



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

B

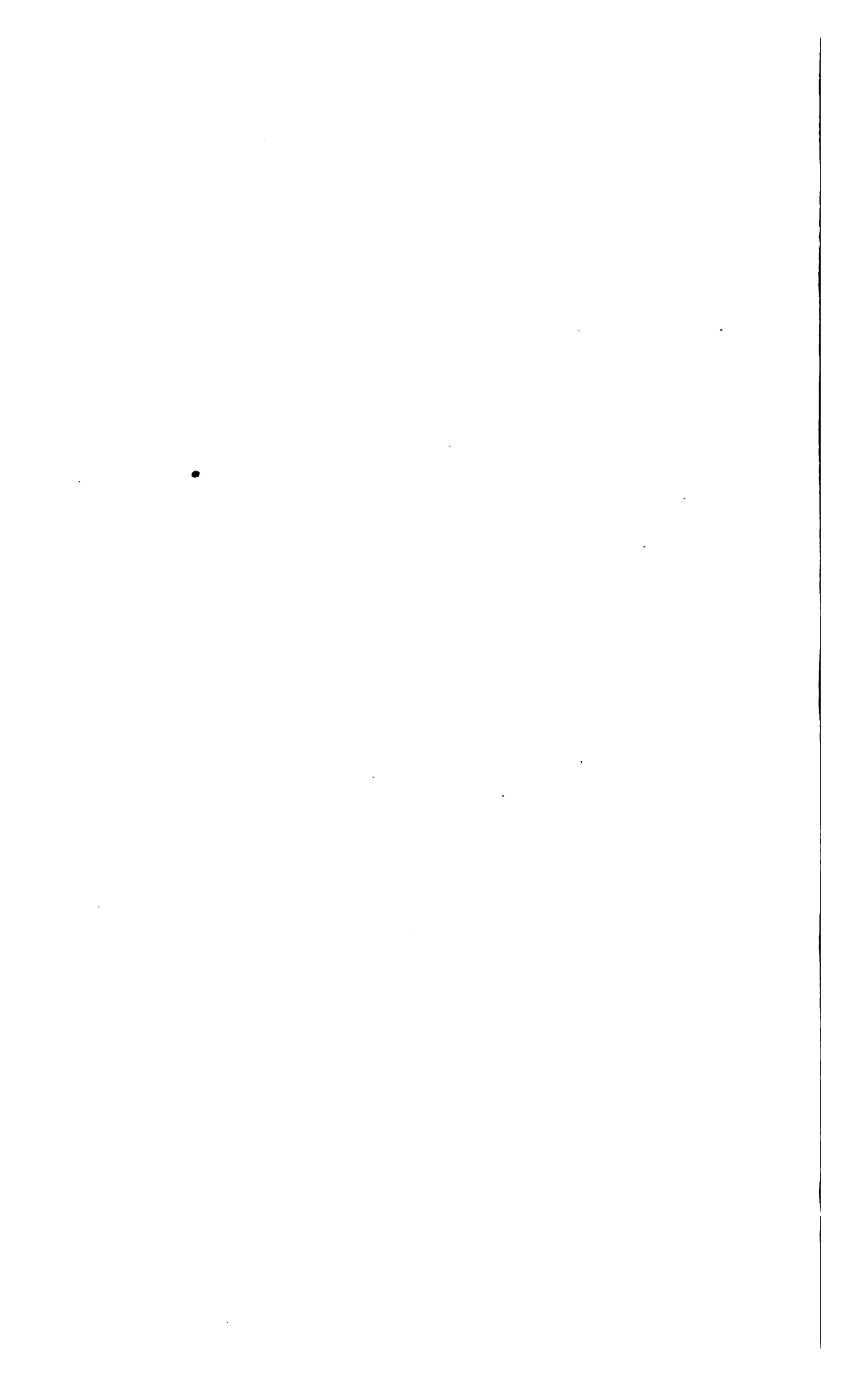
818,657



B
398
.P9
C43







DE

LA PSYCHOLOGIE

DE PLATON.

LA NÈCHE, IMPRIMERIE D'ENG. JOURDAIN.

DE
LA PSYCHOLOGIE
DE PLATON

PAR A.-ED. CHAIGNET
Wilhelm

PROFESSEUR AU PRY TANÉE IMPÉRIAL MILITAIRE DE LA FLÈCHE,
DOCTEUR ÈS LETTRES.

« *De Cælo descendit* : Trésor. »
(Juvénal, *Sat.*, X, v 27.)

« La connaissance de soi-même est le principe
de la philosophie et de la doctrine de Platon. »
(Proclus, *Comment. sur l'Alcibi.*, tom. II,
p. 2, ed. Cousin.)



PARIS
AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE
RUE DES GRÈS-SORBONNE, 5

1862

Vignand Riv.



DE

1 5 2 8 1 5 2 8 H
LA PSYCHOLOGIE

DE PLATON.

« *De Cælo descendit* : Γνωθὶ σεαυτόν. »
(Juvénal, *Sat.*, X, v. 27.)

« La connaissance de soi-même est le principe
de la philosophie et de la doctrine de Platon. »
(Proclus, *Comment. sur l'Alcib.*, tom. II,
p. 2. Ed. Garnier.)

Sous ce titre, que les anciens n'ont pas connu, et dont la signification, dans la science moderne, est peut-être ici trop étroite, je me propose de faire connaître l'ensemble des théories de Platon sur l'âme.

Les philosophes de l'antiquité ne se sont pas contentés d'analyser les phénomènes et d'étudier

les facultés de l'âme humaine : ils ont cru pouvoir pénétrer sa nature et son essence, découvrir son origine, faire son histoire et prédire sa future destinée, comme ils pensaient retrouver les traces de ses destinées antérieures. De là, dans la science de l'âme, pour eux et principalement pour Platon, deux grandes divisions, et dans ce travail deux parties très distinctes. L'une, toute métaphysique, aura pour objet la nature, l'essence, l'origine, la destinée de l'âme ; l'autre, plus véritablement psychologique, aura pour objet de déterminer, de définir, de classer les actes de l'âme, et de les ramener aux causes diverses, c'est à dire aux diverses facultés qui les ont dû produire.

Dans une troisième partie, purement complémentaire, je me suis efforcé de montrer rapidement les rapports intimes de ces doctrines avec le système général dont elles font partie, et je ne crois pas exagérer l'importance du rôle que joue dans la philosophie de Platon la science de l'âme, en disant qu'elle en est le véritable fondement et le principe solide.

Enfin, j'ai formulé en un certain nombre de pro-

positions, et, pour les appeler par leur nom, de *positions*, que je me suis efforcé de rendre à la fois claires et brèves, les points principaux de la psychologie platonicienne, dans leur succession logique et leur ordre rationnel. On trouvera là, en quatre pages, la conclusion de cette longue analyse, et le résumé rapide de la grande et féconde doctrine qui en a été l'objet.

Platon n'a pas composé, comme l'a fait Aristote, un traité spécial de l'âme; sur ce sujet, comme sur tous les problèmes de la philosophie, ses théories sont éparses et disséminées. Pour refaire l'ensemble de sa doctrine psychologique, pour en retrouver le principe et l'unité secrète, il faut courir d'un dialogue à l'autre. Le choix des textes, l'ordre des idées, la succession des citations qui constitue à elle seule un ordre logique, tout est arbitraire, ou du moins tout est libre : c'est déjà une interprétation et une critique. Je n'ai pas cru pouvoir, après l'avoir nécessairement commencée, la laisser dans cet état informe; j'ai donc mêlé la critique à l'analyse, et fait effort pour juger les doctrines en les exposant.

PREMIÈRE PARTIE.

DOCTRINE MÉTAPHYSIQUE DE PLATON SUR L'ÂME.

Il est impossible, dit Platon, de bien connaître la nature de l'Âme si l'on ignore la nature universelle. ¹ Comment l'homme aurait-il une Âme si l'univers n'en avait une, ² et comment se rendre compte de la nature de l'Âme universelle sans connaître le système de l'univers, et le rôle que l'Âme y joue, la place qu'elle y remplit? Trouvons d'abord l'essence absolue des choses, et, cette essence connue, nous trouverons ensuite ce que nous sommes nous-mêmes. ³ Lorsqu'on veut connaître un objet quelconque et en étudier la nature, il faut commencer par en chercher la notion générale, ⁴ et considérer si c'est une chose simple ou composée. Si c'est une chose simple, il faut étudier son essence d'abord, puis ce qu'elle est destinée à faire et sur quoi elle doit

1 *Phèdre*, p. 270, c.

2 *Phèdre*, id.

3 1^{er} *Alcib.*, p. 129.

4 *Philèb.*, p. 30.

agir, ce qu'elle est destinée à souffrir, et de qui ou de quoi elle doit le souffrir; en un mot, ses propriétés actives et passives.¹ En commençant l'exposition de la psychologie de Platon par la métaphysique de l'âme, je reste donc fidèle non seulement à l'esprit de sa méthode, qui certainement consiste à s'élever tout d'abord à un principe général, mais encore aux indications précises et spéciales qu'il a formulées dans *le Phèdre*, à l'occasion de l'étude de l'âme, et qu'il a suivies lui-même dans ce dialogue, aussi bien que dans le dixième livre *des Lois* et dans le *Timée*.

Si donc il est vrai, suivant Platon, qu'on ne puisse connaître la nature de l'âme humaine sans connaître la nature de l'âme de l'univers, ni connaître la nature de l'âme de l'univers sans connaître l'univers lui-même et la nature entière des choses, il faut se résigner à suivre Platon et à aborder courageusement avec lui ce grave problème de l'origine et de la nature des choses, dans l'espoir d'y trouver aussi l'âme, et nous l'y trouverons en effet.

Il nous est d'autant plus nécessaire de montrer qu'il y a une métaphysique solide dans Platon, qu'une des objections capitales élevées contre son système ne va pas à moins qu'à l'accuser de ruiner les fondements de l'être et de le remplacer par un vain idéalisme. Dans une doctrine qui n'admet aucune substance individuelle, dit-on, ni matérielle ni immatérielle; où il n'y

¹ *Philèb.*, p. 19.

a ni acte, ni mouvement, ni repos, ni différence, il n'y a point d'être, et il ne saurait y avoir place pour l'âme. A moins de laisser se perdre et pour ainsi dire se fondre dans une abstraction l'objet de la psychologie et la psychologie elle-même, je me trouve contraint de démontrer qu'il y a de l'être dans la doctrine de Platon, qu'il y a des substances individuelles matérielles et immatérielles dont l'existence réelle est invinciblement prouvée; qu'il y a dans les êtres mouvement, acte, différence; que l'idée, à laquelle il compare souvent l'âme, n'est point un pur nombre; et que l'âme, qu'il définit par la puissance d'un mouvement spontané agissant sur elle-même et sur le corps, n'est pas une abstraction en rapport avec une autre abstraction, et dont l'acte n'est lui-même qu'une abstraction.

Je suis le premier à reconnaître que cette marche est contraire à l'ordre vrai et légitime des problèmes; mais il m'était difficile de ne pas la suivre, car c'est celle-même qui a été adoptée par Platon, et j'aurais peut-être effacé un trait caractéristique de la philosophie platonicienne, en l'exposant dans un ordre et en l'analysant d'après des principes qu'elle n'a point connus. L'ordre est une méthode, et la méthode une partie considérable des systèmes. Ce n'est pourtant pas sans hésitation que je me suis décidé à cette fidélité scrupuleuse, car je prévois déjà les difficultés où elle me conduira.

Ce n'est pas impunément, en effet, qu'on peut faire violence à l'ordre naturel des choses et au mouvement vrai de l'esprit; la logique méconnue se venge. Je suis

convaincu que toute métaphysique repose sur la psychologie, et qu'il n'y a pas d'autre principe à la philosophie ; je suis, de plus, persuadé que cela est vrai de tous les systèmes, et, par dessus tout, de celui de Platon. Je me suis donc trouvé, parce que j'avais, pour être fidèle à la méthode d'exposition platonicienne, interverti l'enchaînement naturel des idées, je me suis donc trouvé dans cette alternative, ou de laisser sans base et comme suspendue en l'air la métaphysique de Platon, ou d'aborder prématurément les principes psychologiques qui la soutiennent au fond, et cependant ne la précèdent pas. Non seulement j'ai dû toucher ces points, contrairement au plan même que je m'étais tracé ; mais, précisément parce qu'ils n'étaient pas à leur place, j'ai dû en restreindre, en écourter même les développements, qui sont restés peu nets, peu satisfaisants et incomplets. Ce défaut, inévitable peut-être, ne portera, j'espère, que sur l'harmonie de la composition de ce livre. Les détails trop peu développés et obscurs et les affirmations arbitraires trouveront plus loin les compléments et les preuves nécessaires, autant du moins que le permettra l'objet spécial de cette étude.

CHAPITRE PREMIER.

RÉSUMÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE DE PLATON.

L'ÂME DE L'UNIVERS.

Il est certain que l'homme connaît et pense. ¹ C'est la majeure sous-entendue, mais nécessaire, des raisonnements par lesquels Platon démontre, d'une part, dans *le Phédon*, qu'il y a en l'homme un principe distinct du corps ; de l'autre, dans *le Sophiste*, que le repos et le mouvement, quoique contraires, peuvent coexister dans le même sujet. Le sophiste lui-même, quand on l'interroge, est bien obligé, par la conscience, d'admettre ce qu'on appelle savoir, et ce qu'on appelle croire, ² c'est à dire qu'il est obligé d'admettre ce qu'on appelle connaître. Connaître est donc quelque chose de réel ; c'est une puissance, une force, et la force est l'essence même et la définition de l'être, τῶσμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν

¹ *Phédon*, p. 65. *Sophist.*, p. 249. Je cite toujours, pour Platon, l'édition d'H. Etienne.

² *Gorgias*, p. 454.

δύναμις. ¹ La force est la puissance d'agir et de pâtir, εἰς τε τὸ ποιεῖν... εἰς τε τὸ παθεῖν, et Leibnitz ne fait que traduire Platon dans sa célèbre formule : « La substance même des choses consiste dans la puissance d'agir et de pâtir. » ² Toute connaissance atteste donc et démontre l'existence et l'être, parce que connaître est non seulement un acte qui implique une force qui agit, un être qui connaît, mais encore une force qui pâtit, c'est à dire un être qui est connu ; ³ car être connu, c'est encore être ; on ne peut pas connaître ce qui n'est pas ; le néant absolu n'est absolument l'objet d'aucune connaissance. ⁴ La connaissance va à l'être, ὁρέγεται τοῦ ὄντος. ⁵ Tout ce qui est pensé, est ; l'objet de toutes nos pensées est une réalité.

La preuve de l'existence du mouvement, et de ce qui est mû se tire également de la seule considération de l'acte de la connaissance. En effet, si tout était immobile, il n'y aurait aucune connaissance, il n'y aurait connaissance de rien ; car si connaître est une action, l'objet connu est certainement dans un état passif, état qui ne pourrait jamais venir à quelque chose qui resterait en repos, dans une immobilité absolue. ⁶ La connaissance est donc un mouvement, et il y a deux

1 *Sophist.*, p. 249.

2 Leibnitz, *De la Nature en elle-même*, § 8.

3 *Phédon*, p. 65. *Rép.*, V, p. 476.

4 *Rép.*, V, p. 477, A. B. C. μή ὄν δι' μηδαμῆ, πάντῃ ἀγνωστον.

5 *Phédon*, p. 65.

6 *Sophist.*, p. 249.

sortes de mouvements, l'un actif, l'autre passif. ¹ La passivité, la propriété d'être l'objet de la connaissance est ainsi, pour Platon, une espèce de mouvement.

Enfin, la connaissance qui exige le mouvement implique aussi dans les choses et simultanément le repos. Il faut, en effet, que l'objet, pour être connu, reste identique à lui-même, n'éprouve aucun changement essentiel, au moins pendant l'instant où il est perçu; sans quoi on ne peut ni le saisir par une définition, ni le fixer même par un nom, puisqu'il est incessamment autre qu'il était auparavant et qu'il sera plus tard. On ne peut pas même dire qu'il puisse y avoir une connaissance quelconque, si tout change sans cesse et que rien ne subsiste; car si cette chose même que nous nommons la connaissance, ne cesse pas d'être la connaissance, la connaissance subsiste, et l'existence du repos est démontrée. Mais si cette forme de connaissance change sans cesse, comme il serait nécessaire si le mouvement était constant, universel, sans mesure et sans fin, elle se changerait à l'instant même en une autre forme et ne serait plus la connaissance; et si elle change sans cesse, sans cesse fuira la connaissance.

Si tout était livré à un perpétuel mouvement, rien ne pourrait plus être le même ni dans ses modes ni dans sa durée; les notions elles-mêmes seraient incessam-

¹ *Théét.*, p. 156.

ment changeantes, et il n'y aurait aucune connaissance ni réelle ni apparente. ¹

Mais l'acte de la connaissance est un acte réel et certain ; il implique donc d'abord l'être, et dans l'être le mouvement et le repos ; il enferme dans son double point de vue cette double nécessité, qu'il y ait quelque chose d'immuable et de substantiel, et aussi quelque chose de mobile et de changeant dans les choses et dans les êtres, c'est à dire la vie ; en tant qu'intelligence, la vie implique l'âme. ²

Il est impossible de croire que l'être dans lequel se produit la connaissance sous toutes ses formes, soit autre chose qu'une âme. ³ La matière inerte, étendue et divisible en elle-même, ne peut pas être le sujet d'inhérence de l'unité, de la simplicité et du mouve-

1 *Théét.*, p. 181, s. q. q. *Cratyle*, p. 440. « Si ce qui connaît subsiste, si ce qui est connu subsiste également, cela ne ressemble guère à ce flux et à ce mouvement dont nous venons de parler, ὅμοια ὄντα βροχὶ οὐδὲν οὐδέ τι ποταμῷ. » Sur quoi donc s'appuie Aristote pour affirmer (*Mét.* 1, 6) que « Platon dès sa jeunesse s'était familiarisé dans le commerce de Cratyle, 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 la même opinion. »

Le *Cratyle* prouve, dans les premières pages, que, puisqu'il y a une différence dans les noms, il y a une différence dans les choses ; que leur existence n'est point relative à chaque individu, qu'elles ne se rapportent pas à nous, ne dépendent pas de nous, mais qu'elles subsistent par elles-mêmes, selon leur essence et leur nature, et que dans leurs changements même elles ont une essence fixe.

2 *Sophist.*, p. 250.

3 *Tim.*, p. 37, C.

ment qu'exige la connaissance. ¹ Il ne peut pas y avoir de science là où il n'y a pas d'âme. ² L'âme est le sujet nécessaire de la connaissance : ainsi, celui qui connaît, est, et est une âme, un esprit. ³

¹ *Théét.*, p. 184.

² *Philèb.*, p. 30.

³ On pourra me reprocher d'insister sur des rapprochements plus apparents que réels, de méconnaître la grande originalité de Descartes et de Leibnitz, en signalant dans Platon leurs principes et presque leurs formules ; de confondre les systèmes et les époques ; et enfin de ne pas tenir compte du mouvement varié de l'esprit humain. Ceux qui voudront bien poursuivre, seront peut-être étonnés de voir avec quelle force, quelle insistance Platon pose le principe psychologique de toute sa métaphysique ; mais j'ose espérer qu'ils seront aussi convaincus qu'il n'y a dans ces rapprochements rien de forcé, dans ces analogies rien de superficiel et de fortuit. Ce n'est pas seulement la définition de la force que je retrouve identiquement et dans les mêmes termes chez Platon et chez Leibnitz, qui d'ailleurs a tant emprunté aux anciens, plus solides qu'on ne pense, comme il le reconnaissait lui-même ; c'est l'optimisme et presque l'harmonie préétablie, et M. V. Cousin a insisté avec force et grande raison sur cette analogie très importante. Leibnitz a signalé lui-même quelques points importants d'analogie entre ses doctrines et celles de Platon. (*Ep. à Hansch. Dutens*, tom. II, p. 222.) S'il est nécessaire de maintenir la différence des systèmes, de constater le progrès des idées et souvent l'opposition des principes, il est intéressant aussi et peut-être plus consolant encore, pour l'avenir de la philosophie, de montrer que certains principes, qui sont les principes de la connaissance même et les fondements de la morale, appartiennent pour ainsi dire à tous les esprits excellents, de tous les lieux et de tous les temps ; si la variété, le mouvement trop souvent opposé de l'esprit humain a son intérêt et son attrait, la persistance avec laquelle il ne se lasse pas de répéter certaines maximes et de communier dans certaines pensées, a certes aussi sa grandeur ; car nous reconnaissons là l'unité de notre nature morale, qui persiste à travers les mouvements et les accidents variés de l'histoire. D'ailleurs la gloire des grands penseurs des temps modernes n'a rien à redouter de ces rapprochements. Une découverte n'est pas dans les éléments qui la préparent, mais dans la puissance qui les rassemble, les concentre, les unit, les féconde, et en fait sortir tous les résultats, comme d'un foyer lumineux qui épanche à la fois tous ses rayons.

L'homme est pourvu de deux sortes de connaissances, ¹ dont sa conscience ² lui révèle l'existence réelle et les différences. Ces deux formes de la connaissance humaine, qu'il est impossible au sophiste même de confondre, sont *l'Intelligence* et *l'Opinion*. ³

La première est une opération, une faculté, quel que soit le nom qu'on lui donne, ⁴ par laquelle l'homme considère l'objet qu'il connaît, sans l'intervention d'aucune action des sens; il a le sentiment clair de la certitude infaillible, ⁵ immuable, ⁶ de la connaissance ainsi obtenue; il en peut rendre raison à lui-même et aux autres, et une raison satisfaisante: c'est *la Science*.

L'autre mode de connaître est très inférieur; il a toujours besoin d'être accompagné ou précédé d'une sensation; la persuasion qu'il opère est variable et mobile; la connaissance qu'il produit est vague, conjecturale, ne s'appuie sur aucune raison certaine et ne peut pas rendre compte d'elle-même: c'est *l'Opinion, la Conjecture, la Croissance*. ⁷

Comment confondre ces deux facultés de connaître? Il y a des *croissances* vraies, et il y en a de fausses; mais on ne peut pas concevoir une *science* fausse:

1 *Tim.*, p. 28.

2 *Rép.*, VI, p. 507.

3 *Tim.*, p. 51.

4 *Théét.*, p. 187, B.

5 *Rép.*, V, p. 477, ἀνμάρτητον.

6 *Tim.*, p. 51, αἰνήτων.

7 *Tim.*, p. 28, 51. *Rép.*, V, p. 477, 478, 510. *Gorgias*, p. 454.

ces deux termes sont contradictoires ; ¹ car savoir c'est connaître l'être, connaître qu'il est, et le connaître tel qu'il est. ²

De plus, les facultés ne peuvent pas être distinguées par des caractères sensibles : elles n'ont évidemment ni figure ni couleur ; on ne peut considérer en chacune d'elles que son objet propre, et son opération, ou ses effets particuliers ; ce sont des forces réelles par lesquelles nous pouvons tout ce que nous pouvons.

La puissance qui peut une même chose, et qui par conséquent a le même objet, est une seule et même faculté ; celle qui opère un autre effet et a un autre objet, est une faculté différente ; mais la *Science* et l'*Opinion* sont deux puissances réelles en nous, et dont les actes nous sont connus évidemment, puisqu'ils nous sont intimes : ce sont deux facultés différentes, puisqu'elles opèrent chacune un mode différent de connaissance, puisque chacune peut une autre chose, à moins qu'on ne confonde le consentement timide et douteux que produit l'une, avec la certitude infaillible, la conviction inébranlable que produit l'autre.

Mais les facultés différentes ne peuvent pas avoir des objets identiques : chaque faculté a naturellement ³ son objet propre. L'être est l'objet commun de la faculté générale de connaître ; car celui qui connaît, connaît nécessairement quelque chose ; celui-là

¹ *Gorgias*, p. 454.

² *Rép.*, V, p. 477.

³ *Rép.*, V, p. 477, *πρῶτον*.

même qui n'a que des *opinions* ou des *croyances*, ne peut pas se former ces *croyances* ou ces *opinions* sur un néant d'existence ; comment connaître ce qui n'est pas ? ¹ La pensée est la pensée de quelque chose. ² Chaque faculté n'étant qu'un mode spécial de la connaissance, a donc pour objet propre, qui la distingue, un mode de l'être ; aux diverses formes de la connaissance correspondent nécessairement divers genres d'êtres. ³ Puisque ce qui est pensé, est, et est tel qu'il est pensé, ce qui est connu d'une connaissance parfaite et absolue, c'est l'être absolu et parfait ; ⁴ ce qui n'est l'objet d'aucune connaissance, n'a absolument aucune réalité. L'objet de l'*Opinion* n'est ni l'un ni l'autre ; ce n'est pas l'être absolu et véritable, car la connaissance n'en est ni parfaitement claire, ni certaine ; ce n'est pas le néant absolu, car l'*Opinion* est une connaissance, et la connaissance a nécessairement un objet réellement existant. L'objet de la *Science* est l'être absolu, l'objet de l'*Opinion* sera donc autre que l'être, ⁵ mais ne sera cependant pas le non-être absolu : ⁶ il tiendra donc le milieu ⁷ entre l'être pur et le néant ab-

1 *Rép.*, V, p. 477.

2 *Parménid.*, p. 132.

3 *Tim.*, p. 51.

4 *Rép.*, V, p. 477. C'est ainsi que j'entends les mots : πανταλως έν, πανταλως γραστόν.

5 *Rép.*, V, p. 477, άλλο τι ή τὸ έν...

6 *Rép.*, id. Τό γε μή έν...

7 C'est là une explication malheureuse et qui a pu justifier ou du moins provoquer des interprétations funestes sur la doctrine platonicienne de la connaissance ; car elle semble conduire à la conclusion que l'être sensible

solu : telles sont les choses que l'*Opinion* nous fait connaître comme belles et en même temps laides, pesantes et légères, grandes et petites, auxquelles enfin les qualités contraires peuvent convenir également. On peut appeler cet être imparfait et inférieur, le non-être; car ce qui *est grand* sous un rapport, *n'est pas grand* sous un autre, et l'on ne peut pas dire de ces choses, qu'elles *sont*, plutôt qu'elles *ne sont pas* ce qu'on les dit être : elles roulent entre l'existence vraie et le véritable néant.

L'objet de l'*Opinion* sera donc le non-être, mais non pas le non-être absolu, c'est à dire le néant. Ce qui est pensé par l'*Opinion* est quelque chose, ἔν τι, et une certaine chose, qui même participe à l'unité, et non pas absolument rien, μηδέν. S'il y a du non-être dans les choses sur lesquelles l'*Opinion* porte ses jugements, qui portent toujours sur quelque chose, ἐπί τι φέρεται τὴν δόξαν, c'est un non-être logique dans lequel est enfermée la négation, non de la substance, mais de la qualité; non de l'essence, mais des attributs : il

est un mélange incompréhensible du néant et de l'être. L'objet de l'*Opinion* ne peut pas être au milieu; car il n'y a qu'un terme réel, qui est l'être. Le néant n'étant absolument pas, ne peut pas faire l'autre extrême; il est impossible évidemment d'établir une proportion, d'insérer un moyen entre l'être et rien. L'ignorance absolue, ἀγνοῦσα, n'est pas plus un terme que rien. L'*Opinion* n'est donc pas, à proprement parler, un intermédiaire entre la science et l'ignorance, pas plus que le non-être relatif et accidentel n'est un milieu entre l'être pur et le pur non-être. Dans le VI^e livre de la *République* (p. 511, D), c'est la connaissance raisonnée, opérée par la méthode géométrique et portant sur les essences mathématiques, qui est posée comme intermédiaire entre l'*Opinion* et l'*Intelligence* pure, τὴν τῶν γεμετρικῶν τε καὶ τῶν τοιοῦτων ἔστιν... ὡς μεταξύ τε δόξης τε καὶ νοῦ τῆς διάνοιαν οὔσαν.

est le terme où aboutissent, le sujet où peuvent résider, mais non pas à la fois et sous le même rapport, les qualités contraires. Simmias est petit si on le compare à Cébès ; et s'il est grand ou *non petit*, ce sera par comparaison avec une autre personne, avec Socrate, par exemple. ¹

Il est encore une autre manière de non-être, toujours objet de l'*Opinion* : c'est cet être même que l'*Opinion* nous fait connaître, quand on en compare la pauvreté avec la richesse et la plénitude de l'être véritable. Dans cette comparaison, tout son être semble fondre et disparaître ; il semble que ce n'est plus qu'une apparence, une image ; ² que la connaissance que nous nous en formons n'est qu'une illusion, un rêve de l'imagination troublée par de vains simulacres ; on est tenté de l'appeler, et on l'appelle du non-être ; car les qualités qui semblent lui appartenir, n'étant pas essentielles, il les possède en un sens, et ne les possède pas en un autre. De plus, cet être ne se suffit pas à lui-même : il dépend d'un autre être ; ces choses ne sont pas par elles-mêmes ; elles n'ont pas en elles-mêmes les raisons de leur être et de leur essence ; elles ne sont pas absolues, parfaites, et si on réserve le nom d'être à l'être absolu, immuable, qui seul se maintient lui-même, se suffit à lui-même, on peut dire des objets de cette connaissance douteuse et obscure qu'on appelle l'*Opinion*, qu'ils ne sont pas :

¹ *Phédon*, p. 100.

² *Rép.*, V, p. 476.

expression qu'on ne peut pas prendre dans la rigueur de sa signification, et par laquelle on diminue la plénitude de l'être sans le détruire. ¹ En résumé, bien qu'on l'appelle le non-être, l'objet de l'*Opinion* est une réalité, et rien ne peut ébranler ce principe : tout ce qui est connu, est, et est tel qu'il est connu. Il y a une correspondance parfaite entre les modes de l'être et les modes de la connaissance : l'obscurcissement de la notion atteste un affaiblissement, une diminution de l'être ; mais tant qu'il y a connaissance, il y a connaissance de quelque chose qui est. ²

Puisque l'être est l'objet nécessaire de toute connaissance, puisque la connaissance se présente sous des formes diverses et se divise en facultés différentes,

¹ C'est ainsi que Bossuet s'exprime en termes non moins forts quand il compare la fragilité de l'être dans la créature, à sa splendeur dans le Créateur : « O éternel roi des siècles ! vous êtes toujours à vous-même, toujours en vous-même ; votre être, éternellement immuable, ni ne s'écoule, ni ne se change, ni ne se mesure, et voici que vous avez fait mes jours mesurables et ma substance n'est rien devant vous, *substantia mea tanquam nihilum ante te*. (Ps. 38, 6, *David.*) O fragile appui de notre être ! fondement ruineux de notre substance ! L'homme passe vraiment de même qu'une ombre ou de même qu'une image en figure, et, comme lui-même, n'est rien de solide ; il ne poursuit aussi que des choses vaines, *l'image du bien* et non le bien même. Je doute si je vois des choses réelles ou si je suis seulement troublé par des fantaisies et par de vains simulacres. La figure de ce monde passe, et je suis emporté si rapidement qu'il me semble que tout me fuit et que tout m'échappe. » Ces fortes expressions signifient-elles que Bossuet ne croyait pas à la réalité des choses sensibles. Il se sert cependant des mêmes termes que Platon et dans un but semblable, la prédication de la vertu et l'enseignement de la vie véritable, de la justice et de la vérité.

² *Rép.*, V, 476, s. q. q.

puisque les facultés différentes ne peuvent avoir des objets identiques, il est légitime de conclure et de poser en principe, comme l'a fait Platon, qu'aux divers genres de connaissance correspondent divers genres d'êtres. ¹

La connaissance ne se borne pas à nous révéler l'être : elle nous permet de le définir, c'est à dire d'en pénétrer et d'en expliquer l'essence. Connaître *est* quelque chose certainement ; or, connaître est une puissance, une force, la force de faire quelque chose : donc l'être est une force capable d'agir, une force active, une cause ; mais de plus, l'objet connu *est* aussi quelque chose ; être connu *est* quelque chose de réel : or, être connu, c'est la puissance de supporter une action, d'en être l'objet, c'est la force de souffrir ou de pâtir, c'est une force passive, c'est à dire une autre espèce de cause. D'où se tire cette définition : l'être est tout ce qui possède la puissance d'exercer une action quelconque, ou d'en recevoir une, quelque petite qu'elle soit. ²

A la lumière de cette définition, tirée d'un principe et d'un fait certains, recherchons maintenant quels sont les divers genres d'êtres.

Il ne nous sera pas difficile de les reconnaître, puisque nous savons qu'ils correspondent aux deux formes que revêt la connaissance. Si la *Raison* pure et l'*Opinion* sont deux formes différentes de la connais-

¹ *Tim.*, p. 51.

² *Sophist.*, p. 249.

sance, ¹ il y a deux genres d'êtres, ² deux espèces de causes, ³ les causes et les êtres divins, les causes fatales et les êtres nécessaires.

Le premier genre d'êtres est saisi par la *Raison* pure, par une pensée qui s'explique et se justifie elle-même, *νόησει μετὰ λόγου*, comme étant toujours le même, ⁴ c'est à dire que l'identité, l'immutabilité, en sont les caractères et les attributs, auxquels la *Raison* en reconnaît l'existence et l'essence. Ce genre contient donc ce qui est toujours et n'a pas de devenir; ⁵ espèce toujours la même, incréée, impérissable, ne recevant en elle d'ailleurs aucune autre chose, n'entrant elle-même (*αὐτὸ*) jamais (*ποί*) dans aucune autre chose, invisible, échappant absolument à la prise de nos sens, puisqu'il n'est donné qu'à la *Raison* pure, affranchie de la sensation, de la poursuivre et de l'atteindre. ⁶

L'être individuel pur, absolu, parfait, existant par lui-même, *αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον*, tel est l'objet de la pensée pure, s'exerçant seule et indépendante de toute sensation; ⁷ c'est la cause divine, la cause de tout ce qu'il y a de constant, et l'exemplaire éternel de tout ce qu'il y a de permanent et d'immuable dans les choses

1 *Tim.*, p. 51, D.

2 *Tim.*, p. 28, 49, δύο εἶδη.

3 *Tim.*, p. 48, καὶ τὸ τῆς κλεινομένης εἶδος; p. 69, A, τὰ τῶν αἰτικῶν γένη; p. 68, E, δι' αἰτίας εἶδη, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον.

4 *Tim.*, p. 28.

5 *Tim.*, p. 28.

6 *Tim.*, p. 58.

7 *Phéd.*, p. 65, αὐτὴ καθ'αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος, αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θερεῖν τῶν ὄντων.

et dans la nature, ¹ cause distincte des choses qu'elle produit, et qui en est non seulement séparable, mais positivement séparée ; ² c'est l'Idée.

En résumé, il est de la nature de la pensée de ne pouvoir penser quelque chose sans penser quelque idée nécessaire ou quelque perfection divine. Il y a de l'être dans toute proposition. En donnant une réalité objective et distincte à ces idées nécessaires et à ces perfections divines, et, par conséquent, en multipliant les absolus, on limite Dieu, mais enfin on le découvre, et il suffira plus tard de considérer ces idées divines comme faisant partie de la substance de Dieu, et comme des modes de son être, pour faire de la doctrine de Platon une philosophie chrétienne.

Tel est donc le premier genre d'êtres. Il en est encore un autre, qui nous est attesté comme réel, parce qu'il est connu ; comme différent, parce qu'il est différemment connu : c'est l'objet de la forme de la connaissance qu'on appelle l'*Opinion*, c'est à dire le jugement fondé sur une sensation, ne pouvant rendre compte de lui-même, variable, obscur, et renfermant souvent en lui-même des notions contradictoires. L'objet que nous fait connaître l'*Opinion* est tel qu'il

1 *Xénocrate*. Proclus (*in Parm.*, éd. Cousin, tom. V, p. 133) certifie cette définition du disciple, ἀπέναντα τῷ καθήκοντι, exacte et conforme à la doctrine du maître.

2 *Tim.*, p. 52, C. D. Quant à l'être vraiment digne de ce nom, tant qu'il y a de la différence dans les choses, il ne pourra jamais exister dans l'objet sensible, de manière à ce qu'il y ait à la fois là deux choses et une seule.

est conçu : or, nous le concevons comme devenant sans cesse, comme n'étant jamais, n'arrivant jamais à cette stabilité de formes et à cette constance dans l'essence qui fait la perfection de l'être, et la perfection d'une chose en est l'essence vraie. Cette seconde espèce, sensible, toujours en mouvement, paraissant dans un certain lieu, d'où elle disparaît sans cesse pour périr, s'écoulant dans une mobilité que rien n'arrête, a cependant quelques rapports avec la première, dont elle reproduit la ressemblance et dont elle porte le nom : c'est l'image dont l'idée est le modèle, c'est l'enfant dont l'idée est le père. La pensée pure, *ἡ νόησις*, a reçu en partage le don précieux, le privilège de contempler l'une ; l'autre est saisie par l'*Opinion*, toujours accompagnée de sensation : ' c'est l'objet sensible, particulier, mobile, image toujours agitée qui nous représente un autre être. Or, puisque cette représentation est la proie d'une mobilité sans fin comme sans limites, et que cependant elle représente un être, il faut bien que cette image se produise dans un autre être moins instable ; car cette image se rattache d'une manière quelconque, et faiblement peut-être, mais enfin se rattache certainement à l'existence, sans quoi elle ne serait rien du tout, et par conséquent ne serait pas pensée. Donc il y a quelque chose, et c'est encore un être, dans quoi deviennent et apparaissent toutes les choses qui apparaissent et deviennent. De

1 Tim., p. 52.

plus, comme il est nécessaire que tout ce qui est, soit en un certain lieu et occupe une certaine place, — car ce qui n'est nulle part n'est rien, — il convient, et la logique nous y oblige, d'ajouter une troisième espèce aux deux que nous avons déjà reconnues, et qui avaient été posées par le fait de la connaissance, dont la conscience nous révèle l'infailible certitude.

Il y a donc trois choses très distinctes : l'être pur et immuable, le modèle, le père : τὸ ὄν, τὸ ὄθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον; l'objet sensible, particulier, périssable, l'image, l'enfant, le devenir : γένεσις, τὸ γιγνόμενον; enfin ce dans quoi le devenir a lieu, τὸ δὲ ἐν ᾧ γίγνεται, qui reçoit tous les corps, toutes les formes sensibles, où se produit tout ce qui est visible et matériel; c'est le réceptacle, la nourrice et comme la mère du devenir, mère qui ne contient pas seulement comme un espace stérile, mais qui donne au fils qu'elle a conçu, que le père a engendré dans son sein, le lait de la vie, et une partie de sa propre substance. Ce troisième genre, que le raisonnement seul introduit au nombre des êtres, qui ne tombe ni sous la prise de nos sens, ni sous l'intuition de la raison pure, mais qui est saisi et comme palpé, ἀπτόν, sans sensation, par une espèce de raisonnement bâtard, inspirant une croyance à laquelle on n'ajoute foi qu'avec peine, que nous ne voyons pour ainsi dire que comme dans un songe, dont nous n'affirmons l'existence que par

une nécessité logique, c'est le genre du lieu éternel. ¹

Quelle est précisément la nature de ce troisième principe ? C'est, d'après ce que nous venons de dire, ce qu'il ne sera pas facile de déterminer avec précision.

Il ne faut pas oublier que nous avons quitté le domaine des faits certains que la conscience nous révèle et qu'enferme l'analyse de l'acte de la connaissance. Nous abandonnons les intuitions immédiates, soit sensibles, soit supra-sensibles, ou du moins nous ne les prenons plus que comme les principes et les fondements de la science. La science commence, et avec elle le raisonnement, l'exposition, la démonstration. L'intuition nous a révélé deux sortes d'êtres : l'être éternel, parfait, absolu, immuable, immatériel, d'un côté ; et de l'autre, l'être particulier, sensible, destiné à périr et à naître, et toujours en mouvement. C'est le raisonnement, *ὁ λόγος*, ² la nécessité d'exposer et d'expliquer clairement la vérité des choses, *ἐμφανίσαι λόγοις*, qui nous a forcé d'en reconnaître une troisième espèce, qu'il faudra peut-être faire suivre d'une quatrième, et même sans hésitation d'une cinquième si la clarté l'exige. Il ne faut donc plus attacher la même certitude aux propositions qui vont suivre ; car c'est un sujet obscur, sur lequel il est difficile d'avancer des opinions qui ne se contredisent point.

Le lieu éternel, c'est la matière. Platon, qui est le

¹ *Tim.*, p. 52, τὸ τῆς χώρας ἀεί.

² *Tim.*, p. 49.

premier qui ait essayé d'en déterminer la nature, a confondu, suivant Aristote, ' la matière et l'espace; car ce qui peut participer, dit-il, et l'espace, sont une seule et même chose, et quoiqu'il explique dans *le Timée* la participation d'une autre manière que dans ce qu'on appelle *les opinions non écrites*, cependant il y montre clairement l'identité du lieu et de la matière. ' Voilà l'interprétation que nous donne Aristote. Il faut remarquer que, pour exprimer le lieu, il se sert du mot τόπος, et pour signifier la matière, du mot χώρα; jamais en effet Platon ne s'est servi du mot ὕλη dans son sens philosophique : c'est toujours τὸ ἐκμααγεῖον, χώρα, τὴν τῆς γενέσεως; l'expression δὺς ἀόριστος, qui a servi de base à une critique des plus sévères de la doctrine platonicienne de la matière, ne se trouve pas davantage dans le texte de ses œuvres, où l'on ne ren-

1 Arist., IV, 1, 3. *Phys.* Cela résulte en effet du *Timée*, et ne doit pas beaucoup nous surprendre, puisque Descartes ne reconnaissait pas non plus deux sortes d'étendues. « L'espace ou le lieu intérieur, dit Descartes, et le corps qui y est compris, ne sont différents que par notre pensée... Ils ne diffèrent entre eux que comme la nature du genre ou de l'espèce diffère de la nature de l'individu. Cette nature est dans un cas abstraite et générale, et par conséquent imperceptible aux sens; dans l'autre, elle est perceptible. Il n'y a donc qu'une seule étendue dont les parties sont mobiles, et cette mobilité même fait que tantôt elle est perceptible, tantôt elle ne l'est pas, comme l'espace que l'on appelle vide. » (*Œuv. phil. de Descartes*, Ed. Garnier, tom. I, p. 280.) C'est ainsi que la χώρα de Platon est tantôt en formes, tantôt sans formes; qu'ici elle est dite invisible, et qu'on la montre là présentant mille aspects différents à voir, etc. Leibnitz partage à ce sujet le sentiment de Descartes : « L'espace est au corps ce que le nombre est aux objets : le temps et le lieu ne sont que des espèces d'ordre. » (*Leibnitz, Nouv. Essais*, liv. II, ch. IV, § 4.)

2 Arist., *Physiq.*, IV, c. II, § 2.

contre le mot de la dyade que dans un sens tout à fait différent.

Les objets sensibles et particuliers sont sujets au changement et la proie d'un perpétuel devenir ; cependant, comme il faut bien qu'il y ait un fonds commun, un suppôt immuable qui reçoive tous les phénomènes mobiles, où viennent s'empreindre, comme sur une cire molle et sans forme, toutes les formes changeantes des objets sensibles, l'esprit, ε̄ λογος, conçoit un troisième principe, comme suppôt nécessaire de toutes les choses particulières, qui ne change jamais de nature, qui ne sort jamais de sa puissance et reste toujours identique à lui-même. Cette substance, cause matérielle des êtres, mère et nourrice de tout ce qui naît, matrice douée d'une vertu fécondante, *substratum* commun et vague de tous les phénomènes sensibles, n'a d'autres mouvements et d'autres formes que les formes et les mouvements des choses qui existent et entrent en elle : c'est par ces phénomènes que, toujours immobile, amorphe et invariable, elle paraît changer à chaque instant de forme et d'impulsion. En effet, comme elle doit recevoir toutes les formes, elle en doit être absolument privée ; ¹ car si elle était semblable à quelqu'une des choses qui entrent en elle, elle ne pourrait admettre les formes contraires, ou elle les recevrait mal, parce qu'on verrait toujours paraître les traces de son ancienne figure. C'est ainsi qu'on dé-

¹ Τιμ. . p. 50, ἀπασθὲν τῶν ἰδίων ἁμορφου.

truit les formes déterminées dans les substances molles ou dures, cire ou lingot d'or, quand on veut leur donner quelque figure ; c'est ainsi qu'on épure les huiles avant de les parfumer d'une essence particulière. Il ne faut donc pas donner à cet être des noms qui désignent des formes précises et des propriétés déterminées, comme les noms d'air, de terre, d'eau et de feu ; et, d'un autre côté, les choses qui deviennent incessamment autres qu'elles étaient, échappent à toutes les expressions substantives qui les présenteraient comme des êtres stables. Ainsi, par exemple, il ne faut pas dire que *ceci*, mais qu'une chose *telle* a nom feu ; en un mot, les pronoms démonstratifs désignent des sujets, des substances ; les pronoms relatifs, comme τοιοῦτος, désignent des attributs, des qualités, des propriétés. Ce dans quoi deviennent et apparaissent les choses particulières, c'est la seule chose qui puisse être appelée ceci ou cela. Mais si l'abstraction parvient à produire une matière absolument indéterminée et logique, en détruisant toutes les formes, en éliminant le rapport aux Idées qui en fait la réalité, la raison, qui veut atteindre une matière réelle, s'arrête, et encore qu'elle y supprime une partie des formes actuelles et des déterminations précises, en laisse encore de très positives et de très marquées. De même qu'un lingot d'or ne peut pas être absolument sans forme, si informe qu'on le suppose, de même qu'une huile ne peut pas être absolument pure de toute odeur, de même la raison arrive à concevoir un état informe de la matière, où elle est privée des formes de distinc-

tion, de beauté, d'ordre, mais où persistent nécessairement les formes d'essence; en un mot, la raison admet et comprend le chaos : il est impossible de concevoir la matière sans forme aucune. L'idée même de la matière enveloppe et enferme l'idée d'une limite, d'une forme, d'un mouvement, sans lesquels elle ne peut pas être, qui cependant ne lui appartiennent pas, qu'elle ne se donne pas à elle-même, et qui attestent la dépendance de son être d'un autre être. La matière donc, la matière réelle, ne peut pas être conçue dans la privation absolue de toutes formes; ses germes tourbillonnent comme une lie en fermentation, comme une écume agitée dans le bouillonnement informe du chaos; mais si les éléments ne méritaient pas encore de porter leurs noms, ils offriraient cependant déjà quelques traces d'eux-mêmes; ¹ ainsi la matière réelle diffère peu du devenir, si ce n'est aux yeux de la logique et pour les besoins du raisonnement.

Ces trois choses, l'être pur et absolu, le devenir et la matière, sont de toute éternité, parce qu'elles sont pensées, et nécessairement pensées; mais puisque le devenir lui-même est éternel et préexiste à la formation du monde, le mouvement lui-même est éternel, et ce n'est pas, comme le prétend Aristote, ² sans raison que Platon l'affirme, et en affirme l'existence éternelle; car le devenir, objet nécessairement existant de la pensée, qui ne peut pas connaître ce qui n'est pas,

¹ *Tim.*, p. 53.

² *Mét.*, XI (XII), c. 6.

le devenir ne nous est connu que sous la condition même du changement, c'est à dire du mouvement ; d'ailleurs la réalité du mouvement dans l'être est démontrée par l'acte même de la connaissance, qui, nous l'avons vu, l'implique ; et enfin ce n'est pas seulement pour Aristote qu'est bonne la maxime : ' que le mouvement est une de ces choses évidentes par elles-mêmes, qui s'affirment et ne se démontrent pas. ' 1

Le mouvement donc existe éternellement au sein du devenir, et il en affecte la nourrice même, le réceptacle de toutes les formes particulières : le chaos n'est ni sans mouvement ni sans corps par conséquent. La matière est humectée, enflammée ; elle prend les formes tantôt de la terre, tantôt de l'air, subit toutes sortes de modifications, passe par toutes sortes d'états, 2 présente à la vue ' mille aspects d'une diversité infinie.

1 Arist., *Physiq.*, VIII, 6.

2 Arist., *Physiq.*, II, 1. Platon reconnaît trois sortes de mouvements :

1° Les mouvements de translation que le *Timée* énumère (trad. de M. V. Cousin, p. 124, 135, 141) et qui sont au nombre de sept.

2° Les mouvements d'altération (*Théét.*, H. Et., p. 181, *Parménid.*, trad. de M. V. Cousin, p. 29), tels que génération et destruction (*Lois*, X, p. 893), passage de l'être au non-être ou du non-être à l'être, du chaud au froid ou réciproquement.

3° Les mouvements d'accroissement et de diminution, d'aggrégation et de séparation (*Lois*, X, p. 897).

Aristote répète aussi cette théorie, et, suivant lui, comme suivant Platon, il n'y a que trois espèces de mouvements, suivant qu'ils se produisent dans la quantité, dans la qualité ou dans le lieu : ce sont les seules catégories où les contraires peuvent se présenter, et où par conséquent le mouvement est possible.

3 *Tim.*, p. 52, *πάνη πάσχουσιν*.

4 Mot très significatif, *ἰδίω*.

Le mouvement agite ainsi éternellement les germes et les ferments de la matière qui s'aggrègent et se désaggrègent sans cesse ; de même que dans un van qu'on agite pour monder le blé, les parties secouées se rendent, les plus lourdes d'un côté, les plus légères de l'autre ; de même les quatre genres agités par celle qui les avait reçus et qui leur communique le mouvement qu'elle subit elle-même, se séparent ou se réunissent suivant des lois d'affinité ou de répulsion, et les éléments semblables, en s'aggrégeant, ébauchent quelque embryon des corps.

Dès l'éternité donc le monde des corps est en voie de formation ; les forces de l'affinité corpusculaire et de la pesanteur exercent éternellement leur empire, souvent disputé, il est vrai, et détruit par des mouvements contraires ; la proportion, la raison, l'ordre, manquent dans la formation de ces choses, et dans leur constitution propre, et dans leurs rapports avec les autres corps ; elles ne possèdent pas ces harmonies intérieures et extérieures qu'on y voit resplendir aujourd'hui ; mais il ne faut pas croire que cette privation soit absolue ; l'absolu désordre serait le néant absolu, et l'on rencontre dans l'agitation éternelle et désordonnée de la matière, des éléments d'ordre et de beauté qu'y a semés la main du hasard : ¹ mot par lequel je crois qu'il faut entendre que par eux-mêmes et par les mouvements dont ils sont pleins, la matière

¹ *Tim.*, p. 69, ἄσπον μὴ τὴν.

et le devenir ne sont pas absolument incapables d'arriver à des formes de distinction et de beauté. ¹

Tout ce qui devient, devient nécessairement par une cause; car rien ne peut posséder le devenir sans une cause, et comme le devenir et la matière sont éternels, éternelles sont les causes motrices qui les agitent, et qui en préparent, en ébauchent l'ordre à venir et la future splendeur.

Parmi les dix espèces de mouvements, on en distingue deux principales : un mouvement pouvant mouvoir d'autres choses, mais ne pouvant jamais se mouvoir lui-même; un second mouvement éternellement capable de mouvoir lui-même et d'autres choses; ce dernier est évidemment le plus puissant, le plus actif, et au lieu de dire qu'il est le dernier, il faut reconnaître qu'il est le premier dans l'ordre de l'existence et de la dignité. ² Le mouvement communiqué suppose et implique un autre être qui se meut de lui-même et dont l'essence est de se mouvoir, qui est un principe et le principe de l'activité motrice. Si l'on suppose par la pensée le mouvement détruit et l'univers immobile,

¹ S. Thomas (*Somm. Théolog.*, part. I, quest. LXVI, art 1) remarque qu'on peut entendre le mot *formes* de deux manières : l'une exprime la constance, la netteté, la précision, la proportion, et aboutit à l'idée de beauté; l'autre est la forme par laquelle l'être est ce qu'il est et se distingue de ce qu'il n'est pas. « Dire que la matière a existé sans cette dernière forme, c'est poser un être en acte sans qu'il soit en acte, car l'acte est la même chose que la forme, ce qui implique dans les termes. » Or, la matière peut bien être conçue comme dépouillée des formes de distinction, mais elle revêt nécessairement les formes d'essence.

² Plat., *Lois*, X, p. 894.

le mouvement et la vie n'y seraient réveillés que par ce qui est capable de se mouvoir lui-même : donc il préexiste à ce qu'il meut, aux mouvements qu'il produit, et comme c'est le mouvement qui constitue le devenir, il est en outre le principe et la source de tous les êtres qui se meuvent d'un mouvement communiqué. ¹ Des corps formés de terre, d'eau, d'air ou de feu, les uns reçoivent le mouvement d'une chose qui leur est extérieure : on les appelle alors sans âme, inanimés, ἀψυχον; les autres le reçoivent intérieurement, d'une cause qui est en eux, en sorte qu'ils paraissent se mouvoir eux-mêmes : ceux-là sont dits animés, ἐμψυχον; ils possèdent une âme, c'est à dire une cause intérieure et propre de mouvement spontané. ²

Lorsque nous disons d'une chose qu'elle se meut elle-même, nous disons qu'elle vit; et dire d'une chose qu'elle vit, c'est dire qu'elle a une âme. ³ La substance, οὐσία, que nous appelons tous âme, a pour définition : se mouvoir soi-même. Telle est l'essence, la raison, la nature de l'âme. ⁴ Tout ce qui se meut soi-même est âme : les éléments matériels, l'eau, l'air, la terre, le feu, sont par eux-mêmes absolument sans vie, sans âme : παντελῶς ἀψυχῶν. L'âme est le principe réel d'un mouvement réel, le premier mouvement et le premier devenir, τὴν πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν; ⁵ l'âme est le prin-

1 Plat., *Phèdre*, p. 245.

2 Plat., *Phèdre*, p. 246.

3 Plat., *Lois*, X, p. 895.

4 Plat., *Lois*, X, p. 895, οὐσίαν τε καὶ λόγον.... φύσιν.

5 *Lois*, X, p. 895.

cipe éternel d'un mouvement éternel, une cause, une force incréée, et, comme telle, impérissable.

Le monde placé sous nos yeux n'est qu'un immense et universel devenir : il a donc une âme éternelle.

Cette âme est le principe ou le sujet d'inhérence de ces causes secondaires, δευτερεύοντες, ¹ inférieures, ὑπερταῦτα, ² mais cependant coopérantes, ξυναίτια, et nécessaires à la production même de l'ordre et de la beauté que nos yeux ravis admirent aujourd'hui dans l'univers ; ce sont ces causes qui produisent le froid et le chaud, la condensation et la dilatation, ³ l'augmentation et la diminution, l'aggrégation et la séparation, la pesanteur et la légèreté, et tout ce qui s'ensuit. ⁴

Ces causes nécessaires, agissant spontanément dans la matière, Platon les déclare privées de raison et d'intelligence, ⁵ faisant la première chose venue et sans règle ; mais elles ne sont pas pour cela dépourvues d'un instinct sourd, d'une intelligence obscure de ce qu'elles produisent, autrement elles ne produiraient absolument rien. ⁶ Le néant absolu de connais-

1 Plat., *Lois*, X, p. 897.

2 Plat., *Tim.*, p. 46.

3 *Tim.*, p. 46.

