suiv. — Existence de l'âme, d'après Descartes, 196 et suiv. Son essence dans la pensée, 192, 196. Distinction de l'âme et du corps, 196. — D'après Malebranche, 216. — Rapports de l'âme et du corps, selon Leibniz, 252, 256, 258, 259, 260. — Ame selon Locke, 279. — Voir Maine de Biran, Hume, 285, Berkeley, 281, Kant.

Amitié, d'après les Pythagoriciens, 29. — D'après Aristote, 89 et suiv. — D'après La Rochefoucauld, 241. — D'après Helvétius, 329.

mour Son rôle dans la création, d'après les Indiens, 4 et suiv. — D'après Empédocle, 35. — Voir Platon, 65 et suiv.; Aristote, 89 et suiv.; Plotin; les Chrétiens, 160; Bruno, 176; Pascal, 207; Malebranche, 223; La Rochefoucauld, 243; Leibniz, 265; Voltaire, 310. — Critique de Kant, 381.

Amour d'autrui, d'après Confucius, 13 et suiv. — D'après Platon, 65. — D'après Aristote, 89 et suiv. — Amour d'autrui et de l'humanité, d'après les Stoïciens: Voir Epictète, Sénèque, Marc Aurèle. — Amour d'après les chrétiens, 160 et suiv. Amour de Dieu, 160. Amour de l'humanité, 160. Amour d'après Pascal, 207. D'après Bossuet, 208. D'après Malebranche, 223. — Amour d'après Spinoza, 229. Amour de Dieu d'après Spinoza, 232.

Amour de soi, d'après La Rochefoucauld, 236.

Analyse. Voir Descartes. — D'après Condillac, 292.

Anaxagore, 26.

Anéantissement. Voir les Boudhistes et Schopenhauer.

Anglaise (Philosophie), 178.

Animaux D'après Montaigne, 163 et suiv. — Animaux-machines, voir Descartes. — Ames des animaux, selon Leibniz, 252, 256.

Anselme (Saint), 153.

Appétition. Voir Leibniz.

Arcésilas, 112.

Aristocratie, d'après Aristote, 92.

Aristote, 82.

Arts, d'après Socrate, 42. Voir

Beauté, Esthétique, et la théorie des arts dans Platon, Kant, Schelling, Hegel, Jean-Paul, Reid, Cousin, Jouffroy.
Association des idées. Voir Berkeley, Hume. — Dugald-Steward 352, Hamilton, 539, Stuart Mill, 553, 556.
Ataraxie. Voir Pyrrhon, Epicure.
Atomisme. Voir Epicure et Lucrèce, 114, 115, 116.
Attention, d'après Condillac, 290. Voir Maine de Biran.
Attributs de Dieu, d'après Platon, 43 et suiv., 62 et suiv. — D'après Aristote, 102, 103, 105. — D'après Plotin, 145 et suiv. — D'après les chrétiens ; voir saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, Scot. — D'après Descartes, 191 et suiv. — D'après Leibniz, 268 et suiv. — D'après Bayle, 246. — D'après Hegel, 425. Voir *Dieu, Providence.*
Augustin (Saint), 149.
Bacon (chancelier), 178
Bacon (Roger), 156.
Bayle, 246.
Beauté, d'après Platon, 65 et suiv. Voir Plotin, 139 et suiv. Reid, 319 et suiv. Kant, 391 et suiv. Schelling, 139 et suiv. Hegel, 431 et suiv. Cousin, 476. Jouffroy, 511 et suiv.
Bentham, 545.
Bien. Principe de tout, d'après Socrate, 50. — Principe de l'existence et de la connaissance, d'après Platon, 50, 64. — D'après Aristote, 101, 102. — D'après les Stoïciens, 122, 128, 132 et suiv. — D'après Plotin, 142. — Principe de l'amour, d'après Platon, 80 et suiv. — D'après Aristote, 102, 105
Le *souverain bien*, d'après Socrate, 45. — Platon, 50, 61. — Aristote, 101, 102. — Epicure, 555. — Les Stoïciens, 122, 128, 132 et suiv. — Plotin, 142. — Souverain bien identique à la bonne volonté, d'après Epictète, 128, 129, 130 et suiv. — Le bien d'après saint Augustin, 151. — D'après Descartes, 200. — D'après Spinoza, 229 et suiv. — D'après Kant, 362 et suiv. — D'après Jouffroy, 526, 527.
Bienfaisance. Voir *Charité.*
Biran, 459.
Boëtie (La), 163, 171.
Bonheur, selon Aristote, 87. Selon Mill, 571.
Bossuet, 208.
Boudha, 9, 12.
Brahmanisme, 1. — Métaphysique des Brahmanes, 1. — Morale, 4.
Bruno (Giordano), 173.
Carnéade, 112.
Cause. Voir Aristote, Spinoza, Hume, 283. Leibniz, Maine de Biran, Kant, les positivistes, Stuart Mill, 554.
Cause efficiente, d'après Aristote, 84. — D'après saint Thomas, 159. — D'après Bruno, 173. — D'après Leibniz, 257. — Causes efficientes réduites par Leibniz aux causes finales, 257 et suiv. Voir Kant, 357 et suiv., Hamilton, 540, Mill, 554.
Cause finale, d'après Pythagore, 31. — D'après Socrate, 50. — D'après Platon, 50 et suiv. — D'après Aristote 84 et suiv. — D'après Bruno, 173. — D'après Spinoza, 228. — D'après Leibniz, 257. — D'après Voltaire, 307. — D'après Kant, 360. — *Finalité*, d'après Schopenhauer, 454. — D'après Jouffroy, 526.
Cause formelle, Voir, Aristote. — D'après Bruno, 173.
Cause motrice, d'après Anaxagore, 26. Voir Platon, Aristote, Bruno, Newton, Leibniz, Maine de Biran. — Voir *Cause efficiente.*
Causes occasionnelles. Voir Descartes, Malebranche, Leibniz.
Certitude. Voir Descartes, Hume, Kant. Voir *Evidence.*
Charité, chez les Brahmanes, 5 ; — chez les Boudhistes, 10. — D'après Platon, 54. — D'après les Stoïciens, 131, 133 et suiv. — D'après les chrétiens, 160. D'après Pascal, 207. — D'après Cousin, 501.
Cicéron, 117.
Cléanthe, 111.
Communisme Voir Platon, Aristote.