4 Plat., *Lois*, X, p. 897.

5 *Tim.*, p. 35, λόγον δὲ οὐδὲνα οὐδὲ νοῦν.

6 C'est ainsi que, dans l'Averroïsme, l'intellect agent n'est que l'intelligence supérieure du grand Tout que forment les êtres ; mais la puissance latente et vague de l'univers lui est antérieure. C'est là la *potentia universi*, puissance de l'univers qui vivifie tout, et fait de l'univers, suivant la grande expression de l'antiquité que répète Spinoza, un vivant universel.

C.f. M. Foucher de Careil sur Leibnitz et le *Guide des Égarés* (Comptes-rendus de l'Acad. des Sciences morales et politiques, tom. LVIII, p. 407).

sance dans un agent est le néant absolu : or, ces causes produisent des choses informes, mais qui ont quelques formes ; les formes sont des Idées, des images des Idées qu'a pu seule contempler et imiter une âme. L'âme seule est capable de posséder toutes les formes de la connaissance ; car la connaissance, dans sa forme la plus pure, νοῦς, λόγος, νόησις, comme dans ses modes inférieurs, δόξα, πίστις, est un mouvement dont l'âme est le principe unique. L'âme possède donc une connaissance obscure et douteuse qu'on appelle l'*Opinion* ; car elle tend dans tous ses actes à un but qu'elle atteint, à une forme, c'est à dire à une idée qu'elle réalise dans la matière ; elle ne possède pas, il est vrai, la conscience par laquelle, se repliant sur lui-même, l'esprit acquiert une vue claire et réfléchie ¹ de lui-même et de ses actes, de la fin où il aspire, une science véritable qui donne la raison des choses ; mais nous verrons toutefois qu'après avoir reconnu la nécessité d'une cause tout à fait intelligente, belle et bonne, d'un Père du monde, d'un Demiurge, auteur de tout ce qu'il y a de beau et de bien, Platon le montrera comme usant de *persuasion* envers l'âme motrice de la matière, et cherchant à la convaincre de conduire volontairement ² vers le bien toutes les productions du devenir. ³ La nécessité, comme Platon l'appelle, était donc capable d'entendre, de comprendre, de suivre

1 Τῆ συλλογισμῶν.

2 *Tim.*, p. 56, ἐκούσα πεισθεῖσά τε.

3 *Tim.*, p. 48.

une raison supérieure ; l'âme universelle n'était donc pas absolument sourde, ni absolument aveugle. Il n'était pas possible que Platon fit autrement ; car si nous, modernes, nous admettons aujourd'hui dans l'univers des forces absolument aveugles, inconscientes, inintelligentes, c'est que nous admettons en même temps un être intelligent qui les a produites ; car il y a au moins autant de perfection dans la cause que dans l'effet. L'être intelligent qui les a produites et librement produites, leur a imposé des lois par lesquelles il est encore présent en elles, et dont la vertu est empruntée à sa volonté et à sa sagesse. Dans la doctrine de Platon la matière n'est pas créée ; les causes coopérantes, *ξυν-αίτια*, qui la meuvent, et ne peuvent pas ne pas l'organiser, ou en ébaucher l'organisation, ces causes indépendantes de Dieu, forces et facultés d'une puissance qui lui est coéternelle, et qui agit sans lui et avant lui sur la matière, ont nécessairement quelque obscure idée, quelque sourd instinct de ce qu'elles font et du but qu'elles poursuivent. L'âme universelle, l'âme est une cause : or la cause est du même genre que l'intelligence, ¹ c'est à dire divine.

Mais alors on ne comprend pas que l'ordre, c'est à dire le monde visible dans sa perfection et sa beauté, ne soit pas éternel. Ce n'est pas le hasard, ni une puissance irraisonnable et téméraire qui gouverne le

¹ *Philèb.*, p. 30. Plotin, *Ennéad.*, I, 1, 8. « L'âme universelle est une essence qui, comme le dit Platon, est indivisible, parce qu'elle fait *partie du monde intelligible*. » Trad. de M. Bouillet, tom. 1, p. 44.

monde. L'aspect de l'ordre qui règne dans les mouvements des choses célestes, l'incorruptible beauté et l'éternelle splendeur des cieux, peuplés de tant d'astres, démontrent qu'une intelligence et une sagesse merveilleuses ont concouru à l'ordonner. ¹ Mais s'il est vrai qu'il y ait un ordre admirable et la trace d'une main et d'une pensée divines dans l'état actuel de l'univers, on ne peut refuser d'y reconnaître la présence innée ² du désordre, et une cause puissante, mais violente et pour ainsi dire aveugle d'un mouvement sans mesure, d'une agitation sans règle et sans but. ³ C'est un fait, que le monde physique comme le monde moral est entraîné ou sollicité par deux impulsions contraires : par l'une, vers le bien et l'ordre ; par l'autre, vers le désordre et le mal. ⁴ L'âme est la cause de toutes choses, τῶν πάντων γε αὐτὴν... αἰτίαν. Tout ce qu'il y a de beau et de bien a une cause nécessairement bonne et belle et vraiment divine, et une telle cause ne peut être cause du mal ; mais la cause du mal ne peut être que mauvaise. ⁵

Il y a de toute nécessité deux espèces de causes : les unes, intelligentes et bonnes, Démiurges du bien et du beau ; les autres, ouvrières aveugles et sourdes

1 *Philèb.*, p. 28, D. E.

2 *Politiq.*, p. 272, Εἰσαγωγος.

3 *Tim.*, p. 69.

4 *Lois*, X, p. 897. *Epin.*, p. 989.

5 *Tim.*, p. 29.

du mal et du laid : ' les unes nécessaires, les autres divines. ' 2

Le monde a donc été produit ou plutôt ordonné tel qu'il est par le concours de la nécessité et de la raison.

Mais la sagesse, l'intelligence, est une cause, une cause parfaite et nécessairement éternelle. Pourquoi n'agit-elle pas éternellement? Pourquoi l'ordre commence-t-il à être, quand la cause de l'ordre n'a point de commencement? C'est que Dieu, le Dieu suprême, le Dément, qui agit avec providence et sagesse, a pour essence l'identité éternelle et absolue dans l'être et dans le bien; on ne conçoit pas qu'il puisse sortir ou perdre de son essence; on ne comprendrait que difficilement qu'il se laissât vaincre ou détourner de sa fin, qui est de réaliser le bien en toutes choses par la puissance aveugle de l'âme motrice de la matière. Une fois l'ordre imprimé dans les choses, on conçoit mal qu'elles retombent dans le désordre; il est plus naturel d'admettre que Dieu a trouvé, a reçu 3 tout ce qui était visible, non dans le repos, mais dans le mouvement et dans un mouvement déréglé et désordonné. Tout était dans la confusion, l'anarchie, le chaos, dans l'état enfin où doivent être les choses lorsque Dieu n'y est pas, c'est à dire la Raison et la Sagesse n'y sont pas. 4 C'est donc

1 *Tim.*, p. 46.

2 *Tim.*, p. 68., E.

3 *Tim.*, p. 30.

4 *Tim.*, p. 53.

dans cet état, c'est à dire en voie de formation ébauchée par une âme, motrice aveugle de la matière, que Dieu reçoit l'univers. Le Démonstrateur du beau et du bien dans ce qui devient, prend, reçoit les choses, et, se servant des causes dociles qui leur sont propres, ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις, ¹ il les fait concourir à ses sages desseins ; il achève la formation commencée, en déposant la forme et le nombre, et rend, autant que cela lui est possible, très belles et très bonnes les choses qui n'étaient pas telles. Essentiellement et éminemment bon, et par conséquent incapable d'envie, il aurait voulu que tout fût semblable à lui-même, c'est à dire bon autant que lui. C'est alors que le monde commence et que le temps naît ; car c'est par les instruments que fournit le monde que le temps peut se mesurer, c'est à dire être ; quand périra le monde, le temps sera détruit. Mais s'il est un temps engendré et périssable, qui n'a rapport qu'au monde ordonné, dont il est simplement la durée mesurée par les mouvements réguliers des astres, ses organes, il est un temps éternel, immobile et increé, dont le temps n'est que la périssable et mobile image, et qui voit s'accomplir dans le sein immense de son éternité silencieuse, l'éternel devenir agité par l'âme éternelle, principe du mouvement éternel. ²

Ainsi, en résumant cette première partie de la doctrine platonicienne, le fait de la connaissance, dont la

¹ *Tim.*, p. 68, E.

² *Tim.*, 38, αἰών.

conscience nous atteste à tous la certitude et la réalité, implique comme conditions nécessaires et comme éléments absolus, deux espèces d'êtres, l'un parfait et universel, l'autre imparfait et particulier ; cet être imparfait et contingent nous est donné sous la notion nécessaire du mouvement qu'implique d'ailleurs la connaissance, qui est un mouvement autant qu'un repos. Le mouvement a nécessairement un principe, une cause. La cause et l'intelligence sont des êtres du même genre, et l'intelligence ne se peut trouver que dans une âme. Il y a de l'être, il y a du mouvement : donc il y a une âme qui habite et meut l'univers ; ce n'est pas dire assez : il y en a nécessairement plusieurs, ¹ et au moins deux, l'une principe du bien, l'autre principe du mal, qui ont toutes deux leur place dans le mouvement général de l'univers. Nous arrivons ainsi, sur les fondements purement psychologiques des conditions de l'acte de connaissance, à poser comme certaine l'existence : des 1^o Idées, modèles exemplaires et causes finales ; 2^o de la matière, *substratum* vague et commun que la réalité ne nous présente point, que l'acte de la connaissance directe n'atteint jamais que sous une forme particulière et mobile, essence du devenir ; 3^o du mouvement ; 4^o de Dieu, auteur de ce qu'il y a de beau et de bon dans le mouvement ; 5^o d'une âme, principe du mal, motrice éternelle de la matière, et dont l'action éternelle et

1 *Lois*, X, p. 897, ἀναγκαστον.... πλείους.

innée a précédé dans l'éternité l'action réparatrice et bienfaisante de Dieu.

Il n'est pas difficile d'apercevoir les faiblesses de cette théorie : elle pose plusieurs absolus, ce qui est contradictoire à la notion même de l'absolu. La présence du mal au sein même de l'ordre qui éclate dans le monde, a conduit Platon à supposer l'existence de deux principes ; car si le Dieu bon était le seul auteur du monde, comment le mal s'y introduirait-il, puisque Dieu ne peut pas changer ni de pensée, ni de volonté, ni d'action ? Mais Platon n'a pas fait attention qu'il déplaçait la question sans la résoudre. Pourquoi l'âme de la matière est-elle mauvaise ? pourquoi, puisqu'elle donne le branle à l'éternel devenir et ébauche ainsi la figure du Dieu futur, qui sera le monde, pourquoi ne l'achève-t-elle pas ? Qui peut le plus, peut le moins ; la force intelligente qui commence la formation des corps, qui produit les formes nécessaires, a dû et pu produire les formes de distinction, d'ornement, de beauté. Toute cause est une raison, c'est Platon lui-même qui nous l'enseigne ; et toute raison subsistant par elle-même, qui est son principe à elle-même, est absolue et parfaite, et a dû créer éternellement le monde dans sa perfection possible, sans le laisser pendant une éternité la proie d'un inexplicable chaos, la victime d'un appétit violent de désordre et de confusion.

Les Idées, le Démiurge, l'âme universelle, voilà, sans compter la matière, comme dit Aristote, voilà bien des

dieux ¹ pour être de vrais dieux. Aristote a beau jeu pour attaquer l'existence substantielle des idées, surtout parce qu'il confond l'idée fournie par l'intuition immédiate avec l'idée dialectique. L'action de ce Démonstrateur, qui commence dans le temps, qui ne fait jamais que composer et diviser, *ἑνθεραπεύειν καὶ διαλύειν*, ² qui modifie seulement une action d'une puissance qui précède la sienne, si elle ne la domine pas, mais qui ne la modifie qu'autant que celle-ci consent à se laisser persuader, ne répond pas à la notion absolument parfaite et à l'essence de la divinité. *Le Timée* résiste à toute tentative d'attribuer à Platon la notion chrétienne d'un Dieu créateur : il n'y a pas de création possible de rien, dit Plutarque dans son commentaire judicieux du *Timée*. ³ Le chaos n'était ni dépouillé de corps, ni privé de mouvement et d'âme. Dieu n'a pas fait corps ce qui était incorporel, ni animé ce qui était inanimé et sans âme. Dieu n'a pas donné au corps la tangibilité et la résistance, ni à l'âme l'imagination et la faculté motrice, τὸ φανταστικόν et τὸ

1 Arist., *Mét.*, XII, *sub fin.* Aristote ne paraît nullement avoir pensé que l'unité est le caractère éminent de la doctrine de Platon. Il l'accuse au contraire de tendances fort opposées, et lui reproche de multiplier inutilement les principes.

2 *Tim.*, p. 68, D. Qu'il s'agisse de l'action de Dieu sur les corps élémentaires, ou sur l'âme, les expressions du *Timée* sont toujours les mêmes : composer, *συνίστασθαι*, p. 30 ; décomposer, *ἑνθεραπεύειν*, p. 53 ; mélanger, *συνκραθεῖσθαι*, p. 37 ; ordonner, *διατάσσειν*, p. 69. Jamais aucun verbe ne présente l'idée d'une création véritable.

3 *De Anim. Gener.* . c. 5

κίνησιόν. ¹ Dieu fait beau et bon ce qui n'était ni l'un ni l'autre ; ce n'est pas là un acte pur, absolu, parfait, tel que celui qui convient à la nature d'un Dieu véritable.

Le reproche qu'Aristote fait à Platon d'avoir considéré l'âme comme postérieure au mouvement et contemporaine du monde, ² est moins fondé, et n'a pour base que la confusion de ce qu'on appelle la composition de l'âme avec une création véritable, théorie que les Platoniciens repoussaient comme une imputation odieuse et horrible. ³ Il n'y a pas non plus de contradiction à poser à la fois l'âme comme plus ancienne que le corps, ⁴ et le devenir comme éternel. Le devenir, avant l'intervention divine de la sagesse et de la raison, n'est que l'embryon, le principe, ἀρχή, du corps ; il faut qu'il reçoive d'abord une augmentation, par laquelle il passe à une seconde et de celle-là à une troisième. Ce n'est que lorsqu'il a traversé ces trois états, qu'il devient un corps sensible pour ce qui est capable de sensation ; or, chaque chose n'est véritablement que tant que sa forme demeure. Il n'y avait donc nul corps, tant qu'un mouvement sans règle détruisait toutes les formes au moment même où elles étaient produites. ⁵

L'âme qu'Aristote appelle postérieure au mouve-

¹ *De Anim. Gener.*, c. V.

² *Métaphys.*, XII (XI), c. 6, édit. Tauchn., p. 247.

³ Plut., *De Anim. Gen.*, IV, ὡς τι δεινόν και ἀβήρον.

⁴ *Lois*, X, p. 892.

⁵ *Lois*, X, p. 893.

ment, est prise au sens de l'Âme modifiée par l'action bienfaisante de Dieu.

Mais quelles que soient les critiques qui atteignent justement cette métaphysique de l'âme, elle n'en contient pas moins les principes certains et lumineux de la vraie métaphysique, je veux dire une psychologie admirable et profonde. Connaître est un acte réel, et connaître implique deux choses : l'être absolu et parfait, dont la connaissance est fournie naturellement, nécessairement, par le sentiment de l'imperfection d'êtres contingents à l'occasion desquels s'éveille en moi l'idée du parfait. Mais connaître, c'est se mouvoir ; se mouvoir, c'est l'acte propre et l'essence de l'Âme : donc, dans l'acte de la connaissance, dans la conscience de l'être qui connaît, je trouve la conviction infaillible de l'existence et du sujet qui pense, et de Dieu et du monde extérieur, objets réels et conditions nécessaires de l'acte complet de la connaissance. Descartes a été plus clair, il n'a pas été plus complet.

Je ne me dissimule pas que cette interprétation de la doctrine platonicienne a contre elle de graves autorités, et la plus grave est sans contredit celle d'Aristote. Les objections d'Aristote contre la doctrine de son maître, et l'interprétation qu'il en donne, ont été exposées par M. Ravaisson avec une clarté et une vigueur de logique qui ont peut-être ajouté une force nouvelle à la dialectique déjà si sévère d'Aristote, et qui font de l'*Essai sur la Métaphysique* un véritable chef-d'œuvre de critique. Ce n'est pas sans un senti-

ment de trouble légitime que je rencontre de tels adversaires et que je me vois contraint de les combattre. J'ose dire pourtant que cette condamnation dure et sévère que prononce Aristote contre la théorie de Platon, repose en réalité sur des bases peu solides, et j'allais ajouter peu équitables.

Je résume l'opinion de M. Ravaisson qui est en entier celle d'Aristote.

L'âme, dans la doctrine de Platon, n'est qu'une idée; l'idée n'est qu'un nombre, moins qu'un nombre, mais un pur rapport de nombres, puisque les nombres sont la matière dont les rapports sont la forme. En effet, toutes choses et même les idées sont composées, et composées du fini et de l'infini, d'une matière et d'une forme : l'idée n'est donc qu'un pur abstrait, un être purement logique.

La matière, c'est la dyade indéfinie du grand et du petit; mais le grand et le petit ne sont que des relations, et la formule de la matière n'est que la double relation du plus grand et du plus petit, du plus et du moins. La matière n'est donc elle-même qu'un rapport, une abstraction, un non-être absolu, l'idée absolument abstraite d'une relation sans sujet.

L'idée et la matière se résolvant également en des rapports numériques, non seulement perdent toute réalité, mais encore toute différence. Alors disparaît toute opposition des deux principes, toute différence entre le monde sensible et le monde intelligible.

Or, Platon ne reconnaît que ces deux causes : la

forme et la matière.¹ En conséquence, comme ces deux causes ne sont point des êtres réels, il n'est pas admis à mentionner le mouvement, et encore moins à l'expliquer. « Il ne peut pas même alléguer comme principe du mouvement, ce principe dont il parle quelquefois (en effet, Platon parle *quelquefois* de l'âme), cet être qui se meut lui-même ; car l'âme est, de son propre aveu, postérieure au mouvement et contemporaine du ciel. » Contemporaine du monde, l'âme est, comme le monde, un composé des deux principes, et n'a pas plus de réalité que ces principes qui n'en ont aucune. Ainsi, tandis que nous avons cru voir dans Platon une psychologie admirable qui d'un coup nous introduit au sein de l'être et de la réalité, Aristote n'y découvre qu'une dialectique dont la subtilité prodigieuse ne peut aboutir qu'à des formes sans substance et à des abstractions sans réalité.

Aristote nous a-t-il donc montré Platon tout entier ? Platon est-il tout entier dans la dialectique, ou la dialectique n'est-elle qu'une forme purement logique de la connaissance, qui ne peut donner évidemment ni la cause finale, ni la cause motrice ? Alexandre d'Aphrodisée,² son commentateur, s'étonne qu'Aristote n'ait pas vu ces deux causes dans le système platonicien où il est manifeste qu'elles se trouvent, dans *le Timée*, dans *le Philèbe*, dans *les Lois* et partout ; mais si ces deux causes, et surtout celle du mouvement, avaient

¹ Arist., *Mét.*, 1, 6.

² *Schol.*, p. 553. *Sepulv.* p. 22.

été reconnues dans Platon, toute la critique d'Aristote contre le système de son maître restait sans base et eût même été impossible. Il n'eût pas pu s'écrier : « les mathématiques sont devenues toute la philosophie ; toute la science de la nature est détruite, car on nie le mouvement. » ¹ Il est évident, par cet exemple, qu'Aristote ne nous montre pas Platon tout entier, et la lacune de son exposition sur ce point, dont on ne saurait méconnaître l'importance, nous la rend suspecte tout entière. ² Comprend-on que le docte critique de la Métaphysique n'ait pas même une seule fois mentionné la théorie de la Réminiscence, théorie fondamentale au double point de vue de la Psychologie et de la Métaphysique. Le nom même n'est pas prononcé, et Aristote lui-même lui fait à peine une place dans cette longue et sévère accusation qui remplit une partie considérable de sa Métaphysique. ³

Devant de pareils oublis, faut-il donc en croire Aristote sur sa parole, alors que les textes n'offrent aucune base à sa critique, et quelquefois la contredisent formellement. Il faut bien reconnaître, en effet, que Platon ne définit nulle part ni l'idée, ni l'âme,

¹ *Mét.*, I, c. 7.

² Dans la critique qu'Aristote fait du non-être dans Platon (*Mét.*, XIV, c. 2), Syrianus (*Bagol.*, f° 106, A) l'accuse formellement d'avoir forcé le sens des termes, et astucieusement prêté à ses adversaires l'erreur qu'il leur reproche, d'avoir assimilé leur méthode à celle des géomètres. (Voir M. Pierron, trad. de la *Métaphysique d'Aristote*, tom. II, p. 299.)

³ Elle est cependant mentionnée, *Mét.*, I, c. 7. *Derniers Analyt.* I. 1. *Premiers Analyt.* II, 21.

un nombre ; il faut bien reconnaître que l'expression même de la dyade indéfinie n'appartient à aucun de ses dialogues ; et si Aristote vient nous dire qu'elle était usitée dans les enseignements secrets et les leçons non écrites, il nous est impossible de contrôler cette assertion, et de vérifier l'ensemble des doctrines où cette expression pouvait avoir sa place, et la signification précise qui lui était donnée. Ce caractère d'idéalisme absolu et absurde ne fut d'abord, dit M. Ravaisson, dans la philosophie platonicienne, « qu'une tendance obscure et à peine comprise. Peu de chose en transpire dans les dialogues ; on y entrevoit les principes, mais la déduction des conséquences est à peine indiquée. Platon la renferma dans l'ombre de l'école et presque dans le mystère de l'enseignement privé ; ce ne fut qu'après lui qu'elle en sortit et qu'elle parut au grand jour. » ¹ Ainsi la critique porte, de l'aveu même de ceux qui la font, sur une théorie dont on ne peut entrevoir dans Platon que la tendance obscure, dont les principes transpirent à peine dans les dialogues, mais dont les conséquences ne sont pas même déduites. C'est sur les doctrines de ses disciples que Platon sera jugé. C'est une doctrine cachée, mystérieuse, enfermée dans le secret de l'enseignement de l'école, ou des entretiens intimes de la vie privée, ²

¹ M. Ravaisson, *Essai sur la Mét.*, tom. I, p. 315.

² Qu'était-ce donc que ces ἀγγραφα δόγματα? une doctrine orale, un enseignement par la parole; or, je le demande ici en conscience, quel est le philosophe qui, après avoir donné oralement l'exposition de sa doctrine, sans avoir pu en fixer par l'écriture le sens déterminé, consentirait à se

qu'on prétend retrouver dans les écrits des disciples, parce qu'il ne reste rien qui puisse être attribué au maître, comme si l'on ignorait quelles transformations profondes une doctrine peut subir du zèle intempérant, du génie particulier, et plus souvent de l'ignorance des disciples d'un grand philosophe. Mais ce qu'il y a de plus étonnant encore, c'est que ces écrits sur lesquels on se fonde pour juger sans droit une doctrine qu'on ne trouve pas dans Platon, ces écrits n'existent plus. « *Il ne nous reste rien* des ouvrages de Speusippe et de Xénocrate, d'Héraclide, d'Hestiée et d'Hermodore. » Sur quoi donc pourra-t-on légitimement s'appuyer pour accuser Platon d'être tombé dans l'abîme d'un Pythagorisme à outrance, au fond duquel toutes les réalités se perdent et tournoient dans un tourbillon d'abstractions vides? Sur la *Métaphysique d'Aristote*. Je sais qu'il ne faut pas récuser légèrement de telles autorités : bien que la philosophie ait précisément pour devise de s'affranchir de la

laisser imputer toutes les théories que lui prêterait un rival et un adversaire, si grand qu'il soit? Supposons Bossuet contemporain de Luther; supposons que Luther n'ait laissé qu'un enseignement oral, quel protestant voudrait en croire sur sa simple parole le témoignage de Bossuet? Tous les jours nous entendons ceux qui écrivent protester qu'on a mal compris leur pensée, mal interprété leurs expressions, dénaturé, par la simple omission ou addition d'un mot, tous leurs sentiments. Comment ne se défierait-on pas un peu de témoignages portant sur des enseignements purement oraux, que n'appuient nullement, et que semblent même contredire les textes écrits? Il y a dans l'entraînement de la controverse, dans la passion qu'allument les idées religieuses et philosophiques, dans les âmes les meilleures et les plus excellents esprits, une cause d'aveuglement involontaire qui légitime nos réserves.

un nombre ; il faut bien reconnaître que, dans les noms tels même de la dyade indéfinie n'y a pas une confiance absolue dans les dialogues ; et si Aristote n'est pas respectueux ; mais était usitée dans les enseignements, un de ces noms qui se non écrites, il nous est permis de juger et connaître l'assertion, et de vérifier, je me permets de penser cette expression pour dire assez de la *Métaphysique* cation précise qu'il y faut absolument des textes de d'idéalisme absolu. Les textes font défaut, la critique comme M. Ravaisson ne manque de bases, et l'accusation se réduit à « qu'une chose en est une imputation sans preuve, suspecte, et à laquelle les principes ne se contentent pas de juger Platon sur des textes à priori non écrits et absolument ignorés, il faut rejeter l'autorité des textes écrits qui nous restent, *le Timée*, par exemple, sous le prétexte « qu'il n'est pas possible d'en prendre au sérieux les allégories et les symboles, »¹ comme s'il n'y avait rien dans *le Timée* que des symboles, comme s'il fallait refuser toute valeur scientifique aux dialogues où Platon a mêlé le mythe et l'allégorie. M. de Schelling témoignait peut-être encore plus de respect pour cet ouvrage considérable, qui est un résumé rapide mais complet de toute la philosophie platonicienne, en en niant nettement l'authenticité. Il la niait par cette raison, qu'avec des théories idéalistes et platoniciennes, *le Timée* présentait des doctrines cosmogoniques qui devaient être purement

1 M. Ravaisson. *Essai sur la Mét. d'Arist.*, l. I.

et qui ne pouvaient pas être de Platon, sont pas conformes à son pur intellectualisme, semble que c'est toujours juger la

air dans le système platonicien
 ou, qui continue ou répète l'an-
 ce, et précède, en l'autorisant de son
 l'enrichissant d'une tradition glorieuse,
 isme des Eléates modernes, sont obligés de
 er les yeux à ce caractère si clair et si certain de
 la doctrine de Platon, je veux dire à son sens si pro-
 fondément moral, à sa portée si évidemment pratique.
 Au lieu de conclure au dégoût et au dédain de la vie
 réelle, au lieu de placer l'essence du bien suprême
 dans la contemplation pure, dans l'extase, et de perdre
 l'individualité humaine au sein de cette unité incom-
 préhensible et absolue, dont on veut qu'il ait fait le
 vrai Dieu, c'est à la vie pratique, à la vie morale qu'il
 porte toutes les forces de l'âme. Dans le petit dialogue
 des *Amants*,¹ Platon reconnaît à la philosophie un but
 plus élevé que celui de satisfaire à la curiosité toujours
 un peu vaine de l'esprit : apprendre à l'homme à se
 connaître, pour qu'il sache se gouverner lui-même,
 et au besoin gouverner les autres hommes, telle est la
 fin dernière, l'œuvre par excellence de la Philosophie.
 La Science n'est autre que la Sagesse ;² c'est la science

¹ L'authenticité de ce dialogue est très douteuse, mais l'esprit en est vraiment platonicien.

² *Amat.*, p. 139.

du gouvernement de soi-même et des autres. ¹ La Politique est un art applicable à l'âme comme aux états ; et la Politique, c'est la Justice. La Philosophie n'est point une recherche purement spéculative et théorique, sans rapport à l'action ; ce n'est point un frivole discours, un vain jeu de paroles, un pur badinage ; ² c'est un apprentissage de la vie, un enseignement de la vertu et du devoir, une éducation, une purification de l'âme. La contemplation même, la plus excellente des opérations de l'intelligence, est morale, contribue à rendre l'âme meilleure et aboutit à son perfectionnement. ³ Ne voir dans une telle doctrine, si éminemment, si manifestement pratique, qu'une dialectique, une science des conditions formelles et des lois abstraites de la pensée, c'est en supprimer la plus grande partie, et ne s'attacher qu'à quelques pages de *la République*, du *Parménide* et du *Sophiste*. Quelqu'importants que soient ces deux derniers ouvrages, on ne peut pas y voir tout le système, et c'est peut-être une assertion téméraire que de conclure, sans le démontrer, que le mouvement général qui emporte le Platonisme est la dialectique ; « que, né de la considération des formes logiques, le système n'est pas sorti des formes, et que de la vérité il n'aura que l'apparence. » ⁴ J'essaierai de montrer ailleurs comment la

¹ *Rép.*, V, p. 474.

² *Criton*, p. 46, καρδία καὶ φρονεῖα.

³ *Apol.*, p. 29.

⁴ M. Ravaisson, *Essai sur la Mét. d'Arist.*, tom I, p. 289.

conclusion évidemment absurde du *Parménide*, contredite non seulement par la raison, mais par le caractère tout pratique de l'ensemble des idées platoniciennes, ne lui laisse qu'une valeur et une signification purement logiques; voyons dès maintenant ce qu'on prétend tirer du *Sophiste* sur la question de la réalité de la matière.

Et d'abord le mot matière est ou peut être la cause d'une méprise : il n'est question dans *le Sophiste*, que du genre de *l'autre*, et du genre *non-être*. Ces genres logiques ne sont nulle part identifiés à la matière réelle que Platon appelle le lieu, l'espace, le réceptacle, la nourrice, la matrice du devenir. L'analyse des formes pures de l'entendement que contient *le Sophiste*, est amenée pour vaincre la Sophistique qui se réfugiait dans ce dilemme du non-être absolu. Le sophiste ne peut, disait-on, tromper personne; car ou bien ce qu'il dit, est, et alors est vrai, ou ce qu'il dit n'est pas absolument, et il est encore impossible de tromper personne avec ce qui n'est absolument pas : par conséquent l'erreur n'est pas. Voilà le sophisme captieux que Platon veut réfuter dans ce dialogue, et s'étonner de l'importance qu'il attache à une réfutation de cette nature, et les développements considérables où il entre à propos de cette question, c'est oublier l'importance qu'avait usurpée la philosophie du plaisir, de l'intérêt et du mensonge; c'est oublier que presque toute la vie de Socrate et son enseignement n'avaient été qu'une guerre aux sophistes. La conclusion du dialogue c'est que l'être, le mouvement, le repos, *le même et l'autre*,

sont de purs catégorèmes : il en est d'eux comme des mots, qui s'allient ou ne s'allient pas entr'eux. ¹ Le discours peut donc *dire* d'une chose qu'elle n'est pas, sans en nier l'être réel : en disant le charbon n'est pas blanc, on ne nie pas l'existence réelle du charbon. Ces genres sont des attributs, des catégories du discours, des formes logiques, que Platon n'a nulle part érigés en principes des êtres ; et dans le *Sophiste*, moins que partout ailleurs, il ne peut guère être accusé d'avoir fondé la nature sur une ombre, que dis-je ? sur un néant absolu d'existence.

Le non-être logique n'est pas le contraire de l'être ; c'est seulement quelque chose d'autre : ² il existe donc en tant que non-être. Ce n'est pas l'élément de différence que contiennent réellement les choses ; c'est la différence des points de vue ou des rapports sous lesquels on les peut considérer. Tout est donc non-être, l'être lui-même, l'être pur et parfait, en ce sens que toute chose qui est, est ce qu'elle est, et n'est pas toute autre chose. Le non-être n'existe donc qu'à la faveur de l'être : lorsque la pensée nie une chose, elle en affirme une autre ; et en affirmant quelque chose qui n'est pas, elle conçoit nécessairement et affirme quelque chose qui est. Le non-être, ainsi entendu, se dit de toutes choses ; c'est une catégorie universelle, un genre qui s'allie, comme l'être lui-même, à tous les

¹ *Sophist.*, p. 257, 237.

² *Sophist.*, p. 257.

genres, et qui se dit même de l'être parfait puisqu'assurément il n'est pas imparfait.

Le non-être du *Sophiste*, ou le genre de *l'autre*, n'est donc nullement une définition ou une explication destinée à concilier la coexistence de la matière avec l'unité et l'immutabilité de Dieu. Il y a une matière logique et abstraite qui n'existe que dans notre esprit, et n'a ni aucun rapport au devenir, ni aucune réalité objective. On l'obtient en détruisant logiquement dans toutes les réalités la forme : alors il reste un élément vague et indéterminé. En ce sens purement logique, il y a de la matière, de l'infini dans les choses les plus finies et les plus immatérielles, dans l'âme, dans les Idées, dans Dieu, c'est à dire qu'il est possible, par la pensée, et que l'on est même obligé par la faiblesse de l'esprit humain, d'analyser ces êtres qui se dérobent à toute analyse, d'établir des parties dans ces êtres éminemment simples, et d'y distinguer une substance et une forme. Mais lorsque Platon parle de la matière concrète, c'est tout autrement qu'il s'exprime, et on peut en juger par ce dialogue même, où il donne de l'être cette profonde et fameuse définition que Leibnitz lui a empruntée, et dont il semble lui avoir ravi la gloire. La théorie du *Sophiste* sur ce point est tout à fait semblable à celle du *Timée*. Nous sommes, par le corps et au moyen de la sensation, mis en communication avec le monde extérieur, le devenir ; mais qu'est-ce que être mis en communication ? c'est un état actif ou passif, résultat d'une puissance de *deux*

êtres mis en rapport l'un avec l'autre. ¹ Or, l'âme mise en rapport avec la γένεσις, c'est à dire qui la connaît, connaît une matière réelle, car la communication et le rapport supposent deux êtres : donc la matière est concrète ; le devenir est une puissance et un être ; car faire ou subir une action, être le sujet ou l'objet d'un mouvement, connaître et être connu, c'est de l'être. L'être n'est autre chose qu'une puissance, et la matière est tellement de l'être, qu'il semble même tout d'abord que ce soit le seul être, la seule puissance. Il me paraît évident que cette définition profonde et sensée de l'être, la puissance de faire, εἰς τὸ ποιεῖν δύναμιν, est aussi éloignée que possible de cette interprétation qui veut faire de la matière l'indétermination même et l'identifier avec le non-être absolu.

En résumé, *le Sophiste* est une réfutation de la Sophistique et de l'Éristique. On ne peut pas légitimement tirer de la théorie dialectique sur laquelle cette réfutation se fonde, une définition de la matière qui la résoudrait en un pur néant ; car dans ce même dialogue l'existence d'une matière concrète, du devenir, est non seulement affirmée, mais encore démontrée par ce fait seul qu'elle est connue. L'être y est défini de telle manière que la définition s'applique évidemment à la matière, puisque l'être est ce qui est susceptible d'être l'objet ou le sujet d'une action quelconque ; le mouvement réel y est démontré par la connaissance,

¹ *Sophist.*, p. 248.

qui est un mouvement ; l'existence de l'âme y est démontrée par le mouvement, dont elle est le principe. « Qui croira que la connaissance peut avoir place ailleurs que dans une âme ? »¹ L'existence d'un Dieu qui vit, qui aime, qui pense, qui meut le monde et qui le gouverne, est hautement affirmée contre la doctrine absurde d'une immobilité absolue attribuée par les Eléates au principe suprême. Il est impossible de comprendre que ce qui a une âme soit absolument immuable. Je ne peux pas voir dans ce dialogue même ce mouvement général de dialectique pure, qui emporte, dit-on, le système platonicien et le précipite dans l'abîme d'un idéalisme absolu. A côté d'une logique subtile, ² destinée à ruiner les pernicieuses subtilités des Sophistes, comme préservatif et pour ainsi dire comme un contre-poison pour l'âme, Platon a placé les vérités de fait d'une psychologie sensée et profonde, fondement d'une métaphysique sérieuse et d'une ontologie véritable.

Je les résume ainsi :

Connaître est une réalité ; connaître c'est être ; être connu est également une réalité, c'est encore de l'être ; car connaître, c'est être mis en rapport par la force d'une puissance : or, un tel rapport implique l'existence des deux êtres mis en rapport. Tout ce que

¹ *Sophist.*, p. 249.

² Proclus nous apprend que cette méthode, où il veut voir toute la philosophie de Platon, avait été inventée par les Eléates. (*Com. Parm.*, V. 255, 284).

l'homme connaît est, et est tel qu'il le connaît. Connaître est un mouvement; le principe de tout mouvement est une âme: donc l'homme a une âme; mais d'où tiendrait-il cette âme imparfaite, s'il n'y en avait une parfaite ou au moins infiniment meilleure et plus belle que la sienne? ¹ En effet, il connaît deux genres d'êtres: l'un absolu, immatériel, universel, cause des perfections que nous rencontrons en ce monde; l'autre sensible, contingent, particulier, mobile; la cause première du mouvement et à la fois de l'imperfection, dont la présence n'est que trop visible en ce monde, est une âme universelle, qui diffère de Dieu, en ce qu'elle est cause de l'imperfection et du mal, qui ne peuvent atteindre l'auguste et sainte Providence. L'action première de Dieu est de convertir en bien tout le mal qui déshonore l'univers; et c'est après qu'il a été transformé par sa puissance et sa sagesse, que le chaos informe devient le monde, c'est à dire l'ordre, l'harmonie et la beauté, dont il est appelé justement le Père.

1 *Philéb.*, p. 30.

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE LA FORMATION DE L'ÂME DU MONDE.

Ainsi il y a une matière éternelle, animée d'une force éternelle de mouvement, capable d'ébaucher quelques formes instables et grossières, mais non de les achever. Dieu est nécessaire pour produire l'ordre, et pour produire l'ordre dans l'univers il faut d'abord l'introduire dans son âme. Mais c'est dans des allégories et sous des symboles que Platon nous dépeint l'action de Dieu sur l'âme universelle. Cette intervention, rappelons-nous-le bien, n'est toutefois qu'une influence, et même une influence toute morale : ce n'est en effet que la persuasion. La raison est supérieure à la nécessité, parce qu'elle lui persuade de conduire volontairement vers le bien la plupart des choses du devenir ; elle réalise autant que cela lui est possible, car à cet égard même sa puissance est limitée, elle réalise dans l'univers l'idée du Bien ¹ comme une fin excellente. De plus, tout ce qui devient

¹ *Tim.* , p. 46 , τὴν τοῦ ἀρίστου ἰδίαν ἀποτελεῖν.

beau est fait sur un modèle éternel, dont il reproduit l'essence et la nature. ¹ C'est donc en vue du bien, envisagé comme fin, sur le modèle des idées envisagées comme exemplaires, que Dieu, trouvant partout le désordre et voulant le ramener à l'ordre, réfléchissant qu'aucune perfection ne peut exister sans la raison, aucune raison en dehors d'une âme, compose et dépose une raison dans l'âme de l'univers, et place une âme dans chaque corps. ²

N'oublions pas, non plus, que loin de prétendre tout ramener dans l'unité d'un système, et tout expliquer par des raisons scientifiques, Platon reconnaît que c'est là un de ces sujets sur lesquels les hommes ne peuvent avoir la prétention de donner une explication toujours complètement d'accord avec elle-même et parfaitement exacte.

Voici donc comment Dieu s'y prit pour déposer une raison, une intelligence, dans cette âme, principe du mouvement désordonné, aveugle et stupide de la matière.

De l'essence indivisible et toujours la même, et de l'essence qui devient divisible à l'égard des corps, il forma par leur mélange une troisième essence intermédiaire, participant de la nature du *même* qui appartient à la première, et de la nature de *l'autre* qui appartient à la seconde. Voilà donc trois essences : Dieu les *prend* (λαβών, et plus haut παραλαβών),

¹ *Tim.*, p. 29, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰθιὸν ἴστανεν.

² *Tim.*, p. 30.

car il ne les a pas créées : il n'en compose même qu'une seule par mélange, et les deux autres, avec leur nature propre, préexistent dans leur sujet d'inhérence à son intervention. Dieu donc les prend toutes trois, et les fond pour ainsi dire ensemble, par une seconde composition, de manière à les amener à l'unité, et des trois ne former qu'un seul sujet, qu'une seule idée, εις μίαν πάντα ιδέαν. Cette essence totale étant ainsi composée, Dieu la divise en parties dont chacune renferme un mélange du *même* et de *l'autre* et de l'essence, et cette division est opérée suivant une proportion harmonique, c'est à dire suivant une proportion qui établit entre la suite des parties les mêmes rapports numériques qui ordonnent la série des intervalles dans l'étendue de l'octave, telle qu'elle était constituée au temps de Platon.

Quand tout le mélange fut épuisé, et que toutes les parties se trouvèrent disposées suivant cette proportion qui en fait, comme son nom l'indique, une harmonie, Dieu coupa l'essence totale en deux parties dans le sens de la longueur, croisa les deux bandes ainsi obtenues l'une sur l'autre, en les courbant en cercle ; puis, unissant les deux extrémités de chacune d'elles, entre elles et à celles de l'autre, au point opposé à leur intersection, il leur imprima à toutes deux le mouvement circulaire, mouvement de rotation sur soi-même, sans déplacement et toujours le même. L'un de ces mouvements ou cercles est extérieur : c'est celui du *même* ; il est supérieur, car il est indivisible ; le mouvement intérieur ou de *l'autre* est

inférieur, parce qu'il est divisible, et divisé en six parties, de sorte qu'il y a sept mouvements intérieurs.¹

D'après ce que nous avons cherché à établir sur l'âme de la matière, il est facile de voir que cette composition de l'âme est entièrement symbolique, et n'enferme la création d'aucune substance réelle par la puissance de Dieu. La substance de l'âme, et tout son être, existe avant l'intervention divine, et cet être, cette substance, c'est une puissance, une puissance à la fois active et passive,² capable de faire et capable de subir une action. Non seulement sa substance préexiste, mais encore aussi sa véritable essence; car son essence est d'être cause et principe du mouvement; il y a plus : cette essence est déterminée et déjà qualifiée, et cela de toute éternité. En effet, d'un côté ce mouvement parvient à imprimer quelques formes à la matière, et par conséquent possède quelque raison, c'est à dire quelque ordre, puisqu'une raison seule peut contempler les Idées dont les formes des choses ne sont que les images; et de l'autre, il est impuissant à y établir des formes fixes et constantes; cette impuissance est une imperfection, un mal inhérent à sa nature et dont peut seule la guérir, encore pour un temps limité, la puissance de Dieu. Donc, comme le dit Plutarque,³ toute cette composition de l'âme et toute l'action de Dieu doivent s'entendre d'un

1 Dans le X^e livre des *Lois*, Platon compte en tout dix mouvements.

2 *Phèdr.*, p. 245, πᾶσι τε καὶ ἑρῶ.

3 *De gener. anim.*, c. 9.

acte par lequel Dieu ajoute à la faculté de sentir, τῷ αἰσθητικῷ, et de mouvoir, que l'âme possède par elle-même, la raison, τὸ νόσον, et l'ordre, τὸ τεταγμένον ὑπ' αὐτοῦ παρασχόν.¹ Avant l'intervention de Dieu, l'âme est une substance, qui a une essence propre et déterminée, et de plus qualifiée.

Maintenant, quel est le mode de l'action divine sur l'âme, et en quel sens peut-on dire que Dieu y dépose une raison, et dans cette âme, stupide et brutale, allume une intelligence, fait briller une sagesse, fait rayonner un esprit,² νοῦν ἐν ψυχῇ. Dieu, qui ne crée rien, aucune substance, et qui se borne à modifier l'âme, ne peut la modifier que par la persuasion. Mais qu'est-ce que persuader? C'est faire entrer dans une âme, non seulement notre pensée, mais encore notre volonté; et si notre âme est précisément une pensée et une volonté, persuader est comme l'acte d'une pénétration intime d'un esprit par un esprit. On peut donc dire que l'âme de la matière flottait égarée au

1 Il me semble que Ricard dénature le sens dans sa traduction, et introduit dans cette composition et l'interprétation de Plutarque, une théorie qui n'y est pas contenue, du moins explicitement. Il dit, en effet, que Dieu ajoute l'entendement à l'âme en le tirant « de sa propre substance. » Pour obtenir ce sens, il faut construire ἐκ' αὐτοῦ avec παρασχόν, auquel cas il me semble qu'il faudrait non ἐκός, mais ἀπό, et que le pronom devrait nécessairement être réfléchi. La doctrine de l'émanation n'est pas, suivant moi, dans cette phrase du moins, attribuée à Platon par Plutarque, qui se borne à dire que le Dieu de Platon est l'auteur de l'ordre, τὸ τεταγμένον ὑπ' αὐτοῦ, que tout ce qu'il y a d'ordonné dans le monde et dans l'âme a été ordonné par lui.

² Tim., p. 30.

sein de la fermentation universelle ; que Dieu la recueille, la concentre en elle-même et l'ordonne, c'est à dire en débrouille les facultés confuses et les mouvements mêlés, et met la lumière dans la nuit épaisse de ce chaos intellectuel. Mais, pour cela même, il fallait que l'essence de l'âme existât déjà, que ses facultés et ses puissances ne fussent qu'endormies ; car, selon Platon, connaître c'est se ressouvenir : il n'y a pas de connaissances acquises ; il y a des connaissances oubliées qu'on retrouve, des notions obscures qu'on éclaire, des pensées confuses qu'on distingue.

S'il en est ainsi, je ne puis pas admettre, avec Aristote, que Platon ait fait l'âme postérieure au mouvement et qu'il l'ait composée d'éléments ;¹ je ne puis admettre que ces trois essences mentionnées dans la description symbolique que j'ai reproduite, puissent signifier trois substances, parmi lesquelles il faudrait compter la substance corporelle ; car c'est ainsi qu'on traduit souvent, et peut-être un peu librement, les mots *καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μερίστης*. Pour justifier Aristote d'une imputation qui ne va pas à moins qu'à accuser Platon d'avoir fait de l'âme une grandeur extensive, et partant divisible, d'excellents esprits² ont pensé qu'il fallait entendre par le mot éléments, *στοιχείων*, les éléments, principes logiques des choses et qu'on retrouve en tout : ce sont les cinq genres énumérés par *le Sophiste*, et que l'analyse peut trouver

1 Arist., *de l'Âme*, 1, 3, 11.

2 MM. B. Saint-Hilaire et T.-H. Martin.

se : l'être, le même, l'autre, le mou-
 -pos. Il est difficile d'accepter cette
 -ie, qui d'ailleurs ne ferait qu'ac-
 -une critique non moins grave,
 -sation d'Aristote, de composer
 -s notions logiques, ¹ et de confondre
 -que avec l'ordre de l'être. Pour Aristote,
 -ent est « ce en quoi se divise un corps, » ² et
 -s un autre passage du traité *De l'Âme*, où ce
 mot se retrouve, ³ la suite des idées conduit nécessai-
 rement encore à ce sens. En effet, Aristote vient de dire
 qu'Empédocle voulait que l'âme vînt de tous les élé-
 ments, que par la terre nous vissions la terre, l'eau
 par l'eau, etc. Un peu plus haut, il avait attribué à
 Démocrite l'opinion que l'âme est un feu. ⁴ C'est, sui-
 vant lui, de la même manière, c'est à dire comme Em-
 pédocle ⁵ et Démocrite, ⁶ que Platon a fait l'âme d'élé-
 ments et en a fait une grandeur. Aristote donne même
 la raison pour laquelle, suivant lui, son maître aurait
 admis cette composition : c'est qu'il avait adopté le prin-
 cipe que c'est par le semblable que le semblable est
 connu. La réfutation qu'il oppose à cette théorie, prouve
 bien encore le sens qu'il attachait au mot éléments et au

1 Arist., *Mét.*, XIII.

2 Arist., *de Cælo*, III, 3. *Mét.*, V, 3.

3 Arist., *de l'Âme*, 1, 2, 7.

4 Arist., *de l'Âme*, 1, 2, 3.

5 Arist., *de l'Âme*, 1, 2, 7.

6 Arist., *de l'Âme*, 1, 2, 11.

mot grandeur. L'Âme ne peut pas être une grandeur, dit Aristote à Platon ; ' « car si elle était une grandeur, comment penserait-elle ? Penserait-elle tout entière ou par une quelconque de ses parties ? et ses parties seraient-elles de la grandeur ou seraient-elles réduites à un point, si toutefois l'on peut donner à un point le nom de partie ? » ' Donc Aristote a bien entendu reprocher à Platon d'avoir fait de l'Âme une grandeur sinon tout à fait corporelle, du moins extensive, et toute la force de l'argumentation d'Aristote repose sur cette composition de l'Âme décrite dans *le Timée* et entendue dans un sens propre. Je ne vois pas alors pourquoi l'on ne chercherait pas à interpréter au sens propre, ce vase symbolique où Dieu verse les essences et prépare la composition qui doit former l'Âme du monde, et plus tard celles des Dieux et des hommes. Pour nous, après ce que nous avons dit, il est clair que la composition de l'Âme est toute symbolique, et qu'elle ne peut s'entendre d'aucune création véritable. Xénocrate, disciple de Platon, et qui avait remplacé Speusippe, successeur immédiat de leur maître commun, et Crantor de Soli, avaient déjà nié que l'Âme eût été faite dans le temps ; suivant eux, elle n'était pas composée de substances diverses, et c'était seulement théoriquement que Platon avait dit qu'elle était un composé, le résultat d'un mélange, tandis qu'elle était l'acte simple et indivisible de fa-

1 Arist., *de l'Âme*, 1, 3, 12.

2 Trad. de M. B. Saint-Hilaire, p. 129.

cultés différentes. ¹ Plutarque a réfuté cette interprétation bien vieille, comme on le voit, parce qu'elle allait jusqu'à faire entendre, évidemment contre le texte du *Timée*, que l'âme avait toujours été telle qu'elle est aujourd'hui, et détruisait toute intervention divine dans sa formation et dans son état présent. Mais peut-être Plutarque a-t-il, sans le vouloir, penché trop du côté contraire, et altéré une tradition considérable parce qu'elle sort de l'école de Platon, et qu'elle est peut-être contemporaine du maître.

Plutarque a parfaitement démontré qu'il fallait distinguer, dans la doctrine de Platon, entre créer de rien, et donner la perfection de la forme à une substance informe. « L'âme séparée de l'entendement, comme le corps privé de forme, ont toujours existé séparément, et ni l'un ni l'autre n'ont eu ni génération ni principe. » ² Mais de même qu'on peut dire, et que Platon a dit maintes fois, que l'âme est le principe du corps et la cause de sa génération, non pas en ce sens qu'elle l'ait tiré du néant ou de sa propre substance, mais en ce sens qu'elle l'a fait devenir tel qu'il est, qu'elle est donc le principe et la cause de ses formes et de son état actuels, de même, suivant Platon interprété par Plutarque, Dieu a produit l'âme du monde ; mais la composition de cette âme n'est pas logique, elle est réelle : les essences repré-

¹ C.f. Plotin, *Ennéad.*, II, IX, § 2. « Notre âme est une seule nature en plusieurs puissances. »

² Plut., *Quest. Plat.*, 3 (4).

sentent des substances, et voici ce qu'il faut entendre par chacune d'elles.

La substance de l'âme est l'âme motrice de la matière, douée de la faculté d'imaginer. Cette substance peut être considérée comme la matière de l'âme ; c'est l'élément indéterminé, τὸ ἄπειρον, que le *Philèbe* appelle une infinité, une privation de nombre et de proportion, qui n'a en soi ni mesure, ni terme, ni excès, ni défaut, ni différence, ni similitude : ' c'est l'essence divisible.

A toute matière il faut ajouter, suivant l'analyse du *Philèbe*, une forme ; cette forme, Plutarque la trouve pour l'âme dans l'intelligence, le Νοῦς, qui y est représenté par l'essence indivisible ; mais ce Νοῦς n'est pas seulement une action opérée par Dieu sur l'âme, c'est une partie de sa substance. A la substance primitive de l'âme s'ajoute, comme forme, une partie de la substance de Dieu ; car l'intelligence est non seulement faite par Dieu, mais elle est faite de Dieu. ' Ici évidemment c'est une émanation de la substance de Dieu pénétrant dans une substance étrangère, et y pénétrant, chose étrange, comme forme, ὡς εἶδος, pour se combiner avec elle, Dieu sait comment ! Quant à l'essence mixte et intermédiaire, c'est l'instrument que Dieu emploie pour rendre les substances, et la substance de l'âme en particulier, fixes et stables, c'est à dire que c'est l'harmonie, la proportion et le

1 Plut., de Gen. Anim.

2 Plut., Quest. Platon., 11, 2.

nombre. Plutarque ne nous apprend pas bien au juste quelle est la nature de cette essence, comment elle se rapporte aux quatre genres énumérés par *le Philèbe*, comment la proportion naît d'une partie de la substance de Dieu combinée avec toute la puissance motrice. De plus, suivant lui, ce sont les puissances ¹ du *même* et de *l'autre*, contraires et extrêmes, qui sont le fonds de l'âme ; Dieu les fond ensemble et les unit, non par elles-mêmes, mais en y intercalant deux essences intermédiaires, l'une, l'indivisible, placée avant *le même* ; la seconde, la divisible, placée avant *l'autre*. C'est ainsi qu'il fit du tout une seule forme d'âme, autant que cela lui était possible, ayant tiré de la diversité une identité, et de la pluralité une unité. *Le même* est l'idée ² des choses toujours identiques à elles-mêmes ; *l'autre*, l'idée des choses qui ne sont pas toujours identiques à elles-mêmes, qui contiennent de la différence. L'acte de celui-ci est de diviser, de différencier, de multiplier ; l'acte de celui-là est de fondre, de joindre, de donner à la pluralité, par la ressemblance, une seule forme et une seule puissance.

Ce sont là les puissances de l'âme universelle. ³ Il n'est pas facile de se rendre compte clairement de l'interprétation de Plutarque. D'un côté, l'entendement ajouté à l'âme est tiré de la substance de Dieu ; l'âme a

1 Plut., de *Gen. Anim.*, c. XXV, *δυνάμεις ἐναντίας*.

2 Plut., de *Gen. Anim.*, c. XXVI, *ἰδέα*.

3 Plut., de *Gen. Anim.*, c. XXVI.

d'ailleurs par elle-même sa substance propre, car elle est créée; il y a donc au moins dans l'âme deux substances : l'une, émanation de Dieu, l'autre, propre à l'âme. Quelle est la nature de la troisième? Il semble qu'elle ne soit qu'un rapport; en outre, Plutarque paraît former la troisième essence, ¹ non pas des deux premières, mais du *même* et de *l'autre*; ces deux derniers ne sont que des idées : il y a donc dans l'âme deux substances dont la communication reste inexpiquée, et deux idées, le *même* et *l'autre*, réunies en une seule, qui en fait le mystérieux rapport. D'un autre côté, Plutarque appelle le *même* et *l'autre*, des facultés, des puissances, et des puissances extrêmes et contraires qui ne peuvent pas se lier et s'unir entre elles, si ce n'est par l'intercalation des deux substances divisible et indivisible; et enfin le composé de ces deux substances, divisible et indivisible, est appelé le récipient, ὑποδοχὴν, du *même* et de *l'autre* : c'est une matière qui reçoit, comme forme, le *même* et *l'autre*, par lesquels elle arrive à la constance et à la fixité.

Tantôt la matière, le récipient de la forme, est l'essence divisible; ² tantôt c'est le composé de l'essence divisible et de l'indivisible; tantôt l'âme paraît composée de deux substances, dont l'une est une

¹ Plut., de Gen. Anim., c. 24. « Le *même* procède de l'un, *l'autre* de la dyade : leur premier mélange se fait dans l'âme où ils sont liés et unis, συνδιδενα, par des nombres et des rapports, λόγοις.... La raison procède du *même*; la sensation procède de *l'autre*; le rapport, λόγος μέμνται ἐξ ἀμφοῖν, est formé par mélange des deux. »

² Plut., de Gen. Anim., c. 21.

émanation de Dieu ; tantôt de deux mouvements intellectuels, de facultés pensantes. ¹ La matière de l'âme n'est point corporelle ; ² cependant indéterminée, instable, flottante, c'est la partie dyadique, *μερίδος, δυαδικῆς*, de l'âme.

Outre les obscurités de cette interprétation, qui me paraît éclairer quelques détails de la doctrine de Platon, mais très faiblement l'ensemble, j'y crois apercevoir quelque contradiction. N'y a-t-il pas contradiction à placer dans la substance de l'âme une puissance motrice et une faculté de former des opinions, qui sont des puissances distinctes et par conséquent déterminées, et à considérer en même temps la substance de l'âme comme la dyade indéterminée, l'indétermination absolue, n'ayant en soi ni excès, ni défaut, ni similitude, ni différence ? n'y a-t-il pas contradiction à faire de cette substance, qui n'a point de nombre et point de différence, la substance divisible ? Une division s'opérant au sein de ce qui n'a point de nombre, des facultés diverses et déterminées, mouvoir et imaginer, appartenant à une substance qu'on déclare ne comporter en soi aucune différence, composer ici l'âme de l'un et de la dyade, et y mettre des puissances actives et déterminées, tout cela me paraît un peu brouillé, sinon tout à fait contradictoire. L'origine de ces obscurités et peut-être de ces erreurs, c'est la préoccupation de tous les commentateurs de retrouver partout la

1 Plut., de *Gen. Anim.*, c. 23.

2 Plut., de *Gen. Anim.*, c. 21.

dialectique, et les genres logiques jusque dans l'ontologie. Puisque l'être, l'un, le même, l'autre, se trouvent partout, on veut absolument trouver dans la composition de l'âme quel élément est *le même*, quel l'un, quel la dyade. La confusion de l'ordre logique et de l'ordre de l'être, attribuée à Platon, est surtout le fait de tous ses commentateurs et critiques.

Il n'est pas question dans la composition décrite par *le Timée*, ni de l'un ni de la dyade; ni *le même* ni *l'autre* n'y sont indiqués comme des éléments intégrants. Platon se borne à parler de participation, d'analogie; la troisième essence participe à la fois à la nature du *même* et à la nature de *l'autre*. C'est ainsi que j'entends le mot $\pi\epsilon\rho\iota$ qui au propre veut dire se rapprocher de, avoir quelque rapport avec une chose; car l'essence est ici une puissance, un acte, un mouvement, ¹ comme Plutarque l'a très bien vu; *le même* et *l'autre* sont des genres purement logiques, comme nous l'apprend *le Sophiste*. Entre la puissance et le genre il peut y avoir quelque analogie; la puissance indivisible, par exemple, étant l'acte de l'âme se repliant et tournant sur elle-même par un mouvement sans déplacement et pour ainsi dire immobile, pour y contempler l'être en soi, identique et toujours *le même*, a manifestement quelque rapport à ce genre, mais ne peut se confondre avec lui: il reste entr'eux l'abîme infranchissable d'une faculté active, d'un acte de l'être, à une généralité abstraite, vide, logique. L'âme n'est

1 *De Gen. Anim.*, c. 23, $\chi\iota\upsilon\mu\alpha\varsigma$.

point un nombre, dit avec raison Plutarque; mais si on la compose réellement de l'unité et de la dyade, on ne voit pas cependant qu'elle puisse être autre chose, et l'explication qu'il donne de la formation de l'âme ramène l'interprétation même qu'il repousse, et la définition de Xénocrate : un nombre qui se meut lui-même; ¹ car, comme il le remarque, le nombre naît de l'un, limitant la pluralité et mettant une fin à l'infini, qu'on appelle la dyade indéterminée. ²

L'interprétation de Plutarque ne peut donc être admise; outre qu'elle est peu claire et quelquefois contradictoire, elle ne tient pas compte des formes distinguées et des propriétés définies que contient déjà l'âme, au dire de Platon, et de l'aveu de Plutarque même; elle ne pose pas nettement l'opposition de l'âme et de la matière dont elle est le principe moteur, puisqu'il voit dans l'âme un suppôt, une matière qui se trouve être la dyade indéterminée, laquelle est également le suppôt de la matière. Il n'y a donc plus qu'une différence de degré entre l'âme et le corps : l'âme n'est qu'un corps composé sur des proportions plus délicates et plus parfaites, où, comme le dit le commentaire, l'espèce de la partie dyadique s'efface tandis que domine l'espèce de la partie simple et monadique. ³ Enfin cette interprétation ne peut échapper à la critique d'Aristote : il est évident que l'âme,

¹ Plut., de Gen. Anim., c. 2.

² Plut., de Gen. Anim., c. 2.

³ Plut., de Gen. Anim., c. 26.

ainsi composée, n'est plus qu'un nombre, qu'un rapport, une abstraction pure, vide de toute réalité.

C'est encore à cette conclusion qu'aboutit le commentaire de Proclus sur ces trois phrases fameuses par leur obscurité. ¹

Comme Plutarque, Proclus ² compose la troisième essence des deux genres, ἐξ ἀμφοῖν, *le même et l'autre*, qui ne sont cependant nommés que dans les membres de phrase suivants, et encore n'y sont-ils nommés que comme déterminatifs et compléments du mot φύσις : or, il est permis de croire que *la nature du même* n'est pas *le même*, et que dire que *la nature de l'autre*, dont participe l'essence divisible, eut de la peine à s'unir au *même*, εἰς τὰ αὐτὸν, ce n'est pas tout à fait dire que *l'autre* s'unit au *même* ; on peut entendre, par le mot *nature de l'autre*, certains caractères naturels et innés dans l'essence divisible, qui s'accordent mal avec certains autres caractères non moins naturels de l'essence indivisible.

De plus, par une variante introduite dans le texte, αὐτὰ τὰ ὄντα, Proclus voit dans le mélange trois choses, trois êtres : 1° la nature du *même* ; 2° la nature de *l'autre*, c'est à dire des choses sensibles ; et 3° la nature mixte et intermédiaire, qui est celle de l'Âme. Mais, comme on l'a fait très justement observer, si

¹ Cic., *ad Attic.*, lib. VII, ep. 13. Sext., *Empiric, Advers. Mathem.*, l. c. XIII, seg. 301.

² M. Th.-H. Martin, dans ses savantes et consciencieuses études sur *le Timée*, a fait la critique de l'interprétation de Proclus avec un soin qui me dispense d'insister

le mélange des deux natures du *même* et de *l'autre* suffisait pour former l'âme, il serait au moins inutile de procéder à un second mélange, nettement et clairement marqué par ces mots : « et il prit ces trois choses et les fondit de nouveau, ᾧ, par le mélange, » c'est à dire par un second mélange « en une seule essence ou idée, εἰς μίαν πάντα ἰδέαν. » Il est même absurde de former l'âme d'un mélange composé d'abord de la nature de l'âme, ce qui revient à vouloir former la nature de l'âme avec la nature déjà formée de l'âme. Il est évident qu'aucune des trois essences qui entrent dans la composition de l'âme, ne peut être l'essence de l'âme, sans quoi il n'y aurait pas eu lieu de procéder à une composition.

On a proposé récemment ¹ une interprétation nouvelle, en partie du moins, et dont le trait essentiel est dans la signification du mot οὐσία qui se trouve dans le troisième membre de cette phrase obscure : « μὴνὸς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, et ayant opéré le mélange avec l'essence, de trois choses il n'en fit qu'une. » Que signifie ce mot οὐσία ?

Voici la liaison des idées : un premier mélange est fait de l'essence indivisible et de l'essence divisible, par lequel est obtenue l'essence mixte et intermédiaire.

Ces trois essences obtenues, Dieu, par un second mélange, les fond toutes trois en une seule, τρία λαβὼν συκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν.

On ne comprend guère la nécessité d'un troisième

1 M. Th.-H. Martin.

mélange auquel cependant, dans ce système, Dieu a recours, et qui est marqué par la phrase *μὴνὸς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν* ; car il paraît ici évident, et surtout par le dernier trait, *ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν*, qui reproduit *τρία λαβὼν συνεκεράσατο εἰς μίαν*, que ces participes n'indiquent pas une opération nouvelle et définitive, dont l'importance aurait appelé une toute autre forme verbale, et que ce n'est là qu'un résumé rapide des opérations précédentes. En effet, ou ce sujet un, *μία ἰδέα*, formé de l'union des trois essences, indivisible, divisible et mixte, est l'âme même, et alors il n'y a pas lieu de procéder à un troisième mélange ; ou ce n'est pas l'âme, et alors, s'il faut ajouter aux trois essences tant de fois nommées, *l'essence*, quel que soit le sens de ce mot, ce ne sont plus trois, mais quatre essences qui entrent dans la composition de l'âme : 1° l'essence indivisible ; 2° l'essence divisible ; 3° l'essence mixte ; 4° l'essence. Or, Platon le dit deux fois, il n'y en a que trois, *τρία λαβὼν*, et *ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν*. D'ailleurs que serait cette quatrième essence ? C'est ce qu'il m'est impossible de comprendre, même avec les explications de l'auteur. « Ici, dit-il, ¹ il signifie la manière d'être d'une chose, c'est à dire l'ensemble de ses attributs. » Si nous substituons dans la phrase controversée cette définition au défini, nous obtiendrons : ayant mêlé (les trois essences de l'âme) à l'ensemble de ses attributs, à sa manière d'être : proposition à laquelle

¹ Etudes sur *le Timée*, tom. 1, p. 350.

je suis obligé d'avouer que je n'entends absolument rien, il me semble manifeste que le membre *μικτός δὲ μετὰ τῆς οὐσίας* n'est qu'un résumé; par conséquent qu'il ne reproduit que des faits déjà énoncés; ces faits sont : 1° le mélange des deux essences incréées entr'elles pour en produire une troisième; 2° la fusion de ces trois essences en un seul sujet. La première de ces opérations est résumée par ces mots : *μικτός δὲ μετὰ τῆς οὐσίας*, où ce mot *οὐσία* ne signifie que la nouvelle essence, l'essence mixte; ¹ la seconde opération, la fusion des trois choses en une est résumée, ou plutôt simplement reproduite par les mots *ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν.* ²

Il est vrai que ce n'est pas avec les trois essences que se produit le mélange de l'essence; mais après *μικτός* on sous entend la nature du *même* et de l'*autre*; et alors on a deux composés, chacun de trois essences, dont l'unité définitive ne se trouve accomplie nulle part; de plus, l'âme se trouve composée de six essences qu'il est bien fastidieux de désigner encore une fois par leurs noms; mais, dans un sujet si obscur et si brouillé, on ne saurait trop prendre de précautions

¹ C'est aussi le sentiment de M. V. Cousin, bien manifeste dans la traduction de ce passage.

² M. Martin voit trois mélanges où il me semble qu'il n'y en a que deux :

1° Le mélange de l'essence indivisible et de l'essence divisible pour en former la troisième sorte d'essence.

2° Le mélange de l'essence indivisible, de l'essence divisible et de l'essence mixte, d'où résulte un composé un qui n'est pas encore l'âme.

3° Le mélange des trois natures : le même, l'autre et l'essence.

pour être clair ; ces six essences sont donc : 1° l'essence indivisible, 2° l'essence divisible, 3° l'essence mixte, 4° la nature du *même*, 5° la nature de *l'autre*, 6° l'*essence*. Je ne puis attacher aucune idée claire et satisfaisante à ces interprétations qu'autorisent cependant des noms justement célèbres. Pour Proclus, et même pour Plutarque, l'influence du système et de l'école explique leur manière de voir. Les Alexandrins mettent tout Platon dans la dialectique, et veulent la retrouver partout ; cette préoccupation, que je crois fautive, domine dans leur interprétation de Platon, qui est moins un développement exact et fidèle des doctrines du maître, qu'une espèce de démonstration de leur propre système.

Faire de l'âme un composé réel, provenant de l'incompréhensible combinaison d'une émanation de la substance de Dieu avec la substance corporelle, c'est, je crois, méconnaître l'esprit et négliger la lettre et le texte de Platon. Le Dieu du *Timée* ne crée rien ; il reçoit, il trouve, il prend ; λαβών, παραλαβών ; l'âme est éternelle, et de toute éternité elle a le mouvement, et de toute éternité ce mouvement imprime à la matière des formes ; ces formes sont grossières, instables, laides ; mais enfin elles existent, et ne peuvent exister qu'en vertu des Idées d'après lesquelles le mouvement est dirigé par l'âme, nécessairement capable de les voir. Il n'est donc pas nécessaire que la substance de Dieu se trouve dans l'âme pour en expliquer les facultés de mouvoir et de comprendre : l'âme est semblable aux yeux d'un homme qui n'a pas perdu tout

à fait la vue, mais dont l'organe faible ou affaibli défigure et mutilé les formes des choses, et ne transmet à l'intelligence que des notions confuses, troublées et imparfaites ; telle l'âme de la matière s'en va tâtonnant dans les ténèbres du chaos, et y éveille plutôt un tourbillon qu'un mouvement. Dieu fait beau ce qui était laid, bon ce qui était mal ; il corrige, il purifie l'âme douée de toute éternité de la pensée qui est son mouvement même et toute son essence ; il y fait descendre une lumière, un rayon de lumière, mais il n'y dépose pas une partie de sa substance. Dieu n'est pas présent en nous objectivement, réellement, mais seulement par influence, comme nous sommes dans l'âme de ceux qui nous aiment, dans l'esprit de ceux que nous avons *persuadés*, où nous avons fait entrer une de nos pensées, c'est à dire notre esprit même. C'est seulement par la persuasion que Dieu agit sur l'âme : si nous voulons ne pas nous égarer dans l'interprétation de cette symbolique composition du *Timée*, il ne faudra pas l'oublier.

Il ne faut pas oublier non plus que si je puis faire entrer une pensée dans un autre esprit, c'est à condition que cette même pensée se trouve déjà dans cet esprit, non pas seulement à l'état de simple possibilité, mais à l'état de puissance dont l'activité sourde et aveugle n'est pas moins réelle. La puissance, pour Platon, enveloppe l'acte ou au moins l'effort qui le commence. La puissance de la pensée, et d'une telle pensée, est cette pensée même. L'âme universelle possède donc nécessairement, quoique d'une manière

confuse et troublée, les pensées que lui communique Dieu, qui n'agit qu'en la persuadant. Cela est encore plus certain si l'on se rappelle que toute science est infuse en l'âme ; qu'elle n'apprend rien ; et que connaître c'est voir, ou se rappeler avoir vu les essences du monde intelligible. Dieu ne fait donc que raviver en l'âme la flamme et la lumière des anciens souvenirs éteints dans les ténèbres de la matière, où elle a trouvé une demeure souillée et avec laquelle elle entretient un commerce impur.

D'un autre côté, assimiler l'essence divisible à la matière, c'est ou matérialiser l'âme, ce qui paraît la conclusion la plus opposée à tout le système de Platon ; ou, si l'on fait de la matière l'idée de *l'autre*, c'est détruire dans l'âme comme dans le corps toute réalité, puisqu'ils ne seront plus l'un et l'autre qu'un rapport d'idées, un nombre différent. Le monde intelligible ne diffère du monde sensible qu'en ce que le premier possède les proportions harmonieuses de ce mélange d'idées qui, dans leur combinaison irrégulière et leur commerce violent, produisent le monde sensible. La réalité de l'âme s'évanouit, comme toute réalité.

Voici comment j'imagine qu'on pourrait interpréter *le Timée* en restant fidèle au système général de Platon sur l'âme :

L'âme est une force : cette force, qui constitue sa substance, a une essence qui est de penser ou de mouvoir, ce qui est tout un ; car la pensée est un mouvement, et le mouvement, communiqué ou spontané, est une pensée. L'essence d'une chose est tout ce qu'elle

ne peut pas ne pas être ; mais cette essence une peut être considérée sous plusieurs points de vue qui seront eux aussi des essences, ou essentiels ; ¹ le mouvement dans l'âme peut donc être analysé et logiquement décomposé en mouvements qui seront essentiels à l'âme, et en pourront être dits, figurément et symboliquement, les essences intégrantes, car ils ne pourront pas ne pas être en l'âme.

Ceci admis, je ne trouve aucun embarras ni aucune obscurité dans le passage du *Timée*. Je dis avec Plotin : « l'âme, indivisible et inséparable dans sa nature, devient divisible et séparable dans son action sur le monde sensible, et c'est ce que Platon a entendu dans *le Timée*. » ² Je conclus avec Timée de Lores : « Dieu composa l'âme du mélange de l'essence indivisible et de l'essence divisible qu'il combina de manière à en faire une seule, dans laquelle il réunit les deux forces, ³ causes et principes des deux espèces de mouvements, le mouvement du *même* et le mouvement de *l'autre*. » Les essences qui entrent dans la composition de l'âme n'y sont que des mouvements, et, chose singulière ; c'est ainsi que, dans un chapitre de son commentaire, Plutarque les définit : « L'essence divisible vis à vis des corps n'est autre chose que le mouvement, κινήσις, qui porte des opinions, qui produit

¹ Plotin, *Enn.*, II, IV, § 12. « Il n'est point de puissance sans essence, ni d'essence sans puissance. » *Enn.*, II, IX, 2 : « Notre âme est une seule nature en plusieurs puissances, φύσις γὰρ αὐτῆς μίση ἐν δυνάμει πλείοσιν. »

² Plotin, *Enn.*, IV, I, 1.

³ Δύο δυνάμεις ἀρχαί κινήσιον.

des imaginations ; — la nature possède les deux mouvements : l'un, immuable, a pour objet l'essence éternellement identique ; l'autre est divisible et mobile, parce qu'il a pour fonction de saisir la matière toujours agitée et dispersée. ' » Les essences de l'âme ne sont donc pour Plutarque aussi que des mouvements. Ainsi entendue, la théorie de la composition de l'âme n'a plus rien de mystérieux, et n'offre qu'une analyse psychologique d'une vérité et d'une profondeur également admirables. L'âme est une, simple, absolument indivisible dans son fond, dans son essence ; mais elle est dans son action nécessairement divisible et multiple. En effet, si elle s'élève dans les hautes régions de l'intelligible à la contemplation plus ou moins claire de l'absolu, de l'absolument un ; si dans cet acte pur elle s'assimile, — Platon n'a jamais dit s'identifie, — à l'objet qu'elle connaît, c'est à dire reste parfaitement une et indivisible, lorsqu'elle considère les choses sensibles et particulières, elle est nécessairement partagée pour ainsi dire entre elles. Le changement qui s'opère dans les choses et en modifie la figure ou les formes, étant une succession de mouvements, il y a, comme l'a fait très justement observer Stahl, il y a là la cause d'une division numérique nécessaire, non dans l'espace, mais dans la durée, que l'âme est obligée pour ainsi dire d'opérer en elle-même pour saisir même l'idée générale de changement, et à plus forte raison le nombre et l'ordre des changements partiels.

1 Plut., de Gen. Anim., c. 23.

En Dieu même, il semble que la connaissance générale et les notions particulières du changement ne puissent se produire que par une action intellectuelle divisée au moins dans la durée : nous ne pouvons guère concevoir que Dieu voie les êtres particuliers et les changements divers qui les transforment, sans qu'il se produise, au sein même de cette simplicité et de cette unité absolue, une sorte de changement, une sorte de multiplicité. Platon ne recule point devant cette conséquence que Parménide lui présente comme un épouvantail. On peut, comme lui, mettre la divisibilité dans l'action intellectuelle de l'âme, sans porter atteinte à son unité essentielle. L'âme est une, mais non pas d'une unité nue et vide; ce n'est pas une table rase; elle est pleine de puissances diverses et de diverses perfections actives; la pensée, acte essentiel de l'âme, se divise ou plutôt se décompose en actions partielles : telle est, selon moi, la signification naturelle et simple de la symbolique composition du *Timée*. L'âme a pour essence le mouvement spontané, c'est à dire la pensée; mais elle pense de plusieurs manières, suivant les divers objets qu'elle pense. Ainsi il y a des modes dans l'unité de son essence; elle possède ou produit diverses formes de pensées qu'on peut ramener à trois, lesquelles sont opérées par différents mouvements qu'on peut ramener à deux. ¹

Nous avons vu, en effet, qu'après avoir fait des trois essences une seule, Dieu lui imprime deux mouve-

¹ *Tim.*, p. 33. *Lois*, X, p. 898.

ments circulaires et figurés par deux cercles, qui se coupent comme les plans de l'écliptique et de l'équateur sur la sphère. Ces assimilations bizarres étonnent l'esprit des modernes : on en sera moins choqué si l'on veut bien se rappeler que dans la philosophie platonicienne surtout, les mouvements des corps célestes sont produits par des âmes, et ne sont véritablement autre chose que des pensées visibles. Le cercle supérieur est le cercle du *même*, de l'invariable, de l'indivisible; le cercle inférieur, appelé le cercle de *l'autre*, est divisé en six mouvements différents et inégaux entr'eux.

Si dans ces cercles il ne faut voir que des mouvements, dans ces essences que des modes de nos pensées, on s'accordera, j'espère, à reconnaître dans cette analyse la finesse et la profondeur de la véritable observation psychologique.

Il y a, en effet, un élément constant, absolu, universel, nécessaire dans nos pensées. Nous ne pouvons penser à rien sans penser ce que le langage de la philosophie moderne appelle l'infini; car toute idée nécessaire se ramène à l'infini, et toute connaissance renferme une idée nécessaire. Cet absolu, cet être parfait, cet infini indivisible que je rencontre au fond de toutes mes idées, c'est Dieu même présent en nous; car rien de ce qui est absolu et nécessaire, même dans nos idées, ne nous appartient : il appartient à Dieu; c'est le côté divin de l'âme; c'est là le Dieu qu'elle porte en elle : il n'y est pas, à la vérité, comme une substance, objectivement, comme une émanation; c'est le rayon de

lumière qui la pénètre, mais ne la constitue pas ; sans être identique à Dieu, l'âme qui le conçoit se fait semblable à lui, et la forme qu'elle prend dans cet acte intellectuel, c'est l'essence indivisible et toujours la même, parce que l'âme participe à la nature de son objet et cherche à l'imiter, et par conséquent à la fois lui ressemble et s'en distingue. ¹ Cette essence ou manière d'être essentielle de l'âme consiste dans le mouvement intérieur de la pensée repliée sur elle-même, tournant sur elle-même, pour contempler au dedans de soi les essences parfaites, et l'idée du bien qui les domine ou les renferme ; c'est un acte d'intuition intellectuelle qui saisit dans toute connaissance l'élément nécessaire, l'intelligible pur, l'être en soi et par soi, et la forme essentielle de l'âme dans cette intuition est, autant que cela est possible, semblable à son objet. L'âme est de la même nature que l'idée. ² Cette raison pure élimine l'accident variable qui voile l'essence, l'être, pour ne contempler que l'élément universel ; cette raison pure est muette, ce verbe intérieur est sans voix ; ³ c'est par un regard silencieux qu'au sein de toute affirmation l'esprit voit rayonner l'être et découvre cette intime et muette apparition. Quand cette pensée, portée par elle-même, ou plutôt dans ce qui

¹ *Cratyl.*, p. 425. « L'image ne peut même représenter complètement la chose qu'elle imite, si elle doit demeurer image. » C.f. Bossuet. *Traité de la connaissance de Dieu*, c. 4, § 8, 9.

² *Plat.*, *Phédon*, p. 29.

³ *Tim.* p. 37.

est mis en mouvement par soi-même, ¹ c'est à dire l'Âme, a pour objet le rationnel pur, alors se produisent nécessairement l'intelligence et la science. ²

L'intuition n'est pas dans l'âme uniquement intellectuelle; l'intelligence ne tourne pas toujours ainsi sur elle-même, sur l'élément intelligible et universel de nos pensées. Quand il est mis en rapport avec les corps, dont l'essence est d'être divisible, l'esprit est obligé de se diviser pour ainsi dire comme eux : il devient, dans cette action, essentiellement divisible, *γυρομένης μερίσσης*. Comment autrement pourrait-il les comprendre, c'est à dire se les assimiler? Tout acte de connaissance est une espèce d'assimilation entre le sujet et l'objet. La pensée n'a de réalité que dans le sujet pensant, n'est même que l'esprit qui pense : comment alors la pensée du multiple, du changeant, du divisible, pourrait-elle être absolument une et indivisible? Il doit donc se produire dans l'âme, dans son action sur le monde des corps, une forme ou essence divisible; de même que dans nos idées, outre l'élément universel et nécessaire, il y a un élément variable, multiple et acci-

1 *Tim.*, p. 37, *ἐν τῇ κινουμένῃ ὑπ' αὐτοῦ κερόμενος*. M. V. Cousin traduit : « dans les mouvements auxquels elle se livre. » Le *ὑπ' αὐτοῦ* est bien vaguement traduit.

2 *Tim.*, p. 37, *νοῦς ἐπιστήμη καὶ*. L'intelligible, l'intelligence et l'action de l'intelligence, sont souvent exprimés par un seul mot et confondus dans le langage comme dans la doctrine dont la profondeur psychologique laissera peu de chose à faire à Aristote pour sa fameuse définition de la pensée. Diogène de Laerte a fait remarquer que la confusion de certaines idées sous un seul mot, et l'emploi de plusieurs mots pour exprimer la même idée, étaient habituels à Platon.

dentel. Lorsque le mouvement de *l'autre* met l'esprit en présence des choses particulières et corporelles, et qu'il s'accomplit régulièrement, lorsqu'il y a intuition sensible, alors naissent les opinions fondées et les croyances véritables, *δόξαι καὶ πίστεις*.

Mais, outre ces deux formes que prend l'âme dans son action sur l'intelligible pur, sur le sensible, il y en a encore une troisième, comme il y a un élément mixte dans nos idées, formé de l'élément universel et de l'élément particulier. Toutes nos facultés de connaître tendent à l'unité et conspirent vers l'universel. Dans ce mouvement, dans ce *prozess* de la dialectique, il y a des degrés. D'abord, au plus bas échelon, il y a cette forme inférieure de nos pensées qu'on appelle croyances, opinions, imaginations, souvenirs; elle s'arrête aux réalités visibles et extérieures, présentes ou absentes, et produit dans l'esprit une adhésion que ne justifient aucun raisonnement, aucune démonstration, aucun principe, mais qui n'a d'autre origine qu'une foi aveugle, quoique souvent trompée, dans le témoignage de nos sens. Au plus haut degré, au contraire, et pour ainsi dire à l'extrémité opposée, l'esprit peut arriver à la limite supérieure du monde intelligible, et saisir directement par lui-même, *αὐτῇ νοήσει* l'essence absolue des choses, *ὃ ἐστὶν ἕκαστον*, et la plus haute de toutes les essences, l'idée suprême du bien. Cette intuition est absolument pure, n'emploie aucun intermédiaire, accomplit son acte sans parcourir aucun raisonnement. La vue d'une chose belle fait revivre immédiatement en notre âme la notion pure de la

beauté parfaite. L'intuition de l'intelligible rejette toute notion venue des sens, ne contient aucune image, ne s'appuie sur aucune hypothèse : elle part d'idées pures, traverse des idées pures et aboutit à des idées pures. ¹ C'est le suprême effort de la pensée, dont tous les hommes sont capables, mais que peuvent seuls accomplir dans sa perfection et sa plénitude, les Dieux, et peut-être aussi quelques hommes qu'ils favorisent, mais qui ne peuvent atteindre cette pure et parfaite connaissance que bien rarement ; ceux-là même ne peuvent y arriver qu'après s'être exercés à une moins noble manière de penser, laquelle cependant s'élève au dessus de la connaissance sensible, et forme entre ces deux extrêmes comme un moyen arithmétique, géométrique ou harmonique, enfin un genre intermédiaire. C'est un principe, pour ainsi dire chez Platon, que deux choses ne sont pas bien liées entr'elles, si ce n'est par l'intercalation d'une troisième, qui forme avec les deux autres une proportion. C'est ainsi que pour former le corps du monde, Dieu plaça entre le feu et la terre, qu'il était bien difficile, à raison de leur nature, de lier ensemble, l'air et l'eau. Ces deux milieux, unis d'abord entr'eux, lièrent les deux extrêmes l'un à l'autre, parce qu'ils se liaient eux-mêmes aux deux extrêmes. De même il y a dans le monde intelligible une région moyenne et mixte : c'est celle des genres, images des essences véritables, obtenus par une dialectique discursive qui

¹ *Rép.*, VI, p. 511.

réunit sous une même notion commune les choses particulières, dont on élimine peu à peu toutes les différences pour n'y laisser que les caractères les plus généraux.

Ce sont là les essences intermédiaires, τὰ μεταξύ, les nombres ou choses mathématiques, placés entre les premiers intelligibles et les premiers sensibles, ¹ qui, distincts des objets sensibles en ce qu'ils sont éternels et immobiles, sont aussi différents des idées, en ce qu'ils sont plusieurs semblables, tandis que chaque idée est seule de son espèce. ² C'est le procédé et la méthode des géomètres, ³ qui opèrent toujours sur des figures particulières, mais en les concevant comme générales. Ce sont donc des notions générales et abstraites, telles que les catégories, où l'entendement ramène et fait rentrer les idées particulières recueillies par la sensation. ⁴ Ce mouvement de l'âme « déclare à quoi chaque chose est identique et de quoi elle diffère; pourquoi, où, quand et de quelle manière il arrive qu'elle existe; quels sont ses rapports soit avec les choses particulières et sujettes au devenir, soit avec celles qui sont toujours les mêmes. » ⁵ Par le moyen de ces notions abstraites, l'esprit peut comprendre, c'est à dire lier les notions particulières fournies par

¹ Plut., *Quest. Plat.*, 2.

² Arist., *Mét.*, 1, 5, 6; *de l'Âme*, 1, 2.

³ Plat., *Rép.*, VI, p. 516.

⁴ *Tim.*, p. 37. Plutarque (*de Gen. Anim.*, c. 23) avait déjà fait remarquer que ce passage contient à peu près toutes les catégories d'Aristote.

⁵ *Tim.*, p. 37.

la sensation pure, y introduire l'élément général, l'unité logique, sans laquelle il n'y a pas de connaissance, ou, ce qui revient au même, sans laquelle la connaissance est sans forme. Or, comme l'esprit, en acquérant ces notions, est modifié par elles, et devient, autant que sa nature le lui permet, semblable à ce qu'il conçoit, divisible en concevant le divisible, Idée en concevant l'Idée, de même l'essence mixte des genres logiques fait en quelque sorte partie de lui-même, et l'on peut dire qu'il y a en lui une essence mixte formée des idées particulières et sensibles et de l'idée universelle, et qui tient de l'une et des autres.

Ramener le sensible à l'intelligible, la pluralité à l'unité, l'individuel au général, tel est le résultat des genres intermédiaires et mathématiques, telle est la fonction de l'essence mixte de l'âme.

Platon n'a pas attribué de cercle particulier, de mouvement séparé à ces conceptions, générales sans être universelles. En effet, par un excès qui atteint toute la doctrine, et dont Aristote a exagéré les conséquences, Platon semble avoir cru qu'on se rapprochait d'autant plus de la réalité et de l'être véritable, qu'on s'éloignait davantage de l'être individuel et sensible, et qu'on touchait de plus près au genre qui le contient. Parce que l'infini, Dieu, est en même temps universel et réel, il ne s'ensuit pas que tous les universaux soient également réels, d'une réalité objective. Il n'en est pas de Dieu comme des autres êtres, qui, tout en

1 *Phèdr.*, p. 249, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθητῶν εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον.

possédant l'être, n'en possèdent pas la plénitude. En eux l'universel, le genre est logique et ne s'identifie pas avec le principe de l'être individuel, avec l'essence, qui paraît être ce par quoi ils sont ce qu'ils sont et non autres, c'est à dire le principe d'individuation.

De cette erreur sur la nature de la substance, on peut arriver à créer des entités sans vie, des unités abstraites et purement logiques; je ne crois pas que Platon ait franchi ces limites, et si les raisons de l'être ne sont pas assez distinguées des raisons de la connaissance, elles sont cependant distinctes.

Mais sans aller lui-même jusqu'à les confondre, il lui suffisait de croire que le genre avait une réalité quelconque, pour en conclure que le mouvement qui le produisait était le même ou approchant le même que celui qui montait d'un bond et par intuition au sommet des espèces intelligibles, aux Idées, et à l'Idée des Idées, au Bien. Il n'était donc pas nécessaire d'attribuer la production des idées générales à une faculté particulière, à un cercle propre de l'âme. Le cercle supérieur du *même* les expliquait complètement.

En résumé, deux grandes facultés produisant en nos pensées, soit par leur action propre, soit par leur concours, trois formes ou essences, l'intelligible pur, les idées générales, et les notions des choses sensibles et particulières, voilà, suivant mon opinion, le sens très simple de cette composition de l'âme, enveloppée dans une forme mythique, mais qui n'offre à la psychologie moderne aucun lieu de s'étonner ou de se récrier. L'interprétation que je propose permet de

croire que la simplicité et la spiritualité de l'âme n'ont pas été méconnues ni même compromises par Platon, et, quant à l'analyse psychologique elle-même, je ne vois pas trop ce qu'on y pourrait reprendre.

Il reste un point sur lequel nous ne nous sommes pas encore expliqué. Dans la dernière de ces trois phrases fameuses du *Timée*, Platon dit qu'après le dernier mélange qui définitivement des trois essences n'en fait qu'une, Dieu opère dans cette essence une, une division qui épuise tout le mélange, et que par suite de cette division, chacune des parties obtenues offre un mélange des trois essences composantes, et que toutes forment entre elles une proportion harmonique. Il y a, dans les détails de cette division, des difficultés musicales et mathématiques dont il est inutile d'encombrer ici un problème de psychologie; mais il est toutefois indispensable de savoir ce que signifie cette division opérée par Dieu dans l'âme suivant des nombres harmoniques.

Ne croyons pas que cette division ait pour objet de partager entre tous les êtres une portion de cette substance qui doit les mouvoir et en faire la vie active et pensante : il ne s'agit ici que de l'âme de l'univers; c'est dans le sein de cette âme que Dieu l'opère, comme il l'opèrera pour chaque âme humaine. Cette division n'a pour but que de disposer intérieurement les parties qui en composent la substance totale, d'une manière harmonieuse ou plutôt harmonique. Mais dans une substance une et indivisible, dont l'essence est de penser, quelle espèce de division peut

être admise, si ce n'est un système de facultés diverses, de forces, comme dit Timée de Locres, de mouvements, comme dit Plutarque. Nous avons essayé de montrer comment on peut dire que la division entre dans notre esprit par les idées qui le remplissent, et qui, multiples, puisqu'elles sont différentes les unes des autres, et mobiles, puisqu'elles se succèdent, possèdent cependant l'unité dans le repos et la simplicité, mais non pas vide et nue.

Les attributs divins n'empêchent pas Dieu d'être une substance une et simple, et si on lui retirait la diversité de ses attributs, son action sur le monde réel serait inexplicable. On peut donc considérer dans notre esprit un, des pensées diverses, par conséquent divisibles, produites en nous par des facultés intellectuelles également diverses, et, dans le même sens, également divisibles : or, partout où il y a des parties, et où l'on veut que ces parties fassent un tout, il faut qu'elles soient faites et disposées avec un ordre qui y produise l'unité. L'ordre le plus parfait qu'on puisse concevoir entre les parties, celui qui fait de tout l'unité la plus parfaite c'est la proportion, et la plus parfaite proportion c'est la proportion harmonique. ¹ Est-il si absurde de dire que Dieu a fait tout, même l'âme, avec nombre, proportion et mesure? Le véritable effet de ces nombres et de ces proportions, dit Plutarque, ² est l'accord et l'harmonie de l'âme avec elle-

¹ *Tim.* . p. 31.

² *De Gen. Anim.*, c. 33.

même. Ces nombres ne représentent donc que des idées, et l'idée générale de la perfection, de la beauté dans l'essence de l'âme. Sans doute il est bizarre de voir ce qui n'est pour nous qu'une métaphore, se présenter avec des détails si précis et si exactement géométriques. Il ne faut pas oublier les influences de la philosophie de Pythagore sur la pensée, et surtout sur les formes de la pensée de Platon. Pythagore définissait l'âme : un nombre qui se meut lui-même ; Xénocrate croyait que telle était la pensée de son maître. Plutarque a raison de le nier et de dire que, suivant Platon, l'âme est une substance qui se meut elle-même suivant le nombre, c'est à dire qui, dans le jeu de ses mouvements divers, dans l'action de ses diverses facultés, produit une riche et pleine harmonie.

L'âme est une harmonie de facultés, c'est à dire de forces : cela ne se peut-il pas entendre ? De même que l'octave est une unité qui se compose de sons divers dont les intervalles sont mesurés par des rapports constants, simples et réguliers, et donnent naissance à l'accord le plus riche, qu'on appelle avec raison parfait, ¹ de même l'âme est une unité qui se décompose

¹ Dans la division des facultés morales de l'âme, que contient la *République* (liv. IV, p. 443), on trouve indiquée la proportion suivante que Plutarque a gravement et doctement discutée (*Quest. Platoniq.*, VIII) : la Raison est à la faculté concupiscible comme l'Hypate est à la Nète. La faculté irascible est la mèse, et son rapport à la Raison est un rapport de quarte, c'est à dire l'accord de l'hypate au *diatessaron*; son rapport avec la faculté concupiscible est une quinte, c'est à dire l'accord de la nète au *diapenté*.

en facultés ayant entr'elles des différences et des rapports, se liant et concourant toutes à la perfection du tout. Dans chacune de ces facultés il entre un mélange des trois essences, ce qui veut dire, et je crois avec une grande force de vérité, que l'âme est réellement indivisible, et que dans chacune de ses opérations elle est présente tout entière. C'est le corps, comme dit Plotin, qui divise l'âme, en ce qu'elle se communique à toutes ses parties, mais elle se communique tout entière à chacune. Toute classification des facultés suppose en effet une division de l'âme, mais une division qui n'est et ne peut être que logique, car réellement elle est impossible, puisque l'âme est tout entière dans chacune de ses opérations.

C'est par ces nombres que Dieu intervient dans la formation de l'âme du monde, et y dépose une raison.

L'âme universelle possède, confondue dans le désordre et s'agitant dans le chaos, une force vague de pensée pourvue déjà du germe des deux grandes facultés de l'intelligence, mais noyées et comme détruites dans cette horrible anarchie. Dieu les dégage, les distingue, les ordonne suivant un nombre, c'est à dire qu'il fixe à chacune d'elles ses fonctions spéciales, ses objets propres. C'est par cette distinction, qui leur donne à chacune une essence vraiment distincte, une constance d'acte, une identité d'objets, que Dieu compose l'âme, c'est à dire la purifie et l'embellit : il lui donne non la forme d'essence, mais la forme de la beauté.

De même que c'est par la proportion que le corps et les corps du monde existent dans leurs formes précises et constantes, que les éléments qui préexistent en germe s'y distinguent les uns les autres, se séparent ou s'aggrègent suivant des répulsions ou des affinités claires et constantes, et se coordonnent dans des rapports harmonieux qui les unissent entr'eux et font l'unité du tout; de même c'est par l'ordre que Dieu conseille à l'âme de mettre en elle-même, et qu'elle y met, persuadée par sa sagesse et éclairée par sa lumière, c'est par cet ordre que de cette intelligence aveugle, de cette pensée obscure et sourde de l'âme de la matière, sort l'âme parfaite dont on peut admirer la bonté et la sagesse dans cette merveille du monde, dans cette splendeur visible que contemplant nos regards et qui trahit et révèle l'invisible pensée qui la produit et la conserve.

L'âme du monde est invisible, c'est à dire immatérielle, et puisqu'elle possède la pensée et l'harmonie, elle fait partie des êtres intelligibles et éternels, ¹ ou du moins participe de leur nature éternelle et intelligible. En effet, principe éternel, dans sa substance, du mouvement spontané, moteur nécessaire que tout suppose et qui ne suppose rien qu'elle-même, l'âme persiste éternellement dans son être et dans le même être,

¹ *Tim.*, p. 36, 37, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμὸς δὲ μετέωρος καὶ ἀρμενίας, ψυχὴ τῶν νοητῶν αἰεὶ τε ὄντων... Je me suis permis de changer ici la traduction ordinairement suivie. Je ne crois pas que τῶν νοητῶν soit le complément d'ἀρμενίας, mais bien de μετέωρος.

qui est le mouvement ; elle est donc de la nature des choses dont l'essence ne change pas, qui restent identiques à elles-mêmes, unes dans leur fond et leur essence ; elle est donc absolument invisible et immatérielle. C'est une Idée, comme Platon l'appelle dans *le Timée* et dans *le Théétète*. L'âme et l'idée sont de la même nature ; ¹ on peut le prouver par ce qui se passe dans l'âme humaine, dans l'acte de la Réminiscence ou de la connaissance, et nous le prouverons plus loin. C'est une force qui est et qui agit par elle-même, αὐτὴ καὶ αὐτῆν, une force individuelle : ² Dieu la place, ou plutôt elle se place, obéissante à ses conseils, au milieu du corps de l'univers que cependant elle continue d'envelopper extérieurement ³ comme un filet, ⁴ elle l'enveloppe et le pénètre. Ce qui enveloppe est donc ici égal à ce qui est enveloppé : le corps et l'âme du monde s'enveloppent réciproquement. Cette proposition est tout à fait contraire au principe éléatique que Parménide prend pour base de plusieurs rai-

1 *Phédon*, p. 79, ὡς ἑγγυτέρως οὐσα.

2 La manière d'être de l'âme dans l'intuition pure du suprâ sensible, est identique à la manière d'être de l'idée qu'elle contemple : or, comme c'est sa perfection, c'est aussi son essence. L'essence de l'âme est donc d'être comme l'Idée : or, comme l'âme est une force distincte, individuelle, existant par elle-même, l'Idée sera telle et à plus forte raison. Si, comme le veut Plutarque, les idées étaient des pensées de Dieu, νοήματα, l'âme serait donc aussi quelque chose comme une pensée imparfaite de Dieu, et qu'est-ce que cela voudrait dire ?

3 *Tim.*, p. 36, E.

4 L'expression « comme un filet » est de Plotin. *Enn.*, IV, 3, 9, ὡς ἂν ἐν ἰσῶσι δίκτυον τεγγόμενον.

sonnements, sans chercher du reste à le démontrer. ¹

Telle est donc l'Âme de l'univers, qui devient l'Âme du monde. Eternelle quant à sa substance et à son essence même, engendrée dans le temps quant à la perfection de sa forme, par suite d'une communication qui ne peut être qu'une influence toute spirituelle et même toute volontaire, l'Âme est un Dieu dont la fonction propre est de créer éternellement dans la matière éternelle des formes grossières, par le mouvement, et en vertu des raisons obscures cachées dans son essence, comme un rayon immortel que peuvent voiler, mais non pas éteindre, les plus épaisses ténèbres de la nuit. ²

¹ *Parménid.*, p. 138. L'acte d'envelopper et celui d'être enveloppé s'excluent mutuellement dans un même sujet.

² Saint Augustin (*Méditat.*, c. 19) admettait aussi une âme du monde créature de Dieu, qu'il assimilait non pas au Saint-Esprit, mais à l'Eglise triomphante. Placée au dessous de la Trinité, cette âme est une sagesse créée avant toutes les autres créatures, une nature spirituelle et intelligente à laquelle les âmes des Bienheureux vont se réunir après leur mort. Il est aisé de reconnaître, malgré la transformation, un souvenir de l'âme de Platon.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'ÂME HUMAINE.

§ 1^{er}. *Distinction de l'âme et du corps.*

Nous commençons ici à entrer dans le domaine de la psychologie véritable, quoique Platon fasse encore de fréquentes incursions sur le terrain de la métaphysique ; mais la métaphysique elle-même ne s'écarte pas des principes de la psychologie qui est son fondement ; car les hommes bien interrogés trouvent d'eux-mêmes tout ce qu'ils cherchent ; la science qu'ils possèdent et qu'ils manifestent par leur adhésion personnelle aux vérités qu'on leur propose, par leurs réponses individuelles aux questions qui leur sont faites, c'est donc la conscience, ¹ c'est à dire une science intime qui fait partie d'eux-mêmes et qu'ils retrouvent par la seule considération de leur propre esprit, comme dirait Descartes.

¹ *Phédon*, p. 73. *Rép.*, VI, 507, *et. et. et.*... *Ménon. Phédon*, p. 78. « Interrogeons-nous nous-mêmes, » c'est à dire, consultons la conscience.

Il y a une âme du monde : car notre corps a une âme; et d'où l'aurait-il prise, si le corps de l'univers ne se trouvait avoir aussi une âme possédant les mêmes attributs et plus parfaits. ¹ C'est donc par l'existence de l'âme humaine que se démontre, entr'autres preuves, l'existence de l'âme universelle. L'imperfection de l'une atteste et révèle l'existence d'une âme plus parfaite qui puisse contenir en elle le principe de sa propre nature, qui se suffise complètement à elle-même, et explique l'existence de l'âme humaine qui ne s'explique pas complètement par elle-même. C'est donc de l'âme du monde que l'âme humaine tire son origine; mais c'est de l'existence certaine de l'âme humaine que nous tirons la démonstration et la certitude de l'existence de l'âme du monde.

Est-il donc certain de dire que l'homme n'est pas un être simple; qu'il est composé d'un corps et d'une âme intimement unis, ² et comme soudés et collés l'un à l'autre; ³ mais que, malgré le lien qui les lie, ce sont là deux substances, deux êtres entièrement distincts et séparables? ⁴ Oui: il y a en l'homme une âme distincte du corps, et nous pouvons le démontrer de beaucoup de manières.

1 *Philèb.*, p. 30.

2 *Phèdre*, p. 246, ψυχή και σῶμα πάρεν. *Phédon*, p. 79. C'était aussi la définition des Pythagoriciens.

C.f. Stobée (*Floril.*, tit. I, § 76, p. 43, Gaisford) cite ce mot d'Archytas : ὁ δὲ ἀνθρώπος οὐχ ἄ ψυχῆ μόνον ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα τὸ γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων ζῶον, καὶ τὸ ἐκ τούτων ἀνθρώπος. C'est le mot même de Platon.

3 *Phédon*, p. 82.

4 *Lois*, XII, p. 959.

D'abord nous avons conscience, pour l'avoir souvent éprouvé nous-mêmes, ¹ qu'une voix intérieure nous enseigne le devoir de nous affranchir des passions, des plaisirs, en un mot de travailler à séparer et à détacher notre être véritable de son commerce avec le corps. ² Platon ne pousse pas plus loin le raisonnement. Les formes de la démonstration chez les anciens, et particulièrement chez Platon, n'ont pas cette perfection logique que la scolastique a créée, et à laquelle l'esprit des modernes a souvent sacrifié le mouvement, la liberté, la grâce; il est évident qu'il faut ajouter quelque chose, non pas pour fortifier le raisonnement, mais pour mieux lier, par quelques intermédiaires supprimés, la conclusion aux prémisses. Le devoir d'affranchir notre être du commerce du corps, nous est imposé, nous le sentons, par nous-mêmes; nous sentons de plus que nous en avons le pouvoir. Ce ne peut pas être le corps qui nous ordonne de nous séparer du corps, et le corps n'a pas certainement le pouvoir de se séparer de lui-même. Il y a donc en nous une force capable de commander au corps et capable de s'en faire obéir, une force qui aspire à s'en séparer pour retrouver l'excellence de son être, c'est à dire la perfection de son essence; qui s'en sépare déjà dans une certaine mesure pendant cette vie, et qui a l'espérance d'être à jamais, dans une autre, affranchie et comme guérie de la folie du corps. Tout l'effort, toute

¹ *Phédon*, p. 75, τὸ τοιοῦτον παρὸνθαται καὶ ἡμῶν.

² *Phédon*, p. 65.

la vertu, toute l'essence de ce principe est de se délivrer du corps; il y a donc en l'homme une âme qui existe réellement, puisqu'elle commande, ce qui déjà est un acte, puisqu'elle se fait obéir, ce qui est d'une plus riche activité; et l'âme est distincte du corps, puisque c'est à lui qu'elle commande, c'est lui qui obéit quand elle a commandé. De plus, on peut dire que celui qui se sert d'une chose est différent de la chose dont il se sert. ¹ Le Citharède assurément n'est pas la Cithare. Le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté : « de là, » comme dit Bossuet traduisant *l'Alcibiade*, « l'extrême différence du corps et de l'âme, parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert d'une chose que la chose même dont il se sert. » ² L'âme est donc distincte du corps.

L'âme meut le corps et par conséquent s'en distingue; mais, de plus, l'âme ne reçoit pas le mouvement d'aucune autre force; elle se meut elle-même : ³ cela même, la puissance de se mouvoir spontanément, est la définition de son essence, ⁴ tandis que le corps est passif et mù. Le corps en effet est une substance qui peut bien communiquer le mouvement qu'elle a reçu, mais qui n'a jamais la puissance de se mouvoir elle-même. ⁵ Tout corps qui reçoit le mouvement d'une cause extérieure est sans vie, parce qu'il est sans âme ;

1 1^{er} Alcib., p. 129.

2 Bossuet. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.*

3 *Lois*, X, p. 894.

4 *Lois*, X, p. 894.

5 *Lois*, X, p. 894.

tout corps qui reçoit le mouvement d'une cause intérieure, le doit à une âme. ¹ L'âme est une cause, une force, une substance motrice et active; le corps est une substance passive et mue. L'âme est donc distincte du corps.

Comme l'obligation de la vertu, de même les conditions de la connaissance démontrent et révèlent en nous l'existence d'un principe distinct du corps.

Interrogeons-nous nous-mêmes. ² L'homme pense et connaît, ³ et connaître c'est connaître une réalité, un être réel. Or, quand nous cherchons l'être à l'aide de nos instruments corporels, les sens, nous ne le trouvons pas; l'objet que nous poursuivons se dérobe à la prise de nos sens qui nous trompent aussi souvent qu'ils nous secourent; le corps est donc un obstacle à la pensée, et comme une entrave qui en enchaîne les mouvements. ⁴ La connaissance ne se produit que par un recueillement du principe pensant sur lui-même, par un retour, une réflexion. ⁵ Pour que ce raisonne-

¹ *Phèdre*, p. 245.

² *Phédon*, p. 78.

³ C'est la majeure évidente du deuxième argument du *Phédon*, p. 65. Elle n'y est pas exprimée, comme dans beaucoup de raisonnements des philosophes anciens, qui sont rarement en forme et rarement complets. L'art, qui domine tout, y laisse toujours quelque chose à faire au lecteur, que l'on suppose toujours assez intelligent pour compléter le syllogisme. Les anciens ont écrit comme s'ils avaient connu le mot de Pascal; ils avaient deviné que ce n'est pas *Barbara* ni *Baralipson* qui fait la solidité d'un argument et la force d'une conclusion.

⁴ *Phédon*, p. 78, ἐπιστροφή.

⁵ *Phédon*, p. 78, ἐν τῷ λογίζεσθαι. *Théét.*, p. 184, ἐν τῷ ἀλλοτριεῖν.

la vertu, toute l'essence de *ce* il faut, nous en avons
 vrer du corps; il y a dor
 existe réellement, puis
 est un acte, puisqu'e
 plus riche activité
 puisque c'est à
 obéit quand
 que celui c
 chose dor
 pas la
 se se
 trf

il faut, nous en avons
 du corps, oublier les trom-
 nous-mêmes.¹
 ce qui pense en nous, puisque
 nous sommes
 nous affranchir du corps.²
 le corps était le principe pensant en
 connaissance serait une sensation : or,
 et fortement démontré dans
 la sensation n'explique pas toutes nos
 et particulièrement elle ne peut rendre
 de nos pensées les plus hautes et les
 plus pures. Ainsi il est évident que ni le passé ni
 l'avenir ne produisent aucune sensation, puisque la
 sensation ne possède que le moment présent qui se
 renouvelle incessamment, mais qui périt également
 sans cesse. Comment donc l'homme, s'il n'avait, pour
 connaître, que la sensation, pourrait-il se souvenir,
 pourrait-il prévoir, espérer et craindre ?

Ce que l'on sent par un organe, on ne peut pas le
 sentir par un autre : on ne peut pas connaître par l'or-
 gane de la vue, c'est à dire voir ce qui est destiné à
 saisir l'organe de l'ouïe.³

Les sens ont chacun leur affectation spéciale et leurs
 infranchissables limites. Les notions collectives que
 nous nous formons des choses, les jugements com-

1 *Phédon*, p. 78, αὐτῆ καὶ αὐτῆν γίγνωται.

2 *Phédon*, p. 78.

3 *Théét.*, p. 184.

s portons sur elles, les catégories générales nous ramenons les impressions que les notions de l'être, de l'identité, de l'unité, du nombre, ne peuvent avoir aucun sens. L'impression physique ne peut être une connaissance. Comprendre, c'est saisir l'universel là où il est, le supposer et le mettre là où il n'est pas : or, il est évident qu'il faut nécessairement que le sujet qui met ainsi l'unité dans les notions nécessairement multiples, qui lie les perceptions nécessairement isolées, et par elles-mêmes dispersées, il faut évidemment que ce sujet, qu'on l'appelle idée ou qu'on l'appelle âme, possède l'unité qu'il dépose dans les connaissances et qu'il suppose ou voit dans les choses. Or, un sujet véritablement un n'est et ne peut être en son essence ni composé, ni divisible, ni changeant, comme l'est tout ce qui tombe sous nos sens; mais c'est surtout dans l'intuition suprâ sensible de l'être véritable, dans l'acte par lequel nous nous élevons à la connaissance de l'intelligible pur, qui persiste éternellement dans l'identité de son essence, qu'éclatent la nécessité de l'unité de notre être pensant et sa simplicité nécessaire. Les essences des choses, la grandeur, la force, le beau, le bien, le juste, nous ne les connaissons par aucune sensation; aucune sensation ne se mêle à l'acte de la raison qui les atteint : αἴσθησις μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ. C'est une essence pure qui seule peut contempler la pure essence des choses; or, cette pureté de l'essence est la simplicité parfaite, l'unité absolue : donc l'âme est distincte du

corps, et c'est le commerce de l'âme avec le corps, qui, portant une atteinte à la pureté de son essence, trouble ses notions comme elle égare ses désirs, et l'éloigne à la fois de la vérité et de la vertu. ¹

D'ailleurs, si ce qui pense en nous était notre corps ou un corps quelconque, il est évident que toute connaissance répondrait à une sensation et aurait des propriétés et des caractères sensibles ; la science serait aiguë, sonore, odorante, sapide, verte ou bleue. Si le corps est en nous le principe pensant ; si par conséquent savoir c'est sentir, la science est individuelle comme la sensation, et alors elle est détruite ; car la sensation est différente en un chacun, et elle change dans le même sujet. Non seulement les sages ne peuvent pas dire qu'ils en savent plus que les ignorants ; mais les hommes n'en savent pas plus que le chien et le pourceau ; il n'y a plus ni sages et savants, ni hommes et animaux ; il n'y a plus que des êtres sentants et pour chacun desquels chaque sensation a une valeur égale, car elle se rapporte uniquement à lui, et ne peut pas ne pas être vraie pour lui. Chaque être capable de sentir est la mesure de toutes choses, comme le disait Protagoras, ² de l'existence de celles qui existent, de la non existence de celles qui n'existent pas. Mais les choses et les propriétés senties paraissent telles aux uns et telles aux autres, et elles paraissent être comme elles sont senties : ce qui paraît est ce qu'on sent ; la

¹ *Phédon*, p. 65.