Comte, 528.
Conceptualisme, 155.
Condillac, 289.
Condorcet, 334.
Confucius, 13.
Connaissance de soi-même. Voir Socrate.
Conscience, d'après Descartes, 196 et suiv. — D'après Leibniz, 262. D'après Locke, 464. Voir *Biran*, *Kant* et *Fichte*.
Contemplation Supérieure à l'action d'après le mysticisme. Voir les Indiens et Bouddha. — Contemplation dans Aristote. Voir *Pensée*, *Intelligence*.
Continuité (Principe de). Voir Aristote, Leibniz.
Contraires. Leur identité d'après Héraclite, 99. Voir *Bruno*, *Schelling* et *Hegel*.
Contrat social. Voir *Hobbes*, *Locke*, *Rousseau* 313, *Kant* et *Fichte*, 404.
Cousin, 473.
Création, d'après les Indiens, 2, 4. — D'après Platon, 68 — D'après Aristote, 102, 105. — D'après les Alexandrins, 116. — Voir les Chrétiens. — D'après Descartes, 196. — Voir Leibniz. *Providence*.
Critérium. V. *Certitude*, *Evidence*.
Criticisme. Voir Hume, Kant, 255 et suiv.
Croyance. Voir Pascal et Kant.
Décade. Voir Pythagore.
Déduction. Voir *Aristote*, *Bacon*, *Descartes*, *Spinoza*, *Diderot*, etc.
Définition. Voir Socrate, Platon et Aristote.
Démocratie, selon Platon, 77 ; selon Aristote, 94 ; d'après Cicéron, 120 ; d'après Montesquieu, 296 et suiv.
Démocrite, 27.
Descartes, 192.
Désintéressement de la vertu. Voir les Stoïciens, Kant.
Désir. Son rôle dans la création d'après les Indiens, 4. — Désir, cause de la douleur d'après Bouddha, 9, 12. Voir aussi Schopenhauer. — Désir selon Platon, 65, selon Aristote, 85 et suiv., selon Hobbes, 186 ; selon Leibniz, Voir *Appétition*, *Perception*, *Amour*.
Despotisme. Voir *Tyrannie*.
Déterminisme. Voir *Nécessité* et *Liberté*.
Devenir. Voir Héraclite, Hégel, 426.
Devoir. Voir *Loi morale*.
Dialectique. Dans Socrate, 52. — Dans Platon, 62 et suiv. — Dans Ramus, 162. — Dans Hegel, 425 et suiv.
Diderot, 324.
Dieu. D'après les Indiens, 1 et suiv. — D'après les Chinois, 13 et suiv. — D'après Socrate : preuve de son existence par les causes finales, 43 ; ses attributs, 44. — D'après Platon : preuve par la cause finale, 62, 65, 66. — D'après Aristote : preuve par la cause motrice, 101, 102 ; par la cause finale, 102. Attributs de Dieu, selon Aristote, 102, 103, 105. — Dieu et ses attributs, d'après Plotin, 145 et suiv. — D'après saint Augustin, 151. — D'après saint Anselme, 154. — D'après saint Thomas, 157, 158. — D'après Duns Scot, 159 — D'après Okkam, 159. — D'après Bruno, 173. — D'après Descartes : preuves de son existence, 194, 195. — Valeur des preuves de l'existence de Dieu d'après Pascal, 204 et suiv. — Preuve de l'existence de Dieu par l'idée de perfection d'après Bossuet, 210, 211. — D'après Fénelon, 213. — D'après Malebranche, 220. — Dieu d'après Spinoza, 227. — Existence de Dieu, d'après Leibniz, 268 et suiv. : preuve par les causes efficientes, 258 ; par l'idée de perfection, 269. — Appréciation de Locke, 278. — Existence de Dieu, d'après Newton, 287, Clarke, 288. — Critique de Kant, 257. — Preuve morale de l'existence de Dieu dans Kant, 383. — Dieu, selon Hegel, 425.
Diogène d'Appollonie, 23.
Douleur, produite par le désir. Voir Bouddha et Schopenhauer. Voir *Plaisir*, *Passions*, *Inclinations*.
Doute méthodique, Voir Descartes.
Droit, d'après Hobbes, 187 et suiv.

— Voir Spinoza. — D'après Locke, 288. — Voir Montesquieu, Rousseau, 311, Kant, Hégel, 387, Stuart Mill, Cousin, 493.
Duel, selon Montesquieu, 306.
Dugald-Stewart, 352.
Dynamisme universel. Voir *les Stoïciens, Leibniz*, Maine de Biran.
Eclectisme, selon Leibniz, 250, selon Cousin, 473 et suiv.
Ecossaise (Ecole), 346.
Effort. V. *Force.*
Egalité morale ou religieuse, d'après le Bouddhisme, 9, 10. — Égalité civile et politique, d'après Aristote, 96. — D'après les Stoïciens, 124. — Voir la Boëtie, Locke, Montesquieu, Rousseau, Condorcet, 337, Kant.
Eléates, 33.
Eloquence. Voir *Esthétique* et *Beauté.*
Emanation. Chez les Indiens, 1 et suiv. Voir les Alexandrins.
Empédocle, 35.
Empirisme. Voir Leibniz, Locke, Condillac, Hume, Stuart Mill. Voir *Idées.*
Epictète, 127.
Epicure, 107.
Erreur. Selon Bacon, 181 et suiv. Voir, dans Descartes, la *Théorie de la volonté.*
Esclavage, d'après les Stoïciens, 124. Voir Montesquieu 304 et Rousseau.
Espace. Voir Leibniz, 267 ; Locke, 277 ; Clarke, 288 ; Condillac, 291 ; Kant, 353.
Essence, dans Platon. Voir *Idées.* — Dans Aristote. Voir *Causes formelle et finale.*
Esthétique. Voir *Beauté, Grâce, Sublime*, etc.
État, d'après Platon, 73, 77, 79. — D'après Aristote, 92. Voir Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant. Voir *Politique.*
Étendue. Voir *Espace* et *Temps.*
Etre, d'après Héraclite, 24. — D'après Parménide, 33. — Identité de l'être avec la pensée, 33. — Théorie de l'être dans Platon. Voir l'*Allegorie de la caverne*, et le *Bien principe de tout.* — Etre identique à la pensée, selon Aristote. Voir *Dieu et ses attributs.* — Voir Kant, Fichte, Schelling, Hegel, 425 et suiv.
Evidence. Voir Descartes, Malebranche et Leibniz.
Évolution. Voir Héraclite. — D'après Hégel, 427, 428. Voir Kant, Schelling, Aug. Comte. Voir *Progrès.*
Existence sensible Son caractère illusoire d'après Bouddha, 9, 12. — D'après Platon, 62, 64, 65. — D'après Schopenhauer, 452 et suiv.
Expérience, selon Bacon, 178 et suiv., selon Diderot, 324 et suiv., selon Mill, 559.
Expérimentation, d'après Bacon, 178 et suiv. — Voir Diderot, 324 et suiv., Mill, 559.
Extase, 147. Voir les *Alexandrins, Gerson*, etc.
Fatalisme. V *Liberté* et *Nécessité.*
Femme. Respect de la femme chez les Brahmanes, 5, 6. — D'après Socrate, 38. — Voir Condorcet, 313.
Fénelon, 213.
Fichte, 396.
Force. Voir les Stoïciens. — D'après Leibniz, 250, 251. — D'après Schopenhauer, 452. — D'après Maine de Biran, 459, 463.
Force et droit, d'après Hobbes, 187. — D'après Rousseau, 311.
Genres. Voir Socrate. — Voir *Nominalisme* et *Réalisme.*
Gerson, 160.
Gorgias, 36.
Gouvernement. Voir *Politique.*
Grâce Voir *Beauté*, Platon, Plotin, Reid, Schelling, 423.
Guerre et paix, selon Condorcet, 314.
Guillaume de Champeaux. Voir Abelard.
Habitude. Voir Hume. — D'après Biran, 459, 465.
Hamilton, 539.
Harmonie préétablie, selon Leibniz 255 et suiv., 260.
Hasard. Voir Epicure et Lucrèce
Hegel, 424.
Helvétius, 327.
Héraclite, philosophe ionien, 24.