² *Théét.*, p. 151, E.

sensation et l'apparence sont donc la même chose. On ne peut pas avoir la sensation du néant absolu. La sensation est toujours la sensation d'une réalité. Maintenant, comme les choses sont ce qu'elles nous paraissent, et qu'elles paraissent comme elles sont senties, il est démontré par l'incessante mobilité de la sensation, qu'aucune chose n'est une en soi, qu'on ne saurait donner à aucune chose ni à aucune qualité un nom ; car la chose qu'on appellera grande paraîtra petite, Socrate malade n'est pas Socrate en santé.

On arrive ainsi au grand principe des écoles sceptiques de Protagoras, d'Héraclite, d'Empédocle : tout est le fruit du flux et du mouvement.

Tout est mouvement, et mouvement incessant ; mais si tout coule et s'écoule ainsi, si rien ne demeure, ne fût-ce qu'un instant, ni dans le même lieu ni dans le même état, la sensation elle-même subit le même sort et est la proie de ce mouvement sans terme ni repos. On ne peut pas dire de qui que ce soit, qu'il sent plutôt qu'il ne sent pas ; et, à plus forte raison, si on ne peut pas dire de la sensation qu'elle existe plutôt qu'elle n'existe pas, on ne peut pas dire que la sensation constitue la science, car on pourrait tout aussi bien dire le contraire. Le système poussé à ses conséquences extrêmes, mais légitimes, détruit son propre principe, c'est à dire se détruit lui-même. La connaissance n'est donc pas la sensation ; le principe pensant n'est pas en nous le corps ; la connaissance même sensible exige que les sensations se rapportent à quelque chose

de fixe, à un sujet simple et un, -c'est à dire à une âme.

Ainsi, en résumé, l'âme n'est point un corps, car elle est la cause du mouvement; le mouvement est une pensée ou implique une pensée; toute pensée suppose une raison : or, toute raison consiste dans l'acte de saisir l'universel, l'indivisible, et on ne peut pas comprendre que cet acte soit celui d'un être essentiellement divisible et multiple. Pour connaître, il faut en quelque manière être semblable à ce qui est connu; toute intelligence est une espèce d'adéquation, et plus la connaissance est parfaite, plus la similitude est grande. Or, quand nous connaissons par l'intermédiaire des sens, la connaissance est souvent fausse, toujours confuse; quand nous nous élevons vers l'être pur, toujours identique, ce qui pense en nous arrive ou à peu près ¹ à la pure identité avec laquelle il communique : l'essence de chaque chose étant ce qu'elle a de plus excellent, l'essence de l'âme est d'être une substance invisible, immatérielle; car tout contact avec la matière nuit à sa perfection, et par conséquent la matière est opposée à son essence. ²

1 *Phédon*, p. 85, ἡ ἰγγύς τι τούτου..... ὡς συγγενής οὖσα αὐτοῦ...

2 *Phédon*, p. 85. L'auteur de l'*Epinomis* (p. 984) résume cette distinction en trois lignes: « Quant à la différence de l'âme et du corps, nous la ferons consister en ce que l'âme a l'intelligence et que le corps en est privé, en ce que l'âme commande et le corps obéit, en ce que l'âme est la cause de tout ce qui existe, et que le corps ne produit rien. »

§ II. *Distinction du principe pensant qui est proprement l'âme, et du principe vital. — Rapports de l'âme et du corps.*

L'homme a conscience qu'il n'est pas un être simple, et qu'il y a en lui une âme et un corps unis et distincts. Suivant Platon, il y a même un troisième principe en l'homme, ' qui n'est ni le corps, ni l'âme pensante, et dont nous allons chercher à déterminer, avec toute la précision possible en un pareil sujet, la nature et les fonctions.

Cette doctrine est encore enveloppée à moitié sous des figures et des symboles qui contribuent à jeter quelques doutes sur la pensée déjà obscure de Platon.

Après avoir composé et ordonné comme nous l'avons vu l'âme universelle, Dieu fit avec le feu le corps des astres, et leur donna à tous une âme divine, douée de l'intelligence du bien, et pourvue des deux mouve-

1 Buff., *OEuv.*, tom II, p. 346. « L'homme intérieur est double : il est composé de deux principes différents par leur nature, et contraires par leur action. L'âme, ce principe spirituel, ce principe de toute connaissance, est toujours en opposition avec cet autre principe, animal et purement matériel. »

Ce principe, qu'il appelle ici *purement matériel*, c'est ce qu'il appelle plus justement ailleurs : « des forces intérieures qui résident dans les corps organiques, » tom. II, p. 32; dont les qualités actives « pénètrent les corps jusque dans les parties les plus intimes » (tom. I, p. 443); « et qui travaillent la matière et la brassent dans les trois dimensions, » tom. X, p. 7.

ments du *même* et de *l'autre*, qu'enferme l'acte complet de la pensée. Ces êtres divins, immortels par la volonté de leur père, mais non par leur nature, vont être les auxiliaires de Dieu dans l'achèvement de son œuvre, que leur naissance même laisse encore incomplète. ¹ C'est à ces dieux inférieurs que le Dieu suprême confie le soin de créer l'homme, après toutefois leur avoir dicté ses volontés et ses desseins, et avoir fourni lui-même la partie divine de cet être futur, sans la vie duquel le monde, malgré la présence de ses dieux, resterait imparfait.

Dieu donc forme l'âme humaine; les dieux sont chargés d'achever le tissu dont il a préparé la chaîne, de souder à cette essence immortelle une partie mortelle, de produire un être vivant qui se conserve et se développe par la nutrition et puisse se reproduire; en un mot, de créer le corps humain et d'achever ce qui manquait à l'âme, c'est à dire, je pense, les sens et les organes qui sont ses moyens de communication avec le monde extérieur.

Cette intervention des dieux secondaires n'est pas maintenue d'une manière constante dans *le Timée* lui-même, où, d'une phrase à l'autre, la création du corps de l'homme est attribuée tantôt à Dieu même, ποιῶν, tantôt à ses enfants, οἱ ξυνοστάμενοι. ² Mais il n'y a pas lieu d'attacher peut-être une grande importance à cette contradiction légère; car l'action de Dieu lui-même

¹ *Tim.*, p. 41, C.

² *Tim.*, p. 76, C; 76, E; p. 69, C, et p. 73.

sur le monde des corps est, comme nous l'avons vu, toute morale.

En effet, les corps élémentaires sont formés par des mouvements d'aggrégation et de séparation; ces mouvements, qui produisent l'accroissement et la conservation de l'animal et du végétal, sont dûs à des âmes; car des âmes seules sont et peuvent être des causes de mouvements. Ce sont les causes naturelles, nécessaires, qui sont le propre de l'âme universelle, ou, comme Platon l'appelle, de la nécessité. ¹ Dieu n'intervient que par des conseils, et c'est en vertu d'une sorte de persuasion et d'obéissance volontaire, qu'il dépose dans ses mouvements l'ordre, la mesure, la beauté.

C'est ce qu'il faut entendre quand on lit dans *le Timée* que c'est Dieu qui forme la moelle, qu'il y place et attache les trois genres d'âme, qui fait la tête, le cœur, le foie, le système cérébro-spinal autour duquel il bâtit tout l'édifice de notre corps, la charpente osseuse, les nerfs qui en lient les membres, la chair qui les recouvre, et la trame fine et mince de la peau qui recouvre comme d'un voile léger et charmant les chairs qui, laissées à nu, présenteraient à la vue un objet repoussant. C'est encore ce qu'il faut entendre quand on y lit que ce sont ses enfants auxquels il a promulgué ses volontés, qui empruntent au monde des parties de feu, et des autres corps élémentaires, les unissent et en font des corps uns et individuels, entiers

¹ *Tim.*, p. 56.

et distincts, ἐν σῶμα ἕκαστον. ¹ Je ne pense pas qu'il faille attribuer un sens précis aux termes où une action réelle et vraiment créatrice semblerait exprimée : ce sont ici des formes symboliques. Le Dieu de Platon n'est point créateur ; il ne crée ni les corps ni les âmes ; le corps est produit par un mouvement inintelligent et aveugle d'une âme que Dieu éclaire.

Que sont véritablement ces mouvements secondaires, dociles, ces causes coopérantes ? Nous avons vu que, dans l'ensemble des choses, elles s'identifient avec l'âme elle-même, parce qu'il est impossible de les supposer absolument dépouillées de toute raison, de toute intelligence, de toute idée. Dans l'homme Platon les a justement distinguées ; les mouvements physiologiques, causes de toutes les fonctions purement bestiales et végétales, sont dûs à des âmes mortelles, tandis que la pensée, la raison réside en une âme immortelle. Le principe pensant et le principe vital sont en l'homme deux principes qui diffèrent entr'eux, comme ce qui est immortel diffère de ce qui est mortel. Telle est, du moins dans mon opinion, la signification de la théorie des trois âmes qu'expose Platon dans *le Timée*.

C'est dans la moelle que résident les liens vitaux qui attachent l'âme au corps, et le principal vital à l'une et à l'autre. Le principe vital est représenté par deux âmes, ² toutes deux mortelles, dont l'une est meilleure,

¹ *Tim.*, p. 42.

² Isid. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire gén. des règnes organiques*, tom. II, p. 69. « L'âme végétative est ce qu'on appelle encore à Montpellier le principe vital, et presque partout la force vitale. »

virile et pour ainsi dire mâle, dont l'autre, pire, est femelle.

Il y a donc en l'homme trois âmes, ayant chacune ses mouvements propres et son siège déterminé dans une partie du corps, c'est à dire un organe spécial. Ce sont les dieux inférieurs, symboles peut-être des forces physiques de la nature, qui localisent les genres de l'âme : ils placent la puissance intelligente, l'âme immortelle dans le cerveau. L'âme mâle a une essence commune avec la troisième et des fonctions analogues, c'est à dire, comme elle, physiologiques, et les mouvements physiologiques qu'elles opèrent toutes deux, sont disposés de manière à permettre à la meilleure partie de nous-mêmes, τὸ βέλτιστον, de tout gouverner en nous ¹ et de rester la maîtresse véritable de notre être.

La partie mâle a quelque rapport, μέτεχον, au courage, à la colère, à l'emportement irritable et violent, au besoin de lutte ; elle est placée entre le diaphragme et le cou, dans la partie du thorax qui renferme le cœur, nœud des veines et source du sang, d'où il circule et se répand impétueusement dans tous les membres ; la colère se manifeste par un gonflement et des tressaillements du cœur qui sont produits par le feu ; c'est pour cela que sur le cœur est comme greffé le poumon, qui d'une part est mou et vide de sang, de l'autre est à l'intérieur tout percé de trous comme une éponge, afin que l'air et les liquides puissent le traverser et

¹ Tim., p. 70, B. C.

aller rafraîchir les brûlantes ardeurs du sang qui bouillonne dans le cœur. Quand le cœur palpite violemment, le poumon en reçoit, comme un coussin bien mou, les battements, et en adoucit la force en y cédant. C'est ainsi que le cœur, organe de la passion, peut servir la raison en la secondant par des mouvements dont la violence, calmée par d'ingénieuses combinaisons d'organes, n'est plus qu'une force salutaire et une utile auxiliaire de l'intelligence.

La troisième âme, la dernière en dignité, placée entre le diaphragme et le nombril, dans la région du foie, ¹ est le principe des désirs purement physiques, des appétits corporels de la nutrition et de la génération. ² Cette âme ne possède ni opinion, ni raison, ni intelligence, mais seulement elle participe à la sensation agréable et douloureuse, et au désir. ³

Platon semble ici donner à cette âme la propriété de goûter le plaisir, de souffrir la douleur, de connaître le désir : faculté qu'il n'a pas attribuée même à l'âme mâle qui cependant est supérieure. Nous verrons plus loin que, dans *la République*, ⁴ c'est bien l'âme immortelle qui est le sujet de tous ces phénomènes. D'ailleurs il faut compléter le passage du *Timée* pour l'entendre : ces plaisirs, ces peines, ces désirs sont

¹ Bichat. *Recherches sur la vie et la mort*, 1^{re} édition, p. 72. Chose bizarre et rapprochement curieux : selon Bichat, c'est dans l'estomac que naît la peur et dans le foie que naît la colère.

² *Tim.*, p. 70.

³ *Tim.*, p. 77.

⁴ *Rép.*, IX, p. 583.

tels, suivant Platon, que le végétal, pourvu uniquement de la troisième espèce d'âme, ne cesse d'en éprouver toutes les impressions; ¹ mais il ne saurait se replier sur lui-même, revenir sur l'impression purement passive dont il est la proie, pour en prendre connaissance et conscience; les choses extérieures agissent sur cet être, et sont favorables ou nuisibles à sa conservation et à son développement; il a même une certaine tendance machinale et un instinct sourd de ce qui lui convient. Mais en l'absence de l'intelligence, sans le jugement, il ne peut pas savoir qu'il a de la douleur ou de la joie, au moment même où il les subit. ² Tout ce qui n'arrive pas à la conscience est pour nous comme s'il n'existait pas. Ainsi, il n'a été donné au végétal et à l'âme végétative, ni de se voir eux-mêmes, ni de voir et de connaître quoi que ce soit qui se passe en eux ou hors d'eux. C'est pourquoi le végétal a la vie, mais n'est rien qu'un être vivant: c'est une plante de la terre, tandis que, suivant la belle expression de Platon, l'âme est une plante du ciel. ³

Les trois âmes sont liées entr'elles par la relation et la dépendance de leurs fonctions, par un siège ou organe commun; de plus, l'âme pensante est unie au corps; ⁴ elle ne reste pas évidemment étrangère aux actes des âmes inférieures; elle en prend nécessaire-

¹ *Tim.*, p. 77, πάσχον γὰρ διατελεῖ πάντα.

² *Philèb.*, p. 21.

³ *Tim.*, p. 90.

⁴ *Tim.*, p. 73.

ment connaissance, puisqu'elle les gouverne et les réprime; et les Âmes inférieures ne sont pas non plus sans réagir sur la pensée, puisque leurs désirs violents ou insensés en troublent la sérénité et nuisent à l'énergie de son acte propre. Les liens vitaux qui unissent l'Âme au corps, racines de la vie mortelle en l'homme, sont attachés à la moelle, formée des corps élémentaires les plus purs et pris sous leurs figures géométriques les plus parfaites, c'est à dire triangulaires; c'est dans la substance de la moelle comme dans une terre féconde, que Dieu a semé tous les genres de l'Âme qui y plongent et y enfoncent leurs racines. La moelle est ainsi comme un fond solide et résistant, où, semblables à des vaisseaux qui, sans ce point d'appui, flotteraient au gré des vents et des flots, les Âmes ont jeté l'ancre. ¹ Nous verrons l'Âme pensante elle-même, quand elle vient à perdre ses ailes, flotter comme entraînée dans l'espace et le vide, jusqu'à ce qu'elle rencontre une matière solide, *τινος στερεοῦ*, où elle s'établit, un corps de terre où elle fixe son séjour et trouve un lieu de repos. ²

L'union de l'Âme et du corps et des Âmes entr'elles repose donc sur ce fait, que la moelle épinière, que le système cérébro-spinal est l'organe commun de transmission et d'excitation des sensations, des passions et des pensées humaines : assertion physiologique que la science moderne confirme en la reproduisant, mais

¹ *Tim.*, p. 73.

² *Phèdre*, p. 246.

qu'elle n'a guère mieux expliquée ni démontrée que Platon. Tout ce que nous savons de certain, c'est que la vie morale et intellectuelle est intimement mêlée à la vie physique, qu'il y a des mouvements remarquables dans le cœur et la poitrine à l'occasion de certaines passions vives, tandis que le cerveau, centre du système nerveux, semble plus particulièrement consacré à être le théâtre de l'acte pur de la pensée. Mais où sont précisément les points d'attache et de contact entre l'âme spirituelle, immatérielle, et le corps? Quel moyen avons-nous de pénétrer ce mystère?

De tous les faits physiologiques dont les relations avec la pensée sont aussi confuses et vagues que certaines, la conscience ne nous dit rien. Si l'œil intérieur de la conscience ne peut descendre au fond de ces obscurs problèmes, à l'aide de quelle lumière espère-t-on en éclairer les profondeurs? Le principe de vie en nous échappe à tous nos moyens de connaître; nous n'avons aucune méthode pour le saisir dans son essence ou dans son acte; nous ne savons et ne pouvons pas même savoir s'il est un ou multiple; nous savons qu'il est, parce qu'il produit des effets: nous ne savons pas comment il les produit. C'est pour cela que le mélange de la physiologie à la psychologie, mêlant des hypothèses à des affirmations certaines, des choses obscures et douteuses à des idées claires, ne fait que compliquer les questions sous prétexte de les résoudre. Ce mélange est pourtant quelquefois nécessaire; car l'union de l'âme et du corps étant certaine,

les actes de l'âme enveloppent toujours une certaine action de nos organes, qu'il est naturel de désirer connaître, mais qu'il n'est pas possible de connaître avec certitude. Platon reconnaît lui-même que les solutions qu'il propose n'ont nullement le caractère scientifique et ne sont pas exemptes de contradiction. ' On ne trouvera donc pas extraordinaire qu'il nous soit difficile de concilier les divers détails, et même d'exposer très clairement le sens définitif d'une théorie où, de l'aveu de l'auteur, la contradiction a pu se glisser et où elle s'est glissée plus qu'il ne l'a cru peut-être.

Ce n'est pas dans *le Timée* même que se trouvent les contradictions qui obscurcissent le sens de la théorie des trois âmes ; à ne consulter que ce document, la théorie qui en ressort nous paraît assez claire et très fondée. Outre le corps, suivant Platon, il y a en nous deux principes tout à fait distincts quoiqu'unis : l'un puissant, excellent, destiné à commander ; l'autre inférieur et destiné à servir, une bête qui devient quelquefois un monstre féroce, ' et un être divin qui peut devenir un Dieu ; ' l'un, mortel, chargé de pourvoir aux fonctions de la vie animale, de nourrir le corps, de le compléter, de le développer, d'en perpétuer la reproduction, dépouillé de réflexion, de pensée, de raison, de conscience, n'ayant d'autres plaisirs, d'autres douleurs, d'autres désirs que ceux que la plante

1 *Tim.*, p. 29, C.

2 *Tim.*, p. 70, θεῖμα ἄγριον. *Rép.*, IX, p. 580, τὰ θηριώδη.

3 *Tim.*, p. 90, δαιμόνα. *Lois*, X, p. 897, B. « L'Âme est un Dieu. »

éprouve, c'est à dire les mouvements aveugles d'une vie inconsciente; l'autre, principe immortel de la pensée, dont la destinée est de connaître, dont le nom est l'intelligence, l'esprit, la raison, la pensée : en un mot, il y a un homme intérieur et un homme extérieur. ¹

Il est impossible de nier que Platon reconnaît là deux âmes, c'est à dire deux principes immatériels de mouvement, mais profondément distincts et entre lesquels la distance qu'il met n'est pas moindre qu'un abîme, puisque c'est l'infranchissable distance de la nature mortelle à la nature immortelle. Le phénomène de la respiration, qui commence la vie et en est le symptôme le plus frappant, a une cause que voici : tout animal a en lui-même, dans le sang et dans les veines, une très forte chaleur, et comme une source intérieure de feu. ² Cette source de vie, *πύρη τις*, ce principe de chaleur et de mouvement qui fait battre le cœur et remplit les poumons, qui fait circuler le sang, ce feu intérieur qui semble alimenter, chauffer et mouvoir la machine, c'est le principe vital qui l'allume, je veux dire l'âme mortelle. L'existence d'une force vitale, distincte en l'homme à la fois de la pensée et du corps qu'elle anime, n'est pas dans Platon une simple affirmation et une hypothèse sans fondement. Au contraire, tout son système l'explique et ses principes la démontrent. Le corps, en effet, est une ma-

¹ *Rép.*, IX, p. 589.

² *Tim.*, p. 79.

tière en forme : c'est par le mouvement et par conséquent par une âme que toutes les formes des corps, même des corps élémentaires et des atomes invisibles de la matière, sont réalisées. Il y a donc une âme dans le corps et une âme du corps. Quand nous voyons, dit Platon, le mouvement se produire dans une substance de terre, d'eau, de feu, et que la chose se meut elle-même, nous disons qu'elle vit : or, lorsqu'une chose vit, c'est comme si l'on disait qu'il y a en elle une âme. ¹ C'est une âme qui est le principe de la vie du corps ; le mouvement c'est la vie, et la vie est due à une âme. ² Ces mouvements de la vie physique sont secondaires, δευτερεύοντες, en ce qu'ils sont mis en œuvre par les mouvements principaux de l'âme, πρωτεύοντες, qui sont des pensées et des raisons, mais ils en sont distincts ; ce qui veut dire, je pense, que les forces d'aggrégation et d'affinité corpusculaire, et toutes les autres de cette nature, ne suffisent pas à organiser un corps : il faut une certaine constance de direction, un but à atteindre, qui supposent que ces forces ou sont intelligentes elles-mêmes ou obéissent à une intelligence. Toute matière est absolument sans vie : c'est le mouvement qui la lui donne et qui y imprime toute forme. Le principe vital est donc distinct du corps ; qu'il soit distinct de l'âme pensante, c'est ce dont *le Timée* ne per-

1 *Lois*, X, p. 895.

2 C.f. Plotin, *Ennéades*, III, II, § 16. « Toute vie est acte. L'acte de la vie, même sans le sentiment, n'est pas un mouvement aveugle. L'acte qui constitue la vie peut donner des formes, et son mouvement est plein d'art. »

met pas de douter, puisqu'il déclare l'un mortel et l'autre immortelle.

Quelque profonde que soit la différence qui les sépare, le lien mystérieux qui unit le corps et l'âme, unit également, sans les confondre, la force vitale au principe pensant. Ils sont unis, d'une part, en ce que certaines fonctions de l'âme mettent en mouvement certaines parties de l'organisme, que certaines impressions, passions et pensées se localisent; et de l'autre, en ce que les mouvements de l'organisme et les fonctions purement physiologiques retentissent parfois jusqu'à l'âme qui en est affectée et réagit contre eux; en un mot, il y a action et réaction du physique sur le moral et du moral sur le physique; et comme la matière est proprement incapable d'aucune action et d'aucune réaction, c'est l'âme mortelle en l'homme, vertu efficace des éléments qui composent son corps, qui est en relation avec son âme pensante.

On peut assurément contester l'affectation spéciale établie par Platon, de certaines parties de l'organisme à certaines fonctions intellectuelles, aussi bien que le mode de ces actions réciproques; on ne peut pas contester le principe général, qui est un fait de conscience. Quant aux détails, nous n'avons point de principes, point de méthode pour les vérifier ni les rectifier. L'anatomie n'enseignera rien sur ce sujet aux médecins, qui ne diffèrent pas moins entr'eux que les philosophes, et la physiologie de la pensée ne paraît pas pouvoir être autre chose qu'un vain discours et, comme dit Voltaire, un roman sur l'âme. Il semble

impossible de connaître avec précision et certitude les conditions organiques de la pensée : parmi ceux qui les ont cru découvrir, autant d'individus, autant de systèmes.

Suivant Hippocrate, qui a inspiré évidemment la physiologie de Platon, le cerveau n'est pas seulement le siège, c'est l'interprète de l'Âme : il est la source et la condition nécessaire de toute connaissance et de toute sensation. Les Pythagoriciens n'admettaient qu'une Âme, principe unique de la vie, de la sensation et de la pensée; mais ils la divisaient en Âmes secondaires qu'ils distribuaient dans les différentes parties du corps. Les Stoïciens et Aristote¹ ont transporté les fonctions du cerveau au cœur, centre de la sensation avec laquelle ils ont presque confondu la pensée. Galien² se règle absolument sur Platon, dont il précise et accentue les idées en les exagérant.

La pensée est localisée dans le cerveau; la vie est localisée dans le foie et dans le cœur; le foie a la vertu de faire le sang, et le cœur élabore le souffle vital en spiritualisant le sang, c'est à dire en le rendant plus subtil par l'action de sa chaleur propre et de l'air qu'aspire le poumon, et qui communique au sang en le pénétrant quelque chose de sa substance légère. Ces esprits animaux, élaborés ainsi par chacune des Âmes inférieures, parviennent au cerveau, où l'Âme supérieure, leur faisant subir à son tour une nouvelle

¹ Arist., de *Part. Anim.*, c. 7.

² Galen., de *Usu partium*, c. 8.

élaboration, les transforme en un souffle, un esprit en quelque sorte intellectuel, véhicule de la pensée et instrument spécial de la raison. C'est peut-être à Galien que remontent les prétentions de la physiologie, de découvrir quel nerf, quel muscle, et quel mouvement de ce nerf ou de ce muscle ont produit ou concouru à produire dans l'âme tel sentiment ou telle pensée. Platon n'a point poussé jusque là la précision des détails, et s'il n'y avait dans sa Psychologie que la théorie des trois âmes, qu'on peut facilement ramener à deux, telle qu'on la trouve dans *le Timée*, j'y trouverais un vitalisme intelligent et sensé, auquel il suffirait de donner quelques développements et d'enlever quelques contradictions plus apparentes que réelles, pour le rendre aussi clair que judicieux. Mais la théorie des trois âmes se présente encore deux fois dans Platon, et elle offre dans ces deux endroits un tout autre caractère, qu'on ne sait comment accorder avec l'exposé que nous venons de faire.

En effet, dans *la République* et dans deux livres distincts, ¹ Platon semble accorder aux âmes inférieures la conscience des faits instinctifs ou passionnés qui se localisent; et ces âmes, au lieu d'être, comme dans *le Timée*, de simples forces de l'organisme, nées et destinées à périr avec lui, s'élèvent au rang d'âmes véritables, capables de réfléchir et de connaître, puisqu'elles ont la conscience, la plus haute et la plus essentielle des facultés de l'esprit.

¹ *Rép.*, IV, p. 435; IX, p. 580.

Mais quel est le sens de cette théorie dans *la République*? Ici les interprètes se partagent. M. Th.-H. Martin, dans ses savantes études sur *le Timée*,¹ propose ainsi son sentiment : « Il ne faut pas voir dans ces trois âmes (du *Timée*) les trois facultés de l'âme; au contraire, chacune de ces trois âmes est supposée exister si bien à part que la première survivra seule au corps, et que la troisième existe seule dans les végétaux. Toutes trois sont pourvues de ce qui leur est indispensable pour constituer trois individus. » Complétant avec *la République* l'explication de la théorie du *Timée*, M. Th.-H. Martin veut donc que, suivant Platon, ces trois âmes existent réellement et substantiellement distinctes, et qu'elles soient douées chacune de la conscience de leurs actes propres : en sorte que Platon aurait détruit non seulement la simplicité, mais l'unité même de l'âme pensante, et mis dans l'homme trois âmes intelligentes, et, ce qu'il y a de plus étrange, trois consciences.

D'autres commentateurs, et c'est le plus grand nombre, n'ont voulu voir dans les théories de *la République* qu'un système de classification et de division des facultés de l'âme. Si, au lieu de dire simplement facultés, on ajoutait facultés morales, j'adopterais ce sentiment. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, sur lequel nous aurons occasion de revenir, il est certain qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule force capable de connaître et de se connaître : la conscience, mode

¹ *Etudes sur le Timée*, tom. I, Argum., p. 33.

de la connaissance réfléchie, faculté que possède l'âme de rentrer en soi, de se replier sur elle-même. ¹ Si Platon n'a point nommé d'un nom spécial la conscience, il l'a maintes fois et très exactement définie et décrite; c'est un principe sur lequel il n'a laissé planer aucun doute et que proclame toute sa philosophie. Il n'y a qu'une seule âme pensante, capable de connaître et elle-même et les autres êtres, tandis que le principe vital est multiple. La raison, dit-il dans *la République*, ² ne nous permet pas de croire que l'âme, considérée dans le fond même de son être, soit d'une nature composée, pleine de diversité et de dissemblance avec elle-même; elle est une et simple; car elle a tout ce qui constitue l'un et le simple, c'est à dire l'identité et la permanence, et l'absence de toute forme visible et positive. ³ Le changement et la division n'ont de prise sur elle que lorsqu'elle cesse de s'attacher à sa propre nature, mais ne peuvent s'attaquer à sa substance ni même à son essence. Il serait absurde que le sujet où se réunissent, où s'unissent les sensations multiples et diverses que nous éprouvons, ne fût pas une forme ou âme une et simple. ⁴ L'âme est la puissance intelligente qui voit et qui entend, en un mot, qui accomplit tous les actes qui exigent comme condition quelque mouvement de l'organisme. Les organes

¹ *Théét.*, p. 187, ἐν τῷ συλλογισμῷ. *Tim.*, p. 36, E, αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ στρεφόμενη.

² *Rép.*, X, p. 611.

³ M. V. Cousin, *Arg. du Phédon*, tom. VI, p. 168.

⁴ *Théét.*, p. 184.

ne sont que des instruments, intermédiaires servils, par le moyen desquels l'âme sent toutes les choses sensibles : seule elle est capable de les sentir. Il n'y a ni science ni conscience dans l'impression sensible faite sur l'organisme. ¹ La sensation est un fait intellectuel et la sensibilité un phénomène moral, quoique Platon soit sur ce point moins explicite. Quand les affections que notre corps éprouve n'arrivent pas jusqu'à l'âme, l'âme reste à l'égard de ces impressions physiquessans aucun sentiment; ² nous avons toujours conscience de nos sensations. ³

Après avoir ainsi nettement proclamé l'unité de la raison et de la conscience, il est difficile d'admettre, comme le veut M. Th.-H. Martin, que Platon, dans la théorie dont il s'agit, entend qu'il y a dans l'homme trois âmes individuelles douées d'une vie distincte; que l'âme mâle renferme, cachée au milieu des passions qui l'agitent, la volonté, tandis que l'âme femelle renferme dans ses désirs la sensibilité. ⁴ Il résulterait de cette interprétation que la volonté et la sensibilité sont deux âmes distinctes l'une de l'autre et distinctes également de l'âme pensante. Mais si l'âme mâle est la volonté bien ou mal décrite et définie, si elle a conscience de ses volitions; si l'âme femelle est la sensibilité et a la conscience des phénomènes sensibles dont

¹ *Théét.*, p. 186.

² *Philèb.*, trad. de M. V. Cousin, p. 357.

³ *Philèb.*, id. p. 392.

⁴ M. Th.-H. Martin va jusqu'à lui donner l'imagination.

elle est le théâtre, cette double conscience ne sera-t-elle pas la plus haute et la plus noble des facultés humaines? Ce ne sera pas moins que la conscience morale attribuée, chose étrange, aux âmes inférieures, tandis qu'on ne réserve pour l'âme supérieure que la conscience intellectuelle et philosophique. Il me paraît difficile de croire que tel soit le sens de la théorie platonicienne; les textes sont loin de l'autoriser et l'esprit général du système le repousse plus fortement encore.

Il faut d'abord bien en comprendre toutes les conséquences. L'âme supérieure connaît évidemment, puisqu'elle les modère, ces volitions et ces mouvements sensibles, déjà connus par la conscience de chacune des âmes qui y président. Ces phénomènes seront donc connus par deux âmes, et chacun d'eux sera l'objet de deux sciences tout à fait distinctes.

Enfin, on comprend qu'il puisse y avoir dans l'homme des impressions physiques dont il n'ait pas conscience: ce sont celles, suivant les vitalistes, qui ne dépendent pas de l'âme, dont elle n'est ni le sujet ni le principe; ou celles, suivant les animistes, dont l'âme, préoccupée de plus nobles fonctions, a négligé de prendre conscience ou de conserver la mémoire. Mais si l'on suppose qu'il y a en l'homme, comme on veut que Platon l'ait pensé, une âme chargée spécialement de ressentir les impressions faites sur l'organisme, on se demande pourquoi elle ressentirait les unes et en garderait le souvenir réfléchi, et pourquoi il n'en serait pas ainsi des autres?

Je sais que Platon semble accorder la sensation du

plaisir et de la douleur au principe vital qu'il désigne sous le nom d'âmes mortelles et inférieures; mais en réalité il la lui refuse. Appellera-t-on, en effet, plaisir et douleur les mouvements inconscients de la plante qui se crispe quand on en coupe une tige, ou qui se tourne au soleil pour jouir de sa chaleur et de sa lumière? Les métaphores dont nous animons le langage, et par lesquelles nous donnons à toutes choses la vie, la sensibilité, l'âme, nous feront-elles illusion à ce point? Parce qu'il y a une plante que nous nommons sensitive, y aura-t-il dans les végétaux, outre le principe probablement immatériel, j'y consens, qui les organise, les développe, les conserve et périt avec eux, y aura-t-il, dis-je, une sensibilité véritable? Rappelons-nous toujours, en effet, que les plaisirs et les peines dont Platon semble placer le principe ou plutôt le lien dans une des âmes mortelles, ne sont que ceux que peut ressentir la plante. Platon d'ailleurs reconnaît, dans *le Philèbe* et dans *la République*, qu'il y a des plaisirs de l'esprit comme des plaisirs physiques; « aux trois parties de l'âme répondent trois espèces de plaisirs propres à chacune d'elles; elles ont aussi chacune leurs désirs et leurs dominations, ἀρχαί, à part. »¹ Il y a donc des désirs dans l'âme supérieure, et des volontés, une puissance impérative, c'est ce que j'entends par ἀρχαί, dans l'âme inférieure. Comment admettre, en effet, que Platon, le grand philosophe spiritualiste, ait placé le principe et le sujet des ravissements cé-

¹ *Rép.*, IX, p. 580.

lestes, des plaisirs délicieux qu'inspirent à l'homme la vue de la beauté, la pratique de la vertu, la contemplation de la vérité, dans une âme inférieure, incapable de toute réflexion, de toute pensée, de tout retour sur soi-même? loin de l'admettre, je prétends qu'il ne lui a pas même attribué de sentir la douleur et le plaisir physiques.

Assurément le plaisir et la douleur sont autre chose que des perceptions : la souffrance ne peut pas être confondue avec les idées plus ou moins claires qui nécessairement l'accompagnent et qu'elle éveille ; toutefois on ne comprend guère qu'on puisse en avoir le sentiment sans en avoir conscience ; on ne conçoit pas davantage que ce soit l'âme qui en ait conscience, et que ce soit un autre principe qui en ait le sentiment, surtout quand il est certain et reconnu par Platon même, que le fait de conscience est la condition absolue du sentiment de douleur ou de plaisir.

Je n'ignore pas que des physiologistes éminents ont donné au principe vital que Platon appelle âme mortelle, la faculté d'éprouver le fait passif de la sensibilité, réservant à l'âme la fonction plus active apparemment de la perception. « Le corps animal contient, dit Bordeu, ¹ un principe de vie et d'action dépendant de son essence. Cette vie et cette action ne sont, à proprement parler, que *la vertu de sentir, propre aux organes et aux nerfs* des animaux. Les nerfs sont le principe de tout mouvement et *d'une sorte de sentiment*

¹ *Traité de Médecine.*

nécessaire à toutes les actions de la vie. L'âme spirituelle, jointe au corps vivant, a ses fonctions particulières ; elle agit sur le corps, elle en reçoit des modifications ; mais la vie corporelle est due à l'être animal ou vivant, être distinct de tous les autres corps par sa nature et ses dispositions essentielles. » Ces lignes excellentes, où se trouve affirmée et expliquée la théorie de deux principes en l'homme, de deux forces distinctes l'une de l'autre, et toutes deux du corps, ne me paraissent contenir qu'une erreur, qui est d'attribuer au principe vital une fonction qui ne peut appartenir qu'à l'âme, la sensibilité.

Cette confusion semble également avoir été faite par M. Flourens. ¹ Bichat avait également placé dans les organes seuls le siège et le terme d'une sensibilité véritable, en vertu de laquelle chaque organe vit et agit ; mais cette sensibilité organique était, suivant lui, ordinairement insensible, et elle ne devenait sentante que sous des influences accidentelles et malades, et quelquefois sous des influences d'organisation, permanentes mais exceptionnelles. Pour moi, s'il m'est permis d'avoir une opinion dans cette grave question, je pense qu'on doit attribuer à l'âme tous les actes dont elle a conscience d'avoir été la cause, ne fut-ce qu'une seule fois. On peut discuter sur la limite de la vie physiologique et de la vie de l'âme ; et s'il est exact de dire que cette limite n'est pas et ne peut pas être nettement tracée, il n'est nullement exact de pré-

¹ *De la Vie et de l'Intelligence*, p. 68-73.

tendre qu'il n'y a pas de limites, et qu'il n'y a là qu'un seul ordre de phénomènes qui ne diffèrent que de degrés, ou *de doses*, comme le dit en propres termes Bichat. Il est certain qu'il y a des faits qui s'accomplissent en nous sans que l'âme ait conscience d'y avoir pris part ; je dis mieux, des faits que l'âme a la conscience de n'avoir pas produits et de ne pouvoir et ne vouloir jamais produire. ¹ Cela seul, qui paraît incon-

1 J'accorde ici à la conscience une vertu qu'on ne lui reconnaît pas ordinairement. La conscience, dit-on, n'atteste qu'un acte actuel, c'est à dire présent et particulier. Cependant comment l'homme s'attribue-t-il l'acte particulier, et comment s'en déclare-t-il l'auteur? C'est parce qu'il se sent une cause et reconnaît en lui un pouvoir. L'idée que je suis une cause ne préexiste-t-elle pas à la notion expérimentale que je suis la cause de tel acte? De ce que je pense ceci ou cela, comment arrivé-je à cette proposition universelle : je pense, je suis une force, une cause intelligente, si ce n'est que j'ai, avant l'acte particulier, conscience d'être une cause. N'ai-je pas conscience que je suis une volonté, avant telle volition particulière? N'ai-je pas conscience que je puis vouloir, même quand je ne veux pas? D'ailleurs, si la conscience ne nous éclairait pas sur notre puissance de vouloir, comment pourrait-on conclure du particulier au général, de l'acte à la puissance, de l'accident à l'essence? Comment, de ce que j'ai eu telle volition, telle pensée, pourrait-on déduire que je suis un être dont l'essence est la puissance même de vouloir et de penser? La cause est une puissance : si ce n'est pas la conscience qui atteste que nous sommes une cause, une puissance, je ne vois pas comment l'origine de l'idée de cause pourra être expliquée en nous. M. Ad. Garnier semble au moins en partie partager ce sentiment. Dans son traité des *Facultés de l'Âme*, tom. II, p. 142, il dit : « Parmi les facultés de l'âme, une seule apparaît à la conscience, même dans l'inaction : c'est la volonté ; elle se montre comme pure puissance de vouloir, et c'est là ce qui nous donne conscience de notre liberté. » Cette concession me suffit : nous avons donc conscience de vouloir ou de ne pas vouloir, de pouvoir ou de ne pas pouvoir, d'être libre ou de ne pas l'être de produire tels ou tels actes. Leibnitz, dans sa lettre à Hansch, dit : « que nous avons conscience de nous, *nostri conscii sumus*. » et que « nous trouvons en nous la substance, l'un, l'action. » Plotin croit

testable, suffit pour justifier la distinction de deux principes dans notre être, et le dualisme de la nature humaine. D'ailleurs, si nous pouvons hésiter à rapporter à l'âme ou au principe vital les phénomènes dont nous n'avons pas conscience, il est certain que tous les phénomènes dont elle a conscience lui appartiennent; car la conscience n'est que la connaissance que l'âme prend de ce qui se passe en elle en se repliant sur elle-même; et il est clair qu'en se repliant ainsi sur elle-même, elle ne pourrait prendre connaissance de ce qui s'est passé hors d'elle. Tout le monde accorde que la douleur et la peine n'existent pour un être qu'à la condition qu'il en ait conscience, c'est à dire que l'âme en prenne une connaissance intime et directe en se repliant sur soi.

Comment un fait éminemment psychologique pourrait-il être la condition d'un phénomène supposé purement physiologique? Il y a là, je ne puis m'empêcher de le croire, une confusion que n'ont pas évitée tous les savants modernes, mais qu'il serait injuste d'imputer à Platon. L'analyse que contient *le Timée*¹ des conditions différentes de l'impression physique, et du sentiment agréable ou douloureux qui parfois l'accompagne, est un modèle d'observation d'une profondeur et d'une exactitude, au moins en ce qui concerne l'étude de l'âme, également admirables, et elle aboutit

aussi (*Ennéad.*, V, I, 7,) que « l'intelligence a conscience de ce que peut sa puissance, et que cette conscience constitue son essence. »

¹ *Tim.*, p. 64.

à cette conclusion : le plaisir et la douleur sont des mouvements de l'âme ; ils traversent le corps, mais il faut qu'ils arrivent à l'âme. ¹

Platon a parfaitement distingué de la sensation, αἴσθησις, l'impression purement physique, l'ébranlement communiqué aux organes, ² et, par eux nécessairement, au principe de leurs mouvements. Toute impression faite sur l'organisme, πάθημα, peut être à la fois sentie et perçue, αἰσθητόν; elle peut en second lieu procurer une sensation très prononcée, mais sans peine ni plaisir, comme dans la vision; enfin elle peut être insensible et non perçue en même temps, ἀναισθητόν. Cette dernière impression, que son caractère, ἀναισθητόν, peut faire considérer comme une négation de la sensation, est cependant quelquefois appelée αἴσθησις ἄλογος; mais il reste constant que c'est un phénomène purement physique, qui ne produit ni perception, ni conscience, ni sentiment.

Le phénomène de sensibilité se produit, par suite de l'union de l'âme et du corps, lorsque l'organe ébranlé est composé de parties faciles à être remuées par une impulsion même légère, et voici pourquoi : lorsqu'un corps ainsi composé reçoit une impression, chaque partie mue la communique aux parties qui font comme un cercle autour d'elle, en répétant sur ces parties l'impression et l'impulsion premières,

¹ *Rép.*, IX, p. 583, κινήσεις τις ἀμφοτέρω ἰστών; p. 584, διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τίνουσαι.

² *Tim.*, p. 64.

jusqu'à ce que le mouvement arrive jusqu'à la partie pensante de l'homme, ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα, et lui fasse ainsi connaître la puissance de l'agent. ¹ Ainsi proprement la sensation est le mouvement du corps qui passe à l'âme. ²

La douleur naît quand l'impression communiquée est contre nature et violente, et que les parties de l'organe sont, par le choc qu'elles reçoivent, enlevées à leur état naturel. ³ Au contraire, lorsque l'impression, quoique forte, est naturelle; quand elle rétablit les parties corporelles, antérieurement dérangées, dans leur disposition régulière et normale, l'impression est accompagnée de plaisir. ⁴ Il n'y a ni plaisir ni douleur, l'impression n'est accompagnée d'aucun sentiment lorsque les parties de l'organe sont remuées sans difficulté et rentrent sans effort dans leur état naturel. Cette expansion et cette contraction qui, dans la physiologie de Platon, sont éprouvées par les veines, aboutissent à deux centres, comme les veines elles-mêmes, le cœur et le foie, où elles retentissent toutes, et d'où elles sont transmises à l'âme pour lui donner l'émotion de la peine et du plaisir. La sensation n'est ainsi ni dans le foie, ni dans le cœur, c'est à dire dans aucune des âmes mortelles qui y résident; ce n'est autre chose que le mouvement porté jusqu'à l'âme par

¹ *Tim.*, p. 64.

² *Tim.*, p. 43.

³ ἄλλοτριούμενα.

⁴ *Tim.*, p. 65.

l'intermédiaire du corps. ¹ Ces mouvements viennent parfois fondre sur l'âme, comme les flots agités par l'orage, ou comme des tourbillons de vents impétueux qui, en soulevant le navire, font trembler aussi le pilote qui le guide : et voilà comment ces orages de passions et de souffrances, ces jouissances énervantes et les transports insensés des plaisirs immodérés se glissant ² jusqu'à l'âme, en corrompent l'essence, ou du moins empêchent les mouvements réguliers des deux cercles du *même* et de *l'autre*, c'est à dire nuisent au plein exercice, au libre jeu de ses hautes et grandes facultés.

Les sensations, plaisir et peine, amour, crainte et colère, et toutes les passions qui en dérivent ou leur sont contraires, sont communes à tout être doué d'un corps. La sensation est une pour tous, *μίαν πᾶσιν* : ce qui pourrait être une difficulté pour un psychologue moderne, mais n'en est pas une pour Platon. La question de l'âme des bêtes n'existe pas pour lui ; il ne pense pas comme Bossuet, « que c'est du sein des eaux et de la terre que Dieu tire toutes les âmes vivantes et mouvantes, vivantes d'une vie brute et bestiale, à qui Dieu ne donne pour action que des mouvements dépendants du corps. » ³ Pour Bossuet, c'est le corps qui commande à ces âmes, ou plutôt ces âmes ne sont que

1 *Tim.*, p. 43, διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι. C.f. *Rép.*, IX, p. 584.

2 Platon paraît rattacher le mot *αἰσθησις* à la racine *αἰσθαιν*. La comparaison de l'âme à un pilote est classique dans la philosophie grecque. C.f. *Arist.*, *De Anim.*

3 Bossuet, *Discours sur l'Hist. univ.*, II^e part., c. 1.

la vertu des éléments corporels qui les constituent. Pour Platon, il n'y a dans les êtres vivants que des âmes humaines, qui l'ont été ou le deviendront, qui ont toutes nécessairement contemplé les essences, et en ont conservé un souvenir plus ou moins obscurci. C'est le corps qu'il revêt qui prive l'homme même des facultés primitivement admirables de son âme, à tel point que l'âme est sans intelligence quand elle entre dans un corps mortel, et que plus le corps où le sort l'emprisonne est vil, plus s'abaissent les facultés de son essence naturellement pensante. C'est par le corps également qu'elle est exposée à ces troubles profonds, à ces tempêtes intérieures qui, après avoir jeté le désordre dans le corps, viennent assaillir l'âme.

Il me semble qu'après cette analyse de la sensation, il est difficile de croire que Platon n'a pas attribué tous les actes de la sensibilité uniquement et exclusivement à l'âme, et j'entends évidemment par ce mot, qui en français ne présente pas d'équivoque, l'âme pensante, τὸ φρόνιμον. Je pense, malgré des autorités très respectables, que c'est là la véritable pensée de Platon; j'avouerai cependant que, dans ce même passage du *Timée*, une phrase incidente paraît rapporter au genre mortel de l'âme, τῷ θνητῷ τῆς ψυχῆς, le sentiment de la peine et du plaisir. Je n'ai jamais prétendu qu'il ne se rencontre pas, dans une théorie si délicate, quelques expressions contradictoires, comme celles que je viens de signaler, et comme on en pourrait signaler d'autres; mais ces inadvertances de langage ne peuvent pas

détruire une théorie aussi expresse et aussi claire, et il ne faut jamais demander aux anciens, et particulièrement à Platon, la sévérité rigoureuse des termes que nous a enseignée la scolastique. Platon compte beaucoup, et trop quelquefois peut-être, sur l'intelligence de ses auditeurs. C'est ainsi que le sentiment, que les termes employés par lui donnent ici à l'âme mortelle, se trouve un peu plus loin attribué au corps lui-même. Comment croire que ces contradictions choquantes ne soient pas uniquement dans les mots et se trouvent dans la doctrine? Comment admettre que Platon ait voulu en même temps, que la douleur physique ne fût possible que si elle arrivait jusqu'à l'âme pensante, et cependant que ce ne fût pas dans cette âme pensante, mais dans une autre âme privée de pensée, qu'eût lieu le phénomène de sensibilité? Suivant Platon, suivant le sens intime et général de sa doctrine, sentir est un acte de l'âme pensante. Les deux autres âmes n'ont pas plus le sentiment et la conscience que la pensée. C'est aussi l'interprétation de Plutarque : « Platon dit que la faculté de sentir est dans l'âme et l'organe dans le corps. »¹ Nous avons toujours conscience de nos sensations, et l'âme, par conséquent, l'âme pensante en est le seul sujet, sinon le seul théâtre. Le principe vital reste étranger à la sensation, et les âmes inférieures qui l'expriment dans la théorie de Platon, n'en ont ni la connaissance, ni la conscience, ni le sentiment.

¹ Plut., *De Plac. Phil.*, IV, c. 8.

La théorie des trois âmes, telle qu'elle est développée dans *le Timée*, et qui n'a, comme j'essaierai plus loin de le démontrer, que des rapports purement extérieurs avec la théorie des facultés morales qu'expose *la République*, ne signifie qu'une chose, simple, claire, et selon moi parfaitement vraie. Platon, comme toute l'antiquité, appelant âme le principe d'un mouvement, a voulu dire qu'il y avait dans l'homme deux genres de principes comme deux espèces de mouvement; que la matière étant de soi inerte, sans forme, sans mouvement, de toute éternité et de toute nécessité, une âme s'y trouvait jointe, grâce à laquelle le corps était organisé, formé, conservé, développé, grâce à laquelle il paraît se mouvoir lui-même, tandis qu'en réalité il est mû. ¹

Il n'y a qu'une âme dans l'univers, et on peut dire que c'est par une contradiction heureuse que Platon en a mis deux en l'homme : il en porte même le nombre à trois, divisant le principe vital en deux genres, parce que le sujet où réside la force vitale nous échappant nécessairement, puisqu'il ne tombe ni sous le sens, ni sous l'œil de la conscience, on ne peut pas dire qu'il est un plutôt que multiple; on n'en peut rien dire de certain, et c'est une matière livrée à la conjecture. Sur la distinction d'une partie mortelle et d'une partie divine dans l'âme, les opinions de Platon ne sont nullement des affirmations hautaines et tranchan-

tes : ce sont des hypothèses qu'il propose avec toutes sortes de réserve et de discrétion. ¹

Si dans l'âme qui meut la matière, et qui, ramenée à l'ordre et à la mesure par Dieu, devient l'âme du monde, il n'y a pas trace de cette division, c'est que l'âme universelle, depuis qu'elle s'est laissée persuader par la raison de Dieu, est la plus belle des choses produites. Aucun des mouvements qu'elle exécute n'est aveugle, violent, brutal ; tous au contraire sont dirigés par une raison et par la sagesse même. Il reste cependant à cette âme un sourd levain de violence que ne peut vaincre Dieu, et qui représente déjà l'élément de la personnalité, le principe de la liberté, ou cette tendance naturelle que tous les êtres, excepté les êtres divins, ont vers le mal.

Mais enfin, dans l'ordre des choses célestes il n'y a point de mal à expliquer : tout est pour le mieux possible ; il n'y a pas de dualisme dans l'âme du monde. La raison que Dieu y fait pénétrer en perfectionne l'essence sans la changer, augmente l'intensité et la plénitude de l'être de l'âme, mais ne produit pas un être nouveau. Le Dieu de Platon n'est qu'un demiurge. Mais dans l'homme, où le mal tient une si grande place, où l'on ne peut pas l'attribuer à l'âme, divine de sa nature, il fallait bien, pour l'expliquer, supposer un genre d'âme inférieur et mortel, aveugle et sourd, violent et insensé. En posant dans la nature humaine

¹ *Tim.* . p. 72.

ce dualisme qui se trouve partout, Platon a rendu à la philosophie un inappréciable service.

Je ne suis pas de ceux qui croient que l'identité de substance est le terme inévitable de toute métaphysique digne de ce nom, et que cette doctrine soit le signe infallible où se reconnaît l'esprit philosophique. Le panthéisme compte assurément, depuis Parménide et Zénon d'Elée jusqu'à Hegel, de hautes et nobles intelligences ; mais il ne les a pas toutes envahies ; quand bien même il les eût toutes captivées par la magie de ses profondes et vagues perspectives, par le vertige qu'il donne à la pensée emportée dans des hauteurs pleines de nuages et illuminées de rares éclairs, il y a aussi la grandeur modeste de la conscience et du sens commun. Le genre humain, et Platon est avec lui, reconnaît qu'il y a deux principes en l'homme ; comme toute l'essence, tout le mouvement de l'un de ces principes est de connaître et de se connaître, tout ce qu'il ne peut connaître lui est étranger, du moins n'appartient pas à sa nature et à son essence : de là une profonde et infranchissable séparation entre la vie de l'âme et la vie du corps organisé. L'âme et le corps ne sont pas nécessaires l'un à l'autre ; l'âme n'existe pas nécessairement en vue d'un corps, et tandis que la dissolution de ses parties fera disparaître absolument notre corps, dont les éléments, même en cette vie, s'écoulent, se renouvellent, périssent sans cesse, la mort au contraire est un affranchissement de l'âme, et lui restitue sa liberté, la plénitude de sa force et la pureté première de son essence. Du seuil pesant du

tombeau, où le corps consumé par le feu, ou détruit par le temps, n'est plus qu'une vile poussière qui se perd et se confond dans la poussière des chemins, l'âme, comme un oiseau céleste, retrouvant ses ailes, d'un vol léger s'élançe vers le ciel sa véritable patrie. Sans insister davantage sur les grandes conséquences morales de ce dualisme intelligent et sensé, je veux venir aux objections qu'on y a faites, et surtout à l'interprétation des textes de Platon relatifs à cette importante question. Platon est un grand nom de l'histoire de la philosophie ; les auteurs et les partisans des différents systèmes de philosophie, et même de physiologie, ne sont pas fâchés d'appuyer leurs théories de sa grave autorité. L'opinion contraire au vitalisme, ¹ l'animisme, dont Aristote est bien véritablement le père, ² a voulu ranger Platon au nombre de ceux qui avaient deviné plutôt que démontré l'unité de l'âme pensante et du principe vital. M. V. Cousin a donné à ce sentiment l'appui considérable de son adhésion et tout le poids de son savoir et de sa rare perspicacité

1 C.f. M. Bouillier. *Mém. de l'Acad. des Sciences Morales et Politiques.*

2 S. Thomas, son fidèle disciple, professe ouvertement aussi l'animisme, quoiqu'il s'exprime souvent comme s'il reconnaissait trois âmes distinctes. C.f. *Somm. Théolog.*, part. I, art., I *quest.* 118. Le principe secret, inavoué ou inaperçu de l'animisme, est l'unité de substance, ou y conduit ; car toute matière sans forme est une abstraction : si c'est l'âme pensante qui produit toutes les formes, elle produit en réalité tous les corps ; il n'y a plus qu'un pas à faire pour qu'elle produise par expansion la matière même. Descartes a consacré la première partie de son traité de *la Formation du Fœtus*, presque entière, à prouver qu'on ne peut attribuer à l'âme les fonctions vitales.

philosophique. Stahl, dit-il, ¹ n'a fait que recueillir la tradition de Platon et de toute l'école platonicienne.