Histoire. Voir *Progrès*. — L'histoire, épopée divine, selon Schelling, 408. — Philosophie de l'histoire, selon Cousin, 504; selon Comte, 529 et suiv.
Histoire de la philosophie, selon Hegel 430.
Hobbes, 185.
Homœoméries. Voir Anaxagore.
Humanité. Voir *Charité*.
Hume, 282.
Hypothèses. Voir Bacon et Descartes. — D'après Turgot, 333.
Idéalisme, V. Pythagore, Parménide, Socrate, Platon, Plotin, Bruno, Descartes, Malebranche, Leibniz, Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etc. Idéalisme et réalisme dans l'art. Voir *Beauté, Esthétique*.
Idées, d'après Platon, 62, 64, 65. — D'après les Chrétiens, 151 et suiv., 154, 155, 158. D'après les nominalistes et les réalistes, 155 et suiv. — Idées, d'après Descartes, 192 et suiv. — D'après Bossuet, 209. — Théorie des idées, d'après Fénelon, 213. — D'après Malebranche, 219. — Idées, d'après Leibniz, 265. — D'après Locke, 276 et suiv. — D'après Berkeley, 281. — D'après Condillac, 290. Voir Kant, Hegel, 424, Schopenhauer, 455, Biran, Cousin, 474, Stuart Mill, 554.
Identité du moi. Voir Leibniz, *Perception, Conscience*. — Locke, 285, 286. — Reid, 345.
Imagination. Imagination créatrice. Voir Kant, Hegel. — D'après Biran, 468. — Voir Schelling.
Imitation de Jésus-Christ, 160.
Immortalité, d'après les Brahmanes, 2. — D'après Socrate, 56. — D'après Platon, 56. — D'après Aristote, 106. — D'après Cicéron, 118. — D'après Bossuet, 212. — D'après Spinoza, 234. — D'après Leibniz, 257, 259. — D'après Kant, 381 et suiv. — D'après Schopenhauer, 453. — D'après Jouffroy, 325.
Inclinations, d'après Malebranche, 223. Voir *Passions*.
Indiens. Leur philosophie, 1 et suiv.
Indiscernables (principe des). Voir Leibniz.
Individualité. Voir Platon, *Être* et *Essence*. Voir Aristote, *Causes*. — D'après Leibniz, voir *Monade*.
Individuation. Voir *Individualité*.
Induction socratique. Voir *Maïeutique*
Induction, d'après Bacon, 178 et suiv. — D'après Hume, 283. — Voir Diderot, 324 et suiv., Stuart Mill, 559 et suiv.
Infinité, d'après Anaxagore, 23. — D'après Bacon, 184. — Voir Pythagore, Platon, Aristote, Plotin, Bruno. — Infinité, d'après Descartes, 196, 197 et suiv. — Infini, d'après Pascal, 209. — D'après Fénelon, 213. — D'après Malebranche, 220. — D'après Leibniz, 256, 258. — D'après Condillac, 291.
Innéité, d'après Socrate. Voir *Maïeutique*. — D'après Platon. Voir *Idées*. — D'après Descartes, 196 et suiv. — D'après Locke, 276 et suiv. - D'après Voltaire, 310. — Voir Condillac. — D'après Leibniz, 265.
Instinct, d'après Descartes, 267.
Intelligence, d'après Anaxagore, 26. — D'après Platon, 62, 64, 65. — D'après Aristote, 101, 103 et suiv. — D'après Descartes, 192. Voir Pascal, Fénelon, Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer.
Intérêt. V. *Plaisir* et *Utilité*.
Ioniens, 23.
Ironie socratique, 67.
Jouffroy, 507.
Jugement. Voir Descartes, *Théorie de la volonté et de l'erreur*. Voir Condillac et Kant.
Justice, d'après Confucius, 15. — D'après Mencius, 17. — D'après les Pythagoriciens, 29. — D'après Platon, 70, 72, 73. — D'après Aristote, 89. Voir Montesquieu, Rousseau, Kant, Cousin, 495.
Kant, 354.
Langage, selon Condillac, 294, selon Biran, 470 et suiv.
Larochefoucauld, 226.
Leibniz. 250.
Liberté, d'après Aristote, 86. —

D'après Epicure, 114. — D'après les Stoïciens, 122, 128, 132. — Liberté en Dieu, d'après Scot, 159. — Liberté morale, d'après Hobbes, 186. — D'après Descartes, 192 et suiv. — Liberté divine, 159. — Voir Spinoza. — D'après Leibniz, 260 et suiv. — D'après Locke, 279. — D'après Reid, 347. — D'après Kant, 368 et suiv. — Voir Fichte 397, 405, et Schopenhauer, 450 et suiv. — Voir Biran, 466, Cousin, 475.

Liberté civile et politique. Voir Aristote, Locke, Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Condorcet, Turgot, Kant, Mill.

Liberté de conscience. Voir Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Locke, Turgot.

Liberté d'indifférence. V. *Liberté, Volonté*. Voir Reid, 348.

Locke, 276.

Logique, d'après Bacon, 179. — Voir Socrate, Platon, Aristote, Descartes, Leibniz.— Son utilité, selon Mill, 558.

Loi écrite, d'après Socrate, 45 et suiv. — D'après Platon, 201. — Voir *Aristote, Hobbes*, 187, *Montesquieu*, 291, *Voltaire, Rousseau*, 313.

Loi morale, d'après Confucius, 13 et suiv — Opposée à la nature selon les sophistes, 36. — Loi non écrite, d'après Socrate, 45. — D'après Cicéron, 117. — Loi morale, d'après Descartes, 200. — Loi et nature, d'après Hobbes, 187. - D'après Locke, 280. — D'après Malebranche, 225 Voir Kant, 365 et Fichte.

Loi pénale. Voir Platon, Montesquieu, Locke.

Lucrèce, 113.

Maïeutique de Socrate, 52.

Maine de Biran, 459.

Majorités (Principe des). Voir Rousseau, 322. Voir *Contrat social*.

Mal, selon Platon, 68. — Selon Aristote, 103, 104. — Selon les Stoïciens, 123, 128. — Selon saint Augustin, 151. — Voir Descartes, Malebranche, Spinoza, Bayle. — Mal, selon Leibniz, 270

Malebranche, 216.

Marc Aurèle, 132.

Matérialisme. V. l'école Atomiste, Epicure, Hobbes. — Jugement de Leibniz, 252.

Mathématiques. Voir Pythagore.

Matière, d'après Epicure, 116. — D'après les Stoïciens, 132 et suiv. — Voir Descartes, Leibniz, Berkeley, 281, Hume, Kant, Fichte.

Mécanisme universel. Voir les Atomistes, Epicure, Lucrèce, Descartes, Leibniz. — Voir *Force, Monade*. — D'après Kant, 386.

Mémoire, d'après saint Augustin, 149.

Mencius, philosophe chinois, 17.

Mérite et démérite. — Voir Platon, les Stoïciens, Descartes, Kant, Cousin.

Métaphysique, selon Comte, 422. Voir Kant, 355, Schopenhauer, 449.

Méthode, d'après Socrate, 52. — D'après Platon, 62 et suiv. — D'après Ramus, 162. — D'après Bacon, 179. — D'après Descartes, 246. — D'après Biran, 462.

Milieu. La vertu est un milieu entre les extrêmes. Voir Confucius, Aristote.

Moi. Voir Descartes, Maine de Biran, Fichte. Voir *Conscience*.

Monades. Voir Pythagore et Bruno. — Selon Leibniz, 259 et suiv.

Monarchie, d'après Montesquieu, 299. — D'après Rousseau, 319.

Monde (Théorie du). Voir Héraclite, Platon, Aristote, les Stoïciens, Plotin, Bruno, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Schopenhauer.

Monde intelligible. Voir Platon, Plotin, Malebranche, Berkeley et Kant.

Monde sensible. Voir Platon, etc. — Voir *Existence, sensible, matière, monde*.

Montaigne, 163

Montesquieu, 291.

Mort. Voir *Immortalité*.

Moteur (Premier) Voir Anaxagore, Platon, Aristote, Leibniz, Newton. — Voir *Cause motrice* et *cause efficiente*.