J'ose être d'un avis opposé, et je vais m'efforcer de le justifier. L'assertion que je combats ne tenant aucun compte des textes que j'ai cités, ne les mentionnant même pas, quoiqu'ils aient trait directement à la question, puisqu'ils ont pour objet de distinguer dans l'homme une partie immortelle et divine, et une âme inférieure et mortelle, l'assertion qui fait de Platon un partisan de l'animisme, repose uniquement sur un des arguments apportés par Socrate à l'immortalité de l'âme dans *le Phédon*. ² Cet argument est celui-ci : l'âme apporte partout avec elle la vie ; la vie est le contraire de la mort : or, aucun contraire, pendant qu'il est ce qu'il est, ne peut devenir lui-même son contraire. ³ Les genres sont en eux-mêmes incapables de devenir leurs contraires. ⁴ C'est ici un principe de dialectique, sans lequel l'être ne reste pas l'être, la connaissance ne reste pas la connaissance, et tout à fait semblable au principe de *l'Euthydème* : il est impossible que la même chose soit et ne soit pas ⁵ dans le même temps et sous le même rapport. Or, ajoute Socrate, si l'âme est la cause de la vie, elle exclut le contraire de la vie, c'est à dire elle exclut

1 *Arg. du Phédon.*

2 *Phédon*, p. 105.

3 *Phédon*, p. 103, B.

4 *Parménid.*, p. 129.

5 *Euthyd.*, p. 293.

la mort, et elle l'exclut éternellement. L'âme est donc non seulement immortelle, mais éternelle.

De cet argument fort peu solide à mon sens, et dont le vice évident est de passer d'un principe purement logique à une conclusion qui renferme l'affirmation d'une existence réelle et positive, on a tiré, plus légitimement que Platon ne l'a fait, la conséquence que pour lui la cause de la vie en l'homme était l'âme immortelle, et par conséquent l'âme pensante.

La contradiction de cette théorie, tirée par le raisonnement des arguments du *Phédon* sur l'immortalité de l'âme, avec la théorie directe et la doctrine expresse du *Timée*, saute aux yeux.

On n'a pas oublié que dans ce dialogue où Platon développe la nature, l'origine et les principes de l'être humain, la force par laquelle l'animal corporel se nourrit et se conserve, meurt avec lui; que cette âme mortelle est par conséquent non seulement distincte, mais encore séparée de l'âme pensante à qui il a promis l'immortalité, et qu'il a cherché à expliquer, tant bien que mal, les rapports et les influences réciproques de ces deux principes l'un sur l'autre. La contradiction est donc flagrante. L'unité du principe vital et du principe pensant n'est donc pas pour Platon une vérité très claire puisqu'il se contredit. Si l'on ne veut pas laisser subsister cette contradiction dans sa doctrine comme une injure trop grave à son génie, il faut sacrifier ou la théorie du *Timée*, ou la théorie, je ne dirai pas du *Phédon*, mais celle que le raisonnement extrait de ce dialogue. Laquelle de ces théories faut-il

choisir ? ou bien peut-on espérer de les concilier ?

Il faut remarquer d'abord le vice même logique de l'argument des contraires. La conclusion comme la prémisses devrait contenir : l'âme, tant qu'elle reste ce qu'elle est, ne peut mourir : or, l'âme c'est la vie ; ce qui revient à dire : la vie, tant qu'elle reste ce qu'elle est, c'est à dire la vie, ne devient point la mort ; en un mot, la vie est la vie et n'est point la mort, proposition très claire, fondée sur le principe de contradiction, mais qui ne peut porter plus de réalité dans les conséquences qu'il n'en contient lui-même, et n'est pas la démonstration demandée, qui est que le principe de vie reste toujours ce qu'il est, c'est à dire est immortel. Une théorie tirée d'un argument vicieux m'est suspecte, surtout quand elle est contredite par une autre qui est expresse, directe, claire et précise.

On pourrait croire que l'axiome : l'âme est le principe de la vie, ne veut dire qu'une chose et une chose vraie ; c'est que toute matière étant de soi inerte et sans vie, la force intime et secrète qui en aggrège les molécules, en organise les parties, en produit les mouvements, est distincte, ou au moins peut être distinguée de la matière organisée par elle et avec laquelle on ne saurait la confondre. M. Barthez, qui n'est pas assurément un animiste, dit comme Platon : « un principe substantiel de vie, distinct de la matière et agissant sur elle, c'est une âme. » Mais le passage du *Phédon* dit plus que cela : il dit que c'est l'âme immortelle qui est le principe vital, et le *Timée* dit le contraire. Non seulement le *Timée* affirme, que le

genre d'âme qui nourrit et développe le corps humain est mortel, mais il reconnaît que les plantes sont des êtres vivants, une espèce d'animaux semblables en un point à la nature humaine, en ce qu'ils possèdent comme elle, mais exclusivement, un genre d'âme, et c'est celui qui est mortel. Or, s'il y avait quelque hésitation sur la nature du principe vital en l'homme, qui possède les deux genres d'âme, mortel et immortel, elle n'est pas possible pour les végétaux, qui n'en ont qu'un, celui qui est le principe mortel de leur vie : donc la vie n'a pas pour principe en tout corps vivant, une âme immortelle, et puisqu'il y a des âmes mortelles, toute âme n'exclut pas la mort. Tel est le sentiment avéré, la doctrine ouverte de Platon. Je dis même que le sentiment contraire est opposé à toutes les idées platoniciennes, et particulièrement aux doctrines du *Phédon*. En effet, si l'âme est le principe de la vie du corps, entendant par ces mots la vie du corps les actes par lesquels l'être corporel se conserve, se développe et se propage, cela veut dire sans doute que c'est l'âme qui crée et organise le corps : or qu'y a-t-il de plus contraire que cette proposition à la doctrine de Platon sur l'âme ? Le corps n'a point été créé par l'âme, mais par les dieux inférieurs, forces aveugles, vertus sourdes des éléments matériels ; Dieu n'a fourni pour le former aucun germe, aucune semence d'essence ; le corps ne participe en rien du divin, puisque Dieu est resté étranger à sa formation ; il n'a point été créé par l'âme ni pour elle ; car elle existe avant le corps et est la plus ancienne des choses

produites ; de plus, elle subsiste après le corps, et l'on peut dire que son essence est d'être sans corps. L'essence excellente de l'âme, et c'est par leur excellence qu'il faut déterminer l'essence vraie des choses, est de se mouvoir : elle est bien le principe de la vie, mais de la vie qui lui est propre, c'est à dire de la pensée. Son essence est donc la pensée pure, dégagée des obscurités matérielles qui en troublent la perfection. Le corps et la vie du corps ne sont donc pas faits pour l'âme ; on peut dire qu'ils sont faits contre elle. Le corps est une prison où l'âme, malgré elle, par punition ou par une loi fatale, est obligée d'entrer et de demeurer captive ; cette captivité nuit à la liberté de l'âme et lui fait perdre ses ailes. Le corps nuisant à l'essence de l'âme, ne peut pas avoir été fait par elle ni pour elle ; car, s'il en était ainsi, pourquoi lui serait-il si étranger, si hostile, si odieux ? comment se fait-il qu'il se dissolve et qu'il meure ? pourquoi l'âme abandonne-t-elle sa créature ? pourquoi, possédant le principe et pouvant lui communiquer la vertu d'une vie immortelle, le laisse-t-elle tomber dans la mort ? pourquoi d'ailleurs l'aurait-elle créé ? pourquoi le Dieu a-t-il créé le monstre, l'ange la bête ? où et quand a eu lieu cette production ? Si le corps ne vit que par l'âme, s'il ne puise qu'en elle le principe de sa force et de ses mouvements, il dépend donc d'elle absolument, et alors comment réagit-il contre elle ? où puise-t-il le principe de sa résistance ? Il n'y a qu'une force

1 *Phédon*, p. 97, C.

qui peut résister à une force. D'un autre côté, si tous les mouvements du corps ne sont que des mouvements de l'âme, comment l'âme est-elle sans influence sur certains mouvements de la vie physiologique? comment certains mouvements du corps ont-ils malgré elle une si funeste influence sur l'âme? pourquoi le corps est-il malade malgré l'âme et quand l'âme est saine? pourquoi surtout la maladie du corps n'est-elle pas toujours une maladie de l'âme? ce qui revient à dire : comment la maladie de l'âme n'est-elle pas la maladie de l'âme? On ne peut pas trouver dans la doctrine platonicienne un seul moment pour y placer une production du corps par l'âme, à moins qu'on ne prétende que Platon a cru avec Leibnitz qu'aucune substance n'était absolument incorporelle, à l'exception de Dieu. Mais cela est si loin de la pensée de Platon, que les âmes sont antérieures et préexistantes au corps, et qu'elles tombent, quand elles sont bannies de la vie céleste et qu'elles ont perdu leurs ailes, dans des corps tout formés et formés par des agents étrangers.

Maintenant comment expliquer que cet argument qui n'est point, dans ses conséquences extrêmes, platonicien, se trouve cependant dans *le Phédon*? Je ne pense pas que ce soit impossible. *Le Phédon* n'est pas un dialogue essentiellement doctrinal : quoique plein de métaphysique, la métaphysique n'en est pas le but ; c'est presque une scène dramatique dont l'émotion contenue n'en est que plus profonde et atteint la pitié tragique ; dans son fond, c'est un enseignement moral, la dernière leçon de vertu donnée à ses disciples par

un maître qui allait mourir pour la justice. La mort n'est point un mal, c'est peut-être un bien, et certainement elle est un bien pour l'homme juste, et probablement aussi pour le méchant que cette épreuve purifie. Toute la vie n'est pour le sage qu'un apprentissage de la mort; car la mort, qu'est-ce autre chose que la séparation de l'âme et du corps? la mort n'est point l'anéantissement de l'âme, qui est immortelle; le sage opère en cette vie même cette séparation qui est comme une mort anticipée, ou du moins il essaie de l'opérer, c'est à dire il fait l'apprentissage de la mort: c'est que le corps est le principe du mal même qui atteint l'âme. Il ne doit donc pas craindre le moment solennel où les dieux libérateurs viennent le dégager de ses chaînes; il ne doit pas craindre de mourir, et surtout il ne doit pas craindre de mourir pour la justice: tel est je crois le but tout moral, telle est la conclusion pratique du *Phédon*. S'il en est ainsi, Platon a pu, en orateur plus qu'en philosophe, accumuler toutes les preuves de l'immortalité de l'âme, les prendre de toutes mains pour enfoncer la conviction au plus profond des cœurs et des esprits; il les prend sans pour cela les faire toutes siennes; c'est ainsi du moins que j'imagine qu'il a dû employer l'argument que je récusé et qui pourrait appartenir à l'école d'Anaxagore, ou, ce qui est plus probable encore, à l'école pythagoricienne; c'est le plus vieux principe de la philosophie spiritualiste, de la philosophie grecque: il courait dans les écoles. Est-il impossible que, dans une circonstance spéciale, Platon l'ait recueilli

comme un de ces arguments répétés et pour ainsi dire classiques, que tous les esprits connaissent et acceptaient d'avance? peut-être aussi cet argument n'a-t-il pas, dans Platon, tout le sens qu'on lui prête. Si Platon a voulu dire que le corps humain est sans vie quand il est sans pensée; qu'il ne vit véritablement que lorsque ses mouvements sont devenus des pensées, et lorsqu'une âme pensante est venue se joindre au principal vital; que, privé de cette âme, il n'est qu'un végétal, une plante de la terre, alors on peut restituer à Platon le principe, mais je n'y vois plus le germe de la doctrine stahlienne. En un mot, le dualisme ne me paraît pas pouvoir être détruit dans la philosophie platonicienne par les inductions qu'on tire pour Platon de cet unique argument. Ce dualisme éclate dans tous les principes et dans toutes les conclusions de la théorie. La vie de l'âme, et tous ses actes, sont antérieurs à la vie du corps et à tous ses mouvements. Il y a donc là deux forces et deux principes séparés, et même comme ennemis et contraires. Ce n'est pas que ce dualisme soit sans difficulté dans la doctrine platonicienne, et, par exemple, on ne comprend pas que le principe vital puisse mourir. La philosophie ancienne se refusant à accepter la création *ex nihilo* de substances nouvelles, tous les principes vrais de mouvements sont non seulement immortels, mais éternels. Immatériel en tant qu'âme, intelligent puisqu'il n'est qu'une forme de cette âme de la matière qui a commencé à ébaucher les formes du monde, on ne conçoit pas que le principe vital puisse être anéanti.

La mort ne peut être pour lui, et c'est peut-être ainsi que Platon peut l'appeler mortel, qu'un retour à l'âme universelle; à la dissolution du corps il rentre dans le grand courant des forces de la nature; il ne se perd pas pour cela et n'est pas détruit, mais il n'est plus en tant qu'individualisé dans un être, et cette individualité on peut croire qu'il la devait à l'âme pensante. L'âme se séparant à la mort du principe vital, ce dernier retombe absorbé dans l'océan immense, dans le gouffre sans rivages de la vie universelle; il est mortel en tant qu'individuel et en tant que forme, immortel et éternel même par sa racine et sa substance. Il est d'autant plus probable que Platon l'entendait ainsi, que la vraie immortalité de l'âme, c'est à dire la conscience de la personnalité conservée, et de l'unité et de l'identité persistante du moi pensant, Platon l'espère beaucoup plus qu'il ne l'affirme, et s'il ne l'affirme pas de la raison, de la pensée, peut-on croire que dans le même dialogue, qui atteste ses incertitudes et ses doutes en même temps que ses espérances, il ait affirmé que le principe de la vie en nous était doué d'une immortalité véritable? Je persiste à penser que Platon a connu et maintenu la séparation absolue de l'esprit et du principe de la vie organique, dans l'unité de l'être humain.

Il reste encore contre l'interprétation que je propose une difficulté : elle naît de la contradiction apparente de la théorie du *Timée* et de la théorie de *la République* sur la question des trois âmes; on s'en est généralement délivré en ne tenant aucun compte des

textes du *Timée*, trop souvent sacrifiés par les commentateurs de Platon ; car sur ce point au moins et sur beaucoup d'autres, le sens en est des plus clairs, et, ce qui est bien quelque chose, la doctrine en est très solide. Tout le monde convient que s'il a manqué quelque chose au génie de Platon, c'est la méthode, du moins la méthode comme nous l'entendons, l'enchaînement logique, l'art de la classification et de la division, en un mot, ces longues chaînes de déductions géométriques où Descartes voulait ramener l'exposé de toutes les vérités philosophiques. Il est malheureux sans doute pour nous, que Platon n'ait pas adopté un plan général et une forme didactique plus conformes à nos manières de concevoir, et n'ait pas réduit lui-même ses théories diverses dans l'unité d'un système. Le procédé de composition propre à Platon augmente encore la difficulté. Le dialogue de Platon est un mime, et les anciens le comparaient aux mimes de Sophron, qu'on trouva sous son chevet après sa mort, et même aux comédies d'Aristophane. ¹ Les détours où s'égarèrent comme en se jouant les acteurs du dialogue, mêlent et troublent le fil des idées que la conversation dénoue et renoue tour à tour. Il faut bien l'avouer : Platon oublie souvent de mettre le frein à ce mouvement libre, à ces digressions aimables qu'il compare lui-même tantôt à un cheval indocile, tantôt à un vent

¹ Diog. Laerte, *Vie de Platon*. C.f. Quint., 1, 10. *Athènes*, XI, 15 Olympiodore.

capricieux, ¹ et qui l'emportent hors de son sujet. La forme scientifique a ce grand avantage, qu'elle ne permet guère les contradictions, parce que la nécessité de lier entre elles et de ramener sans cesse au même principe toutes les parties d'un grand système, fait toucher du doigt les inconséquences qu'il pourrait renfermer. Il est certain qu'il y a dans Platon des théories diverses qu'il est difficile de concilier; le dialogue, qui a l'inconvénient de couper les questions philosophiques en des divisions qui ne sont pas toujours celles de la science, a aussi quelques avantages: il permet à l'esprit de se contredire, ce qui n'est quelquefois pas autre chose que se corriger; il laisse à l'inspiration du moment toute sa liberté, et ne contraint pas le génie au paradoxe ou au sophisme par la nécessité d'être conséquent. Il ne faut donc pas espérer de trouver dans Platon, sur aucune des grandes questions philosophiques, un corps de doctrines parfaitement homogènes. Depuis *le Phèdre*, évidemment l'un des ouvrages de sa jeunesse, jusqu'au *Timée*, qui paraît être le dernier ou un des derniers, puisque *le Critias* est resté inachevé, dans cette longue existence de penseur, comment ses idées ne se seraient-elles pas modifiées, étendues, redressées, c'est à dire un peu contredites. La méthode qu'il avait adoptée l'invitait à se corriger sans cesse par la facilité même qu'il y trouvait, et comme il n'est pas peut-

1 *Rép.*, III, 394, E, ὅτι ἂν ὁ λόγος, ὡς περ πνεῦμα, πέρη, ταύτη ἴστων.

être un seul des problèmes philosophiques sur lequel il ne soit sans cesse revenu, il ne faut pas s'étonner si l'on trouve, dans des dialogues séparés par la distance des années et à la fois par la différence des sujets, des théories diverses ou quelques détails contradictoires.

Cependant il ne faut rien exagérer ; l'unité est la puissance des idées, précisément parce qu'elle en est le lien ; elle n'a pas pu manquer à la doctrine de Platon dont personne ne conteste la puissance. Obscure et secrète, elle n'est pas invisible, et elle n'est pas détruite par quelques diversités, quelques contradictions légères, que la difficulté du sujet et la faiblesse inhérente à la nature humaine expliquent suffisamment. D'ailleurs elles ne sont pas toutes inconciliables, et celle qui nous occupe en ce moment, la contradiction entre *le Timée* et *la République* sur la question des trois âmes, peut se résoudre par une analogie dans les termes qui n'implique pas nécessairement identité dans le sens : ce sont deux théories différentes, qui n'ont d'autre ressemblance que celle des noms et des parties de la division. L'une, je crois l'avoir démontré, aboutit à la distinction de la vie morale et de la vie physiologique, et reconnaît en l'homme, outre le corps, deux principes, dont l'un est mortel et l'autre immortel. La seconde, comme nous le verrons plus loin, fait partie d'un vaste traité de morale, d'une théorie de la raison pratique, et conclut à la distinction dans l'homme de trois sortes de caractères, de trois genres d'habitudes

morales qui correspondent à trois formes de l'âme. ¹ Cette théorie s'étend de là et s'applique à la politique, qui n'est qu'une branche de la morale, car les caractères individuels qui distinguent les hommes se retrouvent dans les républiques; l'orateur doit les connaître, puisque c'est à eux qu'il s'adresse pour conseiller et persuader les peuples; l'homme d'État doit profiter de la théorie, doit nécessairement la consulter comme un modèle pour diviser la cité en autant de classes sociales qu'il y a de caractères distincts dans cet être multiple et ondoyant qu'on appelle l'homme.

Dans la *République*, aucune de ces âmes n'est appelée mortelle : comment en effet Platon aurait-il voué à la mort l'âme capable d'aimer l'honneur et la gloire? ² Les parties qui la divisent n'en détruisent pas dans cette théorie l'unité réelle : ce ne sont pas des parties véritables; ce sont plutôt des dispositions morales diverses, des affections ou passions ³ particulières de l'âme, qui servent à classer les hommes par leurs caractères; c'est une psychologie toute morale qui laisse en dehors, comme on l'a judicieusement observé, ⁴ tous les phénomènes physiologiques dont précisément l'âme mortelle du *Timée* est le principe.

Il ne servirait à rien de dire qu'on peut conclure des

¹ *Rép.*, VI, p. 504.

² *Rép.*, IX, p. 580, φλόγιμον.

³ *Lois*, IX, p. 863, εἰ τι τι πάθος, εἰ τι τι μένος.

⁴ Dr Lélut, *Mém. sur le siège de l'Âme. Mém. de l'Acad. des Sciences morales et politiques*, tom. II.

principes généraux de Platon, que les deux âmes de la *République* sont mortelles comme celles du *Timée*. Voici d'abord en quel sens il est permis seulement de conclure ainsi : le *Phédon* nous apprend que c'est par suite de son commerce avec le corps, que l'âme contracte les passions qui la déshonorent, détruisent son essence propre et la rendent semblable à celle du corps, *autant du moins que sa nature le peut permettre*. Or, ces passions doivent disparaître quand la cause en aura disparu ; les âmes passionnelles mourront donc en nous, en ce sens que seront détruites les formes que l'âme a prises par suite de son contact avec le corps, et par une conséquence nécessaire de l'influence que le corps aura exercée sur elle : or, le corps, ce n'est pas la masse matérielle, inerte et sans vie : c'est le principe actif et vivant, que le *Timée* appelle l'âme mâle et l'âme femelle ; c'est la forme de ces deux principes que l'âme morale a subie par suite du contact de l'âme et du corps : elle est donc devenue en quelque manière semblable à ces deux âmes, et en quelque manière aussi mortelle comme elles. Il y a certainement quelque chose qui meurt en nous quand la passion, la colère, la crainte, le désir cessent d'y avoir place ; on peut dire que ces formes de l'âme naissent des âmes mortelles, et qu'elles en sont comme l'impression ; mais toute la doctrine de Platon proclame hautement et clairement, que la sensation elle-même est un phénomène de l'âme pensante et immortelle. On voit donc en quel sens on pourrait dire que les formes, εἶδη ψυχῆς, que prend l'âme meurent en nous ; il

y a jusque dans l'âme quelque chose de mortel et de corporel qui est détruit par la mort, et c'est précisément par là que l'âme est rendue à la pureté de sa véritable essence ; car il y a, dans les mouvements que produit dans l'âme le principe multiple de la vie organique, des formes, ou, comme le dit Platon, des choses différentes de l'âme et d'une autre nature. ¹ On voit déjà, et l'on verra plus loin avec plus de clarté, j'espère, que même en supposant les deux âmes de *la République* mortelles comme celles du *Timée*, on ne peut pas établir entre les deux théories une identité de signification philosophique, mais seulement un rapport qui par sa nature même accuse la distinction et la confirme loin de la détruire ; il n'y a de commun entre les deux doctrines que les noms identiques donnés à des classifications qui, issues d'un autre principe, ont une signification toute différente. Cette confusion purement nominale est sans doute née de l'axiome platonicien : le corps est le principe du mal ; d'où Platon a voulu rapporter à une action directe d'un organe déterminé, les caractères moraux entachés de quelques faiblesses, telles que l'orgueil, la passion de la gloire, l'amour du plaisir. Ce rapport, qu'il n'a nullement précisé dans *la République*, a suffi pour amener, dans la classification des tendances, des mobiles, des faits moraux de la nature spirituelle, des dénominations et des divisions identiques aux dénominations employées

1 *Phédon*, p. 94, ἄλλη οὐσα ἄλλω πράγματι.

dans l'analyse des différents principes qui constituent l'unité de notre être composé.

Il ne faut donc pas compter Platon parmi les animistes ; il a au contraire ouvertement et clairement reconnu : d'une part, que le sujet de nos passions morales comme de nos mouvements intellectuels, que la puissance en qui résidaient les facultés diverses de la pensée, était une substance une, simple, identique à elle-même, par conséquent immatérielle, par conséquent incorruptible et immortelle ; et, d'autre part, il n'a pas moins clairement professé qu'il y avait en nous un principe substantiel de vie, distinct du corps, agissant sur l'âme elle-même et sur les parties de l'organisme, multiple et périssable comme lui : ce qui est, à mon sens, la vérité même confirmée par le raisonnement comme par l'observation.

Je respecte les grands noms qui ont contesté ces principes ; on s'est peut-être trop affranchi de ce sentiment envers le génie, et on a peut-être trop complètement secoué l'autorité, salutaire souvent, qu'il avait prise sur les esprits ; mais on peut concilier le respect et l'indépendance, et je puis bien renvoyer à Aristote le compliment si souvent adressé à Platon : *amicus, sed magis amica veritas*.

N'admettre dans l'homme qu'un seul principe défini, la forme d'un corps organisé et ayant la vie en puissance, c'est le réduire à une fonction, à une opération qui semble n'avoir plus d'objet quand le corps est dissous et dont on se demande quel est le sujet. L'être substantiel de l'âme est ruiné ou du moins com-

des propositions identiques. La terre tourne, l'arbre fleurit, la mer s'agite : non seulement nous n'avons pas conscience qu'il faille attribuer au moi ces phénomènes comme à leur cause ; mais il faut dire que nous avons la conscience la plus claire et la plus profonde que le moi n'en est la cause, que le moi ne les veut pas produire, parce qu'il a conscience de ne pouvoir pas les produire : on ne veut que ce qu'on a la conscience de pouvoir. Il y a là deux causes, deux forces que rien n'autorise et que tout interdit de rapporter au même sujet. De même, dans les phénomènes complexes de la vie humaine, il en est que le moi sait ne pas lui appartenir, parce qu'il a conscience qu'il n'en est pas, qu'il n'en a jamais été, qu'il ne pourra jamais en être la cause : il y a donc en nous aussi deux forces, deux causes distinctes que rien n'autorise à identifier. Si le moi s'attribuait un seul des phénomènes de cette sorte, il n'est aucun phénomène qu'il ne dût s'attribuer ; mais il y a ici évidemment contradiction. Être une cause, ce n'est pas toujours produire actuellement un effet ; c'est être capable de le produire, de tendre à le produire ; or, l'animisme aboutit à ceci : nous sommes la cause d'actes dont nous avons conscience de n'être pas la cause et de ne pouvoir être la cause. Or, de deux choses l'une : ou la conscience nous trompe, dit oui et non à la fois sur le même objet, pris dans le même rapport, ce qui est le renversement de toute philosophie, puisque c'est la négation du principe de contradiction, ou bien la conclusion de l'animisme est elle-même une contradiction flagrante.

Au bout du compte, l'animisme repose sur l'hypothèse d'une inertie absolue de la matière réelle, et rétablit le mécanisme cartésien. Or, du végétal à la pierre il y a un abîme, dont on peut mesurer la profondeur en songeant aux vertus de la plante, qui, parce qu'elle possède la vie, peut reproduire des individus de son espèce et transmettre indéfiniment une forme identique à la sienne et un type fixe. Il y a là une force très distincte de toutes les forces d'aggrégation moléculaire et fort supérieure. Quoi qu'on en ait dit, la chimie n'explique pas la vie, et le jour n'est pas encore venu où « la psychologie ne sera plus qu'une branche de la mécanique. »¹

On demande : le principe vital a-t-il la faculté de sentir ? S'il a la faculté de sentir, il est une fonction de l'intelligence. S'il ne l'a pas, le corps n'est qu'une machine. Je nie la conséquence de la seconde partie du dilemme : le principe vital n'a pas la faculté de sentir ; ce n'est pas une raison pour que le corps soit une machine ; il est un être vivant comme le végétal et d'une vie supérieure. Les fonctions vitales de nutrition et de reproduction s'accomplissent en lui par une force semblable à celle qui agit dans les arbres et les plantes.

Les plantes n'ont pas, je crois du moins qu'on l'accorde, une âme pensante, et assurément elles sont autre chose, excepté pour Mallebranche et Descartes,

¹ Mém. de M. Fink sur les fonctions du système nerveux, inséré dans *les Archives de Müller*, en 1851.

que des mécaniques ; elles en diffèrent précisément en ce qu'elles ont la vie , ce qui est bien quelque chose. Tout ce qui vit, vit en vertu d'un principe inconnu qui exige autre chose que la puissance des agents chimiques, et n'enferme pas la pensée. ¹ Si l'on objecte que la pensée n'est pas de trop pour expliquer les opérations merveilleuses des fonctions physiologiques, nous répondrons que l'argument prouve trop. En effet, si les mouvements de la vie sont tellement compliqués et tellement parfaits, qu'il faut une âme pensante pour les expliquer, on peut dire qu'ils impliquent, il est vrai, une telle perfection de raisonnement, une telle profondeur de vues, un tel ensemble et un tel concert de volontés et de pensées, qu'il est étrange qu'à un si prodigieux développement de l'esprit manque la conscience, qui accompagne les plus humbles opérations de la raison.

Leibnitz objectait à Stahl ² que si l'âme avait du pouvoir sur la machine, — on sait quel système avait adopté Leibnitz pour expliquer les rapports du corps et de l'âme, — pour lui commander quelque chose qu'elle ne dût pas faire spontanément, il n'y aurait plus de raison pour qu'elle ne pût lui commander quoi que ce soit. Stahl répondait que l'énergie de l'âme consistant uniquement dans la puissance de mouvoir, et

¹ Plot., *Ennéad.*, III, 11, c. 16. « Toute vie est acte. L'acte de la vie, même sans le sentiment, n'est pas un mouvement aveugle. L'acte qui constitue la vie peut donner des formes et son mouvement est plein d'art. »

² C.f. *Mém. Acad. Sciences morales et politiq.*, tom. XLV, p. 216.

seulement sans le concours, mais encore contre les efforts énergiques et violents de la volonté, et cela quand le système exige que ces mouvements n'aient eu lieu que par suite de l'acte de la volonté et de l'intelligence? Comment comprendre que l'âme héroïque du vieux Turenne, de ce grand soldat éprouvé par tant de périls et de combats, ne puisse pas empêcher ses nerfs de trembler au bruit d'un coup de canon? Et cependant quelle est l'âme intrépide qui sera certaine d'être obéie, en commandant au corps de ne pas frémir, au cœur de ne pas battre, au sang de ne pas se glacer dans les veines, au visage de ne point pâlir? Certes l'âme peut commander au corps et même elle doit lui commander; mais ce corps lui résiste souvent et n'est qu'un serviteur indocile et comme un esclave irrité. Où prend-il donc cette force de révolte, ce principe de résistance farouche et stupide, si ce n'est d'un principe étranger à l'âme autant peut-être qu'au corps lui-même. Ce n'est donc pas, suivant nous, sans une grande force de sens et de raison que Platon, avant d'entrer dans une étude approfondie de l'âme, en sépare un élément étranger, un principe distinct, et qu'il laisse à son disciple infidèle la grave responsabilité de cette proposition : « Les passions sont des mouvements du corps; voilà pourquoi c'est au physicien qu'il appartient d'étudier l'âme. » ¹

Plotin est resté plus près du maître et de la vérité : outre la matière du corps et l'âme, il reconnaît un

¹ Arist., *De Anim.*, I, 1, 14, 15.

troisième principe qu'il appelle l'animal, τὸ ζῶον, ¹ ou principe vital, auquel il attribue la sensation. Cependant c'est pour lui, non pas une âme ou force à part, mais une puissance de l'âme, immobile par elle-même, et n'entrant en action que sous l'impulsion de l'âme ; mais une puissance, si elle n'est pas une substance, n'est qu'une fonction, et une fonction n'a d'existence réelle que dans son sujet. Le principe vital est donc distingué de l'âme par un nom ; il se confond avec elle en réalité.

Je crois que ce qui a contribué à jeter, surtout dans l'esprit des anciens et de Platon en particulier, un peu de confusion sur cette distinction du principe vital et de l'âme, c'est le double sens du mot ψυχή. Ce qu'on appelle le corps par opposition à l'âme, n'est pas simplement la masse matérielle, c'est la matière ayant forme ou vie ; or, toute forme vient d'une force, et toute force est une âme : donc dans le corps proprement dit, et dans tout être corporel, il y a une cause, une force, une âme. Mais quand on oppose l'âme, non plus à la matière sans forme, mais à la matière ayant forme, au corps vivant, on distingue une autre espèce d'âme, essence de l'homme, le principe qui l'élève au dessus de tous les êtres de la nature, qui cependant ont tous aussi des âmes, mais dans un sens différent.

L'âme est donc distincte du principe vital, que les pythagoriciens appelaient déjà de ce nom, τὸ ζωτικόν,

¹ Plotin, *Enn.*, 1, 1, 7.

au rapport de Plutarque, et plus distincte encore du corps même.

Malgré cette séparation si profonde des substances, Platon n'en a pas nié la communication, et peut-être a-t-il exagéré l'influence des rapports de l'âme et du corps. Bien qu'étrangers l'un à l'autre, le corps et l'âme exercent l'un sur l'autre et réciproquement une action très puissante. L'homme n'est qu'une âme qui se sert du corps ; ¹ « le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa guise, » dit Bossuet ; ² « l'homme est une intelligence qui commande à ses organes, » dit S. Augustin. ³ Ce mot, que répètera à peu près M. de Bonald, en l'exagérant encore, est une traduction de l'*Alcibiade* et le principe de toutes les écoles spiritualistes.

Cependant, malgré la supériorité de l'âme sur le corps, elle en subit profondément l'influence. Le corps, ses passions, ses besoins, sont comme autant de clous par où l'âme est attachée à la terre, ⁴ autant de poids de plomb ⁵ qui la courbent et la forcent de regarder toujours en bas : c'est par là qu'elle est retenue loin du ciel, et pour ainsi dire loin d'elle-même. Le corps, non seulement est la prison de l'âme, il en est le compagnon et souvent le maître ; il la défigure de son con-

¹ Platon, 1^{er} Alcib., p. 130.

² Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu*.

³ S. Aug., *Conf.*, lib. XI, c. 5.

⁴ *Phédon*, p. 83, ὡσπερ ἦλον ἔχουσα.

⁵ *Rép.*, VII, p. 519, ὡσπερ μολυβδίδας.

tact immonde et lui imprime sa propre souillure. Sous cette enveloppe qui non seulement la cache, mais encore la déshonore, l'âme n'est plus reconnaissable. Semblable à Glaucus le marin, dont la violence des flots a mutilé le corps et que la mer a recouvert de ses plantes, de ses coquillages, et tellement défiguré qu'on n'en reconnaît plus, sous cette végétation monstrueuse, la forme humaine et la beauté première : ainsi l'âme voit gâter sa beauté divine dès qu'elle a revêtu la forme souillée d'un corps ; elle voit diminuer la richesse et la pureté de son essence jusqu'au moment où la mort, la séparant de la matière, la purifiant de la folie du corps, lui permettra enfin d'exister en soi et pour soi, αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι.¹ On voit que Platon n'a pas méconnu, et qu'il a peut-être exagéré la funeste influence du physique sur le moral. On sera même étonné des conséquences extrêmes où il arrive : les désordres de l'âme ne sont que des maladies qui viennent des humeurs ; ces humeurs, en se portant vers les trois lieux que l'âme habite,² produisent ici la stupidité et la perte de la mémoire ; plus loin, l'audace emportée ou la lâcheté ; ailleurs, les humeurs sombres et moroses. Pour que l'âme soit saine il faut que le corps soit sain : cette santé, dans l'une et dans l'autre, ne peut être produite que par l'harmonie, c'est à dire par un certain équilibre entre les puissances diverses qui constituent la complexe nature de l'homme. Quand

¹ *Phédon*, p. 64.

² *Tim.*, p. 87.

l'âme est trop puissante pour le corps elle le remplit de maladies : ¹ la lame, comme on dit, use le fourreau. Quand le corps est robuste et que l'âme est faible, l'effort du plus puissant paralyse le plus faible, hébête l'esprit et lui cause la plus terrible des maladies, la perte de la raison, *ἀνοια*. ² Tout être humain qui a beaucoup de chair et de gros os, ne saurait avoir une grande délicatesse de sensibilité. ³ C'est le courant des substances nutritives qu'exigent la conservation et le développement du corps, qui déränge toutes les révolutions de l'âme. ⁴ Il n'y a qu'un moyen de salut : ne pas exercer l'âme sans le corps ni le corps sans l'âme ; l'homme doit faire également état de toutes les parties de lui-même, et leur donner les soins qu'elles réclament : de là l'importance, pour ainsi dire égale, de la gymnastique et de la musique, et, en fait, sinon en principe, une réhabilitation de la dignité du corps. C'est ainsi qu'un instinct supérieur de modération et de bon sens sauve le génie grec des périls d'une logique extrême, et des violences aveugles du raisonnement géométrique. C'est le philosophe qui a tant méprisé le corps, qui l'a proclamé un obstacle à la vie de la pensée et de la sagesse, c'est ce même philosophe qui, par un détour et peut-être par une inconséquence, aboutit à ces maximes d'une sage et intelligente éduca-

1 *Tim.*, p. 88.

2 *Tim.*, p. 88.

3 *Tim.*, p. 75.

4 *Tim.*, p. 44.

tion. Le sentiment exquis de la mesure en toutes choses est un don et comme une grâce de l'esprit grec. Cette forte maxime : *Rien de trop*, avait pour les Grecs la valeur d'un oracle, et elle était gravée dans leurs âmes, comme sur les portes du temple de Delphes, à côté de la maxime encore plus fameuse : *Connais-toi toi-même.*¹

§ III. *Origine de l'âme.*

L'âme humaine est, comme nous l'avons vu, pour Platon, une force, un être possédant en lui-même le principe de ses mouvements, en un mot, un principe : l'essence et la définition de l'âme est la puissance de se mouvoir soi-même. Un principe ne saurait être produit, car tout ce qui est produit est nécessairement produit d'un principe ; or, un principe ne saurait naître d'un principe, car il ne serait plus principe par rapport au moins à ce principe qui l'aurait produit ; il ne se suffirait plus à lui-même ; il serait contenu au moins en puissance dans le premier, dont il ne serait plus qu'un développement. Un principe ne peut donc naître ; il ne peut pas être produit ; il est incréé et

¹ Plat., *Charm.*, p. 165.

éternel. ¹ L'âme étant un principe est donc éternelle et incréée.

Cependant l'âme humaine étant imparfaite, son existence ne s'explique pas absolument par elle-même. L'homme a une âme : d'où l'aurait-il prise, si l'univers n'avait eu aussi une âme possédant les mêmes attributs et plus parfaits encore. ² Il y a bien quelque difficulté de concilier ces deux assertions, et, comme l'a remarqué Plotin, ³ le passage du *Philèbe* semble confondre les âmes particulières dans l'âme du monde ; mais Plotin explique que Platon a voulu dire par là, non pas que nos âmes sont des parties de l'âme du monde, mais que dans l'univers l'âme est partout, et que c'est au même sens qu'il faut entendre le passage des *Lois*, où il est dit que toute l'âme du monde prend soin de tout le corps de l'univers. *Le Timée*, *le Phèdre*, contiennent en effet des preuves irréfutables que Platon a distingué les âmes particulières de l'âme du monde, et que si son génie a été frappé de l'harmonie des causes, de l'unité de la vie, il n'a pas méconnu la diversité et la variété des principes et des êtres. Les âmes humaines sont des formes substantielles individuelles, incréées en tant que principes, et unies cependant par un lien mystérieux, par un rapport que Platon n'a pas expliqué parce qu'il est je crois inexplicable, au principe de la vie universelle, à l'âme du monde. La grande âme les

1 *Phèdre*, p. 245.

2 *Philèb.*, p. 30.

3 Plotin, *Ennéad.*, IV, III, 7.

contient sans les absorber ; elle ne se divise pas pour les produire ; son action vivifie le tout et les individus , sans se diviser elle-même , ni détruire l'individualité des êtres qu'elle pénètre et gouverne par des lois et des raisons, ou, pour parler le langage même de Platon, par des nombres.

En effet, dit *le Timée*, ' les âmes humaines ne sont pas faites par la même opération que l'âme du monde, mais des restes des éléments qui avaient servi à la former ; c'est dans le même vase, avec les mêmes essences, combinées à peu près dans le même rapport, mais par une opération distincte, qu'elles sont produites. D'où l'on peut conclure légitimement avec Plotin à la fois que l'âme humaine et l'âme universelle ont une même substance et qu'elles sont distinctes.

La doctrine symbolique du *Timée* ne tire pas immédiatement les âmes humaines du fond de ce vase mystérieux. Le second mélange, semblable et cependant inférieur à celui qui forme l'âme du monde, est divisé par Dieu en âmes distinctes, égales en nombre aux astres ; chaque astre en reçoit une qui y est portée comme dans un char ; c'est de ces âmes, qu'il ne faut pas confondre avec les âmes particulières des astres, que doit naître le plus noble des êtres, l'homme. Comment les âmes humaines peuvent-elles naître de ces âmes, si de leur nature les âmes ne naissent pas ? Il faut remarquer que c'est Dieu qui les tire du sein de ces âmes confiées aux astres, qu'il a formées lui-même

1 *Tim.*, p. 41.

des mêmes éléments, de la même substance et de la même essence que l'âme universelle : c'est Dieu, en effet, qui fournit aux dieux inférieurs, symboles des forces de la nature et chargés de former le corps humain, le principe immortel de l'âme pensante.

Mais il ne faut pas croire que Dieu, dans Platon, crée les âmes ; Dieu ne crée pas de nouvelles substances ; il ne crée rien ; il agit par une influence toute morale ; il persuade par des raisons ; ce n'est donc pas lui qui individualise les âmes : elles possèdent éternellement l'individualité au sein même de l'âme universelle, et toute l'action qu'on peut supposer à Dieu, c'est de les persuader de vouloir se détacher de cette âme et entrer dans des corps. ' C'est en effet une loi du destin, une loi de leur nature même, que les âmes humaines doivent être attachées et unies à des corps : toute âme d'ailleurs préside à une matière qui serait sans elle inanimée. ' Mais avant même leur incorporation, *le Phèdre* nous montre les âmes distinctes de l'âme du monde et séparées les unes des autres, s'efforçant de suivre, mais d'un vol inégal, les mouvements des cercles célestes et de contempler dans le monde idéal les essences divines.

Le principe d'individuation qu'Aristote placera dans la matière, est attribué par Platon à l'âme même. L'âme, dit-il, ' est tout notre être individuel, notre véritable

1 Virg., *Æn.*, VI, v. 751. Rursus et incipiant in corpora velle reverti.

2 *Phèdre*, p. 246.

3 *Lois*, XII, p. 959.

personnalité. Le corps ne peut pas servir de principe à notre personnalité; car il n'est qu'une image, une ressemblance, et comme une ombre qui suit et accompagne notre personne. L'individualité réside dans des propriétés intérieures et essentielles que possèdent les âmes avant leur incorporation; leurs différences sont primitives et incréées; leur personnalité existe et préexiste de toute éternité.¹ Avant d'entrer dans un corps, dans ce voyage vers les idées que décrit *le Phèdre*, chaque âme a déjà ses tendances propres, ses forces individuelles, ses passions, ses vices figurés par les chevaux de cet attelage ailé, symbole de l'âme. Les unes s'élèvent, les autres s'abaissent; plusieurs perdent les plumes de leurs ailes, se retirent sans avoir pu contempler les essences, ce qui les contraindra fatalement à ne point connaître la vérité pure et à ne point arriver à la science véritable. L'âme possède donc en elle-même le principe de ses développements: « la nature de la substance créée, » dit Leibnitz,² « demande nécessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou changement; et ces changements continuels se produisent suivant un certain ordre qui la conduit spontanément (s'il est permis de se servir de ce mot) par tous les états qui lui arriveront, et cette loi de l'ordre fait l'individualité de chaque substance parti-

¹ Leibnitz, ep. ad Hansch., de *Philos. Plat.*, tom. II, part. I, p. 282, édit. Dutens. « Nihil in Platone animadverto undè colligam animos propriam sibi substantiam non servare. »

² De la nature et de la grâce, tom. II, p. 75, édit. Dutens.

culière. » Telle est, je crois, moins claire et moins explicite, l'idée que Platon s'est faite de l'individualité de l'âme éternellement préexistante pour lui, puisqu'il n'admet pas la création. L'âme prend conscience de sa personnalité en elle-même; en se repliant sur elle-même, elle se distingue de l'âme universelle, qui lui est semblable, mais non identique en tant que plus parfaite : l'âme humaine est en communication avec l'âme universelle, et avec Dieu qui la pénètre, l'inspire, la persuade; mais le divin qui est en elle, y est comme une lumière et non comme une substance. La préexistence des âmes laisse donc intacte leur personnalité, que la mort ne saurait détruire. En allant se réunir à la grande âme d'où elle vient, il n'est pas nécessaire que l'âme humaine s'y absorbe et s'y perde; au contraire, la mort la rend à son état primitif, qui était l'individualité et le choix libre, mais non indifférent, laissé aux âmes, de leur destinée terrestre, la suppose et la maintient. ¹

1 Quoi qu'on en ait dit, dans Plotin elle sera vraiment détruite. L'âme, suivant lui, n'arrive à la pleine conscience d'elle-même que dans la contemplation de son essence, et son essence est de tendre à rentrer dans l'âme et dans l'intelligence universelles. Bien que Plotin prétende le contraire, la personnalité vraie ne consiste, pour un être, que dans la conscience de son essence et de soi-même. Il n'en est pas ainsi de Plotin, et tout au contraire : l'âme ne se connaît parfaitement que lorsque le sentiment de l'individualité s'efface, s'affaiblit, se perd; quand elle n'a plus conscience d'être un être individuel, mais que par la contemplation elle est devenue Dieu même, c'est à dire l'universel. La conscience de son essence est ainsi pour l'âme la conscience de sa divinité (*Ennéad.*, IV, IV, 2); la personnalité, considérée comme un degré infime de la conscience, est encore nommée dans ce système, mais en réalité elle y est très nette-

Que notre âme préexiste au corps et qu'elle ait eu une vie antérieure à son existence actuelle, c'est ce que démontre clairement le fait irréfragable de la Réminiscence. Apprendre n'est que se souvenir. Toutes nos connaissances acquises, particulières, enveloppent la notion du nécessaire, de l'universel, de l'absolu : ces idées ne sont pas nées de la sensation ; car nous avons conscience qu'elles s'y appliquent immédiatement et la précèdent ; elles ne sont pas nées avec nous, car en quel temps les aurions-nous perdues ? Il reste donc nécessairement que nous ayons appris, dans un autre temps, les choses dont nous nous souvenons dans celui-ci : ce qui est impossible si notre âme n'existe pas avant que de venir sous la forme humaine. Avant de commencer la série de leurs existences terrestres, toutes les âmes vivaient pures et parfaites¹ dans le sein de l'éther ; c'est dans cette existence supérieure et antérieure que l'âme a pu contempler les essences divines, dont le chœur glorieux, éclatant de beauté et de lumière, remplit l'immensité des cieux et en occupe les sommets. L'armée des dieux, divisée en douze tribus et conduite par Jupiter, s'avance pour goûter la félicité ineffable de cette auguste contemplation, et, pour y parvenir, décrit des mouvements harmonieux et comme une danse céleste réglée par un

ment supprimée. Tout système qui s'appuie sur l'unité de substance ne laisse à l'individu qu'une existence phénoménale ; c'est un mode de l'être et non un être, une apparence et non une réalité.

¹ *Phèdre*, p. 251, ἀνάγκη καὶ οὐκ ἀποδοτέον ὄντα.

rhythme savant ; les Âmes humaines , moins heureuses , ne peuvent les apercevoir que de loin. Toute la différence qu'il y a entr'elles , et le degré de dignité qu'elles ont les unes par rapport aux autres , est la conséquence du degré dans lequel elles ont approché des essences , et du degré de clarté avec lequel elles ont contemplé la vérité. Mais toutes ont pu en apercevoir au moins un reflet , sans quoi elles ne seraient pas entrées dans des corps humains. C'est en effet le privilège de l'homme de comprendre le général , et il ne peut le comprendre s'il n'a vu l'universel même ou les essences. Le souvenir de cette vie divine , produit par un effort volontaire de l'intelligence , fait toute la grandeur et tout le prix de la vie. Le reflet obscurci de ces visions du ciel entrevues dans les brumes de la terre , l'éclat voilé de ce soleil intelligible qui ne projette plus que des clartés douteuses dans les ombres de la caverne , dans l'ancre obscur du corps ; l'écho affaibli de ces hymnes célestes , de ces chœurs divins dont nous n'entendons plus qu'un vague murmure et l'harmonie mourante , c'est là la Réminiscence. Captives dans l'odieuse prison du corps , nos Âmes , par la Réminiscence , retrouvent une félicité mélancolique dans le souvenir de la vie divine qu'elles ont perdue ; et si ce bonheur est troublé par les douleurs du regret , l'Âme est fortifiée par l'espérance et les promesses d'une impérissable immortalité ; et , déjà sur cette terre , la sagesse , la philosophie , est comme un avant goût de ces ineffables voluptés de la vie divine de l'Âme : c'en est comme le crépuscule et la mystérieuse aurore.

Mais comment et pourquoi l'âme, qui est un principe incréé, sur lequel Dieu ne peut agir que par la persuasion, a-t-elle perdu cette divine félicité? On trouve à cette question, dans Platon, et Plotin l'a le premier fait observer, deux réponses différentes : dans *le Phèdre*, l'incorporation est une chute ou une conséquence d'une chute des âmes; dans *le Timée*, Dieu les lance dans le monde réel, leur inspire le désir, ou plutôt réveille en elles le désir inné d'entrer dans les corps pour y déposer les formes et y allumer la flamme de la vie. Cette dernière solution est celle qu'adopte Plotin comme la véritable; il la prend pour son compte, en l'exprimant avec plus de détail et de clarté. Ce désir de se répandre dans des corps, ce *velle reverti*, c'est un mouvement d'expansion libre, et cependant fatal, une puissance de développement inhérente à l'essence de l'âme, mais qui ne va pas jusqu'à cette vertu d'extériorisation que Plotin, bien avant Hegel, attribue à l'âme, et par laquelle elle produit son corps qui n'est plus qu'une espèce de prolongement et de rayonnement de l'âme.

D'après *le Phèdre*, les âmes sont d'abord parfaites : en cet état elles habitent et concourent à mouvoir le ciel; elles ont des ailes dont la vertu est de porter vers le divin, le beau, le bien, et tout ce qui est tel, c'est à dire vers les essences.

Ce n'est que lorsqu'elles ont perdu leurs ailes qu'elles sont comme entraînées dans le vide et qu'elles flottent égarées dans l'espace, jusqu'à ce qu'elles aient rencontré un corps, une matière solide où elles s'éta-

blissent et se fixent; mais elles ne perdent leurs ailes que lorsqu'elles se sont remplies de l'impur aliment du vice, lorsqu'elles n'ont pas pu cueillir dans la plaine de la vérité la fleur salutaire qui nourrit la nature de ses ailes; ainsi l'incorporation est une chute, laquelle est précédée d'une autre chute qu'elle vient punir. La cause première de cette première chute, c'est un certain hasard malheureux qui a empêché les âmes de voir les essences; antérieurement, elles étaient pures, parfaites et ne connaissaient point le mal: ¹ d'où il faut conclure en passant que le mal n'est point volontaire, mais fatal, et que l'origine du mal n'est pas tout entière dans le corps.

Je ne pense pas qu'il soit impossible de concilier ces deux doctrines, dont la dernière, selon moi, est beaucoup plus accentuée et plus claire que l'autre dans Platon. *Le Timée* ne contredit nulle part *le Phèdre*; et dans le discours du Démiurge, révélant ses desseins à ses enfants, il annonce, comme une récompense pour l'âme, l'espoir de retourner un jour, après la série de ses épreuves terrestres, à l'excellence et à la dignité de son premier état. ² On peut admettre cette tendance de l'âme à vivre au sein d'un corps, comme une marque d'infériorité et d'imperfection; la perfection de l'âme humaine n'est point absolue: *le Philèbe* le constate aussi bien que *le Phèdre*; comparée à l'âme du monde, l'âme de l'homme est imparfaite; et même

¹ *Phèdre*, p. 251.

² *Tim.*, p. 42, D.

dans l'état de pureté qui précède l'incorporation, il y a place pour des tendances diverses, des propriétés différentes, des vertus inégales de l'Âme ; en effet, elles ne voient pas toutes avec une clarté égale les essences ; or, comme la nature et l'essence de l'Âme est de contempler les essences, elle les contemple éternellement puisqu'elle est éternelle, et les Âmes les contemplent avec une clarté éternellement inégale : il n'y a pas lieu de s'en étonner. Si la pureté était parfaite dans les Âmes, on ne voit pas par quoi s'établirait leur distinction ; il serait à craindre que les esprits individuels n'allaient se perdre avec l'esprit universel, où ils n'auraient plus qu'une existence idéale, abstraite et non réelle. Si l'on demande pourquoi il en est ainsi, on demande pourquoi il y a des individus à côté de l'universel, des êtres contingents à côté de l'être nécessaire et absolu ; en un mot, pourquoi il y a des êtres imparfaits. Platon n'a pas jugé à propos de se poser cette question ; il s'est borné à chercher à expliquer leurs rapports ; il a maintenu la personnalité et la liberté des individus, et en même temps l'existence de l'être universel qui les domine sans les absorber ; et si ces explications ne satisfont pas complètement la raison, il l'avoue lui-même, l'unité de substance ne la satisfait pas davantage, et ruine, sans compensation, la véritable dignité de l'Âme, la personnalité.

Au dogme de la préexistence des âmes se rattache étroitement celui de la métempsychose, qui en est la conséquence nécessaire. Les âmes, toutes préexistantes, toutes éternelles, doivent toujours exister dans le même

nombre ; car puisqu'aucune d'elles ne périt, ce nombre ne saurait diminuer, et il ne peut pas non plus augmenter ; car si le nombre des êtres immortels devenait plus grand, ces nouveaux êtres ne pourraient venir que de ce qui était auparavant mortel, et toutes choses deviendraient ainsi immortelles avec le temps : donc le nombre des âmes ne peut changer, ¹ et de là la nécessité de la métempsychose pour expliquer le changement des formes et le mouvement de la vie. L'âme, qui est formée suivant une proportion, c'est à dire un nombre, arrive par neuf périodes, dont chacune est de mille années, qui représentent neuf genres de vie, tous différents entr'eux, à une dixième qui reproduit le point de départ et achève la révolution entière de l'âme. ² C'est aux pythagoriciens, qui faisaient de l'âme un nombre même, que Platon paraît avoir emprunté la théorie de la migration des âmes, et jusqu'à ce nombre de dix, qui représente pour les pythagoriciens la perfection et l'harmonie absolues. Ainsi donc, suivant Platon, l'âme humaine passe d'un corps à un autre et éprouve toutes sortes de changements ; ³ c'est un hôte voyageur, qui, sans jamais se fixer dans aucune, visite successivement et habite tour à tour plusieurs demeures. La préexistence des âmes et leur éternelle durée amenaient nécessairement le dogme de la métempsychose. Comment expliquer autrement les chan-

1 *Rép.*, X, p. 611.

2 *Phèdre*, p. 248.

3 *Lois*, X, p. 903.

gements incessants qui élèvent ou dégradent, développent ou détruisent les choses sensibles ? Encore que les lois générales persistent et demeurent, les individus changent et passent. Comment expliquer tous les mouvements de la vie organique, si l'on n'admettait pas que ces monades, toujours égales en nombre, indestructibles et incréées, animent tour à tour des corps nés et périssables, sujets à croître, à naître, à dépérir, à périr ? M. Stalbaum cependant n'a pas voulu croire que ce fût là une doctrine sérieuse dans Platon et n'y voit qu'un peu d'esprit : *philosophum in hoc argumento tractando ingenii lusui indulsisse, ut in re quæ mentis humanæ intelligentiam superaret*. C'est cependant une doctrine très sérieusement adoptée et très répandue dans l'Inde, l'Égypte et même dans la Grèce ; elle est comme une conséquence du double dogme de la préexistence et de l'éternité des âmes. Si l'âme est éternelle, qu'est-ce donc que la mort ? La séparation de l'âme du corps qui se dissout. L'âme est donc un esprit pur sans rapport avec la matière, et qui n'entre en relation avec la vie que par le corps. M. V. Cousin et M. Ritter sont portés à ne voir dans la métempsychose qu'une forme symbolique de l'incorruptibilité du principe intellectuel et de la perpétuelle mobilité de ses formes. J'y attacherais volontiers un sens moins profond et moins caché. Une fois admises l'impossibilité de la création ou de la production de nouvelles substances spirituelles, et la durée éternelle de celles qui existent primitivement, on tombe dans la nécessité d'admettre une métempsychose réelle. Si la vie ne

naissait point ainsi de la mort, comme le remarque Platon lui-même dans *le Phédon*, tous les êtres tomberaient bientôt dans le néant, du moins tous les êtres qui appartiennent au monde du temps et du changement.

Suivant le récit de Her l'arménien, ¹ aussitôt qu'elles sont sorties du corps, les âmes arrivent, sans corps par conséquent, après un séjour dans les enfers, devant le tribunal des Parques que préside la Nécessité. Un hiérophante prend sur les genoux de la vierge Lachésis, Parque du passé et fille de la Nécessité, les sorts divers que viennent de filer les Parques de leur fuseau mystique. Le prêtre étale devant les âmes des genres de vie de toute espèce, d'une variété infinie, et où se trouvent toutes les conditions d'animaux et d'hommes. Les âmes choisissent librement la destinée qui leur plaît, et qui dépend du corps où elles vont entrer. Il ne faut pas croire cependant, dit Schleiermacher, que les âmes, libres dans leur choix, sont indifférentes en tant que non raisonnables, et que la raison ne leur arrive qu'au moyen de l'organisme humain. Les âmes possèdent la raison avant d'avoir revêtu une forme corporelle; ² mais cette raison subit l'influence de leurs modes de vie antérieure, et, bien que débarrassées du corps qu'elles ont eu précédemment, elles choisissent d'après les notions justes ou fausses qu'elles s'y sont faites et qui ne les ont point quittées. La

¹ *Rép.*, X. C.f. *Le Phédon*.

² *Phédon*, trad. de M. V. Cousin, p. 229.

philosophie seule, en purifiant les âmes, leur permet de choisir avec une véritable liberté et une parfaite intelligence. Sur les autres âmes pèse le poids de la vie antérieure comme une nécessité fatale; on peut même dire que cette nécessité, heureuse ou funeste, pèse également sur toutes les âmes, pour faire la récompense des unes et le châtement des autres. Mais toutes, après un certain nombre de révolutions et d'épreuves, retrouvent une vie divine au sein de l'âme divine d'où elle a été tirée, et d'où la nécessité de perpétuer la vie forcera Dieu de l'arracher encore. Après le choix fait, les âmes arrivent sur le bord du fleuve Amélès, et il faut que toutes boivent de cette eau en certaine quantité; celles qui ne sont pas retenues par l'habitude de la mesure et de la modération en toutes choses, en boivent outre mesure, et perdent absolument tout souvenir des essences : celles-là sont destinées à mener la vie stupide de la brute, fût-ce même sous une figure humaine. Les plus sages sont obligées de boire une quantité suffisante de ces eaux de l'oubli, pour qu'il leur soit nécessaire de faire un effort pénible et un acte de volonté courageux, afin de se rappeler ces essences idéales dont le souvenir constitue la vie intellectuelle et morale de l'homme et en fait tout le prix. Voilà pourquoi et comment l'âme commence par être sans intelligence quand elle vient d'être unie à un corps mortel. Suivant M. V. Cousin, ¹ le premier état de l'âme, dont le sentiment obscur et confus lui est rendu

¹ *Arg. du Phédon*, p. 168.

par la Réminiscence, est d'être une substance impersonnelle, sans conscience et sans pensée, type primitif et absolu du beau, du bien, de l'unité; c'est lorsque cette substance devient l'âme humaine, c'est à dire l'âme d'un corps humain, qu'elle « passe à l'état de personne, et acquiert ainsi la conscience de la pensée distincte en sortant des profondeurs où elle se cachait à ses propres yeux. » Je ne pense pas qu'il soit conforme à la doctrine platonicienne d'admettre que la personnalité ne s'acquiert que par l'incorporation, et nous voyons, par les détails de la métempsychose, qu'au contraire, entre les incorporations successives, l'état des âmes est tellement personnel, que cette personnalité exerce une influence toute puissante sur leur destinée future.

C'est donc par la métempsychose et la préexistence des âmes que Platon répond à ces deux questions que l'homme invinciblement se pose : D'où venons-nous? où allons-nous? qu'étions-nous avant de naître? que deviendrons-nous après la mort?

Leibnitz a adopté quelques unes des idées de Platon : c'est pour lui un principe même, que nulle monade n'est ajoutée au nombre fixé des monades sorties de la puissance divine au jour de la création. ¹ Il n'y

¹ *La Monadologie.*

1. La monade est une substance.

3. Il n'y a point de dissolution à craindre; et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement.

5. Par la même raison, il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement.

a pas création nouvelle de substances; car cette création de nouvelles substances aurait pour effet de détruire l'harmonie vivante et actuelle de l'univers : raisonnement qui, sans lui être identique, ne s'éloigne pas beaucoup de celui de Platon sur la nécessité d'un équilibre juste que doivent se faire la mort et la vie. La vie n'étant qu'un développement des substances et des germes, d'après Leibnitz, et la mort un renveloppement, les âmes existent depuis le commencement des choses dans les semences, avec une espèce de corps organique, jusqu'au temps de la génération de l'homme auquel elles doivent appartenir. Primitivement sensibles ou animales, dépourvues de perception et de sentiment, destituées de raison, elles acquièrent toutes ces facultés, soit par une opération particulière de Dieu, soit par un développement naturel qui élève l'âme sensitive à la dignité d'un être raisonnable. On voit tout ce qui appartient à Platon dans cette doctrine que repousse S. Thomas. Ce dernier, vrai disci-

73. Il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise 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.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, entéléchies ou âmes...; mais depuis qu'on a vu que des corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction, mais toujours par des semences, dans lesquelles il y avait sans doute quelque *préformation*, on a jugé que non seulement le corps organique y était avant la conception, mais encore une âme dans ce corps, et en un mot l'animal même.

puissance de la science, qu'il serait plus simple et plus court de confesser tout de suite. L'unité de substance, au moins pour tous les êtres vivants, est au fond du dogme de la préexistence des âmes non créées.

De plus, on ne comprend guère davantage, dans ce système, comment le corps peut avoir une influence quelconque sur l'âme, dont il diffère *toto genere*. Nous échappons à la difficulté, en disant que Dieu, qui a créé les deux substances, en a créé, comme il l'a voulu, les rapports à la fois incompréhensibles et certains. Mais Platon, qui donne à l'âme une existence indépendante de Dieu et antérieure au corps, en affirmant comme réelle leur action réciproque, ne l'a pas pour cela rendue possible : les âmes de Platon, comme les monades de Leibnitz, « n'ont pas de fenêtres par lesquelles quelque chose puisse y entrer ou en sortir. » Suivant un ancien principe d'Empédocle, que répète fréquemment Platon, le semblable seul agit et peut agir sur le semblable : comment donc le corps peut-il agir sur l'âme, et même comment l'âme peut-elle agir sur le corps ?

La psychologie analytique ne peut guère non plus accepter ce système : elle demande pourquoi l'âme aurait perdu la conscience de sa vie antérieure, et le dogme de la Réminiscence ne paraît pas répondre d'une manière satisfaisante à cette question. La Réminiscence ne lui paraît être qu'une conception *à priori* de l'absolu, mais qui exige comme condition nécessaire, de l'aveu même de Platon, une expérience, un fait

particulier et sensible ; il n'y a donc pas lieu de conclure de cet acte de la raison à une existence antérieure et délivrée du corps , puisque le corps en est une condition , sinon l'origine. Si la psychologie expérimentale constate en tout homme , dès lors qu'il pense , des idées universelles et nécessaires , elle constate aussi que ces idées sont en lui tout d'abord confuses et obscures ; que le progrès de l'âge et le développement de tout l'être , les dégagent et distinguent , et qu'il n'y a pas lieu , comme le fait Platon , de se demander en quel temps nous aurions perdu ces idées si elles nous étaient innées : elles nous sont données comme un germe obscur , et non point dans leur perfection lumineuse ; nous n'en avons point perdu la splendeur , car nous ne l'avons point possédée , et Dieu nous réserve la peine et l'honneur de les distinguer des ténèbres où elles sommeillent , et de les amener , par une volonté courageuse , à la vraie lumière et à leur perfection suprême.

D'un autre côté , s'il est dangereux de dire que l'âme ait existé avant le corps , n'est-il pas dangereux aussi de dire qu'elle ne peut exister sans le corps ? Si , comme le dit Bossuet , quelque perfection manque à l'âme quand elle est séparée du corps ; si cette perfection , chose singulière , lui est apportée par la matière ; si , comme le veut S. Thomas , l'âme est quelque chose du corps , on ne voit pas comment elle peut exister sans lui , comment elle peut survivre à ce dont elle est la forme ou l'acte : son immatérialité et son immortalité sont compromises. Quand on admettrait même que

l'âme survit au corps, il faudrait avouer, d'après Bossuet, que dans cette nouvelle existence, séparée de son corps, il lui manquera toujours quelque chose, et que la mort, au lieu de lui restituer la plénitude de son être, le diminue et le dégrade. Aussi faut-il admettre, dans cet ordre d'idées, la résurrection des corps ; encore cela ne résout-il pas toute la difficulté philosophique ; car la résurrection des corps ne devant avoir lieu qu'au jugement dernier, il reste, entre ce moment et celui de la mort, une vague période où l'âme est évidemment sans corps et sans organes, puisque la mort les a détruits et que le miracle de la résurrection ne les a pas ressuscités. Les anciens donnaient à ces âmes sans corps, privées d'une partie de leur être et attendant l'heure d'une nouvelle existence, le nom d'ombres ou de mânes.

N'est-ce pas ici ou jamais le lieu de rappeler ces mots de Platon : « c'est là un de ces sujets sur lesquels les hommes ne peuvent avoir la prétention de donner une explication toujours complètement d'accord avec elle-même et parfaitement exacte. » ¹ Il est toujours à propos de répéter ces préceptes modestes et sensés : il est permis à l'homme de tout chercher ; il ne lui a pas été donné de tout savoir, et de tout savoir avec certitude. Rien d'absolu, particulièrement le savoir absolu, n'est pas fait pour lui, et bien que ce soit pour lui un tourment cruel et une marque humiliante de son incurable faiblesse, la raison humaine doit se ré-

1 Plat., *Tim.*, p. 29.

signer, si haut qu'elle aspire, à ne pas atteindre les sommets inaccessibles d'une science parfaite et à ignorer beaucoup de choses.

§ IV^{me}. De l'Immortalité de l'âme.

Suivant Platon, non seulement l'âme est éternelle, elle est de plus immortelle ; bien que la distinction ne soit pas explicite, elle est clairement indiquée dans *le Phédon*. Les arguments de ce sublime dialogue portent, il est vrai, principalement sur l'incorruptibilité substantielle du principe pensant. L'âme éternelle garde même une éternelle individualité au sein de l'âme universelle où la mort la fait rentrer sans l'y absorber ou l'y perdre. Mais ce n'est point encore là l'immortalité, et peut-être aurait-on raison de dire que le dogme de la préexistence des âmes et de leurs migrations infinies dans des corps différents, est inconciliable avec l'immortalité véritable, telle que Platon l'entend évidemment dans *le Phédon*, et qui est non seulement la persistance de l'individualité, mais encore celle de la personnalité ¹ ou de la conscience. En

¹ Leibnitz, *Ep. Ad. Hansch.*, XII. « Je ne remarque rien dans Platon d'où l'on puisse inférer que les âmes ne conservent pas la substance qui leur est propre. »

effet, si le moi subsiste, il se souvient, il a conscience de son existence passée; la personnalité ne dure qu'à cette condition, et l'oubli de ces formes passagères et individuelles que revêt successivement la substance du principe intellectuel, est une nécessité absolue de la doctrine de la métempsychose. Cependant, par une de ces contradictions heureuses que le bon sens arrache souvent au génie, Platon n'en maintient pas moins le principe de la persistance de la personnalité humaine au delà de la vie présente, la conscience de l'identité du moi, le souvenir de la vie terrestre dans le sein même des félicités de la vie divine où nous appelle la mort, et cela pour tout le temps qui la suit. Ce qu'espère Socrate, mais sans pouvoir le prouver, c'est que l'âme, en se rendant dans l'autre monde, y emporte avec elle toutes les habitudes contractées pendant la vie, et qu'elle y sera récompensée et punie : ce qui implique la persistance de la conscience et l'indestructibilité du sentiment du moi identique. La vie humaine reçoit ainsi dans la vie future son achèvement, la morale sa sanction et la vertu sa couronne.

Quelles que soient les preuves qu'accumule Socrate, et qui toutes se ramènent à la nature simple, une, immatérielle, et par conséquent indissoluble de l'âme, elles portent sur la persistance de la substance, et non sur celle de la personnalité.

L'immortalité de l'âme est possible, elle est vraisem-

1 *Phédon*. p. 80. C.f. p. 85., ou à peu près, ἡ ἕξις τῆ τοῦτου, correctif digne de remarque.

blable : elle n'est point certaine et ne peut pas se démontrer. ¹ Elle ne repose que sur la promesse de Dieu, ² et cette promesse n'est qu'une divine espérance dont il est bon que l'homme s'enchant³ et pour ainsi dire s'enivre. Il semble même, d'après *le Timée*, que le moi, cette forme sublime de la substance, comme l'appelle M. V. Cousin, soit une vertu communiquée par Dieu à l'âme humaine; s'il ne lui donne pas l'être, il lui donne au moins ce qui en est le couronnement et en fait tout le prix : « Puisque vous êtes nés, dit le D^émiurge, vous n'êtes point immortels, et pourtant vous ne subirez point la mort, parce que je le veux. » ⁴ Pressentiment sacré et véritablement prophétique. L'espérance en la mort fait la sérénité des vivants. Quel tableau! quelle leçon, quel exemple que le dernier et sublime entretien de Socrate! c'est de lui surtout qu'on peut dire qu'il a été doux envers la mort. Cette pensée nous fortifie et nous console; elle plane, radieuse comme une étoile, au dessus de cet océan sans rivages, de ce sombre et effrayant inconnu vers lequel chaque jour nous emporte, et où un dernier jour enfin nous précipite.

Les modernes sont habitués à concevoir l'âme

1 *Lois*, X, p. 904.

2 *Tim.*, p. 41.

3 *Phédon*.

4 Cette promesse d'immortalité, qui dépend ainsi uniquement de la volonté et de la bonté divines, est faite aux âmes des Dieux; à plus forte raison, l'immortalité de l'âme humaine semble devoir dépendre de la puissance de Dieu.

comme une substance créée par Dieu. Un des meilleurs arguments de l'immortalité de l'âme consiste, pour eux, à montrer dans une vie future la sanction de la vie présente, et le complément nécessaire de la destinée humaine, qui serait sans elle inachevée et imparfaite. Mais la vie future n'est pas nécessairement immortelle; on ne peut pas affirmer qu'une durée déterminée, plus ou moins longue, d'une existence future, ne suffira pas pour sanctionner la vie présente et donner satisfaction à la justice absolue : l'éternité des peines et des récompenses n'est pas une proposition nécessaire aux yeux de la philosophie, et il est difficile de nier que la substance qui a été créée par Dieu, puisse être détruite par celui qui l'a tirée du néant. L'immortalité de l'âme repose donc au fond, comme l'a admirablement pressenti Platon, ¹ sur la révélation intérieure d'une promesse divine, sur la touchante confiance que la fragile créature met dans la bonté et la parole du Dieu qui lui a donné la vie. L'homme, en effet, prend, et il a raison de prendre pour une promesse, l'espérance et le désir d'immortalité que Dieu a gravés dans son âme : désir inquiet, obscure espérance, mais universels et indestructibles. L'homme aspire à vivre et le néant lui fait horreur. La croyance

¹ Ce doute, si sage et si sensé qu'il soit, n'est pourtant pas conforme à la doctrine platonicienne sur l'origine des âmes. Préexistant éternellement et éternellement individuelles, les âmes sont nécessairement immortelles; faire dépendre cette immortalité de la volonté divine, c'est, en se rapprochant de la vérité, s'éloigner des principes mêmes de la théorie sur l'origine et la nature de l'âme.

à l'immortalité est au fond un acte de foi et d'espérance. « J'espère, dit Socrate, me réunir bientôt dans un autre monde à des hommes vertueux, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement; mais pour y trouver des dieux amis de l'homme, c'est ce que je puis affirmer, s'il y a quelque chose en ce genre dont on puisse être sûr. J'espère dans une destinée réservée aux hommes après leur mort, et qui, selon la foi antique du genre humain, doit être meilleure pour les bons que pour les méchants. »¹ C'est là plutôt un acte religieux qu'une opération purement philosophique; c'est la foi antique du genre humain; mais il ne faut pas oublier que la philosophie ancienne, jusqu'à Aristote, et particulièrement la philosophie de Platon, aspirait à gouverner les âmes et à les mettre en communication directe avec Dieu: ce qui est le rôle d'une religion. Appuyé sur les révélations vagues mais profondes de la conscience, sur les pressentiments obscurs et sacrés du cœur humain, Platon satisfait à ce besoin de l'âme que ne peut satisfaire la raison, en lui révélant la destinée qui l'attend au delà de la vie présente, en lui découvrant le mystère de la vie future, qui l'attire et en même temps l'épouvante.

Nous avons déjà eu l'occasion de faire connaître une partie des arguments de Platon pour démontrer, non l'immortalité, mais l'éternité de l'âme. Nous nous contenterons donc de les résumer rapidement, en in-

¹ *Phédon*, p. 63.

sistant davantage sur ceux que nous n'avons pas rencontrés.

Les deux premiers arguments du *Phédon* : la présence en nous d'une conscience morale, le sentiment d'une obligation absolue attachée à la notion de ce que la raison reconnaît comme bien, d'une part; de l'autre, les conditions de la connaissance qui exige un sujet, un, simple, sans parties, immatériel, ont pour objet de démontrer que l'essence de l'âme est distincte de l'essence du corps; la seconde partie de l'argumentation est destinée à prouver que l'âme survit au corps. Cette démonstration est faite d'abord par les deux arguments des contraires. Le premier est emprunté à l'observation et à l'expérience : les contraires naissent des contraires; la vie naît de la mort, ou plutôt les choses vivantes naissent des choses mortes, comme les choses mortes viennent des choses vivantes. ¹ Si la vie engendrait la mort, et que la mort ne reproduisît pas la vie, la mort régnerait bientôt seule sur l'univers anéanti. La vie n'a donc rien à craindre de la mort, ni l'âme par conséquent, qui en est le principe. C'est un cercle éternel, ὡσπερὶ κύκλω περιίοντα. ²

Le second argument est au contraire tout logique : aucun contraire, pendant qu'il est ce qu'il est, ne peut vouloir devenir ou être son contraire; mais ou il se retire, ou il périt quand son contraire arrive. Ce prin-

¹ Arist., *Mét.*, XIV, c. 4. « Le contraire détruit le contraire, et la destruction de l'un est la naissance de l'autre. »

² *Phédon*, p. 70, 71.

cipe ne détruit pas le précédent; car, dit Platon, on parlait alors des choses positives et réelles, et nous les nommions du nom des essences; mais maintenant nous parlons des essences mêmes, qui sont présentes ¹ dans les choses et leur donnent leur nom, et c'est de ces essences que nous disons qu'elles ne peuvent pas naître les unes des autres: jamais la petitesse ne deviendra la grandeur. ² Un vrai principe, une vraie cause, ont pour caractère propre d'exclure leur contraire, et le contraire de ce qui émane directement d'eux: or, l'âme est la cause de la vie; elle exclut donc le contraire de la mort, et elle l'exclut éternellement. L'argument est repris et continué à la fin de la première partie du *Phédon*. Non seulement le contraire n'admet pas son contraire; mais encore tout ce qui apporte avec soi un contraire, en se communiquant à une autre chose, n'admet rien de contraire à ce qu'il apporte avec soi: ainsi, non seulement l'impair exclut le pair, son contraire; mais encore, quoique trois ne soit pas le contraire du pair, il l'exclut cependant, parce que trois apporte avec soi l'impair contraire du pair: or, l'âme est ce qui fait que le corps est vivant; elle apporte donc avec elle la vie partout où elle entre: le contraire de la vie c'est la mort; l'âme n'admettra donc jamais ce qui est contraire à ce qu'elle apporte toujours avec elle, c'est à dire la mort. L'âme est donc immortelle.

¹ *Phédon*, p. 103, *ivóvov*.

² C.f. *Parménid.*, p. 130.

J'ai déjà fait remarquer en quoi l'argument semble vicieux. Le principe posé était celui-ci : le contraire, pendant qu'il reste ce qu'il est, exclut son contraire, et ce contraire, dès que l'essence contraire approche, se retire et périt; ce qui est un principe purement logique, le principe de contradiction même. Mais il ne saurait y avoir plus de réalité dans la conclusion que dans le principe, et la seule conclusion légitime qu'on en puisse tirer, c'est que l'âme, à l'approche de la mort, contraire de la vie que l'âme apporte partout avec elle, se retire et périt plutôt que d'admettre les deux contraires, la vie et la mort. ¹ Platon se fait lui-même l'objection. « On me dira peut-être, dit Socrate, que l'impair ne puisse devenir pair, nous en sommes convenus; mais qui empêche que l'impair venant à périr, le pair ne prenne sa place? Je ne pourrais pas répondre que l'impair ne périt point, puisque l'impair n'est point impérissable, tandis que l'âme est impérissable. » Mais c'était précisément là ce qu'il fallait démontrer : la conclusion que l'âme est immortelle parce qu'elle est impérissable ne paraît guère qu'une tautologie.

¹ *Soliloq.*, II, c. 12, n° 23. Saint Augustin signale également le vice de cet argument : *Nec me ab hac sententia revocat, quod a magnis philosophis dictum est, eam rem quæ, quocumque venerit, vitam præstat, mortem in se admittere non posse. Quamvis enim lumen, quocumque intrare poterit, faciat id lucere, tenebrasque in se propter memorabilem illam vim contrariorum non possit admittere, tamen exstinguitur, locusque ille extincto lumine tenebratur. . . . Itaque timeo ne mors ita contingat corpori, ut tenebræ loco, aliquando discedente animo, ut lumine, aliquando autem ibidem extincto.*

Le troisième argument est celui de la Réminiscence : apprendre n'est autre chose que se ressouvenir. La prémisse est démontrée par un fait évident de conscience. Tous les hommes, bien interrogés, trouvent tout d'eux-mêmes : donc ils possèdent de tout temps, avant d'avoir rien appris, une certaine science et une vraie raison. ¹ Si la vérité est toujours dans notre âme, cette âme est immortelle. En outre, si ce principe est vrai, il faut de toute nécessité que nous ayons appris dans un autre temps les choses dont nous nous souvenons dans celui-ci, ce qui est impossible si notre âme n'existe pas avant que de venir sous la forme humaine : donc l'âme est antérieure au corps, et les causes qui attaquent la vie du corps n'ont pas de prise sur l'âme. C'est à peu près l'argument du x^e livre de *la République*. Le mal du corps est la dissolution : une substance ne peut périr par le mal d'une autre substance : or la substance de l'âme est spirituelle et non matérielle comme celle du corps, donc l'âme n'est point sujette à la dissolution qui ne peut point atteindre ce qui est simple et sans parties.

L'âme, en effet, est simple et sans parties, et par conséquent indissoluble ; nous n'avons, pour nous en assurer, qu'à nous interroger nous-mêmes et à consulter notre conscience. D'abord la connaissance sensible exige un sujet simple et un : ce que nous savons des caractères communs des choses, nous ne pouvons

¹ *Phédon*, 73, ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ἀθάτος λόγος. C.f. *Le Ménon*, p. 86, B. S. Augustin, *Soliloq.*, II, c. 12, 24. *De immort. anim.*, c. 1 et 5, 9.

pas le savoir par un sens particulier; toute connaissance d'ailleurs est une connaissance du général; pour que nous puissions sentir, il faut donc que nous puissions rapporter les impressions de nos organes à un sujet simple et indivisible, c'est à dire sans parties, par conséquent immatériel, indissoluble, immortel.

La connaissance suprà-sensible démontre encore plus fortement cette nécessaire simplicité de la substance du principe intellectuel: lorsque l'âme se porte vers ce qui est pur, l'être éternel, immuable, identique, sa connaissance est sans trouble et exempte d'erreur, tandis que la connaissance sensible est pleine d'erreur et d'obscurité. L'âme est de la même famille que l'Idée, et en tant qu'elle communique avec la pure identité, elle arrive non seulement à la simplicité, mais à l'identité pure. Ainsi la manière d'être de l'âme, dans la pure intuition suprà-sensible, est identique à la manière d'être de l'idée qu'elle contemple; or, comme c'est sa perfection, c'est aussi son essence. ¹ L'essence de l'âme est donc d'être semblable à l'Idée, à l'intelligible, au divin, au simple, à ce qui est toujours le même: donc l'âme est toujours indissoluble ou presque indissoluble, ἢ ἐγγύς τι τούτου.

Simmias fait une dernière objection: l'âme ne pourrait-elle pas être simplement un rapport, le rapport des principes corporels entr'eux, et l'harmonie qui résulte de l'exactitude et de la justesse de leur combinaison? car ce rapport est aussi quelque chose d'invi-

¹ *Phédon*, p. 97.

sible, d'incorporel, de divin. ¹ Si apprendre c'est se ressouvenir, et si l'âme par conséquent a existé avant le corps, on ne peut pas conclure que l'âme soit une harmonie et un rapport; car l'harmonie ne peut pas exister avant la lyre, ni le rapport avant les choses qu'il unit. D'ailleurs un rapport ne diffère pas des choses dont il est le rapport, ² et n'existe réellement que dans les éléments qui le constituent. L'harmonie est susceptible de plus ou de moins; une âme n'est pas plus ou moins âme. Dans l'hypothèse où l'âme serait une harmonie, que serait le vice et même que serait la vertu? L'âme vertueuse sera une harmonie douée d'harmonie; l'âme vicieuse une harmonie privée d'harmonie; ce qui est impossible, et on ne peut sortir de la difficulté qu'en soutenant, contre l'évidence, que le vice ne peut pas atteindre l'âme; car il est clair que l'harmonie ne peut pas manquer à l'harmonie; enfin, l'harmonie obéit aux éléments qui la produisent et l'âme commande au corps qui la sert. Il n'est donc pas permis de croire que l'âme soit un rapport; elle existe avant le corps, subsiste après le corps et probablement lui survivra éternellement. L'âme est immortelle.

En résumé, l'âme est une substance, c'est à dire une chose qui est véritablement, puisqu'elle possède une force: « tout ce qui possède en soi la puissance

1 *Phédon*, p. 86, A.

2 *Phédon*, p. 93.

d'agir ou de pâtir a une existence réelle, est une substance. »¹

L'être n'est autre chose qu'une force. La force de l'âme consiste à se mouvoir elle-même et autre chose qu'elle-même. ² Le mouvement de l'âme n'est autre chose que la pensée : c'est parce qu'elle se meut elle-même qu'elle meut le corps auquel elle est unie. ³ Il y a plus : les mouvements des corps sont de la même nature que ceux de l'âme, et en sont à la fois les imitations et les effets. ⁴ Le mouvement circulaire, de rotation sur soi-même et sans déplacement, qu'on admire dans les révolutions de certains astres, n'est autre chose que l'image visible de la pensée parfaite et pure, qui s'applique toujours au même objet et reste toujours la même. ⁵ La pensée, en effet, parcourt un cercle et revient sur elle-même ; sa perfection est de se con-

¹ *Sophist.*, p. 247. C'est presque la définition de Leibnitz : « La substance même des choses consiste dans la puissance d'agir ou de pâtir. Aucune chose durable ne peut même être produite, si nulle puissance permanente ne peut être imprimée en elle. » *De la Nature et de la Grâce*, éd. Charpentier, tom. II, p. 460.

² *Phèdre, et Lois*, X, p. 894, ἡ δ'ἰσχυρὴ τὰ αἰεὶ καὶ ἑρεῖα δυναμένη κίνησις.

³ Aristote, qui critique cette théorie (*de Anim.*, I, 3, § 11, 12, 14, 15), admet que la pensée ressemble à un repos plutôt qu'à un mouvement, et que l'âme est un moteur immobile.

⁴ *Tim.*, p. 47, C.

⁵ *Lois*, X, p. 898, A, τῆ τοῦ νοῦ περιόδῳ οὐκιστοράτην. *Tim.*, p. 40. Képler met encore dans les planètes une âme directrice pour les conduire dans l'espace et leur tracer les courbes savantes qu'elles ont à suivre. *Arist.*, *de Anim.*, I, 3, § 15. « Suivant Platon, l'intelligence est un cercle ; car la pensée est le mouvement de l'intelligence, comme la périphorie est le mouvement du cercle. » Pour Aristote, le mouvement de la pensée a lieu en ligne droite.

naitre elle-même et ce qui est en elle; ¹ de se recueillir et de se replier sur elle-même, de ne croire qu'elle-même, ² et, comme ce qui est pensé est semblable à ce qui pense, ³ de concevoir la notion pure des essences, de contempler en elle-même, et dans un acte où elle agit seule et par elle-même, l'intelligible, l'immatériel, les Idées, ⁴ l'être véritable. La nourriture de l'âme qui est divine est le divin, et son acte est la contemplation du divin qui lui est semblable et de sa propre nature.

Invisible, échappant à tous les organes de notre corps, l'âme est immatérielle; sujet de la pensée qui a pour essence de généraliser, de ramener à l'unité la multiplicité des impressions sensibles, elle est parfaitement simple et une dans sa substance et son essence; elle est par conséquent indissoluble, et par conséquent immortelle; car pour que l'âme puisse périr, il faudrait qu'elle pût se dissoudre, ce qui ne peut arriver à une substance simple et sans parties. Distincte du corps, l'âme n'est pas moins distincte du principe vital, espèce d'âme qui n'est ni pensante ni immortelle; et s'il est difficile, dans le système de Platon, de croire qu'une âme puisse périr, on peut

¹ *Tim.*, p. 72.

² *Phédon*, p. 83. *Tim.*, p. 42.

³ Aristote cite et réfute ce principe (*de Anim.*, I, 5, 8). C'est une loi d'attraction universelle, appliquée aux forces intellectuelles comme aux forces physiques. C.f. *Tim.*, p. 81. « Le semblable se porte toujours vers le semblable. C'est le mouvement de toutes choses dans l'univers. »

⁴ *Phédon*, p. 84, τὸ θεῖον... τὸ ἑγγυτέον.

entendre que la mortalité qui atteint l'âme, principe des mouvements purement physiques, n'est que l'absence de la personnalité, de l'individualité et de la conscience.

L'âme est non seulement immortelle, elle est éternelle; les âmes préexistent éternellement aux corps qu'elles doivent animer, et leur nombre n'en peut être ni augmenté ni diminué; 'on ne peut pas plus comprendre la création que la destruction d'une substance: de là, pour expliquer le mouvement de la vie et l'incessant changement qui en renouvelle les formes, le dogme de la métempsychose. Les âmes éternelles, antérieurement à leur incorporation qui est une chute, ont une existence pure et parfaite dans le sein de l'âme universelle. Sans s'expliquer sur les rapports de l'âme humaine à l'âme universelle, Platon maintient à la fois la dépendance de l'âme humaine par rapport à un être supérieur, et l'individualité et la personnalité de son propre être. Antérieure à l'incorporation et à la chute, la personnalité des âmes survit à la destruction du corps: l'âme est immortelle. De tout temps et par une loi fatale, les âmes ont eu des destinées, des inclinations, des propriétés particulières, et toutes, malgré leur pureté primitive, ne sont pas également pures et parfaites, même au sein de l'âme universelle, d'où elles se sont un jour détachées pour ré-

1 Jambliq. *Traité de l'âme*, IV. « Quant aux Platoniciens, comme ils enseignent que les âmes ne naissent pas et ne périssent pas, ils affirment qu'elles existent toujours dans la même proportion, puisque leur nombre ne peut s'accroître par des naissances ni diminuer par des extinctions. »

pandre dans la matière la forme, la beauté, le mouvement, la vie, où elles rentreront un jour pour goûter les délices et les voluptés d'une vie céleste, et d'où elles seront encore tirées, par la nécessité, pour animer le monde inerte des corps : mouvement incessant, *circulus æterni motus*, sans lequel la vie s'arrêterait, et auquel la raison ne peut concevoir ni repos ni terme.

Cette dernière thèse semble combattue par quelques textes qui ne la contredisent qu'en apparence. Il est dit dans *le Timée* ¹ que les âmes de ceux qui auront passé dans la vertu le temps de la vie terrestre, retourneront habiter avec l'astre à la société duquel ils étaient destinés et partageront son bonheur ; que les âmes des méchants seront soumises à une série de transformations, qui ne sont que des supplices, et qu'ils ne verront le terme de ces transformations et de ces supplices que lorsque leurs âmes, se laissant enfin conduire par la révolution du *même*, reviendront à l'excellence et à la dignité de leur premier état. ² On ne peut conclure de ceci qu'une chose : c'est que toutes les âmes, les unes plus tôt, les autres plus tard, retrouvent leur dignité et leur pureté primitives. C'est, du reste, ce qui est développé avec plus de précision dans *le Phèdre* et dans *la République*.

L'âme ne peut revenir au lieu d'où elle est partie qu'au bout de dix mille ans, puisqu'elle ne reprend pas ses

¹ P. 42.

² Εἰς τὸ τῆς παύτης καὶ ἀρίστης εἰδος ἕξτος.

ailes avant ce temps, à moins que ce ne soit l'âme d'un homme qui a cultivé sincèrement la philosophie... Ces âmes, à la troisième révolution de mille ans, si elles choisissent trois fois de suite ce genre de vie, recouvrent leurs ailes, et à la dernière des trois mille années elles prennent leur vol, c'est à dire reviennent au point d'où elles sont parties, à l'état incorporel et pur.

Mais cette grande année platonique ¹ qui ramène à leur situation et à leur état primitifs toutes les choses et tous les êtres de l'univers, se divise elle-même en dix périodes de mille années : après chaque existence terrestre, un jugement décide du sort des âmes. Les âmes des méchants sont condamnées à un voyage souterrain qui dure mille ans. ² Les âmes des bons reçoivent dans la même proportion la récompense de leur sagesse ; semblables à des athlètes victorieux qu'on mène en triomphe, elles marchent pendant mille années dans cette route céleste, et accomplissent ce voyage plein de félicités divines.

Si ces âmes, trois fois de suite, au bout de chacune de ces périodes millénaires, choisissent la vie de la sagesse, au lieu d'attendre le terme de dix mille années de la grande période, elles retrouvent dès ce moment leur pureté première. Mais ce bonheur est difficile et pour ainsi dire impossible à réaliser ; car il ne dépend pas entièrement de l'âme de choisir : en effet, il faut que son tour de choisir, qui dépend absolument du hasard

¹ *Tim.*, p. 39, D. E.

² *Rép.*, X, 6, 15.

— (rappelons-nous que c'est auprès du trône de la Nécessité, c'est à dire de la Fatalité, que se joue cette grande et pathétique scène racontée par Her l'arménien,) il faut que son tour de choisir ne vienne pas après toutes les autres ; car si toutes les conditions philosophiques ont été prises par les âmes dont le tour, décidé par le sort, a précédé le sien, il faut bien qu'elle prenne celles qui restent, c'est à dire les conditions malheureuses.

C'est parce que le hasard pèse d'un si grand poids dans la destinée de l'âme, que Platon est obligé par la justice de leur rendre à toutes, mais à des moments différents, une égale dignité et une même pureté.

Mais quel est donc cet état où la purification replace l'âme ? Celui-là même qu'elle a quitté pour entrer dans un corps ; et pourquoi l'a-t-elle quitté une première fois ? c'est qu'elle est imparfaite dans sa perfection même, qui n'est jamais qu'une perfection relative. La philosophie ne peut pas détruire cet élément nécessaire de la défectibilité humaine ; car que fait la philosophie ? elle remet par la Réminiscence l'âme en communication avec Dieu et dans la contemplation des essences : or, c'était précisément là la vie heureuse et divine que goûtait l'âme quand elle nageait dans l'innocence au milieu de l'éther lumineux. Que peut faire de plus pour elle la philosophie ? Mais, dans cet état incorporel, déjà les âmes toutes fatalement atteintes de l'incurable imperfection de la nature humaine, en sont inégalement atteintes, et cette inégalité même est fatale.

Toutes les âmes humaines ont contemplé les essences, et si elles pouvaient les voir constamment, elles seraient toujours à l'abri du mal ; ¹ mais aucune ne les a pu contempler toutes, *πάσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς, ἀπέρχονται.* ² En effet, celle-là même qui suit de plus près les âmes divines et leur ressemble le plus, est troublée par les coursiers, c'est à dire par sa nature même ; tantôt elle s'élève et tantôt elle s'abaisse ; elle peut à peine voir les essences ou du moins n'en aperçoit que quelques unes, et il en est qu'elle ne voit pas du tout, *τὰ μὲν εἶδε, τὰ δ' οὐ.* Cette condition fatale ne peut pas lui être enlevée ; car les âmes divines elles-mêmes ne jouissent de la félicité que leur procure la contemplation plus directe et plus complète des essences, que pendant un temps déterminé, tant que le mouvement circulaire les entraîne dans *le même*. Pendant cette période, *ἐν τῇ περιόδῳ*, elles jouissent de la vue de la justice, de la sagesse, de la science. Que devient l'âme des dieux après cette période de félicité ? c'est ce qu'il est très difficile de deviner d'après les expressions symboliques dont Platon s'est servi : ces âmes plongent de nouveau dans l'intérieur du ciel et rentrent

1 *Phèdre*, p. 248, *πάν ἀπὸ τοῦτο δύνηται ποιῆν, ἀλλὰ ἀβλαβῆ εἶναι.* Il faut ici remarquer la force du subjonctif : si l'âme *pouvait* toujours accompagner les âmes divines, elle n'éprouverait jamais aucun mal ; mais la suite prouve qu'elle ne le peut pas. Tels semblent être le sens de Ficin : *et si semper hoc facere queat, sit semper illassa* ; et celui de de Serres : *quod si id semper facere possit, illacusus semper esto.* Ces impératifs me paraissent prouver que la condition n'est pas possible.

2 *Phèdre*, p. 248.

dans leur demeure. Ce qu'il y a de clair, c'est que là elles sont privées de la vue des essences, elles cessent même d'être divines; car le dieu cesse d'être divin lorsqu'est arrivée la période pendant laquelle il ne doit plus jouir et se nourrir de la présence des Idées.

Si ces alternatives et pour ainsi dire ces récurrences n'épargnent pas les âmes divines, comment épargneraient-elles les âmes des hommes? On trouve, dans le *Phédon*,¹ que les âmes de ceux qui auront été entièrement purifiés par la philosophie vivent sans corps, εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον; mais cela veut-il dire éternellement ou tout simplement dans le temps qui suivra? Or, il est certainement un temps où l'âme est rendue à sa félicité première; ce temps revient pour toutes les âmes après dix mille années de transformations et d'épreuves; ces épreuves cessent pour les âmes purifiées par la philosophie sept mille ans plus tôt, et c'est pendant ces sept mille ans, qui suivent la série de ses existences terrestres, qu'elle jouit de la félicité divine au sein de l'astre au sort duquel elle est associée. C'est pendant ce temps qu'elle est exempte de toute souffrance, mais ce bonheur ne dure que jusqu'à une nouvelle révolution, μέχρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου.²

Le système platonicien, qui nie la création de nou-

¹ P. 114.

² *Phédon*, p. 248, C.f. Plot. *Enn.*, V, 7, § 1, 3. « Quand la période totale est finie, les mêmes êtres sont reproduits... et quand tout sera fini, une autre période recommencera. »

velles substances et de nouvelles âmes, mène à la conception de révolutions périodiques qui ramènent toutes les choses et tous les êtres au point et dans l'état d'où ils sont partis. ¹ Si toutes les âmes retrouvaient, au bout de dix mille ans, une perfection qui les exemptât d'une incorporation nouvelle, si elles ne rentreraient pas toutes dans le cercle sans fin de la vie, il est clair qu'au bout de dix mille années le monde serait détruit et la vie arrêtée. Platon était donc obligé de rendre à la vie même les âmes purifiées par la philosophie, dont la condition ne diffère pas essentiellement de celle des autres âmes; car c'est la fatalité qui fait toutes ces différences entre des êtres dont la substance et l'essence sont identiques et bonnes. Il n'est que juste que ces différences aient un terme, et que les âmes retrouvent toutes leur égalité première. Sans cette conception, Platon aurait dû conclure à une des-

¹ Sur la grande année platonique. C.f. Tacite, *de Orat.*, c. 16. Cic. *de Nat. Deor.*, II, 20. Macrob., *songe de Scipion*, II, 11. *Serv. ad Æn.*, III, 284. M. Ravaisson, *Essai sur la Mét. d'Arist.*, tom. II, p. 168. « Tout recommence dans le même ordre, de la même manière, à des intervalles égaux, et les mêmes périodes vont se répétant ainsi à l'infini dans toute l'éternité. C'est la théorie de la grande année déjà professée par Platon, par Héraclite, par les Egyptiens, par les Chaldéens, par presque toute l'antiquité. » Id., tom. II, p. 454. « Affranchie par la mort, l'âme ira, dans quelque une des sphères supérieures, s'unir plus intimement à l'âme universelle; mais c'est toujours, selon la doctrine commune des stoïciens, des pythagoriciens et des platoniciens, pour recommencer, avec chacune des grandes années du monde, le cours invariable de la même destinée; c'est pour tomber derechef dans les vicissitudes de sa vie terrestre, en ressortir, y rentrer encore, et ainsi à l'infini, durant l'éternité tout entière. » On retrouve cette grande année astronomique dans S. Augustin, *Solilot.*, I, c. 1, 4, « *per magnos orbis recursu motus suos siderum.* »

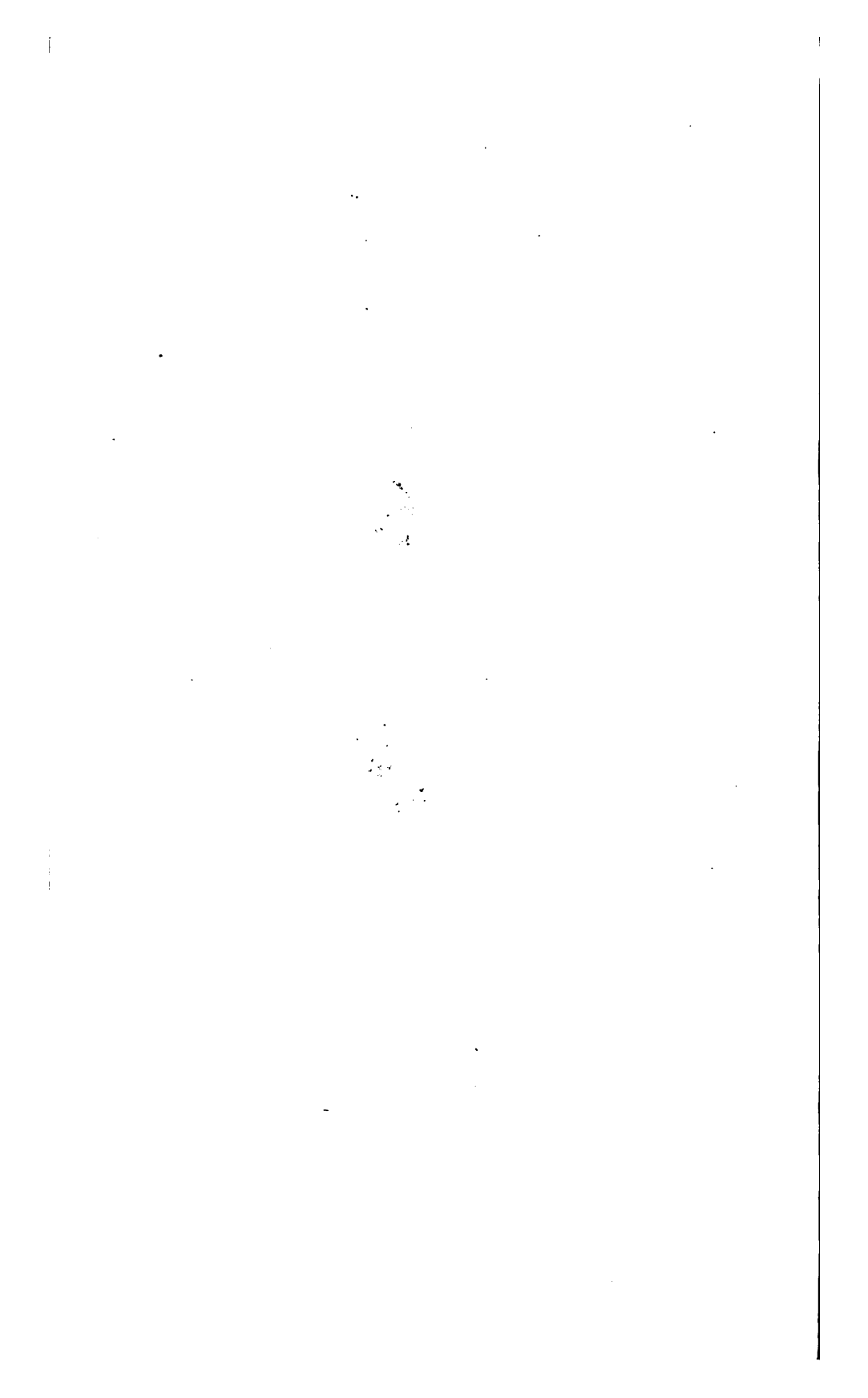
truction complète, *in nihilum*, du monde, qui ne paraît pas moins contraire à son système que la création *ex nihilo*. La Réminiscence prouve invinciblement, dans la doctrine de Platon, la vie antérieure; le principe des contraires prouve que la vie ne peut naître que de la mort, c'est à dire démontre nécessairement la renaissance ou plutôt la *Réviviscence* éternelle.

Telle est, en résumé, la doctrine métaphysique de Platon sur l'âme; il nous reste maintenant à faire l'analyse des facultés qu'il lui a reconnues, tâche qui ne sera pas moins longue, mais qui sera moins ardue.



DEUXIÈME PARTIE.

**DOCTRINE PSYCHOLOGIQUE OU ANALYSE
DES FACULTÉS DE L'ÂME.**



CHAPITRE PREMIER.

DE LA MÉTHODE QU'À SUIVIE PLATON DANS L'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE ET LA CLASSIFICATION DES DIVERSES FACULTÉS.

Il est évident que la connaissance de l'âme a pour introduction nécessaire l'analyse de ses fonctions et l'étude de ses facultés; il n'est pas moins certain que nous ne pouvons connaître notre âme, les puissances qu'elle renferme, et les opérations de ces facultés, que par une observation personnelle et directe de l'âme se repliant sur elle-même, c'est à dire par l'observation de conscience. Toute autre psychologie ne sera qu'un vain discours et, comme le dit Voltaire, un roman sur l'âme. Il n'est pas possible de déduire une science aussi intime et aussi personnelle de principes métaphysiques, ni d'abstractions logiques; la notion même de l'être ne nous est donnée que dans le phénomène de conscience, c'est à dire dans la psychologie. La conscience saisit l'être de l'âme dans son acte pur, la pensée : je pense, donc je suis; connaître est une chose réelle; c'est par la conscience que

l'âme sait qu'elle pense ; c'est par la conscience que la pensée est ma pensée. La conscience est donc la condition de toute connaissance, et particulièrement de la connaissance de l'âme, et l'analyse des phénomènes de l'âme directement observés par elle, constitue toute psychologie sérieuse, et doit précéder une métaphysique sensée et une ontologie véritable.

On ne peut pas dire que telle ait été la méthode ouvertement professée et pratiquée par Platon. Nous l'avons entendu dire, au contraire, que l'étude de l'âme universelle devait précéder celle de l'âme humaine, et c'est *à priori* qu'il nous donne la définition de la nature et des attributs de l'une, pour en conclure la définition de la seconde. La psychologie de Platon est une déduction de sa métaphysique. Nous l'avons vu poser l'existence de l'âme, définir son essence et énumérer ses principaux attributs, découvrir et comme deviner son origine et la série de ses existences antérieures, prévoir la série et la forme de ses destinées futures, avant d'en venir à l'étude analytique de ses facultés. C'est le vice de toute la psychologie ancienne, même de celle d'Aristote, le créateur de la méthode expérimentale. Platon n'a pas toujours distingué parfaitement la physiologie de la psychologie, quoiqu'il ait si nettement séparé le principe mortel de la vie du principe immortel de la pensée ; il n'a pas appliqué toujours le vrai critérium qui les distingue, et qui n'est autre que le fait de conscience lui-même. Mais si Platon n'a pas clairement exposé les principes de cette méthode, s'il ne les a pas pratiqués avec cette cons-

lance et cette suite qui font d'une pratique un système, il ne faudrait pourtant pas croire qu'il ne les a point connus.

Et d'abord, comment dire que le philosophe dont le principe, devenu la devise de toutes les écoles, était : *Connais-toi toi-même*, n'ait pas connu la conscience ? Platon l'a proclamé vingt fois : l'âme a la faculté de se replier sur elle-même, de se concentrer, de se recueillir, de s'examiner, de se connaître ; ¹ c'est même là son essence, et le plus grand, sinon l'unique objet de la philosophie. La grande science est la science de soi-même, et, pour se connaître, l'âme doit avec l'âme regarder l'âme. ² L'homme, comme dit Olympiodore, en se repliant sur lui-même, peut se faire le spectateur et le contemplateur de lui-même. ³ L'homme n'étant, suivant *l'Alcibiade*, essentiellement qu'une âme, se connaître c'est connaître son âme : or, l'essence de l'âme est de penser et de connaître. L'âme connaît donc qu'elle connaît ; ⁴ elle a la faculté de revenir, de réfléchir sur ses sensations. ⁵ Qu'est-ce que cette faculté, si ce n'est la conscience, et peut-elle être décrite avec une précision plus claire ? Qui donc en a mieux que Platon défini les caractères ? Il est vrai

¹ *Tim.*, p. 72, γινῶναι τάτι ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτόν. *Charm.*, p. 164, συμφοροσύνην τὸ γινώσκειν ἑαυτόν. *Id.*, p. 165, ἐπιστημὴν ἑαυτοῦ. *Phèdre* : « J'en suis encore à l'oracle de Delphes : connais-toi toi-même. »

² 1^{er} *Alcib.*, p. 133, ψυχὴ εἰ μάλῃ γινώσκεται αὐτὴν εἰς ψυχὴν αὐτῆς βλεπτικίον.

³ *Schol. sur le 1^{er} Alcib.*, éd. Paris, tom. II, p. 54.

⁴ *S. Aug., Conf.*, liv. X. « Je sais que je sais. »

⁵ *Théét.*, p. 186.

qu'il ne l'a pas distinguée de la raison ; mais en l'appelant tantôt l'intelligence, tantôt le jugement vrai, n'en a-t-il pas parfaitement déterminé la nature ? « En l'absence de l'intelligence et vide de toute pensée, nécessairement l'homme s'ignore lui-même et ne sait pas s'il a du plaisir ou non ; sans le jugement vrai, l'homme ne sait pas s'il a de la joie au moment même où il en éprouve. » ¹ Pour se connaître il faut s'interroger soi-même, ² et nous saurons qu'une propriété sera essentielle à notre âme quand nous aurons conscience que cela nous arrive à tous. ³ N'est-ce pas là la maxime psychologique : tout ce qui n'arrive pas à la conscience est pour nous comme s'il n'existait pas. Ce n'est pas à dire pour cela que nous ayons conscience de tout ce que le corps éprouve. ⁴ Nous n'avons pas le sentiment des accroissements qu'il prend, des affections et des mouvements de la nutrition, de la reproduction, en un mot des phénomènes de la vie physiologique : ils n'appartiennent donc point à l'âme, et Platon les en a profondément distingués et même séparés. Cependant, parmi les impressions physiques et les modifications de l'organisme, s'il en est qui s'éteignent dans le corps et n'éveillent aucun sentiment dans l'âme, il en est d'autres, au contraire, qui parviennent jusqu'à elle, la touchent et quelquefois l'ébranlent tout entière. ⁵ Il

1 *Philèb.*, p. 21.

2 *Phédon*, p. 78.

3 *Phédon*, p. 75.

4 *Philèb.*, trad. de M. V. Cousin, p. 392.

5 *Philèb.*, trad. de M. V. Cousin, p. 357.

y a donc, suivant Platon, une science qui est la science de la science ou de la connaissance, puisque l'homme sait, et, de plus, sait qu'il sait, sait ce qu'il sait comme ce qu'il ne sait pas. ¹ Cette définition de la conscience est un peu plus exacte, on l'avouera, que celle d'Aristote, qui en fait un sens, et la rapporte à chaque sens, au lieu de la rapporter à l'âme tout entière. ² Il y a toutefois dans la dernière partie de la définition platonicienne : savoir ce qu'on ne sait pas, une contradiction verbale dont la subtilité grecque profite pour donner au *Charmide* une solution toute négative. Mais après s'être joué avec les difficultés, qu'avec un peu de ce sophisme pour ainsi dire naturel, qui gâte le plus pur génie grec, Platon se propose à lui-même, il résume la discussion avec autant de bon sens que de sincérité, en disant que la question a dû être mal prise, et en avouant qu'il ne peut admettre que les objections soient sérieuses.

La conscience reste donc à ses yeux l'unique instrument de la connaissance psychologique, et même philosophique, et si la subtilité peut élever contre la valeur de cette connaissance quelques sophismes ingénieux, nulle objection considérable, nul doute sérieux ne peuvent en détruire les résultats ou en diminuer la certitude. L'étude de l'âme est le principe de toute

¹ *Charmid.*, p. 162, αὐτός τε εἰσρέων γινώσκειται, καὶ αὐτός εἰσραὶ μὲν εἰδέναι.... τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδε καὶ ἃ μὴ οἶδεν.