Mouvement. Voir Héraclite, Aristote, les Stoïciens, Descartes, Leibniz.
Mysticisme, d'après les Indiens, 1 et suiv. — D'après Bouddha, 11 et suiv. — Voir Gerson, Imitation de Jésus-Christ, Maine de Biran, etc.
Naissance. Voir Leibniz, 257, 259.
Nécessité. Voir Héraclite, les Stoïciens, Spinoza, 291. Voir *Liberté.*
Newton, 287.
Nirvana, ou anéantissement du désir de l'existence. Voir les les Boudhistes et Schopenhauer.
Nombres, d'après Pythagore, 29, 30.
Nominalisme, 155.
Obligation morale. Voir *Loi morale.*
Okkam, 159.
Opérations intellectuelles. Voir *Raison, Idées.* — D'après Condillac, 2:0, 292.
Optimisme, dans Socrate, 43, 44. — Dans Platon, 68, 106. — Dans Aristote, 104. Voir les Stoïciens, 123, 128, 133 et les Alexandrins, 146. — Dans Malebranche, 219 et suiv. — Objections de Bayle, 246. — Dans Leibniz, 270, 272. Voir Kant, 390 et Schopenhauer, 456.
Organisme. Voir Descartes, Leibniz, Kant. Voir *Ame* et *Corps.*
Panthéisme, voir les Indiens, les Eléates, les Alexandrins, Bruno, Malebranche, Spinoza, Schelling, Hegel.
Pari (Argument du), dans Pascal, 205.
Parménide, 33.
Pascal, 201.
Passions. Voir Platon, les Stoïciens, Hobbes. — D'après Pascal, 207, Bossuet, 208, Malebranche, 223, Schelling, 422, Spinoza, 230 et suiv. — D'après Larochefoucauld, 237 et suiv. — D'après Leibniz, 264, 265.
Pensée. Identité de la pensée et de l'être, d'après Parménide, 33. — D'après Aristote, 103, 104.
Perception. Voir Platon. — Selon Leibniz, 262.
Perceptions insensibles, selon Leibniz, 262.
Perfection. Preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'idée de perfection. 195, 210. Voir *Dieu, Infini.* — Perfection, selon Spinoza, 296. Voir Leibniz et Kant.
Personnalité. Voir Kant, 369 et suiv., 380 et suiv.
Philolaüs, 32.
Philosophie, d'après Confucius, 13. — D'après Platon et Socrate, 60. — D'après Aristote, 82. — D'après Hegel, 424.
Philosophie de l'histoire. Voir Turgot, Condorcet, Comte, 530, Cousin, Saint-Simon, Hegel, Kant, Schelling.
Physique d'Héraclite, 32. — De Démocrite, 42. — De Pythagore, 45, Voir *Théorie du monde.*
Plaisir. D'après Aristote, 85. — D'après Epicure, 107. — D'après Hobbes, 186. — D'après Leibniz, 264. Voir Bentham, 545, Helvétius, Mill, 566.
Platon, 46.
Plotin, 140.
Politique de Mencius, philosophe chinois, 17, 22. — De Socrate, 77. — De Platon, 77 et suiv. — Appréciation de la politique de Platon, par Aristote, 95. — Politique d'Aristote, 92 et suiv. — De Cicéron, 120. — De Hobbes, 187. Voir Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Kant, Hegel, Cousin, 499, Stuart Mill.
Positivisme. Voir Hume, Auguste Comte.
Pouvoirs dans l'Etat. Leur séparation selon Montesquieu, 303.
Prière, 1.
Probabilisme. Voir *Nouvelle Académie.*
Progrès, d'après Roger Bacon, 156. — D'après Leibniz, 275. — Voir Turgot, Condorcet, 340, Kant, 386, 387, Fichte, 406, Schelling, 407, 408, Hegel, Auguste Comte, 530 et suiv., Mill, 563, 565.
Propriété. Voir Platon, Aristote, Hobbes, Locke, 280, Rousseau, Cousin, 497, Stuart Mill.
Protagoras, 36.
Providence, d'après Socrate, 43, 44. — D'après Platon, 68. — D'après Aristote, 104. — D'a-

près les Stoïciens, 123, 128, 133. — D'après Plotin, 146. — D'après les Chrétiens, 152 et suiv. — D'après Leibniz, 272. — D'après Schelling, 405. — D'après Hegel. Voir *Progrès* et *Evolution*. — D'après Schopenhauer, 456.
Psychologie, sa méthode, d'après Biran, 462. — D'après Jouffroy, 508.
Pyrrhon, 107.
Pythagore, 29.
Raison. Théorie de la raison dans Anaxagore. — Voir Platon. — *Idées*. Voir Aristote. — Chez Bossuet 208. — Chez Leibniz, 254. — Chez Locke, 331. Voir Descartes, Malebranche, 219, Condillac, 291 et suiv., Biran, Kant.
Raison suffisante, d'après Leibniz, 268.
Raisonnement. Voir *Induction*, *Déduction*. — D'après Condillac, 292.
Ramus. 162.
Réalisme, 155.
Réflexion. Voir Locke et Biran. — D'après Cousin, 474.
Reid, 346.
Relativité universelle. Voir Héraclite, Protagoras et Gorgias, Hume, Hamilton, Stuart Mill, Kant.
Réminiscence, 53.
Renoncement. Voir les Bouddhistes et Schopenhauer.
Résignation à la nécessité. Voir Heraclite, les Stoïciens Spinoza.
Révolutions. Leurs causes. Voir Aristote, Locke, Rousseau.
Richter (Jean-Paul), 444.
Rire et risible, selon Richter, 444 et suiv.
Rousseau, 311.
Royauté, d'après les Hébreux, 27. — D'après Platon, 77. — D'après Aristote, 96. Voir Montesquieu, Voltaire, Rousseau. Voir *Monarchie*.
Royer-Collard, 420.
Sanction. Voir Platon, les Stoïciens, Spinoza, Kant, Cousin, 420.
Scepticisme de Pyrrhon, 107. — De Montaigne, 163 et suiv. — De Pascal, 201. Voir *Hume*, *Kant*.
Schelling, 406
Scolastique, 197.
Schopenhauer, 449.
Science identique à la vertu, d'après Socrate, 45. — Son rapport avec la vertu, d'après Platon, 54. — La science, d'après Bacon, 178.
Scot (Duns), 159.
Scot Erigène, 153.
Sénèque, 122
Sensation. Voir Hobbes, 186, Leibniz et Kant.
Sensibilité V. *Sens*, *Passions*, *Perception*, *Inclinations*, *Amour*, *Désir*.
Sensualisme, 331.
Société. Elle est naturelle, d'après Aristote, 92 et suiv — Voir Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, Kant.
Socrate, 37.
Socratiques, 83.
Sommeil, d'après Leibniz, 263. — D'après Biran, 468. — D'après Jouffroy, 510, 511.
Sophistes, 36. — Portrait des sophistes, 70.
Souveraineté. Voir Aristote, 95, Montesquieu, Rousseau, Kant.
Spinoza, 227.
Spiritualité. Voyez *Ame*.
Stoïciens, 146
Stuart Mill, 552.
Sublime, selon Kant, 393. Voir *Beauté*.
Substance. Voir Héraclite, 24. — D'après Platon, 62. — D'après Aristote, 34, 50 et suiv. — D'après les Stoïciens, 122 et suiv. — D'après Descartes, 196. — D'après Spinoza, 227. — D'après Leibniz, 250, 251 et suiv. — D'après Locke. Voir *Idées*. — Voir Berkeley, Hume, Maine de Biran, Kant, Fichte, Hegel.
Suicide. Théorie stoïcienne, 123.
Syllogisme, d'après Bacon, 179.
Temps, d'après saint Augustin, 150. — D'après Leibniz, 267. — D'après Locke, 277.
Thalès, philosophe indien, 23.
Thomas (Saint), 157.
Travail, sa dignité d'après Socrate, 40.
Turgot, 330.
Tyrannie, selon Platon, 77. — Selon Aristote, 99. — Selon la