² Arist., *De Anim.*, III, 2, § 1, 10. « Chaque sens se perçoit lui-même dans son acte. »

connaissance ; la réflexion de l'âme sur elle-même , le fondement de tout savoir ; l'âme se contemple directement elle-même , ¹ a conscience de ce qu'elle est et de ce qui est en elle ; ² elle connaît donc sa propre essence et non pas seulement les phénomènes dont elle est le théâtre ; elle atteint et pénètre jusqu'à son propre être. Platon va bien plus loin que Bacon et les Écossais, qui pensent que l'âme ne se peut observer directement elle-même ; plus loin que Descartes, qui affirme « que nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de substance cette chose même à laquelle ils sont attachés. » ³

Platon a donc non seulement pratiqué instinctivement l'analyse et l'observation par la conscience, mais il en avait encore scientifiquement déterminé le principe. C'est seulement ainsi qu'il a pu reconnaître que le mouvement de la pensée est double ; qu'il enveloppe nécessairement d'abord l'acte par lequel l'âme se replie en soi pour prendre connaissance d'elle-même et en elle des idées et des essences universelles ; ensuite un mouvement de translation par lequel elle parcourt les objets sensibles, en lie les impressions successives, en retient le souvenir, prend connaissance soit de leur

1 *Albin. Isag.*, θεωρεῖς γενεῖσθαι τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς.

2 Τά τε ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτῶν.

3 Descart., *Rép. aux IV^{es} obj.*, éd. Charpentier, p. 214.

existence et de leurs propriétés particulières, soit de leurs propriétés générales.

Ce double mouvement, introduisant en l'âme des pensées différentes les unes des autres, on peut dire que l'âme admet en elle la différence et la division, ¹ tandis qu'étant immatérielle, elle ne l'admet réellement pas. L'âme est ainsi indivisible dans son essence et divisible dans son action. Si l'âme n'était pas indivisible, comment pourrait-elle comparer, connaître les propriétés générales des choses, chaque organe étant affecté particulièrement et ne communiquant qu'une impression particulière? L'âme pense, précisément parce qu'elle peut rapporter à un même sujet, *εἰς μίαν τινα ιδέαν*, tout ce qu'elle éprouve. D'un autre côté, si elle n'était pas divisible, comment pourrait-elle agir sur le corps divisible? elle ne le peut évidemment connaître et mouvoir qu'en s'accommodant à sa nature, c'est à dire en se divisant. C'est par là qu'elle agit sur le corps, et elle se divise en ce que ses puissances d'action ou facultés se répandent dans le corps, se communiquent à ses parties, s'y localisent. ² Comme dit Plotin, c'est le corps qui divise l'âme en la recevant, comme le prisme divise la lumière qu'il reçoit pure et indivisible; ³ mais quoique localisée, chaque faculté n'est pas une partie séparée de l'âme pensante, comme nous le verrons plus loin. C'est ainsi que les

1 Plutarq., *De defect. Orac.*, 34.

2 *Εἰς ἑαυτὴν τόνους.*

3 Plot., *Ennéad.*, IV, 11, 2.

pensées de l'âme ont trois modes, et se décomposent en idées universelles et nécessaires, ou premiers intelligibles, produit de l'intention suprà-sensible ou Rémiscence; en idées générales, nombres intermédiaires et mathématiques, produit de l'abstraction, de la comparaison, de l'induction; enfin en idées particulières, produit de la sensation. ¹

De cette première analyse de l'âme, que nous avons cru trouver dans l'obscurc théorie de sa formation, et où l'on n'aperçoit que des idées, on peut conclure que l'âme est essentiellement et pour ainsi dire exclusivement une raison, une intelligence. Nous verrons, en effet, que le désir et la volonté sont pour Platon des phénomènes intellectuels; il ne faut pas alors s'étonner que nous ne trouvions dans l'âme qu'une puissance générale de connaître, et que l'observation et l'analyse n'y découvrent que des pouvoirs intellectuels. Cependant Platon a nommé et compté, comme faisant partie de l'âme, ce qu'il en appelle les modes ou affections: ² les mœurs ou caractères, les volontés, les raisonnements, les opinions vraies, la prévoyance, la mémoire. Les actes ou mouvements propres à l'âme et qu'il appelle premiers ou principaux, *πρωτόυργοι*, par lesquels l'âme accomplit tout ce qu'elle a à faire, se nomment: vouloir, examiner, prévoir, délibérer, juger vrai et faux, se réjouir, s'attrister, avoir confiance, craindre, aimer, haïr, et tous les mouvements sembla-

¹ *Rép.*, VI et VII. Plutarq., *Quest. Platon.*, 3.

² *Lois*, X, p. 897. *πρόνοι, πάθη.*

bles, qui mettant en œuvre tous les mouvements des corps, causes coopérantes mais secondaires, produisent dans tous les êtres l'accroissement et la diminution, la composition et la division. ¹

Mais après avoir nommé et même un peu développé cet ensemble de facultés, Platon ne l'a nullement réduit en système, ni ramené à une classification méthodique. Le dialecticien subtil, qui aime tant à chercher l'idée générale répandue dans les choses particulières, n'a pas cherché ce que plusieurs de ces facultés avaient de commun dans leurs actes ou dans leurs caractères, pour les ramener à une faculté plus générale, et simplifier, par une classification méthodique, l'étude des facultés de l'âme. Il semble pourtant qu'avec cette énumération à peu près complète, et armé du principe psychologique du fait de conscience, cette classification lui était facile. Il avait en effet reconnu que les facultés sont les causes des phénomènes de l'âme, des pouvoirs, δυνάμεις, une espèce d'agents réels qui nous rendent capables, nous et les autres êtres, des opérations qui nous sont propres. ² Ainsi on appelle faculté la puissance de voir et celle d'en-

1 Il n'y a pas là contradiction avec la théorie de la séparation du principe vital et du principe pensant. Platon ne dit pas que tous les mouvements de la vie physiologique sont toujours commandés par une raison ; mais que la faim, la soif, le besoin de la reproduction, qui ont un rapport intime à l'accroissement et à la conservation des individus, comme à la perpétuité des espèces, peuvent être réglés par la raison et gouvernés avec sagesse : ce qui est parfaitement clair et parfaitement juste.

2 *Rép.*, V, p. 477.

tendre. ¹ Pour distinguer les facultés les unes des autres, comme elles échappent à la prise de nos sens, on ne peut considérer en chacune que son objet et ses effets. ² Ainsi, ce n'est pas par le caractère de son acte, mais par la nature de son objet et de ses effets, que chaque faculté se détermine. Les facultés identiques sont celles qui ont le même objet et qui opèrent les mêmes effets; les facultés différentes sont celles qui ont des objets distincts et qui opèrent des effets différents. ³ C'est ainsi, par exemple, que la *science* est une faculté différente de l'*Opinion*; car l'une a pour objet ce qui est et opère la connaissance parfaite; l'autre a pour objet l'apparence et le phénomène, et n'opère qu'une connaissance douteuse et obscure. ⁴

Il est certain qu'il n'est pas d'une bonne méthode de prendre pour principe de classification, l'objet de la faculté; car comment le trouver? Cet être intelligible peut être imaginaire, ou mal défini, ou obscurément conçu: c'est la métaphysique qui devient le fondement de la psychologie, tandis qu'en réalité toute métaphysique, qui n'est pas fondée sur la psychologie, et d'une psychologie indépendante, n'est elle-même qu'une spéculation vaine, une théorie poétique et chimérique, et vraiment un rêve. Mais si c'est renverser toute méthode que de demander à la métaphysique

1 *Rép.*, V, p. 477, C.

2 *Rép.*, V, p. 477, D, ἐφ' ἧς τε, ὁμοίαι καὶ ἀπεργάζονται.

3 *Rép.*, V, p. 477.

4 *Rép.*, V, p. 477, E.

le principe de la distinction des facultés, il faut reconnaître que Platon exige une autre condition psychologique, qui modère les effets funestes qu'aurait pu avoir l'application immodérée de son premier principe. Ce n'est pas seulement par leurs objets, extérieurs à l'âme, et qu'elle ne peut directement connaître, mais c'est encore par les effets qu'ils produisent en elle que se distinguent les facultés. Il n'est pas possible que la même faculté de l'âme porte en même temps sur la même chose deux jugements contraires. ¹ Or, ces effets, l'âme en a conscience, car c'est en elle qu'ils s'opèrent; ce n'est pas là, il est vrai, l'analyse de l'acte et de l'opération même, mais du but où l'acte tend, de la fin où l'opération se réalise, et la fin de l'acte en fait certainement partie. Ce n'est pas là encore l'analyse psychologique de Kant; mais le double principe de distinction adopté par Platon, n'aurait peut-être pas eu, dans l'application, de dangereux effets, ou du moins ils eussent été modérés par un élément plus sain et plus vrai.

Platon ne s'est pas contenté de ce double principe : il s'est proposé une autre méthode tout à fait logique et encore beaucoup plus périlleuse. Il pose d'abord comme un axiome : le même sujet n'est pas capable, en même temps et par rapport au même objet, d'actions ou de passions contraires. ² Ce principe absolu pourrait bien ne pas avoir la rigueur que Platon lui

¹ *Rép.*, X, p. 603.

² *Rép.*, IV, p. 435. *Parménid.*, p. 138.

attribue. Quoi de plus contraire qu'agir et pâtir? et cependant, malgré la proposition du *Parménide*, qui répète presque dans les mêmes termes celle de *la République*, l'âme n'agit-elle pas dans le jugement dont elle donne la forme, par l'élément général, l'idée nécessaire qu'elle seule y introduit, qu'elle seule peut fournir? Ne pâtit-elle point aussi dans le même acte indivisible? car tous les jugements primitifs sont concrets, et c'est la sensation qui en fournit la matière et l'occasion. Le plaisir est certainement contraire à la douleur, et Platon lui-même a démontré, dans *le Philèbe*, qu'un même objet cause à la fois, dans la même âme, un plaisir inséparable d'une douleur. Il paraît même certain, par la jolie histoire de Léonce, fils d'Aglaiophon,¹ qu'il y a des objets que l'âme, en même temps, veut et ne veut pas, désire et repousse, aime et hait. Qui ne connaît ces combats intérieurs où l'âme, sollicitée par des sentiments contraires, déchirée par des désirs ardents et des répulsions non moins vives, bouleversée à la fois par toutes les passions, sent s'élever en elle plus de vagues et plus d'orages qu'il ne s'en déchaîne sur la mer irritée quand les flots sont battus de tous les vents. Le moi est présent toujours tout entier à tous les actes de la vie psychique; il y est toujours à la fois actif et passif; toutes les facultés ont entr'elles des points de contact, s'enlacent dans leurs ramifications, se pénètrent dans leur action si profondément que la distinction en devient très diffi-

¹ *Rép.*, IV, p. 439.

cile, et toujours jusqu'à un certain point arbitraire. Toute sensation enveloppe une idée, et toute idée implique une sensation. « Il ne peut y avoir en l'homme, » comme dit Plutarque, « ni une passion totalement dépourvue de raison, ni une opération de sa raison où il ne se mêle quelque mouvement de cupidité, de joie, d'ambition, de douleur. »¹ En méconnaissant cette pénétration des facultés, et au moins leur solidarité, Platon méconnaît un grand fait de conscience, et en fondant ainsi une classification sur un raisonnement qui repose lui-même sur un principe excessif, il en aurait compromis les résultats s'il avait vraiment tenté une classification systématique des facultés de l'âme. Le principe qu'il avait adopté n'irait à rien moins qu'à diviser en sujets différents, contre l'esprit de son système, l'âme entière, et on aurait à lui reprocher avec raison d'avoir mutilé par une division réelle, l'unité et la simplicité de l'âme. Mais je crois fermement que Platon n'a même pas essayé une classification des facultés de l'âme, et que la théorie de *la République* n'est qu'une analyse de nos facultés morales,²

¹ Plut., *De Gen. Anim.*, 26.

² C'est l'opinion de Porphyre dans son traité des Facultés de l'âme : « Platon et Aristote divisent l'âme en trois parties. Cette division a été adoptée par la plupart des philosophes ultérieurs ; mais ils n'ont pas compris qu'elle n'avait pour but que de classer et de définir les vertus. » On retrouve ce sentiment dans Iamblique (*Stobée, Ecl. physic.*, I, 52) : « Platon, Archytas et les autres pythagoriciens divisent l'âme en trois parties, la raison, la colère et la concupiscence, qu'ils regardent nécessaires pour constituer les vertus. » (*Trad. des Ennéades de Plotin*, tom. I, p. 14.) C'est encore ainsi que Bossuet interprète cette division célèbre :

aussi bien que celle qui se cache sous le mythe fameux du *Phèdre*. La seule division que Platon semble faire dans la psychologie proprement dite, très simple en apparence, reconnaît la sensation d'une part, la raison pure de l'autre. « On donne le nom de sentir à tous les actes de l'âme qui s'accomplissent avec le concours du corps. ¹ Le nom de juger ou penser renferme tous les actes que l'âme accomplit seule. » La première de ces facultés comprend alors non seulement la sensation proprement dite et la sensibilité physique, mais encore la sensibilité morale, les peines et les plaisirs, les désirs et les craintes, l'amour et la haine. ² Tout ce qui arrive à l'âme par l'intermédiaire d'une impression physique, est du domaine de la faculté de sentir, commune à tous les animaux, et naturelle en eux et

« On compte ordinairement onze passions... Les six premières, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent concupiscible; et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence de l'objet, ils les rapportent à l'appétit qu'ils nomment irascible. Ils appellent appétit concupiscible celui où domine le désir ou la concupiscence, et irascible celui où domine la colère. Cet appétit a toujours quelque difficulté à surmonter ou quelque effort à faire, et c'est ce qui émeut la colère. L'appétit irascible serait peut-être appelé plus convenablement courageux. Les Grecs, qui ont les premiers fait cette distinction d'appétits, expriment par un même mot la colère et le courage, et il est naturel de nommer appétit courageux celui qui doit surmonter les difficultés. » Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu*, c. 1, § 6, et c. 3, § 8.

¹ *Théét.*, p. 186, τὰ μὲν αὐτῆ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ ἐπινοοῦσθαι, τὰ δὲ διὰ τῶν σώματος ἐνάμεινον.

² *Tim.*, p. 69. C'est la seconde espèce d'âme, l'âme mortelle, qui est le siège des affections violentes et fatales, le plaisir, ce grand appât du mal, la douleur qui détourne du bien, l'audace, la crainte, l'espérance.

non point acquise. ¹ Cette division, empruntée à un principe très difficile à démêler, n'a reçu de Platon aucun développement; elle a le grave inconvénient de plonger la psychologie dans la physiologie, et il est très difficile de déterminer dans quelle mesure le corps participe aux actes de la pensée, et à quel point précis il cesse d'y participer. Une telle classification suppose que les rapports de l'âme et du corps sont parfaitement connus, et ils sont loin de l'être : par exemple, où placer l'imagination, *ἡ εἰκασία*, c'est à dire la faculté par laquelle nous créons une image intérieure et intellectuelle d'un objet qui n'est plus sous nos yeux? Tandis que Platon déclare que cette faculté s'exerce indépendamment du corps, ² Aristote prétend qu'elle ne peut opérer que par des organes. ³ D'ailleurs, cette classification est souvent contredite ou du moins méconnue par Platon lui-même. Il reconnaît dans *le Philèbe* qu'il y a des plaisirs purs, que l'âme goûte seule et par elle-même : il y a donc une faculté de sentir qui n'a pas besoin de s'exercer nécessairement par le mouvement des organes corporels; c'est ce qu'on peut également conclure de cet amour pur de l'âme qu'on a nommé platonique, et qu'il célèbre si magnifiquement dans *le Banquet* et *le Phèdre*, en l'opposant au vil et grossier amour des sens. Ainsi, non seulement la

¹ *Théét.*, p. 186, ὅσα διὰ τοῦ σώματος καθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείναι.

² *Rép.*, VII, p. 511.

³ *De anim.*, III, 3, 4. C.f. S. Thom., *Somm. Théol.*, part. 1^{re}, quest. 78, art. 4.

limite précise entre les sens et la raison est difficile à déterminer et ne peut être posée que par une science étrangère à la psychologie, mais encore, cette limite une fois posée, on rapporte à une faculté des actes qui n'en ont pas, aux yeux mêmes de Platon, le caractère essentiel.

En outre, comme le dit Aristote, qui a fait une vive critique de la théorie de son maître, la connaissance sensible elle-même, on ne saurait pas trop où la placer; ¹ car s'il y entre un élément sensible, il y entre également un élément purement intelligible, et cet élément n'est pas le moins important, puisqu'il fournit la forme de la connaissance dont la sensation apporte seulement la matière.

Du reste, je dois dire qu'Aristote ² semble attribuer à la théorie de *la République* la signification d'une classification des facultés de l'âme, et la confondre avec celle du *Théétète*; ce qui me paraît tout à fait

¹ *De anîm.*, III, 9, 2, 3. Traduction de M. B. Saint-Hilaire, p. 325.

Tout en critiquant la division de Platon, Aristote n'en a pas proposé une autre.

² L'allusion que renferme le § 2 du 9^e chapitre du III^e livre, dans le *De Anima*, εἰς τὰς μετέωρας, se rapporte évidemment à Platon; d'ailleurs Aristote lui attribue formellement une autre division dans la *Grande Morale*, liv. 1, c. 1, qui répond à peu près à celle du *Théétète*: « Platon a divisé l'âme en deux parties: celle qui a la raison, τὸ λόγον ἔχον, et celle qui n'a pas la raison, » par où il ne faut peut-être entendre que ceci: qui peut ou ne peut pas rendre compte et raison de ce qu'elle éprouve, et alors la classification rentrera dans celle du *Théétète*; mais si l'on interprète la définition d'Aristote en ce sens que, pour Platon, une des parties de l'âme soit entièrement privée d'intelligence, l'analogie, et jusqu'à un certain point l'identité des deux théories, est impossible.

contradictoire, comme j'aurai tout à l'heure l'occasion de le démontrer. *La République* divise l'âme en trois principes, ou trois facultés, ou trois parties, ou trois états, mouvements, formes, modes, ¹ qui sont le désir, la colère, la raison ; mais ces trois principes ont des caractères très différents dans les Dialogues, et nous allons citer quelques unes des contradictions que recevrait de Platon même la théorie de *la République* ainsi interprétée. Il est dit, dans *le Banquet*, que l'amour est le mouvement de l'âme vers l'idée pure du beau, et, dans *la République*, Platon prétend que ce avec quoi l'âme aime, ² est la même faculté avec laquelle elle a faim et soif. Le désir est un phénomène intellectuel, dit Platon dans *le Philèbe* ; *la République* semble faire de la faculté de désirer une faculté spéciale, qui n'accomplit son acte qu'à l'aide du corps, un principe ami de la jouissance et du plaisir, dépourvu de raison, tandis qu'ailleurs et dans une autre partie du même traité, il est obligé de reconnaître qu'il y a des désirs et des plaisirs dans la raison elle-même, comme des dominations dans les facultés inférieures de l'âme. ³ La colère est définie ici : la puissance qui s'oppose *parfois* en nous aux désirs ⁴ et par conséquent en diffère ; quelques lignes plus haut, la puissance qui défend de

¹ *Rép.*, IV, p. 435, IX, p. 180. *Lois*, IX, p. 863, πάθος, μέρος, εἶδη, ἦθη, ἤθη, ἤθη, κινήσεις.

² *Rép.*, IV, p. 439, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ.

³ *Rép.*, X, p. 580.

⁴ *Rép.*, IV, p. 440. Dans le *Cratyle*, le θυμός est l'ardeur et comme le bouillonnement de l'âme, θύωμαι καὶ ζέωμαι. — *Cratyl.*, p. 390.

boire quand on a soif, et qui réprime les désirs de cette nature lorsque nous les éprouvons, provient de la raison. Ainsi, la volonté qu'on a pu croire vaguement exprimée dans cette nomenclature par la faculté du courage et de la colère, se confond encore avec la raison revêtue du caractère impératif, ¹ en sorte que tout est confondu par cette classification prétendue.

J'ai déjà exprimé l'opinion qu'il ne fallait y avoir qu'une théorie des facultés morales; elle fait partie en effet d'un traité de morale, et aboutit à des conclusions purement morales, ou, ce qui est la même chose, politiques. ²

La République idéale renferme trois ordres de citoyens qui agissent chacun conformément à sa nature : c'est de ces qualités propres à chacune de ces classes politiques, que l'État tire sa prudence, son courage et sa tempérance. Les rapports de subordination qui règlent ces trois ordres produisent l'unité ou l'harmonie de l'État; mais *le caractère et les mœurs* d'une société se trouvent dans chacun des individus qui la composent; car ce ne peut être que de là qu'ils ont passé dans la société. Il faut donc qu'il y ait dans l'âme de l'homme trois parties qui répondent aux trois ordres de *la République*, et qui, par conséquent, soient les principes *des caractères et des mœurs* qui distinguent

1 1^{er} Alcib.

2 Arist., *Mag. Mor.*, liv. I, c. 1. La Morale n'est qu'une partie de la Politique, *οικη άλλης ή της πολιτικής είναι μέρος.*

chacun d'eux. Voilà comment est amenée la classification du iv^e livre de *la République*, et la conclusion, d'une morale toute privée et toute pratique, c'est qu'il faut établir entre ces trois dispositions natives de l'âme, entre ces trois mobiles de notre conduite, la même subordination qu'entre les trois ordres de l'Etat. C'est de l'analyse de la cité que Platon déduit l'analyse de l'âme, et, comme dirait Kant, de la raison pratique. C'est dans le courant d'une discussion de même nature et amenée par des rapprochements semblables, que se présente au ix^e livre du même ouvrage, la même division, où il importe de remarquer qu'il n'est jamais question d'une localisation des facultés, comme celle que détermine la psychologie du *Timée* ; elle aboutit, comme la première, à une analyse des mobiles moraux des actions humaines. Il y a, suivant cette théorie, trois caractères *principaux* dans notre âme : l'amour de la sagesse ou de la vertu, l'amour de la grandeur, l'amour du plaisir ; en d'autres termes, la raison, l'orgueil, la volupté. De ces trois faits moraux de notre nature, c'est celui que Platon appelle *ὄ θυμός* que je crois pouvoir appeler l'orgueil.

Platon définit ainsi cette faculté : ce qui en l'âme reproche à l'âme de se laisser vaincre par les désirs malgré la raison ; ce qui en l'âme s'irrite contre la faiblesse et la lâcheté morales qui ont commis la faute ou l'ont laissé commettre. ¹ Qu'il y ait en nous une faculté de cette nature, qu'une voix intérieure s'élève en nous

¹ *Rép.*, IV, 440.

pour témoigner contre nous-mêmes, c'est une grande et profonde vérité; mais peut-on appeler cette faculté le courage ou la colère? Qu'est-ce, en l'âme, qui se laisse vaincre? c'est la volonté; qu'est-ce qui reproche à l'âme sa lâcheté? la conscience. S'il faut absolument distinguer, s'il n'est pas suffisant de dire que l'âme s'accuse elle-même d'avoir manqué de force et de courage, on pourra dire que la conscience accuse, au nom de la raison, la volonté d'avoir été faible. Mais, dans la nomenclature de Platon, c'est le courage qui accuse l'âme; tandis que c'est précisément de courage que l'âme a manqué. Il ajoute que cette colère est toujours généreuse et qu'elle ne s'éveille que contre la l'injustice; cela n'est pas aussi certain, à moins qu'on n'entende par cette faculté la conscience elle-même; mais cette interprétation ne s'accorderait avec aucun des détails de la classification platonicienne. Plus loin d'ailleurs, ¹ Platon cite un vers d'Homère et convient qu'il y a dans l'âme une faculté qui, réfléchissant, τὸ ἀναλογισάμενον, sur ce qu'il faut faire et ne pas faire, gourmande, ἐπιπλήττον, une autre faculté qui s'irrite déraisonnablement; ici, évidemment c'est la raison qui gourmande la colère; la raison est donc aussi une faculté qui gourmande, qui blâme et qui loue, qui justifie et qui accuse, qui est satisfaite ou irritée. Que devient la définition du courage, ὁ θυμός, dont le caractère est de s'irriter contre la faute où nous a entraînés la violence de nos désirs? C'est contre lui

¹ *Rép.*, IV, p. 441.

maintenant que l'âme s'irrite, et précisément pour s'être irrité sans raison; car après avoir dit que la colère ne se met jamais du côté des désirs, quand la raison avait prononcé qu'il fallait leur résister, qu'elle ne s'irrite et ne combat qu'en faveur de la justice, Platon avance tout le contraire, lorsqu'il nous montre la raison gourmandant la faculté de la colère de s'être irritée sans raison, τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ; cette faculté est donc, contrairement à la première définition, susceptible d'une irritation qui ne procède pas de la raison et ne lui obéit pas.

Un seul trait de cette définition contradictoire rapporte le courage à la volonté. ¹ La raison délibère, dit Platon; la colère combat, soumise au commandement de la raison, et en exécute courageusement les ordres: on appelle courageuse l'âme ou la colère suit constamment, au milieu des peines et des plaisirs, les ordres de la raison, sur ce qui est à craindre et ce qui n'est pas à craindre, c'est à dire sur les vrais biens et les vrais maux. Dans ce cas, la colère serait la force morale, la puissance d'une volonté virile sur les passions, la grandeur d'âme. Ces mots, qui n'entrent pas dans la définition même, justifient seuls le rapport établi entre la faculté du courage, ὁ θυμός, et la vertu du courage, ἡ ἀνδρεία.

Enfin je me demande quel rapport peut avoir la faculté morale, telle qu'on vient de la définir, avec cette irritabilité de l'enfance que Platon lui attribue,

¹ *Rép.*, IV, p. 442.

parce qu'elle naît dans l'homme bien avant la raison, et par conséquent s'en distingue?

Ainsi, comme on l'a vu, c'est pour expliquer la nature de la justice, de la tempérance et du courage, que Platon a distingué ces trois formes de l'âme, εἶδη; mais il reconnaît que cette méthode est imparfaite et ne peut pas mener au but; il l'a choisie seulement parce qu'elle a l'avantage d'être plus courte. ¹ Quelle est l'autre méthode? peu importe, ici du moins; elle avait pour but, comme la classification de *la République*, de parvenir à une connaissance approfondie des vertus de l'âme, suivant les termes mêmes de Platon: ² et connaître les vertus de l'âme ne se peut faire qu'en étudiant les principes de ses actions, ses mobiles moraux; ainsi la colère ne me paraît représenter ni la volonté, ni la conscience, mais une tendance purement morale; c'est une passion violente, irascible, qui écoute, mais n'écoute pas toujours la raison, généreuse cependant dans son principe, et qui inspire souvent à l'homme des actions sublimes. Cette description me paraît se rapporter à l'orgueil, à l'ambition, au sentiment de l'honneur, à la passion de la gloire, à la soif du commandement et de la supériorité, inclination qui a sa faiblesse et qui a aussi sa grandeur. ³

1 *Rép.*, VI, p. 504, IV, p. 436.

2 M. V. Cousin entend que cette méthode devait démontrer que les trois facultés en question appartiennent à l'âme humaine (trad. de Plat., tom. IX, p. 380). Je ne vois pas cela dans le texte : μνημονεύεις ὅτι τριτὰ εἶδη ψυχῆς διαστηράμενοι συνεισβάλλουσι δικαιοσύνης τε καὶ, καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἶη.

3 C'est encore dans un traité de morale que Cicéron décrit cette pas-

Cette interprétation, qui s'accorde avec toutes les parties de la définition de Platon, me paraît encore démontrée par ce passage du VIII^e livre de *la République*, où il est dit que le gouvernement *timocratique* répond au caractère de l'âme où domine la colère : « comme la colère, ὁ θυμός, y est la faculté dominante, on y remarque surtout l'ambition et la brigue. » ¹ Nous retrouvons la même sorte de preuve au IX^e livre, où la classification morale constate en nous trois sortes de désirs, de plaisirs et de dominations. Les parties de l'âme sont donc ici considérées, non pas comme des facultés, mais comme des facultés morales, comme le principe et la source de nos actions, de nos pensées, de nos habitudes, au point de vue de la moralité ; ce n'est pas une analyse de l'âme, c'est une analyse du cœur humain : on en va juger.

Il y a, dit Platon, ² un plaisir attaché à la science, à la vertu, et dont le principe est ce par quoi l'homme connaît ; il y a un plaisir attaché à la satisfaction des désirs sensuels, comme de boire et de manger, qui, pour se satisfaire, aspirent à la richesse : le principe de ce plaisir peut s'appeler l'amour de l'argent, la soif du gain ; enfin, le plaisir propre à la faculté qui rend

sion innée du cœur humain : appetitio quædam principatus ut nemini parere animus bene informatus a natura velit. . . . *De Offic.*, I, 4. Eadem ratio habet in se quiddam amplum et magnificum, ad imperandum magis quam parendum accommodatum. *De Finib.*, II, c. 14.

¹ Les mots grecs sont plus significatifs : φιλονεικία καὶ φιλοτιμία, et plus bas, φιλαργος ἐὶ φιλότιμος.

² *Rép.*, IX, p. 580.

l'âme irascible, par laquelle elle s'émeut, s'enflamme, s'exalte, ᾧ θυμοῦται, c'est le plaisir de la gloire, qui porte de toutes ses forces et sans cesse à dominer, à l'emporter sur les autres, à acquérir de la gloire, de l'honneur, ou au moins des honneurs qui en sont quelquefois la récompense et toujours l'image : τὸ θυμοειδὲς πρὸς τὸ κρατεῖν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκίμεῖν.

Dans cette analyse, où Platon ne considère la connaissance elle-même que comme le principe d'un phénomène de sensibilité, il semble évident qu'il n'est question que des principes moraux, qui conduisent à créer des distinctions analogues dans les caractères des individus comme des sociétés politiques. Ces caractères sont, dans l'individu : le philosophe, l'ambitieux, l'intéressé, selon que tel ou tel principe domine dans notre cœur ; cela n'empêche pas Platon de reconnaître cinq caractères au lieu de trois : cela tient à ce que la passion et le désir ont mille formes, mille nuances, mille degrés, et que toute classification du mal étant infinie, est par cela même arbitraire. De ces cinq caractères, l'amour de la justice et de la vérité forme le premier ; l'orgueil, le second ; les trois derniers ne sont que trois échelons de la passion du plaisir sensuel. D'abord l'amour du gain, qui n'est qu'une convoitise modérée, excite

1 Il est évident que pour ce but l'analyse des facultés de l'âme était tout à fait inutile ; car toutes les âmes, en tant qu'âmes, ont les mêmes facultés. On n'aurait pas trouvé là un principe de distinction pour les caractères des individus, ni les formes des gouvernements.

l'homme au travail et provoque l'industrie; en second lieu, la licence de tous les désirs qui, en se combattant, divisent et déchirent l'âme : cet état douloureux d'une corruption morale déjà profonde, est encore dépassé par celui où l'un de ces désirs l'emporte sur tous les autres, et détruit l'espèce d'équilibre de l'âme et de système de contrepoids qui, en balançant tous les instincts et toutes les inclinations, empêchaient le mal comme le bien d'y établir une domination sans limite et sans mesure. La tyrannie d'une passion qui a éteint toutes les autres est le joug le plus odieux, le despotisme le plus exécrationnel que l'âme puisse subir.

Ces textes me semblent attester suffisamment que la classification des iv^e et ix^e livres de *la République* n'a rapport qu'aux facultés morales, ainsi que celle qu'on devine sous les symboles du mythe poétique du *Phèdre*. La division du *Timée* est une distinction entre les phénomènes de nutrition et de reproduction qui, tout en faisant partie de la vie humaine, n'appartiennent point à l'âme, et les actes de l'intelligence et de la volonté dont nous avons toujours conscience. Il reste donc dans *le Théétète* un principe de division des actes de l'âme en sens et raison, qui a un vrai caractère psychologique; mais Platon s'est contenté de l'indiquer; il n'a donné à cette classification rapidement posée aucun développement, et il ne s'est pas astreint à y faire rentrer ses analyses. ¹ De plus, cette classifi-

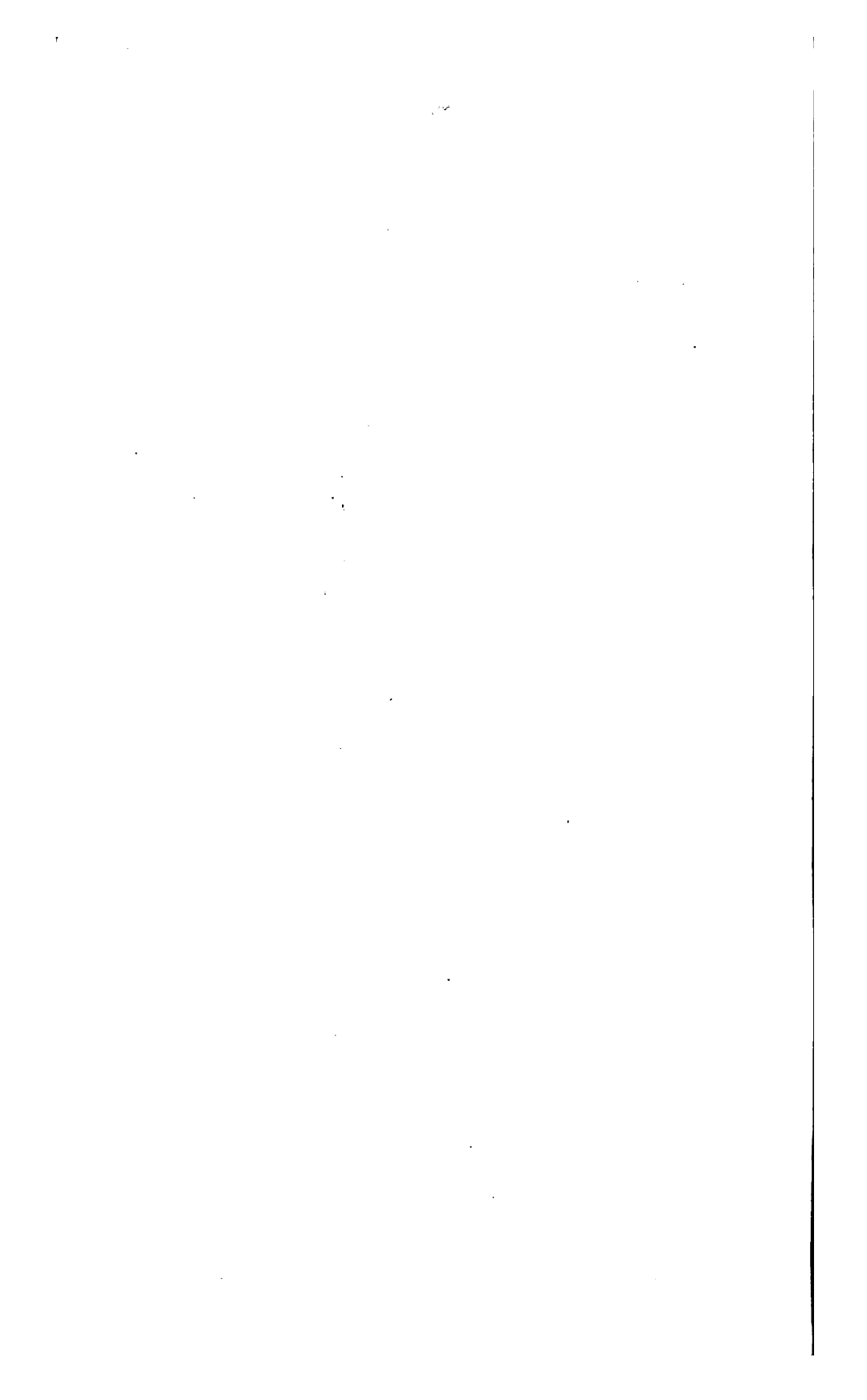
¹ Il reconnaît encore dans l'âme des facultés actives et des facultés pas-

cation a l'inconvénient grave d'exiger des conditions presque impossibles à remplir. Comment, en effet, et dans quelle proportion le corps intervient-il dans les fonctions de l'âme, et jusqu'à quel point? Quelles sont les conditions organiques de nos sentiments et de nos pensées? Quelle est la physiologie de la pensée? Il y a bien une science qui a la prétention de nous l'apprendre; elle dit qu'elle le sait, mais elle ne le sait pas, et, de plus, ne le saura jamais. Nous ne pouvons donc nous servir, pour rendre compte des phénomènes de l'âme, tels que les a observés et décrits Platon, d'une méthode qu'il n'a pas suivie lui-même, qui ne s'applique, suivant nous, qu'aux faits de notre nature morale, et qui, s'appliquât-elle à la psychologie tout entière, offrirait peu de secours et présenterait plus d'un danger. Platon est un classificateur médiocre; mais s'il n'a pas su ou voulu ramener ses idées en un système bien divisé et bien lié, nous trouverons cependant des analyses de nos facultés, de nos sentiments, de nos passions, admirables de finesse et de profondeur. Pour en mieux comprendre la vérité, et, sous un désordre apparent, l'unité secrète et réelle, et pour suivre une méthode quelconque dans notre exposition, j'ai rapporté les analyses de Platon à des chefs principaux, qui, sans former précisément un système, se lient les uns aux autres et se rapprochent des classifications modernes. C'est ainsi

σῖνός, τὰς τῆς αὐτῆς (Phèdr., p. 245); mais il ne profite pas de cette distinction si juste et qui, entre ses mains, pouvait être féconde.

que je distinguerai d'abord la sensation considérée comme principe des phénomènes de connaissance ; puis j'étudierai ceux de la sensibilité ; je rapporterai à une seconde classe, les analyses que Platon a données de l'amour et de l'amitié, de l'amour du beau, du bien, du mal, du libre arbitre et du bonheur ; enfin je classe, sous le titre de raison pure, toutes les facultés intellectuelles de l'âme, qui n'ont pas pour objet le monde extérieur.

←



CHAPITRE DEUXIÈME.

LA SENSATION CONSIDÉRÉE COMME PRINCIPE DES PHÉNOMÈNES DE CONNAISSANCE. LA CROYANCE. L'OPINION.
L'IMAGINATION. LA MÉMOIRE. DES ERREURS
COMMISES PAR CES FACULTÉS.

La sensation est la faculté d'acquérir certaines connaissances, ou d'éprouver des impressions agréables ou douloureuses, par suite de l'action des choses extérieures sur nos sens, ou de nos sens sur les choses extérieures. « Platon dit que le sens est un commerce de l'âme et du corps, dont la fin est de mettre l'âme en rapport avec les choses extérieures. La puissance et l'acte appartiennent à l'âme ; le corps ne fournit qu'un instrument. » Tel est le résumé de Plutarque. ¹ Pour prendre les termes mêmes de Platon, la sensation est un mouvement de l'âme produit par les choses extérieures et communiqué à l'âme par l'intermédiaire du corps. ² Cette faculté naturelle, commune à tous les

¹ Plut., *De Plac. Phil.*, IV, 8.

² *Rép.*, IX, p. 583, 584, κίνησις.... διὰ τοῦ σώματος.

hommes, excitée chez eux par des impressions fortes, est le résultat de l'union de l'âme et du corps, aussi bien que l'amour, la peine et le plaisir, la crainte, la colère, et les autres affections qui viennent à la suite de celles-là ou leur sont contraires. ¹ La condition de la connaissance des choses extérieures, aussi bien que de la sensibilité, est donc physiologique. Laissant de côté, pour le moment, les sensations considérées au point de vue de la peine et du plaisir qu'elles causent, nous allons étudier les actes de connaissance qui en dérivent.

Platon distingue, dans *le Timée*, les impressions produites sur le corps tout entier de celles qui sont produites sur un organe spécial. ² Les unes et les autres sont tantôt accompagnées, tantôt dépourvues d'un sentiment de peine ou de plaisir. Cette propriété de la sensation dépend à la fois de la nature des corps extérieurs qui la causent, et de la nature des parties de notre corps qui la reçoivent et la communiquent. Les corps extérieurs et nos organes corporels sont composés de parties faciles à remuer, ou, au contraire, de parties qu'on ne peut remuer que difficilement.

Les sensations de la chaleur et du froid, de la résistance et de la mollesse, de la légèreté et de la pesanteur, du poli et du raboteux, sont produites par les causes suivantes, ou par des causes analogues. Par exemple, voici comment est produite la sensation de la

¹ *Tim.*, p. 42.

² *Tim.*, p. 62.

chaleur : les corps sont composés de triangles, c'est à dire de corpuscules ou atomes triangulaires, invisibles mais réels ; ces corpuscules de matière sont plus petits, plus aigus, plus saillants les uns que les autres. Le feu est formé de triangles très aigus, très petits, très saillants, et doués d'un mouvement très rapide. Or, il faut savoir que quand de petites parties se trouvent à côté de plus grandes, les plus petites divisent les plus grandes. Le feu donc, corps fort et tranchant, divise de ses pointes aiguës et pénètre de ses triangles acérés, les triangles plus gros et moins résistants de notre chair ; il la découpe en petites parties et y opère une sorte de division et de dissolution. Voilà comment et pourquoi l'impression que le feu produit sur nous ressemble à l'action d'un corps pointu, et, pour ainsi dire, à la blessure d'une flèche. C'est par des raisons semblables qu'on appelle durs, les corps dont notre chair ne peut vaincre que difficilement la résistance ; mous, ceux qui cèdent facilement à sa pression. La pesanteur n'est autre chose que l'attraction ou la tendance des corps à se réunir aux choses de même espèce, et c'est à cette cause qu'est due la résistance que nous éprouvons à arracher ou à soulever certains corps de terre. ¹

Lorsque l'impulsion, même légère, est reçue par un organe doué d'une grande mobilité dans sa composition, chaque partie la communique aux parties qui forment un cercle autour d'elle, et y répète l'impres-

¹ *Tim.*, p. 64.

sion qu'elle a reçue, et ainsi de suite, de proche en proche, jusqu'à ce que le mouvement parvienne au principe pensant, et l'avertisse de la présence et de la puissance de l'agent. Telle est la condition générale de la sensation. Toute impression forte ; produite en nous contre nature et avec violence, est de plus douloureuse ; toute impression naturelle, quoique forte, est agréable ; car, si par la violence de l'impression les parties de l'organe attaqué sont arrachées à leur état normal, c'est une douleur ; si elles y sont au contraire rétablies, c'est un plaisir. Les organes composés de parties relativement grosses et cédant avec peine à l'action extérieure, qui ne se séparent pas sans un effort pénible et ne reviennent que très difficilement à leur premier état, sont susceptibles d'éprouver de grandes douleurs ; ceux au contraire, dont la disposition régulière n'a été que légèrement altérée, tandis que le rétablissement est plein et entier, procurent de très vifs plaisirs. Enfin, lorsque l'impression est faible, ou bien quand elle est reçue dans une partie du corps stable et difficile à ébranler dans sa composition, l'impression ne se communique pas aux parties voisines et se concentre dans le point affecté. L'impression n'arrive pas jusqu'à l'âme ; l'âme n'est point avertie ; la modification physique reçue par l'organe n'est ni perçue ni aperçue ; la sensation n'a pas lieu : car nous n'avons pas toujours conscience de ce qui se passe en nous. ¹

1 *Philèb.*, p. 43.

Voici donc les conditions de la sensation : une impression faite par l'agent sur une partie du corps ; en second lieu, une mobilité de cette partie assez grande pour la communiquer aux parties voisines ; enfin, transmission de cette impression à l'âme. Sans cette dernière condition, le sujet n'a pas le sentiment de ce qu'il éprouve, ἀναίσθητον τὸ παθόν. ¹ Il y a en effet des impressions physiques qui ne viennent pas jusqu'à l'âme ² et meurent ou s'éteignent dans le corps. La sensation est donc la modification qui survient à l'âme et au corps, lorsque, par une seule et même impression, ils sont tous les deux ébranlés : ³ c'est un mouvement.

C'est de cette observation fort exacte que s'est emparé Leibnitz en l'exagérant ; nous n'avons pas, dit-il, toujours conscience de nos sensations. M. Maine de Biran reconnaissait aussi des sensations sourdes, confuses, animales, disait-il. Que certaines sensations ne laissent en nous qu'un souvenir confus, qu'un sentiment obscur, qu'une conscience sourde : j'y consens ; mais comment affirmer que nous soyons, que notre âme soit le sujet d'impressions qui sont restées absolument sans conscience, qui n'ont éveillé en nous aucun sentiment, aucune pensée ? Que nous oublions beaucoup de nos sensations et de nos idées, cela n'est que

¹ *Tim.*, p. 64.

² *Philéb.*, p. 33, 43.

³ *Philéb.*, p. 34, τὸ δὲ ἐν ἐν σώματι τῶν φυχῶν καὶ τὸ σώμα αὐτῆς περιέχοντες. αὐτῆς καὶ ἐπιπέθου, αὐτῆς δὲ τὸ σώμα περιέχοντες ἀναίσθητον.

trop certain, mais nous pouvons répéter volontairement, pour en reprendre conscience, les sensations dont nous avons eu conscience, ne fut-ce qu'une fois; mais toutes les fois que nous ne pouvons pas nous former une notion quelconque, claire ou obscure, confuse ou nette, d'une impression produite sur notre corps, c'est qu'elle n'aura pas eu de retentissement dans notre âme : elle appartient à la physiologie et non point à la psychologie; et ne saurait prendre le nom de sensation. Le nom d'impression physique, *περὶ τὸ σῶμα παθήματα*, que Platon lui donne, convient seul, et, dans ce cas, on peut dire avec lui qu'il y a bien des modifications physiques, bien des mouvements de la vie physiologique que le sujet ne sent pas, c'est à dire qui ne sont pas des sensations, parce qu'ils n'arrivent pas jusqu'à l'âme. Mais ce fait, qui n'est ni contesté ni contestable, n'autorise point à dire qu'il y a des sensations que l'âme ne peut pas sentir et ne sent jamais. Suivant Platon, nous avons toujours conscience de nos sensations. ¹ L'âme est la force qui voit, qui accomplit les actes dont les organes ne sont que les instruments, ² serviles intermédiaires par le moyen desquels elle sent toutes les choses sensibles. Il n'y a ni science ni conscience dans l'impression physique. ³ La sensation est un fait intellectuel et moral.

Il y a des impressions qui ne causent ni peine ni

1 *Philèb.*, trad. de M. V. Cousin, p. 392.

2 *Théét.*, p. 184, διὰ τούτων οἶον ὄργανον.

3 *Théét.*, p. 186, ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασι οὐκ ἔστι ἐπιστήμη.

plaisir, ne provoquent aucun phénomène de sensibilité, et qui néanmoins sont accompagnées de perception et sont des sensations. ¹ En effet, pour qu'il y ait sensation il suffit que l'organe soit mis en contact avec l'objet : lorsque les parties de cet organe n'opposent aucune résistance à l'objet extérieur qui les veut diviser, et lorsqu'elles reviennent sans aucun effort à leur état primitif, il y a perception sans plaisir et sans douleur. Aristote n'est pas de cet avis : il pense que cette séparation des parties ne s'accomplit pas, dans les premières impressions de la vue et de l'ouïe, sans une douleur que l'habitude seule atténue et finit par rendre sensible. ² D'un autre côté, Kant a fait une remarque ingénieuse qui est le pendant de l'observation d'Aristote et ne la contredit pas : il croit qu'il y a dans toute perception, par cela seul qu'elle est une connaissance, un plaisir, caché mais réel, pour l'homme à qui la nature a donné l'amour de la vérité, et la soif, le désir instinctif de la connaître; mais l'habitude émousse à la fois ce plaisir de l'intelligence et la douleur physique de nos organes blessés, et nous n'en retrouvons la trace effacée dans nos âmes que par un regard très attentif et une observation recueillie et subtile.

Il y a cinq sens : le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe, la vue. Le toucher, confondu avec le contact, n'a pas d'organe spécial, le corps tout entier en fait

¹ *Tim.*, p. 65.

² *Arist., Mor. nic.*, VII, 15, — X, 8.

fonction. ' C'est une vision imparfaite qui ne nous donne que des idées obscures. C'est par le toucher que nous sentons la dureté, la mollesse, le chaud, le sec, le rude et le doux (au toucher). ' 2

Le goût produit toujours une impression agréable ou désagréable, l'odorat assez fréquemment. Ces sensations ont pour condition physiologique, la contraction ou l'expansion des veines qui aboutissent toutes, comme à un centre, au foie, d'où elles envoient un esprit animal, qui s'y élabore, au cerveau où réside l'âme qu'il est chargé d'avertir. Les veines sont ainsi les véhicules des impressions sensibles et l'organe vrai de la sensibilité. Au lieu du foie, c'est le cœur qu'Aristote considère comme le foyer des sensations. ' 3

De toutes les parties de notre corps, celles qui transmettent le mieux l'impression de l'objet extérieur sont la vue et l'ouïe, parce que les organes de ces sens renferment beaucoup d'air et de feu, corps très tenus et très mobiles qui se laissent facilement remuer.

La vue, le plus subtil de nos organes et le plus lumineux de nos sens, ' ne produit ni peine ni plaisir,

1 Pour Aristote, il n'y a pas de sensation sans un organe spécial. La chair n'est que l'intermédiaire nécessaire à la perception, dans tous les phénomènes de sensation, et il y a un organe intérieur et inconnu, pour le toucher, comme il y en a d'extérieurs et de visibles pour les autres sens. *De Anim.*, II, c. 11 et 12.

2 *Théét.*, p. 186.

3 Arist., *De Sens.*, c. 2.

4 *Phèdre*, p. 250.

parce que la sensation se transmet avec la plus grande facilité. ¹ On pourrait objecter à Platon qu'il y a évidemment des formes et des couleurs qui sont plus agréables à voir les unes que les autres, et des objets qui blessent la vue; mais peut-être répondrait-il que c'est la présence ou le défaut de proportion dans les formes, d'harmonie dans les couleurs qui blessent l'esprit, et non l'impression sensible et la sensation elle-même.

C'est la réunion d'une double lumière qui cause la vision. L'organe de la vue est plein d'un feu intérieur, d'une lumière douce qui se combine avec la lumière qui vient des objets visibles. Ces deux lumières se rencontrent et s'unissent sur le plan des yeux, formant par leur combinaison une espèce de corps lumineux composé, qui, par un de ses éléments, est en rapport avec l'objet, et par l'autre avec notre âme; ² car le semblable se porte toujours vers le semblable; e'est là ce que Plutarque appelle la corradation platonique. ³ Ce qui vient du dehors se confond avec ce qui vient du dedans, ⁴ vers lequel il aime à se porter. Il faut trois choses pour produire la vision : que les yeux soient sains; que l'objet soit coloré; enfin qu'il y ait de la lumière, sans laquelle les yeux ne voient rien et les objets sont invisibles. ⁵ Aristote n'a admis de cette

1 *Tim.*, p. 64.

2 *Tim.*, p. 45, 46. Théorie de la vision. *Sophist.*, p. 266. *Théét.*, p. 156.

3 *Eurychia*. Plut., *De Placit. Phil.*, IV, 13. *Symp.* I, 8.

4 *Tim.*, p. 45, 81.

5 *Rép.*, VI, p. 507.

théorie de la vision que la présence d'un milieu nécessaire, la lumière, qu'il appelle l'acte du diaphane, interposé entre l'organe et l'objet. Seulement cette lumière semble, dans Platon, une émanation des corps colorés, et Aristote établit que ce n'est ni un corps, ni une émanation d'aucun corps : seulement il y a dans le diaphane la présence du feu ou de quelque chose d'analogue. ¹ Aristote a même étendu le principe à tous les sens, et pour lui il n'y a point de sensation si ce n'est à distance.

Le son est une impression transmise par les oreilles, au moyen de l'air, du cerveau et du sang, jusqu'à l'âme. L'air contenu dans les oreilles, frappé par l'air en mouvement qu'on appelle son, ébranle les petites veines pleines de sang qui traversent le cerveau, siège de la pensée, et aboutissent au foie. Dans l'opinion de Platon, dit Plutarque, l'air que la tête renferme, frappé par un son extérieur, se réfléchit vers la partie principale de l'âme et y produit l'ouïe. Quand le mouvement est rapide, le son est aigu ; quand il est lent, le son est grave ; quand il est égal et uniforme, le son est doux ; dans le cas contraire, il est rude.

La délicatesse de la faculté de sentir dépend de la délicatesse des instruments qu'elle emploie, c'est à dire de la délicatesse de nos organes et de celle de notre constitution. De gros os, beaucoup de chair, empêchent et contrarient la finesse de la sensibilité,

¹ Arist., *De Anim.*, II, c. 7.

même purement physique. ¹ Aristote s'est encore approprié cette observation en la transformant un peu : les hommes qui ont la chair dure, sont mal doués, selon lui, pour l'intelligence. ²

De tous les détails qui précèdent, on voit que Platon distingue trois choses dans le fait de sensation ; 1° Le mouvement physique reçu et communiqué par l'organe ; 2° le sentiment de peine ou de plaisir qui en est quelquefois le résultat ; 3° enfin le retour de l'âme, la réflexion de l'esprit sur l'impression reçue et par où nous en prenons connaissance et conscience. Il n'y a aucune connaissance ni aucun sentiment dans l'impression proprement dite ; il n'y a nulle vertu cognitive dans le sens lui-même. ³

Si dans la sensation on fait abstraction du sentiment de peine ou de plaisir, qui d'ailleurs ne l'accompagne pas toujours, il ne reste plus qu'un mode de la connaissance, une faculté de connaître ; elle se distingue des autres facultés par la nature de son objet et la nature de la connaissance qu'elle opère.

Cette faculté de connaître les choses extérieures est représentée dans Platon par l'essence divisible participant du mouvement qu'il appelle de *l'autre*, c'est à dire, je pense, du non-moi ; c'est ce que nous enten-

¹ *Tim.*, p. 75.

² *Arist.*, *De Anim.*, II, c. 9, § 2 ; *De Partib. Anim.*, II, c. 16.

³ *Théét.*, p. 186. *Epicharm.* (*Plut. de Alex. s. virt. s. fort. Or.*, II, 3).

C'est l'âme qui voit, c'est l'âme qui entend ; les sens sont aveugles et sourds, parce qu'ils sont privés de la raison. Νεὺς ἄρα καὶ νοὺς ἀνοεῖα, τάλλα

ἢ τρεῖς καὶ κωρὰ τυγχάνει, λόγου δεύοντα. :

dons par l'intuition sensible. C'est ce mouvement de *l'autre* qui réfléchit sur les sensations éprouvées; mais il ne faut pas croire qu'il se borne à les comparer, et à en tirer un jugement qui n'emporterait aucune réalité extérieure. L'effet de cette faculté, dit Plutarque, est de diviser tout ce qu'elle touche; et encore: l'Être changeant, *l'autre*,¹ est l'idée des choses susceptibles de changement. Je ne comprends pas très bien la pensée de Plutarque, et surtout son premier commentaire, ou du moins je ne puis l'admettre qu'en lui donnant une interprétation qui peut-être en altère la signification littérale.

Le mouvement de *l'autre*, dans l'âme, me paraît être le principe de sa diversité, de son opposition à ce qui n'est pas elle; par conséquent elle peut comprendre ce qui n'est pas de sa nature, mais d'une nature autre; elle saisit par cette faculté l'existence des choses particulières et divisées;² mais sa fonction propre n'est pas d'analyser le composé, bien au contraire. Platon a démontré, après Socrate, la nécessité d'un élément général pour constituer toute connaissance, et toute connaissance se ramène à une proposition, à une affirmation; mais on ne peut connaître, on

¹ *De la Gener. de l'âme*, c. 25.