Doctie, 171. — Selon Hobbes, 190. — D'après Montesquieu, 301.
Unité, d'après Pythagore, 29. — D'après les Eléates, 50. — D'après Platon, 50, 64 et suiv. — D'après Aristote, 101, 102 et suiv. — D'après les Alexandrins, 142 et suiv. — D'après les Chrétiens, 152. Voir Bruno, Schelling.
Universaux. Voir *Nominalisme*.
Utilité. Morale de l'utilité. Voir Protagoras, Epicure, Pascal, Spinoza, Bentham, 548, Helvétius, Stuart Mill, 556.
Vérités éternelles. Voir Descartes. — D'après Bossuet, 209. — Voir Leibniz.
Vertu. Selon les Brahmanes, 5, 6, 8. — Selon Bouddha, 9. — Selon les Pythagoriciens, 29. — La vertu identique à la science, d'après Socrate, 45. — Vertus socratiques, 45, 46. — La vertu d'après Platon, 54, 70, 72 et suiv. — D'après Aristote, 86, 87 et suiv. — D'après les Stoïciens, 122, 130 et suiv. — D'après Spinoza, 297. — Voir Kant. — Critique de Bentham, 547. — Théorie de Mill, 569.
Vie, d'après Leibniz. Voir *Monades*, *Naissance* et *Mort*.
Volonté. Voir Socrate, Platon. — Doctrine d'Aristote, 86. — D'Epicure, 114. — Des Stoïciens, 122, 128, 132. — De Descartes, 192. — Voir Biran, Spinoza, Leibniz, Kant, 370 et suiv., Fichte, Schopenhauer. — Voir *Liberté*.
Voltaire, 306.
Xénophane, 50.
Xénophon, 37.
Zénon de Citium, 110.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER.

PHILOSOPHIE DE L'ORIENT.

CHAPITRE PREMIER

I. — DOCTRINES RELIGIEUSES DU BRAHMANISME.

Pages.

Hymne à Dieu 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 et 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'apres 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.

I. *Confucius* 13
Portrait du philosophe 13
Supériorité des vertus morales sur les rites religieux 14

Pages

Morale de Confucius 15
II *Mencius* 17
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.

I. Le perfectionnement de soi-même 19
II. Sur le devoir de bien gouverner un Etat, en mettant le bon ordre dans sa famille 21
III. 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

PHILOSOPHES IONIENS.

Thalès 23
Diogène d'Apollonie 23
Héraclite 24
Pensées d'Héraclite 25
Anaxagore 26
Démocrite 27

CHAPITRE DEUXIÈME

I. — ÉCOLE IDÉALE DE PYTHAGORE.

Pythagore 29
Les vers dorés attribués à Pythagore 29
Les nombres et l'harmonie 31
Philolaüs 32

II. — ÉCOLE IDÉALISTE D'ÉLÉE.

Parménide 33
Sur la nature 33
De la vérité 34
Empédocle 35

III. — LES SOPHISTES.

Pages.
Protagoras..... 36

CHAPITRE TROISIÈME

SOCRATE ET LES SOCRATIQUES.

Socrate..... 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..... 45

CHAPITRE QUATRIÈME

PLATON.

I. Portrait de Socrate..... 46
II. Socrate et Phèdre aux bords de l'Ilissus. — La naissance des Muses. — Allégorie des musiciens changes en cigales..... 48
III. Socrate raconte ses premières études et son jugement sur Anaxagore. — L'idée du bien et les causes finales..... 50
IV. La maïeutique. — Socrate compare sa profession à celle de sa mère..... 52
V. La réminiscence..... 53
VI. On ne doit pas rendre injustice pour injustice. — Socrate refuse de fuir avec Criton..... 54
VII. Derniers moments de Socrate..... 56
VIII. Portrait du philosophe..... 60
IX. Allégorie de la caverne..... 62
X. Le bien, principe de la connaissance et soleil du monde intelligible..... 64
XI. Le premier aimable..... 65
XII. Nature de l'amour..... 66
XIII. La beauté divine, fin de l'amour..... 66
XIV. La bonté divine, principe de la création..... 68
XV. Pour justifier la providence divine, il faut embrasser à la fois le Tout de la création et ne pas s'attacher seulement à quelques parties..... 68
XVI. De l'âme..... 69
XVII. Le juste mis en croix est-il plus malheureux que l'injuste? 70
XVIII. La justice consiste-t-elle à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis?..... 72

Pages.

XIX. La justice est-elle l'intérêt du plus fort? — Nécessité de la philosophie pour la politique. — Pourquoi les philosophes s'éloignent actuellement des charges publiques. — Comment ils doivent y revenir un jour 73
XX. Le sage et le sophiste 75
XXI Comment les excès de la démocratie engendrent la tyrannie 77
XXII. Portrait du tyran. — Analogie de l'âme tyrannisée par la passion, de l'Etat tyrannique et du tyran 79

CHAPITRE CINQUIÈME

ARISTOTE.

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE 83
I. La philosophie 83
II. Les diverses sortes de causes 84
III. Critique de Platon par Aristote 84
MORALE 85
I. L'acte et le plaisir 85
II. Germes de l'idée de liberté chez Aristote. — Les conditions de la vertu 86
III. La liberté, d'après Aristote 86
IV. Le bonheur, fin de l'homme. — Nature du bonheur 87
V. De l'amitié et de la justice 89
VI. Il est impossible d'éprouver de l'amitié pour un objet inanimé 90
VII. Diverses causes de l'amitié 90
VIII. Explication du plaisir causé par l'amitié 91
POLITIQUE 92
I. De l'Etat 92
II. But de l'Etat 93
III. De l'aristocratie et de la démocratie 94
IV. Réponse aux arguments de Platon contre la souveraineté populaire et en faveur de l'aristocratie 95
V. L'égalité politique 96
VI. De la royauté 96
VII. Excellente politique de la classe moyenne 98
VIII. Portrait du tyran. — Divers moyens qu'il est obligé de mettre en œuvre pour se maintenir 99
THÉOLOGIE 101
I. L'actuel est antérieur au possible, et Dieu aux autres êtres 101
II. Le premier moteur meut le monde par l'amour qu'il lui inspire 102
III. La félicité divine 102
IV. Dieu est l'intelligence éternelle qui se pense elle-même .. 103
V. La pensée suprême a un objet simple qui ne diffère pas du sujet pensant 104
VI. La Providence dans l'univers suppose un principe supérieur à l'univers 104
VII. Il n'y a pas plusieurs principes, mais un seul 105
VIII. La vie selon la pensée est la vie éternelle 106
IX. L'immortalité de l'intelligence pure, selon Aristote 106

CHAPITRE SIXIÈME

PYRRHONIENS. — ÉPICURIENS — STOÏCIENS. — NOUVELLE ACADÉMIE.

	Pages.
Pyrrhon	107
Épicure	107
Fragments de la lettre d'Épicure à Ménécée	108
Zénon	110
Cléanthe	111
Hymne de Cléanthe	111
Arcésilas	112
Carnéade	112

CHAPITRE SEPTIÈME

LA PHILOSOPHIE A ROME.

LUCRÈCE	113
Lutte d'Épicure 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
I. L'âme du sage est divine	122
II. Ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger	122
III. Le sage et Jupiter	122
IV. Notre mal n'est pas au dehors, il est au dedans de nous	123
V. Doctrine de Sénèque et des stoïciens sur la mort volontaire ou le suicide	123
VI. L'égalité entre les hommes	124
VII. Les esclaves	124
VIII. Il faut s'éloigner de la foule. — Les jeux du cirque	126

CHAPITRE HUITIÈME

LES NOUVEAUX STOICIENS.

EPICTÈTE	127
I. Louange à Dieu	127
II. Utilité des épreuves	128
III. Réponse aux objections tirées du mal	128
IV. Il n'y a de mal dans le monde que pour ceux qui le font.	128
V. L'homme, citoyen du monde et fils de Dieu	129

Pages.
VI. Nous portons un dieu en nous..... 130
VII. Dieu nous a confiés à nous mêmes..... 131
VIII. Faut-il rendre le mal pour le mal?..... 131
MARC-AURÈLE..... 132

CHAPITRE NEUVIÈME

ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

PLOTIN..... 139
Le beau..... 139
I. La beauté sensible. — La nature, ses caractères..... 139
II. Comment nous jugeons la beauté sensible en la comparant à la beauté intérieure..... 140
III. La beauté morale..... 141
IV. Le bien suprême, principe de la beauté et de l'amour.... 144
V. 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 DIXIÈME

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

SAINT AUGUSTIN..... 149
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

LIVRE TROISIÈME.

CHAPITRE PREMIER

PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE.

SCOT ERIGÈNE..... 153
SAINT ANSELME..... 153
Dieu prouvé par son idée, ou argument ontologique..... 154
ABÉLARD..... 155
La querelle des nominalistes et des réalistes. — Conceptualisme d'Abélard..... 155
ROGER BACON..... 159
Le progrès, d'après Roger Bacon..... 156

Pages.
SAINT THOMAS 157
Preuve péripatéticienne de l'existence de Dieu par la cause efficiente 157
Preuve platonicienne de l'existence de Dieu par les idées 158
DUNS SCOT 159
La création, œuvre de volonté libre 159
OCCAM 159
Nous ne pouvons connaître l'essence de Dieu 159
GERSON 160
Les degrés de la connaissance 160
L'AUTEUR DE L'IMITATION 161
Puissance de l'amour 161
RAMUS 161
La dialectique doit imiter la nature 162
MONTAIGNE 163
I. Présomption de l'homme 163
II. Parité de l'homme et des animaux 164
III. Le sorite du renard 166
IV. La science des bêtes 166
V. Contradictions et erreurs des philosophes et des religions au sujet de la Divinité 167
VI. Contradictions de la pensée humaine en morale 168
LA BOÉTIE 169
La tyrannie 171
GIORDANO BRUNO 173
Les causes efficientes, formelles et finales. — Tout est animé et l'esprit pénètre tout 173
Tout être aspire à l'infini, et l'homme est fait pour la perfection. 176
L'univers 177

CHAPITRE DEUXIÈME

PHILOSOPHIE ANGLAISE.

BACON 178
Aphorismes sur l'interprétation de la nature et le règne de l'homme 178
I. La science de l'homme est la mesure de sa puissance 178
II. Sur la logique et le syllogisme 179
III. Les deux méthodes, *à priori* et *à posteriori* 179
IV. Les idoles et erreurs de l'esprit humain 181
V. Sur les erreurs de la tribu dues à l'esprit de généralisation. 183
HOBBES 185
I. Le matérialisme de Hobbes. — La sensation 185
II. Le désir 185
III. La volonté 186
IV. Les vertus et les intérêts 187
V. Politique de Hobbes.—L'état de nature et le droit naturel. 187
VI. Les lois naturelles 188
VII. Le despotisme, condition de la société, selon Hobbes 188
VIII. Autorité absolue que doit avoir le souverain, selon Hobbes. 190

CHAPITRE TROISIÈME

LA PHILOSOPHIE EN FRANCE.

Pages.

DESCARTES 192
I. Entendement et volonté 192
II. Spiritualité du moi 193
III. Preuve de l'existence de Dieu par l'imperfection de notre existence 194
IV. Argument en faveur de l'existence de Dieu tiré de l'idée du parfait 195
V. L'idée de l'infini ne peut avoir son objet en nous 196
VI. Différence de l'infini et de l'indéfini 197
VII. Preuve ontologique de l'existence de Dieu par son idée ... 198
VIII. L'idée de l'infini est distincte, quoique incompréhensible. 199
IX. La création continuée 199
X. Morale de Descartes. — Le souverain bien est dans la bonne volonté 200

PASCAL 201
I. Les infinis. — Impossibilité de la science pour l'homme .. 203
II. Les extrêmes 203
III. Condition humaine 204
IV. Sur les preuves de l'existence de Dieu 204
V. La croyance en Dieu, objet d'un pari fondé sur le calcul des probabilités 205
VI. Nous n'aimons pas l'individu, mais les qualités 207
VII. Les trois ordres: les corps, les esprits, la charité 207

BOSSUET 208
I. — *L'âme* 208
I. L'amour, principe de toutes les passions 208
II. La raison et les vérités éternelles 209
II. — *Dieu* 209
I. Preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles ... 209
II. Preuve de l'existence de Dieu par l'idée de la perfection .. 210
III. La perfection et l'éternité de Dieu 211
III. — *L'immortalité* 212
L'âme, ayant pour objet les vérités éternelles, participe à leur éternité 212

FÉNELON 213
I. L'idée de l'infini est la plus positive de toutes 214
II. L'idée de l'infini est claire. — Le soleil de vérité 215

MALEBRANCHE 216
I. Le monde intérieur. — De l'âme, et qu'elle est distinguée du corps 216
II. Les idées et le monde intelligible 219
III. Que nous pouvons voir en Dieu toutes choses, et que rien de fini ne peut le représenter. — Qu'il suffit de penser à lui pour savoir qu'il est 220
IV. Les inclinations 224
V. De l'amour du bien en général 224
VI. Des inclinations sympathiques ou des affections 224
VII. Principe métaphysique de la loi morale 225

Pages.
SPINOZA 225
I. De l'existence de Dieu 227
II. Négation des causes finales 228
III. Le souverain bien. — De la réforme de l'entendement 229
IV. Le bien suprême est la connaissance de Dieu 231
V. Les passions, causes du mal 231
VI. L'immortalité de la raison 234
VII L'amour intellectuel de Dieu 235
LA ROCHEFOUCAULD 236
I. L'amour de soi 236
II. L'amour de soi, fin de toutes les actions humaines, selon La Rochefoucauld 237
III. L'orgueil 238
IV. La louange 239
V. La connaissance. — La clémence 240
VI. La modération. — La constance 240
VII. La sincérité. — L'amitié. — Pensées diverses 241
VIII Les afflictions 242
IX. La bonté. — La justice. — L'amour 233
X. Le mépris de la mort 245
BAYLE 246
Objections de Bayle à l'optimisme 246
LEIBNIZ 248
I L'éclectisme de Leibniz 249
II. Les forces ou monades 249
III. Toute substance est active 250
IV Nature des monades 251
V. Le matérialisme 252
VI. Les âmes des animaux 252
VII. La raison 254
VIII. Harmonie de l'univers 254
IX. Tout est lié dans l'univers 225
X. Les animaux ; différence des machines naturelles et des machines humaines 255
XI. Infinité de l'univers 256
XII. La naissance et la mort 257
XIII. Harmonie des causes efficientes et des causes finales 257
XIV. Les lois de la conservation de la force 257
XV. Tout enveloppe l'infini 258
XVI Destinée des âmes 259
XVII. La cité de Dieu 259
XVIII. Leibniz raconte comment il a été amené à l'hypothèse de l'harmonie préétablie 260
XIX. La liberté 260
XX. Comparaison de l'âme et du corps avec des horloges 261
XXI. Des perceptions dont nous n'avons pas conscience 262
XXII. Les plaisirs 264
XXIII. De l'amour 265
XXIV. En quel sens on peut dire que certaines idées sont innées. 266
XXV. L'espace et le temps 267
XXVI. Preuve de l'existence de Dieu par la raison suffisante 268
XXVII. Appréciation de la preuve de saint Anselme et de Descartes. — Si Dieu est possible, il existe 269
XXVIII. De l'origine du mal 269
XXIX. Ce monde est le meilleur possible 270

Pages.

XXX. Les désordres et les monstruosités sont de simples apparences 271
XXXI. La création, la providence et le mal 272
XXXII. Le progrès dans l'univers 275

CHAPITRE QUATRIÈME

LA PHILOSOPHIE EN ANGLETERRE. — LOCKE ET SON ÉCOLE.

LOCKE 276
I. Comparaison de l'entendement avec un cabinet obscur ... 276
II. Lutte de Locke contre les idées de la raison.—Sur l'innéité des idées 277
III. Sur les idées d'espace et de temps et sur les universaux.. 277
IV. Sur la preuve de l'existence de Dieu par son idée 278
V. De la spiritualité 279
VI. Sur l'idée de la liberté 279
VII. Sur les idées du bien et du mal naturel 288
VIII. Sur les idées du bien et du mal moral 280
IX. Principe du droit de propriété 280
BERKELEY 281
I. Les idées 281
II. L'esprit 581
III. La matière. — Qu'elle n'existe que dans l'esprit 282
HUME 282
I. L'idée de cause reduite à celle de succession et l'induction ramenee à l'habitude 283
II. Harmonie des idées et des choses 283
III. Sur l'existence du monde extérieur 284
IV. Contre l'identité de l'âme 285
V. L'âme n'est qu'une série de phénomènes 286
NEWTON 286
Preuve de l'existence de Dieu par un premier moteur 287
CLARKE 288

CHAPITRE CINQUIÈME

LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE.

CONDILLAC 289
I Importance de l'étude des origines de nos connaissances. 289
II. Génération des opérations de l'âme : perception, conscience, attention, réminiscence, réflexion 290
III. Nous n'apercevons que nos sensations 291
IV. Comment on acquiert l'idée de l'espace 291
V. Nous n'avons point d'idée de l'infini 291
VI. Le raisonnement est une suite d'équations 292
VII. L'analyse 292
VIII. Union intime du raisonnement et du langage 294
MONTESQUIEU 294
I. Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec les divers êtres. 295

Pages
II. Des lois positives 295
III. Du gouvernement démocratique 296
IV. Principes vitaux des divers gouvernements. — Nécessité de la vertu dans la démocratie 298
V. Les préjugés de l'honneur sont le ressort des gouvernements monarchiques 299
VI. La vertu dans les gouvernements démocratiques 300
VII. Du despotisme 301
VIII. Théorie de la séparation des trois pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire) 302
IX. Sur l'esclavage 304
X. De la sévérité des peines. — Ses inconvénients 305
XI. Sur le duel 306
VOLTAIRE 308
I. Apologie des causes finales 309
II. Sur l'âme et l'immortalité 310
III. Sur les idées innées 310
IV. Sur l'idée de la justice 311
J.-J. ROUSSEAU 311
I. Du droit du plus fort. — Différence de la force et du droit. — La puissance n'oblige que si elle est légitime 311
II. Caractère sacré et inaliénable de la liberté humaine 312
III. Qu'il faut toujours remonter à une première convention 313
IV. Du pacte social 314
V. Qu'est-ce que la loi ? — La loi civile et politique doit être l'expression de la volonté nationale 315
VI. Du gouvernement. — Divers pouvoirs qui le constituent. — Rapport du gouvernement à l'Etat 316
VII. L'égalité 316
VIII. Que la souveraineté est inaliénable 317
IX. Que la souveraineté est indivisible 318
X. Liberté et égalité 318
XI. De la monarchie 319
XII. Des suffrages 322
DIDEROT 324
I. Unité et continuité de la nature.—D'où vient l'étonnement de l'homme 324
II. Les animaux sont des variétés d'un même type 324
III. Tous les phénomènes physiques dérivent d'un seul. Rôle de la science 325
IV. Les exceptions apparentes 326
V. L'expérience doit être libre devant la nature 326
VI. Il faut élargir l'idée de Dieu 326
VII. Sur la superstition 327
HELVÉTIUS 327
I. L'intérêt personnel, principe des vertus et des vices, d'après Helvétius 327
II. L'homme humain, d'après Helvétius 328
III. Le salut public, d'après Helvétius 329
IV. L'amitié et l'intérêt 329
TURGOT 330
I. Extrait du Discours sur les progrès de l'esprit humain 330
II. Rôles de la théologie, de la physique et de la métaphysique dans les progrès de l'esprit humain 332
III. Les hypothèses, condition du progrès intellectuel 333

Pages.
CONDORCET..... 331
I. Des progrès futurs de la société humaine..... 334
II. Progrès futurs de la liberté..... 335
III. Progrès futurs de l'égalité.—Moyen de diminuer l'inégalité des fortunes..... 337
IV. Moyen de diminuer l'inégalité des intelligences..... 339
V. Progrès futurs de la philosophie et des sciences sociales... 340
VI. Progrès futurs de la moralité pratique..... 342
VII. Progrès futurs dans l'organisation de la famille..... 343
VIII. Progrès futurs de la paix..... 344

CHAPITRE SIXIÈME

LA PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE.

REID..... 345
I. L'identité personnelle et le *moi*..... 345
II. La liberté personnelle. — Du fatalisme psychologique ou déterminisme..... 347
III. La liberté d'indifférence..... 348
IV. Le goût a des lois..... 349
V. Le sentiment de la grandeur..... 349
VI. La beauté extérieure est le symbole de la beauté spirituelle..... 350
DUGALD-STEWART..... 352
Influence de l'association des idées sur l'esprit. — Les hommes d'esprit et les hommes de génie..... 352

CHAPITRE SEPTIÈME

LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE.

KANT..... 353
I. Toute science nous est impossible en dehors du champ de l'expérience. — Critique des prétentions dogmatiques en métaphysique..... 353
II. Classification des preuves de l'existence de Dieu..... 356
III. Critique de l'argument ontologique..... 356
IV. Critique de la preuve cosmologique, tirée de l'existence du monde..... 358
V. Appréciation de l'argument des causes finales..... 359
VI. La bonne volonté est le seul bien absolument bon..... 361
VII. La nature, en nous donnant une volonté raisonnable, n'a pas eu pour but notre simple conservation et notre simple bien-être. — Notre fin est la bonne volonté..... 362
VIII. L'amour du devoir est un acte de volonté, non d'inclination..... 364
IX. L'action faite par devoir ne tire sa valeur que d'elle-même. 364
X. Le bien moral..... 365

Pages.

XI. La loi de la bonne volonté doit être une maxime universelle 366
XII. La volonté a sa fin en elle-même, et l'homme doit être considéré comme une fin, non comme un moyen. — Formule de l'impératif catégorique 367
XIII. L'homme est son propre législateur : autonomie de la volonté 369
XIV. La société des êtres libres et raisonnables, ou la république des fins 370
XV. La dignité humaine 371
XVI. Le respect ne s'adresse qu'aux personnes, non aux choses. 372
XVII. L'éducation morale opposée à l'éducation utilitaire et épicurienne. — Le pur respect du devoir est un mobile plus puissant que l'intérêt. — Exemple 373
XVIII. Grandeur de la loi morale 379
XIX. Le devoir et la personnalité 380
XX. Peut-on prouver, par des preuves purement spéculatives, la spiritualité et l'immortalité ? — Critique des arguments platoniciens en faveur de la simplicité et de l'identité du moi 381
XXI. Examen d'un argument métaphysique du *Phédon* sur l'immortalité, reproduit par Mendelssohn 382
XXII. Preuve de l'immortalité, comme condition de notre perfectionnement indéfini 383
XXIII. Preuve de l'immortalité par la loi morale 384
XXIV. L'ignorance des conditions de la vie future est nécessaire au désintéressement 385
XXV. La loi historique du progrès déduite de l'hypothèse du déterminisme universel 386
XXVI. Du progrès social et politique. - Fondement du droit 387
XXVII. Preuve morale de l'existence de Dieu 388
XXVIII. La morale ne dépend pas de l'affirmation de Dieu ; c'est l'affirmation de Dieu qui dépend de la morale 390
XXIX. Sur l'optimisme 390
XXX. Esthétique de Kant. — Le beau 390
XXXI. La poésie 391
XXXII. Le beau, symbole de la moralité 392
XXXIII. Le sublime 393
XXXIV. Le sublime n'est que dans notre esprit 394
XXXV. L'émotion du sublime 394
XXXVI. Le sublime nous donne la conscience de notre supériorité sur la nature 395

FICHTE 396
I. Le déterminisme et le mécanisme universel. — Le grain de sable 397
II. Nous ne percevons directement et immédiatement que ce qui est dans notre conscience. — L'idéalisme 403
III. La croyance dans la loi morale et dans la liberté 405
IV. Le progrès moral à venir 406

SCHELLING 406
I. Périodes de l'histoire du monde. — Destin, Nature, Providence. — Conception du progrès 407
II. L'histoire, épopée divine 408
III. Le progrès moral de l'humanité ne peut être pour nous une certitude, mais seulement une croyance 408

Pages.

IV. Histoire des théories de l'art. — L'art est-il l'imitation de la nature ? ... 409
V. La beauté de la nature est force active et science active ; telle doit être aussi la beauté de l'art ... 413
VI. Comparaison entre l'activité créatrice de l'art et celle de la nature ... 313
VII Sur la prétendue idéalisation de la nature ... 415
VIII. Vraie supériorité de l'art sur la nature ... 416
IX. Importance des formes caractéristiques dans l'art ... 417
X. Comparaison de la sculpture, de la peinture, de la poésie. 420
XI. Nécessité de la passion dans l'œuvre d'art ... 422
XII L'art et la nature ... 423
XIII. La grâce ... 423
HEGEL ... 424
I. La philosophie a pour objet le monde des idées et de l'esprit ... 424
II. Première définition de Dieu par l'être ... 425
III. Identité de l'être pur et du non-être ... 425
IV. Seconde définition de Dieu, par le non-être ... 425
V. Réponse aux objections contre l'identité de l'être et du non-être ... 426
VI. Troisième définition de Dieu par le principe du *devenir* universel ... 426
VII. Vérité du devenir universel. — Fausseté du « nihil ex nihilo » ... 427
VIII. L'évolution universelle ... 427
IX Phases successives de l'évolution universelle ... 428
X. L'histoire de la philosophie, expression de l'évolution universelle ... 430
XI. La religion ... 430
XII. L'art a-t il pour objet l'imitation de la nature ? ... 431
XIII. L'art a-t-il pour objet la représentation de la nature humaine ? ... 433
XIV. L'art a-t-il pour objet d'adoucir les mœurs ? ... 434
XV. L'art a-t-il pour objet de purifier les passions ? ... 435
XVI. L'art a-t-il pour objet d'instruire ? ... 435
XVII. L'art a-t-il pour objet le perfectionnement moral ? ... 436
XVIII. De l'idéal comme objet de l'art et de la poésie ... 437
XIX. La poésie comparée aux autres arts ... 439
XX. Quel est le fond de l'action tragique ? ... 441
JEAN-PAUL RICHTER ... 444
Nature du risible ... 444
SCHOPENHAUER ... 449
I. Nécessité de la métaphysique ... 449
II. Définition de la métaphysique ... 450
III. La méthode de la métaphysique. — Etude de la volonté .. 450
IV. La volonté ne se ramène pas à la force, c'est la force qui se ramène à la volonté ... 451
V. Sur la mort ... 454
VI. Sur la finalité dans la nature et dans l'art ... 454
VII. Nature de la connaissance ... 455
VIII. Sur l'optimisme ... 457
IX. Le monde est néant ... 457

CHAPITRE HUITIÈME

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE.

Pages.
AINE DE BIRAN 458
I. Maine de Biran raconte son histoire intellectuelle. — L'habitude. — L'activité et la passivité 459
II. Méthode de la psychologie 462
III. Sur l'effort pour mouvoir les membres 463
IV. Le sentiment de l'effort, fait primitif de la conscience 466
V. Les lois de l'habitude. — Effet opposé de la répétition sur les sensations et sur les perceptions 465
VI. Différence entre le désir et le vouloir 464
VII. L'imagination passive et active. — Châteaux en Espagne, songes, romans 468
VIII. Les vrais signes sont volontaires 470
IX. Sur l'origine du langage 470
X. Les trois vies : la vie sensible, la vie intellectuelle et la vie mystique 471
VICTOR COUSIN 402
I. La philosophie répond au besoin de se rendre compte 473
II. La réflexion et la spontanéité 474
III. L'intelligence 475
IV. La volonté et la causalité 478
V. Qu'est-ce que le beau? Réduction de toute beauté à la beauté spirituelle 476
VI. De l'idéal dans l'art et dans la poésie 479
VII. Du génie 480
VIII. L'art n'est pas une imitation de la nature 481
IX. La fin de l'art. — Indépendance de l'art 483
X. L'expression dans les différents arts 486
XI. Des différents arts et du rang de la poésie 489
XII. Différence du droit et du désir 493
XIII. Des droits naturels de l'homme. — Leur rapport avec la justice 495
XIV. Du droit de propriété 497
XV. Le gouvernement a pour objet la protection de droits naturels 499
XVI. Des devoirs de charité qui incombent au gouvernement, ou la charité publique 501
XVII. La philosophie de l'histoire 504
XVIII. Sur la déclaration des droits de l'homme 507
JOUFFROY 507
Psychologie 508
I. Distinction de la psychologie et de la physiologie 508
II. Le rêve 510
III. Le repos de la volonté pendant le rêve 511
IV. Du symbole 511
V. De l'école de l'idéal et de l'école de la réalité. — Point de départ de l'école de l'idéal. — Son procédé : effacer les formes. — Application à la peinture, à la statuaire, à la musique, à la littérature, à l'art théâtral. — Caractère de la poésie de Racine. — Point de départ et procédé

de l'école de la réalité : respect de la forme. — Ecole intermédiaire 521
Morale 525
VI. Le problème de notre destinée 525
VII. La fin est le bien 526
VIII. Le bien absolu et le bien moral 527
AUGUSTE COMTE 528
I. Influence prépondérante de l'intelligence sur le progrès. — Importance historique de la philosophie 529
II. Période du progrès. — Des trois états successifs par lesquels passe l'esprit humain 530
III. Etat final de l'évolution intellectuelle 533
IV. Analogie de l'évolution matérielle et de l'évolution intellectuelle dans l'humanité 535

CHAPITRE NEUVIÈME

LA PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE.

HAMILTON 53
I. Des associations latentes 53
II. L'idée de cause et le principe de causalité 54
III. L'absolu est inconnaissable 54
BENTHAM 54
I. Le calcul des plaisirs et l'arithmétique morale 54
II. Critique de l'idée de vertu par Bentham 54
III. La vertu utilitaire 54
IV. La prudence personnelle, vertu principale d'après Bentham. 55
STUART MILL 55
I. Lois de l'association des idées 55
II. Stuart Mill nie l'universalité des principes 55
III. Explication de l'origine du principe de causalité 55
IV. Les vérités nécessaires réduites à une association d'idées inséparables 55
V. Ce qu'il faut entendre par proposition inconcevable 55
VI. Vraie utilité de la logique 55
VII. Procédés et règles de la méthode expérimentale — Application de la méthode à la théorie de la rosée 55
VIII. La spéculation, agent principal du progrès dans l'humanité. 56
IX. Du progrès illimité 56
X. Le principe d'utilité 56
XI. Distinction entre la quantité et la qualité des plaisirs 56
XII. Le sentiment de dignité 56
XIII. Identité entre le bonheur personnel et le bonheur général. 56
XIV. La vertu et l'association des idées 56
XV. Le bonheur, principe de la morale et en général de la pratique 56
XVI. L'idéal utilitaire 57
XVII. Insuffisance finale de la morale de Bentham. — Son effet décourageant sur la volonté 57

Sté Gle d'Imp. et d'Edit., 17, rue Cassette, Paris. — S. — 8-26.