² Voir sur cette théorie le traité d'Aristote, *de Anim.*, III, c. 2, § 13. « Il est possible que ce qui juge sente les choses divisées en tant que divisibles, et qu'il les sente aussi en tant qu'indivisibles. § 14. En puissance, le même peut être indivisible et divisible... En essence, il ne le peut pas. C'est quand il reçoit l'action qu'il devient divisible. » Trad. de M. B. S.-Hilaire, p. 273.

ne peut affirmer que ce qui est : il n'y a pas de science de ce qui n'est pas, *nulla rerum fluxarum scientia*. Comment exprimer une adhésion ferme, poser une affirmation, de sa nature durable et pour ainsi dire éternelle, comment avoir une connaissance fixe de ce qui n'a aucune fixité? ¹ Il faut donc, pour connaître, qu'il y ait un universel ou une image de l'universel, une idée ou une essence. Pour avoir ce général que la sensation n'enferme pas, et que seule la raison peut comprendre, il faut que l'entendement rassemble ce qu'il y a de commun dans plusieurs sensations et cherche à en faire une unité. ² C'est le premier pas de la raison, le premier échelon de la connaissance, le premier progrès de la marche dialectique; car cette science, toute spirituelle et toute sublime qu'elle est, part de terre et sort de la sensation. ³ L'Âme est l'homme de la caverne: il est d'abord enchaîné, c'est à dire que quand l'Âme arrive dans le corps, elle est sans intelligence; ⁴ puis, quand il est délivré de ses chaînes, il laisse les ombres et se tourne vers les figures artificielles et vers le feu qui les éclaire, et ce n'est qu'après cette préparation et cette transition que ses yeux fortifiés peuvent contempler, sans en être éblouis et blessés, les splendeurs du soleil, c'est à dire que l'Âme commence par la connaissance des choses sensibles et

1 *Théét.*, trad. de M. V. Cousin, p. 144.

2 *Phèdre*, p. 249.

3 *Rép.*, VII, p. 532.

4 *Tim.*, p.

particulières; que c'est d'elles que par l'induction et la réflexion, il tire les idées générales et abstraites, d'où il s'élève enfin aux idées universelles et nécessaires. La connaissance est un arbre gigantesque dont la tête est voisine du ciel, et dont les racines sont profondément enfoncées dans la terre. Toutes les idées dont le caractère est l'existence, et qui sont l'objet de la réminiscence, nous les tirons des sensations, et il est impossible que nous les tirions d'ailleurs.¹ Comme, d'un autre côté, il est certain que nous avons ces idées avant de naître, par conséquent avant de voir et d'entendre, d'être capable de quelque sensation, il y a évidemment, suivant Platon, une double et diverse origine de nos idées. Au point de vue virtuel, logique, les idées générales précèdent les sensations, puisqu'elles préexistent même à la vie actuelle, et, au point de vue chronologique, on peut dire qu'elles leur sont postérieures ou au moins simultanées, puisque ces idées universelles ne se réveillent qu'à l'occasion des sensations.

Quoi qu'il en soit, il est avéré que la sensation est le point de départ de la connaissance,² et est certainement elle-même une connaissance. Or, puisqu'elle est une connaissance, elle est la connaissance de quelque chose qui est, et même qui est un. Il faut, en effet, croire à l'existence des choses qui tombent sous nos sens : il est impossible que celui qui voit ou en-

¹ *Phédon*, p. 74, 75.

² *Rép.*, VII, p. 515.

tend, entende ou voie une chose qui n'existe pas. ¹ La sensation suffit pour déclarer clairement et nous faire savoir que les choses sont, et ce qu'elles sont. Ce doigt est un doigt, et n'est pas autre chose qu'un doigt ; jamais la vue n'a témoigné qu'un doigt fût en même temps autre chose qu'un doigt. ² La sensation enferme donc un jugement, et par conséquent, outre les phénomènes physiologiques ou impressions organiques qui en sont la condition et en fournissent la matière, elle contient l'affirmation et le fait de conscience qui en sont l'essence et la forme ; car ce doigt est un doigt, ne veut dire que ceci : j'affirme, j'ai la conviction ferme, accompagnée de conscience, que la sensation qui me dit que ceci est un doigt, porte sur une réalité et n'est ni trompeuse ni vaine. La notion fournie par la sensation est donc un jugement concret, mais parfait.

Mais à ce double titre qu'elle est une connaissance et une connaissance concrète, portant sur une réalité véritable, la sensation et les choses particulières et sensibles qu'elle nous fait connaître, renferment un élément général, universel, sans lequel il n'y a pas de connaissance possible ni d'être véritable ; cet élément qui constitue leur intelligibilité, constitue également leur essence et leur être ; cet élément général, c'est ce que les objets particuliers ont entr'eux de commun,

¹ *Parménid.*, trad. de M. Schwabé, p. 384. *Rép.*, V, p. 477, L. *Théét.*, p. 188.

² *Rép.*, VII, p. 524.

par où la définition peut les saisir et les fixer, et sans lequel ils échapperaient à toute définition par l'incessante mobilité de leur apparente essence.

Il y a donc, d'une part, de la raison dans la sensation, puisqu'elle est une connaissance, et de la réalité dans les choses perçues par elle, puisqu'elles sont l'objet d'une connaissance. C'est ce qu'il importe de faire remarquer et d'éclaircir, si nous le pouvons, ce qui est loin d'être facile; car, selon Platon, cette connaissance n'est qu'une opinion incertaine et douteuse, et par conséquent l'être qu'elle nous montre n'est pas l'être parfait. En effet, à l'élément général qu'on trouve dans les choses particulières, à cette forme fixe dont toute réalité se compose, se joint un élément vague et changeant, qui, prenant sans cesse des formes nouvelles, échappe à l'intelligence et ne saurait être déterminé, parce qu'il est l'indétermination même. Par exemple, on ne saurait dire de Socrate, quel est son âge; car aussitôt que la parole aura fixé cet âge, le nombre fixé sera devenu faux, et un autre nombre devra être substitué au premier, et toujours ainsi. La sensation est tout entière enfermée dans le moment présent, et le moment présent tombe incessamment dans le néant; il se dissipe, s'écoule, se fond sans cesse; il ne naît que pour périr, et ne périt que pour renaître; il devient toujours, il n'est jamais. Il n'y a pas plus de réalité dans ces sortes d'objets que de science dans la connaissance confuse et peu rationnelle que l'âme en acquiert. Ils participent de l'être sans le posséder, parce qu'ils participent de l'idée

sans la contenir. L'élément intelligible qu'ils renferment est général et abstrait, et non universel et réel comme les idées; celles-ci existent seules, mais en elles-mêmes et pour elles-mêmes; et comme elles ne descendent pas dans les choses, participer des idées c'est leur ressembler; c'est une image dans un miroir. L'essence des choses sensibles est l'ensemble des attributs les plus généraux dont l'esprit forme une unité artificielle, logique, tirée par l'abstraction de la sensation même; ce n'est pas là l'idée: ce n'en est qu'une imitation, μιμήμα; c'est l'ombre pâle et mourante de l'être, tandis que l'idée en est la fleur vivante et lumineuse. La sensation est donc comme le reflet dans notre âme d'une ombre qui passe, l'image d'une image. La connaissance sensible n'a aucune fermeté, aucune certitude; c'est une apparence, une opinion, ἡ δόξα; l'opinion enferme elle-même deux modes, la croyance et l'imagination. ¹ Il y a deux espèces d'êtres, distingués par la manière dont ils arrivent à notre connaissance, les uns intelligibles, les autres sensibles. C'est parce que l'intelligence, œuvre de la science, toujours accompagnée de raison véritable, produisant une conviction inébranlable, diffère de l'opinion, qui, même vraie, ouvrage d'une persuasion aveugle, ne se rend pas compte de ce qu'elle admet, et qu'un rien peut changer; c'est parce que nous possédons ces deux manières de connaître très différentes, que nous affirmons l'existence de deux espèces d'êtres

¹ *Rép.*, VI, p. 511. *Rép.*, VII, p. 533.

également différents. ¹ Le monde des choses sensibles, des choses que nous comprenons par l'opinion accompagnée de sensation, peut se partager lui-même en deux sections, dont la première donnera les images, et par images il faut entendre les ombres, les fantômes, les apparences vaines que nous renvoient les eaux calmes et limpides, ou les surfaces brillantes de certains corps polis. Les objets de l'autre section sont les choses mêmes que représentent les images de la première, c'est à dire les animaux, les plantes, tous les ouvrages des hommes, toutes les productions de la nature.

A ces deux classes d'objets sensibles s'appliquent deux facultés correspondantes. L'imagination s'applique aux images, la foi aux objets, et chacune de ces manières de connaître possède plus ou moins d'évidence et de certitude, selon que leurs objets participent plus ou moins de la vérité, ² et ils y participent tous plus ou moins; car tout ce qui est pensé, est, et il n'est pas possible que l'on ait même une opinion, et qu'on l'ait sur rien. ³ Il y a donc plus d'être comme plus d'évidence dans la croyance que dans l'imagination qui, on l'a vu, ne saisit que des ombres vaines.

L'imagination, suivant Platon, qui l'appelle aussi fantaisie, est ainsi une pure représentation mentale de

¹ *Tim.*, p. 51.

² *Rép.*, VI, p. 511.

³ *Rép.*, V, p. 478.

⁴ φαντασία, τὸ φανταστικόν.

l'objet actuellement absent d'une sensation antérieure ; c'est la mémoire d'un objet sensible ; c'est par conséquent un degré inférieur de la perception des objets sensibles, de la croyance. Il y a donc une mémoire passive, parfaitement distincte de la réminiscence, la plus pleine et la plus riche activité de notre esprit, et cette mémoire est enfermée dans l'imagination et doit se rattacher par conséquent à la sensation. Mais l'attente de l'avenir, la prévision, dont Platon n'a pas parlé comme phénomène de conscience, mais qu'il a décrite seulement comme phénomène de sensibilité sous le nom d'espérance, ¹ ne peut pas se rattacher à la sensation, puisque son objet n'existe pas encore et peut être n'existera jamais. M. Ad. Garnier a fait judicieusement observer que Platon, qui reconnaît cette faculté, dont l'objet n'a évidemment aucune réalité, ni corporelle ni incorporelle, hors de l'esprit, aurait dû être averti de l'exagération de son principe idéaliste : tout ce qui est pensé a une existence réelle hors de l'esprit qui le pense.

L'imagination est donc un mélange de sensation et d'opinion ; ² c'en est la liaison, comme le dit Plutarque, ³ « et elle est, » ajoute ce dernier, « placée par la faculté *du même* dans la mémoire. *L'autre*, à son tour, la met en mouvement, en lui faisant sentir la différence du passé et du présent, et la fait toucher en

¹ *Philèb.*, p. 40.

² *Sophist.*, p. 311. *Philèb.*, p. 376 de la trad. de M. V. Cousin.

³ *Plut.*, *De la Gén. de l'Ame*, c. 24 et 25.

beaucoup de vague sur sa pensée trop peu précise, a du moins le mérite d'avoir signalé, outre sa puissance représentative, la vertu créatrice de cette faculté ; ne l'appelons-nous pas, nous aussi, la folle du logis cette faculté merveilleuse, qui tient à la fois de la sensation et des plus hautes puissances de l'esprit, et dont le mécanisme impénétrable recèle et garde l'impénétrable secret de la double nature de l'homme.

Aristote a bien vu que l'imagination ne saurait être ni la sensation, car elle n'est pas toujours en acte comme la vision, ni même en puissance comme la vue, ni l'opinion, car la fantaisie dépend de nous, et avoir une opinion ne dépend pas de nous : c'est un fait nécessaire. N'étant ni une opinion, ni une sensation, elle n'en saurait être le résultat ou la combinaison ; car, outre que cette définition est peu claire, il y a des choses dont nous avons une opinion vraie et dont nous concevons une très fausse image.

L'imagination, pour Aristote, et sa doctrine a été celle de beaucoup d'excellents esprits, est une sorte de mouvement de l'âme, causé par la sensation en acte : ce mouvement subsiste après la sensation en acte qui l'a causé. ¹ Les impressions senties restent et demeurent sensibles, ² c'est à dire, d'après la doctrine de la sensation d'Aristote, que la forme de l'objet sen-

¹ Arist., *De Anim.*, III, 3, § 15. *Des Rêves*, c. 1, 9, c. 1, § 2 et 11.

² Arist., *Des Rêves*, II, § 12. Ἀπαιθόνητος τῶν θύραθεν αἰσθητῶν ἔμμενει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα.

sible, seule reçue par l'âme, y demeure sensible. Bossuet dit à peu près la même chose : après que les sensations sont passées, « elles laissent dans l'âme une image d'elles-mêmes et de leurs objets : c'est ce qui s'appelle imaginer.... La faculté de l'âme où se fait cet acte, s'appelle imaginative ou fantaisie. » ¹ Je ne me rappelle aucun texte précis qui démontre pleinement l'opinion de M. Ad. Garnier, qui pense que, d'après Platon, l'*eixασία* peut être la conception d'un objet qui n'a jamais été présent à la sensation : « quand l'affirmation et la négation silencieuses sont le résultat de l'action de l'âme sur la sensation, c'est l'imagination. » Ce texte du *Sophiste* ² semble bien prouver que l'imagination, pour Platon, n'est jamais indépendante de la sensation ; mais néanmoins on ne trouve pas dans sa théorie cette assertion tranchante d'Aristote : l'imagination est la même chose que la sensibilité ; la forme seule diffère. ³ Le rôle supérieur de l'imagination, cette puissance de transformer les idées en ima-

1 *Traité de la connaissance de Dieu*, c. 1, § 4, C.f. Descartes, VI^e Méditation. Mallebranche, *Recherche de la Vérité*, II^e livre.

2 *Sophist.*, p. 264.

3 *Des Rêves*, c. 1, § 9. ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῆ αἰσθητικῆς τὸ φανταστικόν. Ceci est en contradiction avec la théorie du traité de l'Âme, où l'imagination est définie comme ne pouvant exister sans la faculté de sentir, mais comme en étant très distincte, φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθητικῆς καὶ διανοίας. *De Anim.*, III, 3, 4. Une phrase du traité des Rêves atteste le doute d'Aristote, c. 1, § 4. « Soit que, dit-il, l'imagination et la sensibilité soient dans l'âme deux facultés identiques, ou qu'elles soient différentes, le rêve, etc. » Trad. de M. B. de Saint-Hilaire, p. 184.

ges et de créer tout un monde idéal, ne semble pas avoir été entrevue par Aristote, et l'a certainement été par Platon.

Les facultés de l'âme se localisent, comme nous l'avons vu, et l'âme habite toutes les parties du corps, mais particulièrement trois demeures. ¹ Nous avons essayé de démontrer que cette localisation des facultés ne divisait pas l'âme, et n'était qu'un fait que la psychologie moderne accepte, en ce sens du moins que certaines fonctions de l'âme ont un rapport intime, mais caché, avec certaines parties de l'organisme; que la passion de la colère, par exemple, agite le cœur et en précipite les battements. C'est ainsi que, par suite des liens qui par la moelle épinière unissent l'âme pensante et le principe vital de l'organisme, Platon a voulu essayer de déterminer les mouvements de l'organisme qui se lient à la faculté de l'imagination.

Le foie, comme on le sait, est pour Platon le centre secondaire, et le cœur le centre principal des sensations que leur transmettent les veines; car les veines sont, dans la physiologie de Platon, ce que sont pour nous les nerfs, c'est à dire les conducteurs des sensations. Le foie, où habite l'âme femelle, est un organe dense, poli, doux, brillant, et contenant un fiel amer. Les facultés de l'intelligence, ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, y envoient des pensées, τῶν διανοημάτων, qui, reçues sur sa surface brillante comme dans un miroir, ὡς ἐν κατόπτρῳ, s'y transforment en images. C'est donc

¹ *Tim.*, p. 87, εἰς τρεῖς τόπους.

là que se passe le phénomène mystérieux de l'imagination, qui consiste à donner dans notre esprit à des idées une forme non pas sensible et matérielle, mais susceptible de l'être, et pouvant être imprimée dans une matière réelle. A l'imagination ainsi expliquée¹ se joignent le songe et la divination, qui n'en sont que des formes inférieures. On voit donc que c'est la pensée, ὁ νοῦς, qui est ici le principe des phénomènes de l'imagination comme de la divination et du songe; car c'est toujours la puissance de la pensée, ἡ τοῦ νοῦ δύναμις, qui envoie des pensées au foie, lequel a la propriété, ou plutôt où réside l'âme qui a la propriété de les recevoir et de les transformer en images visibles, δεχομένων τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι.²

Les pensées graves, tristes, menaçantes, ont la puissance de troubler l'organe, de le contracter, d'y répandre l'amertume de la bile et du fiel: de là naissent les impressions de la douleur, de la crainte, du dégoût. Lorsque l'intelligence n'envoie que des pensées sereines qui se réfléchissent en images gracieuses dans le miroir caché dans le foie, alors l'organe contracté reprend sa disposition régulière, et naissent la sérénité et la joie; et bien que Platon ajoute que cette joie

¹ Voilà l'origine de la distinction juste et profonde que fera Plotin des deux formes de l'imagination: l'imagination sensible reflet de la sensation, l'imagination intelligible qui représente en images les choses intelligibles: celle-ci est un véritable miroir de l'intelligence, et son opération est un acte de la raison. C.f. *Ennéad.*, IV, III, 30, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἰσχυρὸν ἐν τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικόν, ἰδούει τὸ νόημα, οἷον ἐν κατόπτρῳ. Ce sont les expressions mêmes de Platon.

² *Tim.*, p. 71.

est ressentie par la partie de l'âme qui habite auprès du foie, on voit que cette âme n'a aucune action, même sur l'organe qu'elle habite : c'est un miroir. La pensée y envoie des idées, et la vertu de l'organe et de l'âme mortelle qui y réside, est de les peindre en les réfléchissant, mais non de les changer; c'est l'âme pensante, ὁ νοῦς, qui fait la grâce ou la sévérité, la douceur ou la tristesse des images qui s'y dessinent ou s'y colorent; car c'est celle qui à son gré contracte ou dilate l'organe. Nous verrons plus loin que les phénomènes de la sensibilité, plaisir et douleur, aussi bien que la connaissance sensible, sont des actes intellectuels, des actes du principe pensant, et, pour prendre les termes mêmes de Platon, des mouvements de l'âme. Les âmes, mâle et femelle, qui habitent le cœur et le foie, ne sont que les principes multiples et périssables des mouvements de ces deux grands centres de l'organisme, lesquels ont pour mission de transmettre et de communiquer à l'âme les impressions du dehors, de recevoir les ordres de la raison, et de matérialiser en quelque sorte les idées de l'entendement.

Platon paraît rattacher la faculté de divination, soit dans le rêve, soit dans la veille, et la faculté de l'enthousiasme, à l'âme qui habite auprès du foie. Je ne puis voir là qu'une négligence de style, et Platon, en retirant les facultés poétiques à la raison pure, n'a pas pu les enlever à l'âme pensante : sa théorie du délire le démontre pleinement. Des quatre formes du délire, nulle ne peut être attribuée à cette partie de notre

être chargée de le nourrir, de l'accroître, de le propager; et, dans le délire de l'amour véritable, on verra que le plus souvent c'est contre ce principe de désir purement physique et d'appétit animal que la raison et la volonté sont obligées de combattre. ¹ Parmi ces formes du délire, il y a celui qui s'empare d'une âme pure et l'excite à chanter les dieux et les héros : c'est ce genre de délire qui fait les grands poètes. C'est évidemment là l'imagination et ses facultés créatrices, ses inspirations réfléchies et soudaines, que la raison ne contient et ne guide plus. Ce souffle de poésie nous vient, suivant Platon, d'en haut; la poésie n'est pas l'œuvre des hommes, n'est pas humaine : elle est divine. Le poète est un prêtre, un prophète qui a perdu la raison, mais sans doute qui n'a pas perdu la pensée. Si les dieux nous apparaissent, ils ne peuvent certainement apparaître qu'à la partie de nous-mêmes capable de les voir. Voir et contempler les choses divines, ce ne sera certes pas la doctrine de Platon qui en fera le privilège de la partie inférieure, sans pensée et mortelle, de la nature humaine. C'est évidemment là une des plus éminentes facultés de l'âme, et peut-être même Platon en exagère-t-il la grandeur.

Il est donc vrai de dire, qu'outre cette imagination passive, obscurément définie, et qui consiste à conserver le retentissement des sensations et la mémoire des choses sensibles, il y a une faculté plus haute où réside quelque chose de divin, qui produit des formes

¹ *Le Phèdre et l'Ion.*

originales, qui conçoit ou devine un idéal des formes, des couleurs et des sons, que les sens n'ont jamais perçu et ne peuvent point percevoir. ' Quant à cette pensée de Platon, qui ôte la raison aux poètes et en fait des fous sublimes, mais non pas assurément des idiots et des brutes, il me semble que c'est là une vérité très profonde et très certaine. Le poète et l'artiste n'ont pas toujours conscience de leur inspiration et de leur génie. Toutes les langues constatent une fureur divine qui exalte, dans l'état de verve, les facultés créatrices du poète, et la surexcitation fébrile de l'imagination dans la joie mêlée de souffrance de l'enfancement esthétique. L'âme semble véritablement en communication directe avec un monde supérieur, et semble s'être envolée comme un oiseau dans le ciel de l'idéal. Cependant ce n'est pas la raison même qui abandonne l'artiste quand souffle le vent de l'inspiration : c'est la réflexion et la conscience. Mais il faut reconnaître, avec Platon, que cet esprit céleste qui descend en l'homme n'obéit pas à sa volonté, et n'est pas le fruit des efforts laborieux de son intelligence. Le génie est divin, en ce sens qu'il est un don et un don gracieux de la divinité. La vertu créatrice de l'imagi-

1 Descartes allait bien loin lorsqu'il admettait que notre esprit pût concevoir des idées des sons et des couleurs sans aucune impression extérieure précédente, et qu'un aveugle de naissance pût avoir la notion de la couleur. Leibnitz plus sagement dit : « puisqu'une conscience acquise peut être cachée dans l'âme par la mémoire, pourquoi la nature ne pourrait-elle pas y avoir aussi caché quelque connaissance originale? » *Nouv. Essais sur l'Entend.*, liv. I, c. 1, § 5.

nation n'est pas toujours en rapport avec les autres facultés de l'esprit ; elle a ses caprices qu'on peut difficilement maîtriser. La muse est volage : elle nous quitte, nous trahit, nous visite pour ainsi dire à ses heures et à sa fantaisie, et Tynnichus de Chalcis n'est pas le seul poète qui n'ait eu qu'un seul jour d'inspiration.

La croyance est la confiance de l'âme dans la sincérité du témoignage de ses sens, et par conséquent la foi en la réalité des objets que la sensation nous fait connaître. Cette définition n'offre aucune difficulté et je n'y insiste pas.

La nomenclature de Platon, qui n'est malheureusement pas constante, embrasse, sous le terme générique de δόξα, les deux facultés que nous venons de décrire. Bien que dans *le Théétète*,¹ il ait opposé ce mot δόξα au mot sensation, avec la signification évidente de pensée, d'acte intellectuel accompli par l'âme seule et sans le concours du corps, il établit certainement une différence entre la δόξα et la pensée pure, dont l'objet est l'intelligible pur ou une essence mathématique ou intermédiaire. La pensée, dit-il dans *le Sophiste*,² est le dialogue de l'âme avec elle-même : sans voix, c'est la διάνοια ; accompagnée de sons articulés, c'est le discours. Le discours contient l'affirmation et la négation. Quand l'affirmation et la négation

¹ *Théét.*, p. 186. Dans le *Cratyle*, la δόξα est la poursuite, la recherche de l'âme pour connaître la nature des choses. *Cratyle*, p. 420.

² *Sophist.*, p. 263.

silencieusement faites dans l'âme sont produites par la *δίνοια*, c'est le jugement, *δόξα*. Ce mot exprime donc ici le terme où aboutit toute pensée, une affirmation ; mais toute affirmation porte sur une chose particulière et enveloppe une idée universelle ; les idées universelles forment comme un cadre que remplit la sensation ; elles sont la forme d'une connaissance dont l'opinion fournit la matière. Le jugement, *ἡ δόξα*, comprend ces deux éléments, s'il est l'affirmation exprimée ou silencieuse de l'esprit. Cette dénomination très générale s'applique donc à tout acte de l'esprit qui se rapporte à la sensation ou à une idée qui la suppose ; elle peut signifier un jugement proprement dit, une perception immédiate, une intuition de la pure imagination, et même une opération toute logique, mais portant sur des données sensibles.

Ces actes de l'esprit sont indépendants les uns des autres, et Platon n'établit entr'eux aucune combinaison ni aucune succession nécessaire : chacun d'eux se suffit à lui-même et opère seul, sans aucun aide ni concours, sa fonction propre. Nous verrons pourtant que sa propre théorie suppose une pénétration réciproque et un concours des facultés dans l'opération de chacune d'elles.

Cette théorie de la connaissance sensible aboutit à la considérer comme un jugement concret et primitif ; c'est un acte de l'âme qui affirme par un discours qu'elle se tient à elle-même, ' c'est à dire dans une proposi-

1 *Théét.*, p. 190.

tion, la réalité de la chose qu'elle pense ; elle nous fait donc pénétrer dans l'existence positive et réelle des choses extérieures et sensibles. Platon pousse même jusqu'à l'excès le principe : tout ce qui est connu est réel, et a une existence hors de l'esprit qui le connaît. Cependant un germe de doute est déposé au fond de cette psychologie, et on a pu, sans trop de sophisme, en conclure la négation de toutes les réalités extérieures et sensibles, et réduire le platonisme à un réalisme idéaliste absolu. En effet, la théorie platonicienne de la connaissance sensible fait planer le doute sur la substance même des choses extérieures, en exprimant ce doute par un degré inférieur d'intelligibilité. Les objets sensibles contiennent de l'être puisqu'ils sont connus ; ils contiennent aussi du non-être puisqu'ils sont connus d'une manière confuse et incertaine ; ils flottent ainsi dans une région moyenne entre ces deux catégories, roulent pour ainsi dire entre le néant et l'être qu'ils combinent dans le devenir. Les objets de la sensation forment la région obscure du monde, dont l'autre section est le pays de la lumière. ¹ Lorsque l'âme tourne sa vue vers la région ténébreuse, sur ce qui naît et périt, elle n'a plus elle-même qu'une vue émoussée, des idées obscures, des opinions flottantes et incertaines : elle ressemble à un être qui n'a pas la raison. ² Or, les choses contiennent juste autant d'être que d'intelligibilité ; car c'est par leur être

¹ *Rép.*, VI, 510.

² *Rép.*, VI, p. 508.

qu'elles sont intelligibles, et ce que les choses ont d'être et d'intelligibilité, elles le doivent à la participation des idées. L'idée du bien est la cause première de tout ce qu'il y a de beau et de bien dans le monde visible. Non seulement les choses particulières et sensibles sont nommées du nom de l'idée à laquelle chacune d'elles se rapporte; mais encore puisqu'elles sont connues, elles doivent au bien d'être connues, d'être, et d'avoir une essence, c'est à dire d'avoir la nature propre qui est en elles : c'est le bien qui produit la lumière et l'astre de la lumière qui rendent les objets visibles. C'est donc par la contemplation du monde intelligible que se comprend le monde sensible. Le monde sensible ne s'explique pas par lui-même : il n'existe pas, et il n'est pas vrai sans Dieu; cela me paraît d'une vérité évidente : la substance même des choses sensibles est une substance empruntée, puisqu'elle est créée et qu'elle n'est pas nécessaire; elle n'existe donc pas par elle-même, absolument, véritablement; et si elle existe, c'est qu'il était bien qu'il en fût ainsi. Il n'y a rien, dans une telle proposition, qui ruine les réalités extérieures, et j'ai déjà dit qu'il ne fallait pas prendre dans la rigueur des termes, les fortes expressions par lesquelles Platon exagère l'instabilité de la substance des choses sensibles. Toutes les choses de cette nature s'écoulent et se fondent sous nos yeux avec une mobilité si rapide que nous n'en pouvons rien affirmer de certain; mais, comme l'a fait solidement observer M. Ad. Garnier, cette connaissance même que les choses passent, ne passe pas du

moins et est certainement fixe ; et d'après la théorie même de Platon, elle ne peut manquer d'avoir pour objet une réalité. Il faut bien d'ailleurs, comme le dit Platon lui-même, si le changement s'opère, qu'il s'opère dans quelque chose. Platon s'est partout efforcé de tenir la balance entre l'unité absolue des Eléates et la variété infinie et infiniment mobile des Ioniens, et rien ne peut ébranler cette proposition fondamentale de la psychologie platonicienne : tout ce qui est connu a un objet réel, d'où l'on conclut constamment et solidement : les objets que nous voyons et tous ceux que nous sentons ont une réalité véritable. ¹ Sans doute Platon en a peut-être confusément et faussement déterminé la nature. Distinguant dans les objets sensibles la forme et la matière, et mettant toute la réalité et l'intelligibilité dans la forme, il lui est difficile d'expliquer la matière ; mais, dans les choses de cette nature, Platon n'a fait qu'une distinction rationnelle et non réellement une séparation, et sa théorie de l'origine du monde nous présente, je crois l'avoir démontré, une matière toujours en forme. Quant à expliquer la nature de la matière, en la considérant séparée de toutes formes, qui donc a réussi ? et n'est-ce pas un vain problème ?

On peut se demander à quelle partie de l'âme appartiennent les facultés dont nous venons de faire l'énumération et d'analyser les fonctions : mémoire passive attachée à la sensation, imagination, foi ou croyance,

¹ *Tim.*, p. 51, ἀνά καὶ ἀνά ἕσθητα.

dont le genre est nommé l'opinion ; car on se rappelle qu'il y a dans l'âme trois essences, dont l'une est l'essence indivisible, douée du mouvement du *même* ; la seconde l'essence divisible, douée du mouvement de *l'autre* ; la troisième, une essence mixte et intermédiaire, participant de ces deux mouvements.

Ces essences ne sont pas demeurées isolées dans l'âme ; elles n'y existent pas séparément ; elles ont été mélangées, et l'essence totale qui en est résultée a été divisée en parties qui contiennent toutes et chacune un mélange des trois essences. Ce mélange explique tout le mécanisme de la connaissance. En effet, la sensation, contenant un jugement, contient une idée générale et même universelle, que l'essence divisible et le mouvement de *l'autre* seraient par eux-mêmes incapables de connaître ; mais chaque partie de l'âme contenant les trois essences, l'essence divisible n'est pas sans rapport avec le mouvement du *même*, c'est à dire que l'âme unie avec harmonie et divisée avec proportion, peut porter des jugements vrais sur l'existence même des choses qui ont rapport au mouvement de *l'autre*.¹

Le mouvement de *l'autre*, dont est douée l'essence divisible, est lui-même divisé en six cercles ou six mouvements circulaires inégaux entre eux ; ces six mouvements, appelés en avant, en arrière, à droite, à gauche, en haut, en bas, sont des mouvements de l'âme communiqués ou altérés par les mouvements

¹ *Tim.*, p. 37.

Ainsi, les facultés qui produisent la connaissance sensible se rattachent plus particulièrement à l'essence divisible et au mouvement de *l'autre* dont elle est douée.

C'est encore par suite du mélange des trois essences intellectuelles, ou du concours des trois grandes facultés qu'elles représentent dans chaque acte de l'âme, que se produit et s'explique l'erreur. En effet, chaque faculté particulière contenant un mélange, dans une proportion déterminée, des trois essences, les proportions de ce mélange peuvent être détruites dans chaque faculté et dans toutes, et l'âme, alors trompée, appelle objets de même nature ceux qui sont d'une nature différente, et réciproquement. Il n'est que trop certain que l'accord parfait de l'âme, comme dit Platon, peut être détruit, et alors naît l'erreur. Mais pourquoi peut-il être détruit? La vie est un tourbillon ¹ où entre et sort à chaque instant une certaine quantité de matière. Les mouvements purement physiologiques, appelés quelquefois par Platon simplement *αισθησεις*, établissent comme un courant violent dans les parties matérielles de l'homme; ce flux et ce reflux de sensations entravent toutes les facultés, contrarient les mouvements réguliers de la révolution du *même* et de celle de *l'autre*, troublent l'harmonie intérieure de l'âme : ² de là naissent les illusions et les erreurs, et ce n'est que lorsque le courant des substances nutritives né-

¹ C'est un mot de Cuvier.

² *Tim*, p. 44.

cessaires à l'accroissement du corps y entre avec moins d'impétuosité, que les facultés de l'âme retrouvent leur régularité, la proportion exacte des éléments qui fait leur spécialité, leur puissance et leur rectitude. Les illusions et les erreurs ne sont que de fausses directions des facultés de l'âme; de même que la direction régulière des facultés qui appartiennent à la sensation, produit les opinions et les croyances véritables et solides, de même le cercle du *même* roulant avec régularité produit l'intelligence et la science parfaite. ¹

La sensation ne se trompe pas, quand le jugement ne fait qu'affirmer l'existence de la chose telle qu'elle apparaît. La vue des lettres d'une langue inconnue nous fait connaître que ces lettres ont telle couleur et telle forme, et cette connaissance est vraie. ² Toutes les fois que les idées transmises par la sensation sont simples, n'emportent pas de contradiction, le jugement est bon ou du moins suffisant. ³ L'oreille nous fait connaître, en nous transmettant les sons d'une langue inconnue, qu'elle renferme des sons graves et des sons aigus, et nous en fait connaître la différence réelle; mais il n'en est pas de même des circonstances où la sensation enferme deux idées contraires, et cela arrive pour toutes les qualités, comme la grandeur et la petitesse, la grosseur et la finesse, la mollesse et la

¹ *Tim.*, p. 37.

² *Théét.*, p. 184.

³ *Rép.*, VII, p. 523.

dureté. ¹ La vue nous dit que le doigt est un doigt et n'est pas autre chose qu'un doigt; elle ne peut pas se tromper; ² mais si elle ajoute que l'index est grand par rapport au pouce, et petit par rapport au médium, alors elle peut se tromper. L'âme est troublée par ces témoignages contradictoires, et ne sait si ce doigt est en vérité grand ou petit; gros ou mince: la sensation ne lui apporte à cet égard que des notions obscures, confuses et même contradictoires; c'est alors que pour sortir du doute qui la travaille, l'âme s'adresse à l'entendement. Cependant la sensation nous trompe aussi en quelques autres circonstances: les notions de grandeur sont modifiées ou altérées par la distance des objets; un bâton droit paraît courbé à nos yeux trompés si on le plonge dans l'eau. ³ Les songes, le délire prophétique, la maladie, modifient nos sensations et en altèrent les rapports; nous n'avons même aucune preuve certaine pour distinguer l'état du rêve, de nos perceptions dans l'état de veille. ⁴ Ces erreurs viennent toutes de la nature et de l'essence propres aux objets de la connaissance sensible.

La sensation ne nous fait connaître que des ombres, des images, des fantômes: la vie de la sensation n'est presque qu'un rêve, le songe d'une ombre, comme dit le poète; et de ce rêve éveillé de la vie aux songes

¹ *Rép.*, VII, p. 523.

² Aristote, *Mét.*, IV, 5. « La sensation ne trompe jamais. » C.f. *Traité de l'Âme*.

³ *Rép.*, X, p. 602.

⁴ *Théét.*, p. 159, A.

du sommeil il n'y a presque qu'une différence de degré. Les choses sensibles, et l'homme même en tant qu'être sensible, admettant à la fois les contraires, la grandeur et la petitesse, n'ont ni l'essence de la grandeur, ni l'essence de la petitesse, qui s'excluent : le monde des sens n'a pas plus d'être que d'essence ; il n'est qu'à moitié, comme il n'est qu'à moitié intelligible ; c'est le reflet d'une réalité intelligible, dont la matière est comme le miroir ; ce miroir, substratum informe et vague, contient, sans la posséder, la ressemblance de l'idée, vaine copie du modèle éternel. La matière tient cependant à l'être intelligible, mais d'une manière tout à fait inexplicable ; nous la connaissons bien par la raison, mais par la raison bâtarde, troublée, qui nous la fait apparaître comme dans la vision fantastique d'un songe, et non dans la vue éveillée de l'être ; nous avons bien de la peine à y croire, et nous n'y croyons qu'en vertu d'un raisonnement, et parce qu'il faut bien que tout être soit quelque part et occupe quelque place. ¹ Il n'est donc pas étonnant que l'erreur naisse dans l'esprit à l'égard de ces objets multiples, mobiles, incessamment changeants, parce qu'ils contiennent tous de la matière.

Si l'erreur y est possible, on ne peut donc pas dire que les sensations sont toutes vraies, sans quoi il faudrait accepter la maxime de Protagoras : l'homme est la mesure de toutes choses, ² maxime qui détruit

¹ *Tim.*, p. 51, 52.

² *Théét.*, p. 161.

toute dialectique et qui se détruit elle-même ; car à supposer que toutes les choses sont emportées par une mobilité que rien n'arrête, la sensation elle-même périt. La sensation, dit Protagoras, est la règle unique et solide du jugement, puisque représentant à chacun d'entre nous les choses telles qu'il les sent, elle est toujours réelle et vraie pour lui ; mais si l'on admet une perpétuelle et universelle mobilité, où tout s'écoule toujours, et où tout devient à chaque instant autre qu'il était auparavant, on ne peut pas dire ce que Protagoras lui-même dit : que Théétète voit ou qu'il ne voit pas, ni qu'il a telle sensation plutôt que telle autre. ¹ Les choses elles-mêmes qui deviennent, on ne peut pas dire qu'elles ne sont pas ; car elles sont déjà ce qu'elles vont devenir ou sont encore ce qu'elles n'ont pas cessé d'être : il y a de l'être dans le devenir. Pour qu'Héraclite ait raison, pour qu'il n'y ait aucune fixité véritable, il faut qu'il n'y ait pas même de devenir. ² D'ailleurs, si toutes les opinions sont vraies, cette opinion que l'homme n'est pas la mesure des choses, et que la sensation n'est pas la règle unique pour en juger est donc vraie aussi, en sorte que Protagoras se contredit et se réfute lui-même.

Il peut donc y avoir des opinions fausses comme des opinions vraies.

C'est de la mémoire et de la sensation que viennent en nous l'opinion et la résolution de nous faire une opi-

¹ *Théét.*, p. 182.

² *Théét.*, p. 183.

nion. ¹ Un homme, pour avoir vu de loin un objet peu distinct, veut juger, κρίναι, ce qu'il voit, et la précipitation comme la témérité égarent son jugement; ce jugement, qu'il se dit intérieurement à lui-même, peut être exprimé par la parole, et alors l'opinion devient proposition, λόγος. Notre âme alors ressemble à un livre où la mémoire, d'accord avec la sensation et les affections qui en dépendent, écrit des discours. Lorsque la vérité s'y trouve écrite, il naît en nous une opinion vraie; mais cet écrivain intérieur peut y écrire des choses fausses. On voit le grand rôle que joue la mémoire dans le jugement qui porte sur un objet sensible. Pour lier toutes les impressions sensibles qui en composent l'essence et les unir dans la forme du jugement, il faut évidemment les avoir présentes à l'esprit, et comme elles sont nécessairement passées, puisque la sensation proprement dite est instantanée, la mémoire seule peut les recueillir, les conserver, et seule permet de les lier : la mémoire, gardienne de la sensation, est la condition du jugement de sensation. La théorie de Kant a profité de ces indications.

Non seulement il y a dans la mémoire un écrivain, il y a un peintre, qui dessine et colore dans l'âme, qui peint sous formes d'images les choses que le discours ne faisait qu'énoncer. En effet, quand nous empruntons à la vue ou à tout autre sens, les objets de nos opinions ou de nos discours, on voit en quelque sorte en soi-même les images des choses qu'on pense et

¹ Philéb., p. 38.

qu'on dit ; mais cette faculté représentative est susceptible d'erreur ; les images des opinions vraies sont vraies ; celles des opinions fausses sont fausses. ¹ L'imagination comme la mémoire, comme l'opinion, comme la pensée, toutes choses qui sont de la même famille que le discours, peuvent être fausses. ²

Mais les opinions fondées sur la sensation même quand elles sont vraies, ne constituent pas encore la science ; car la science est la science de l'essence, la connaissance de la cause : ce sont là des idées qui ne nous arrivent point par la sensation, mais que l'âme connaît directement, immédiatement, αὐτῇ δι' αὐτῆς. La sensation ne peut atteindre à ces notions pures et universelles, et ne peut pas par conséquent réaliser la science, même au moyen des opinions vraies. Il y a plus : si l'on renfermait la sensation tout entière dans l'impression organique faite sur chaque sens, il n'y aurait nul jugement contenant l'existence, nulle idée de relation qui pussent lui être attribués ; mais Platon, définissant la sensation un acte par lequel l'âme connaît au moyen des organes, ne peut être accusé d'en avoir ainsi réduit le rôle ; car la sensation est un acte et un mouvement de l'âme : or il n'y a dans l'âme nulle partie, nulle faculté, nulle puissance qui ne contienne un mélange des trois essences ; nul acte par conséquent émanant d'elle n'est absolument dépourvu de l'idée du *même* ; il n'en est aucun qui n'enveloppe à

¹ *Philèb.*, p. 38.

² *Sophist.*, p. 264.

un degré quelconque l'universel , le nécessaire , l'essence , l'être.

En résumé, la sensation est un acte intellectuel, mais qui exige le concours des sens. Le corps ne peut rien connaître, ni rien sentir; car sentir, c'est déjà connaître. L'âme connaît par elle-même et sans l'auxiliaire de la sensation, les idées pures, l'essence de la chose en soi, l'être absolu, universel et nécessaire; mais les choses particulières ont aussi, bien qu'à un degré inférieur, une essence individuelle ¹ que l'âme ne connaît que par l'intermédiaire du corps, et par ce groupe de facultés qui porte le nom d'opinion et répond en partie à l'intuition sensible. Le jugement fondé sur la sensation, *διανοία*, roule sur les choses qui sont à la fois connues et senties, et tourne dans ces limites. L'erreur de nos jugements vient du commerce de la sensation avec la pensée pure; elle consiste à dire ce qui n'est pas comme étant, ² ou plutôt elle porte sur les choses qu'on ignore et qu'on croit connaître. ³

Cette explication, qui fait remonter l'origine de nos erreurs au commerce des sens avec la raison, ne peut s'appliquer aux erreurs qui portent sur les notions

¹ 1^{er} *Alcib.*, p. 128.

² *Sophist.*, p. 257.

³ *Sophist.*, p. 229. 1^{er} *Alcib.*, p. 117. *Sophist.*, p. 263. « Un discours doit nécessairement être dit de quelque chose. Le discours vrai dit ce qui est comme étant; le faux dit, au contraire, autre chose que ce qui est, c'est à dire, dit comme étant ce qui n'est pas. C'est affirmer ce qui est autre par rapport à quelqu'un comme étant le même. »

abstraites, et Platon n'a pas limité le domaine de l'erreur à la croyance et à l'opinion, mais il l'a étendu expressément à la pensée pure, ἡ δόξα, et à tout ce que la parole peut énoncer, sans s'expliquer il est vrai. ¹ Platon en effet, dans *le Théétète*, montre lui-même qu'il est impossible qu'on pense ou qu'on croie une chose qui n'est pas, et c'est pourtant en cela que dans *le Sophiste* il fait consister l'erreur. Il y a contradiction évidente. Imaginer pour sortir d'embaras un non être qui est, un être qui n'est pas, c'est un sophisme, et des plus subtils : *l'autre* n'est pas le non être. L'impossibilité où se trouve Platon d'expliquer l'erreur, vient de ce qu'il n'a pas voulu voir qu'il y a dans notre esprit des idées tirées par l'induction qui n'ont pas d'objet hors de l'esprit, et qui par conséquent peuvent s'accorder ou ne pas s'accorder avec la réalité; mais donnant une réalité extérieure à tout ce que pense notre esprit, l'erreur était pour lui inexplicable. Du moins triomphe-t-il facilement dans la réfutation de toutes les solutions qu'on proposait déjà de son temps, et qu'il discute dans *le Théétète* : il combat cette théorie du jugement, considéré comme un rapport de convenance ou de disconvenance de l'idée qui est dans l'esprit avec son objet, et Leibnitz comme Reid n'ont guère fait que reproduire ses arguments. L'erreur de nos jugements, dit-on, consiste dans une fausse relation de l'opinion, de l'idée à son objet, par suite de laquelle l'âme se représente l'objet comme étant au-

¹ *Sophist.*, p. 264. Τὸ ψεύδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγῳ.

tre que ce qu'il est. ¹ Mais, répond Platon, pour l'âme juger qu'une chose est une autre, c'est se dire à elle-même que telle chose est telle autre chose : or, il est impossible que l'âme, si elle embrasse les deux objets, puisse juger que l'un soit l'autre, et cela est encore plus difficile, si elle n'en embrasse qu'un seul. D'ailleurs qui attestera la conformité de l'objet avec l'idée qui le représente en l'esprit? Nous ne pouvons, en effet, connaître l'objet que par son idée ou sa représentation : pour affirmer ou nier cette conformité, il faut préalablement connaître l'objet. Ainsi, antérieurement au jugement de convenance, il y en a un qui le précède, et à la fois le contient et l'explique. La non conformité de l'idée avec son objet n'explique pas l'origine de l'erreur, puisqu'elle suppose elle-même une autre explication. ²

Le Théétète la demande et ne la donne pas; *le Sophiste* essaie une théorie qui n'est pas admissible. Quoi qu'il en soit, de quelque manière qu'elle se produise, l'erreur est un fait trop certain et un mal trop évident de nos âmes. Puisque l'erreur est un mal, la cause générale en remonte nécessairement au corps, et de même que le mal moral naît de la matière, c'est d'elle que doit naître l'erreur, maladie de l'intelligence. Le corps est un obstacle à la connaissance. ³ Nous ne jugeons

¹ *Théét.*, p. 189.

² Voir la belle et claire analyse du *Théétète* dans l'argument de ce dialogue par M. V. Cousin.

³ *Phédon*, p. 66.

jamais que onze sont douze, que le juste soit l'injuste, que la laideur soit la beauté; mais quand nous tombons de la région pure des vrais objets intelligibles dans le monde mixte et confus du jugement, les entraînements des sens et des passions égarent notre raison; nous croyons et nous jugeons que, là où il y a onze arbres il y en a douze; que telle action injuste, que nous avons commise, est juste; que telle chose que nous désirons est belle quoiqu'elle soit laide.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA SENSATION CONSIDÉRÉE COMME PRINCIPE DES PHÉNOMÈNES DE SENSIBILITÉ.

Au point de vue de la sensibilité, l'état de l'âme ne peut être que l'un de ces trois états :

I. La douleur, qui naît quand l'harmonie vient à se dissoudre dans les êtres animés et y dissout la nature : espèce de douleur placée dans les impressions actuelles et présentes ; ou bien la douleur produite en l'âme, et à laquelle le corps ne prend pas part actuellement, par l'attente de ces mêmes impressions.

II. Le plaisir, qui naît lorsque l'harmonie se rétablit, et que chaque partie de l'animal retourne à son état naturel ; ou bien le plaisir produit en l'âme, et auquel le corps ne prend pas actuellement part, par l'attente de ce rétablissement.

III. Ou bien enfin, l'animal n'éprouve ni altération ni rétablissement, n'attend ni l'un ni l'autre, et n'éprouve par conséquent ni peine ni plaisir : c'est là la vie parfaite réservée à la sagesse ; c'est là la vie des

dieux qui ne sont certainement pas sujets à la peine, ni même, selon toute apparence, au plaisir. ¹

Le plaisir et la douleur où peuvent se réduire tous les phénomènes de sensibilité, dans les êtres qui en sont doués, sont l'un et l'autre des mouvements qui se passent dans l'âme; ² mais ces mouvements étant produits en l'âme par l'impulsion d'un objet réel qui lui est extérieur, ou par la mémoire de cette impulsion, sont des passions ou états passifs de l'âme. ³

Quand le mobile n'exerce l'impulsion que sur des organes qui ne la peuvent pas transmettre par suite de leur constitution matérielle; en d'autres termes, quand les impressions organiques et les mouvements de la vie physiologique n'arrivent pas jusqu'à l'âme, elle reste insensible, et les phénomènes soit du plaisir, soit de la douleur, ne se manifestent pas : ⁴ ainsi, nous n'avons pas le sentiment des mouvements d'accroissement du corps et de circulation; les changements peu considérables n'excitent ni plaisir ni douleur, parce qu'ils s'éteignent dans le corps et que l'âme n'en a pas conscience. ⁵

Il faut distinguer les phénomènes de sensibilité qui

1 *Philéb.*, p. 33. Cet état d'une sérénité impassible, attribué aux Dieux, et dont Epicure et Zénon profiteront pour prétendre qu'ils ne s'occupent pas de l'humanité, est en contradiction avec la joie divine dont le Dieu, architecte du monde, laisse échapper dans *le Timée* un cri triomphant à la vue de la beauté de son ouvrage.

2 *Rép.*, IX, p. 583, E.

3 *Protag.*, trad. de M. Schwalbé, p. 206.

4 *Philéb.*, p. 33.

5 *Philéb.*, p. 43, λανθάνομεν.

s'accomplissent par l'intermédiaire de mouvements physiologiques, et qui viennent immédiatement ou médiatement à la suite de sensations, de ceux que n'accompagne aucune sensation et qui se manifestent dans l'âme seule.

Il y a les plaisirs qui tiennent au corps et les plaisirs purs de l'âme ; ces derniers ont pour objet les sciences. ¹ Le corps sans l'âme, l'âme sans le corps, et tous les deux en commun sont susceptibles de plaisir et de douleur. ² Cependant cette distinction n'est qu'apparente et a rapport plutôt au lieu où se localise le phénomène sensible qu'à sa cause et à son sujet véritables. En effet, à proprement parler il n'y a pas de plaisirs du corps, puisque sans l'intelligence l'homme ignorerait si son corps jouit ou souffre ; sans le jugement vrai, il ne saurait pas qu'il a de la joie au moment où il en éprouverait ; ³ sans la conscience, qui est un acte de l'âme trop peu distingué par Platon de l'intelligence, en réalité l'homme ne souffrirait ni ne jouirait. On appelle donc assez improprement plaisirs et douleurs du corps, ceux qui se localisent dans une partie déterminée du corps, et que nous rapportons précisément à tel ou tel organe. Il y a plus : sans la mémoire, les souvenirs des plaisirs passés et même de nos douleurs passées, qui sont une grande partie de nos plaisirs présents, n'existent plus ; sans la raison, sans la faculté

¹ *Rép.*, VI, p. 485, IX, p. 582.

² *Philèb.*, p. 50.

³ *Philèb.*, p. 21.

de prévoir l'avenir, de conclure de telles et telles circonstances que nous aurons à nous réjouir dans un temps qui n'est pas encore ; l'espérance du plaisir, plaisir déjà présent par l'imagination et que l'âme savoure dans une attente à la fois inquiète et délicate, l'espérance, comme la crainte, se dissipe et s'évanouit. ¹ Les plaisirs du souvenir, les joies de l'espérance, les angoisses de la crainte appartiennent à l'âme. ² Ainsi, même dans les phénomènes de sensibilité qui semblent appartenir au corps, l'âme est le sujet unique du phénomène sensible, et ses facultés propres jouent le grand rôle dans les plaisirs et les douleurs de l'humanité ; sans elles, la vie du voluptueux ne serait pas celle d'un homme : ce serait la vie d'une huître.

Le plaisir consiste à remplir un vide du corps ou de l'âme : ³ c'est la satisfaction d'un désir. Tout désir, tout amour, est fondé sur la privation et le besoin. ⁴ Evidemment on ne désire pas les choses que l'on possède actuellement et dont on a la jouissance pleine et entière ; on ne désire que ce dont on est privé. Voilà pourquoi les dieux ne désirent pas même la sagesse, puisqu'ils la possèdent ; ⁵ voilà pourquoi ils ne peuvent pas goûter même le plaisir, puisqu'il attesterait dans leur être une privation, un vide, une souffrance : ce qui porterait atteinte à leur majesté sereine, et

¹ *Philèb.*, p. 22.

² *Philèb.*, p. 32.

³ *Rép.*, IX, p. 585, 586.

⁴ *Lysis*, p. 221. *Banq.*, p. 200.

⁵ *Lysis*, p. 218. *Banq.*, p. 203.

ravirait quelque chose à leur perfection absolue. ¹

Le désir est donc fondé sur une privation : ainsi, avoir soif c'est être vide, et la soif est un désir de boire, c'est un désir de remplir le vide, de satisfaire le besoin qui faisait souffrir ; mais celui qui est vide, désire l'état contraire à l'état qu'il éprouve, puisqu'étant vide il désire être rempli ; car il ne désire évidemment pas ce qu'il éprouve. Celui qui a soif ne parviendra à remplir ce vide que par quelque partie de lui-même ; ce n'est pas par le corps, puisque c'est le corps qui est vide : c'est donc par l'âme, et évidemment par la mémoire de ce qu'il a fait et éprouvé dans des circonstances semblables. En un mot, l'effort de tout être animé qui éprouve une privation se porte toujours vers le contraire de ce que l'animal éprouve ; or, cet appétit qui le pousse vers le contraire de ce que l'animal éprouve, marque qu'il y a en lui une mémoire des choses opposées aux affections de son corps : ce qui désire une manière d'être opposée à celle du corps, ne peut être que l'âme ; ² d'un autre côté, c'est la mémoire qui rappelle à l'âme les choses qui rempliront le vide du corps ; par conséquent toute espèce d'appétit, ὄρεσις, tout désir a son principe dans l'âme ; il n'y a point de désir du corps ; le désir est un phénomène intellectuel. ³

Dans le désir lui-même, la douleur et le plaisir sont

¹ *Philèb.*, p. 33.

² *Philèb.*, p. 42.

³ *Philèb.*, p. 35.

présents à la fois, et l'on a en même temps le sentiment de la privation et l'espérance d'en être délivré, c'est à dire les sentiments des affections contraires qui se combattent.¹ Le désir et le plaisir qui s'y trouve uni appartiennent exclusivement à l'âme; quant à la souffrance ou au plaisir produits par l'impression physique, διὰ πάθος, c'est le corps qui l'éprouve.² Il semblerait, par cette expression, que Platon attribue une certaine sensibilité au corps, à la vie organique, ou aux principes de cette vie; mais ce serait tout à fait contradictoire à la théorie si profondément spiritualiste que nous exposons en ce moment. Platon veut dire, j'imagine, une chose qui est parfaitement vraie, et révèle un observateur bien délicat de tous les phénomènes psychologiques: c'est que le désir et le plaisir enfermé dans le désir appartiennent exclusivement à l'âme, en ce qu'ils ne se rapportent à aucun organe déterminé; tandis que la satisfaction de ce désir et la jouissance que l'âme en éprouve, se localisent en une certaine partie déterminée de notre organisme. Ainsi, pour prendre un exemple de Platon, le désir de n'avoir plus la gale ne se localise pas: il est exclusivement de l'âme; le plaisir de la guérison ou de la démangeaison satisfaite se localise dans la partie attaquée et malade, et peut être dit en quelque sorte lui appartenir.

Le plaisir et la douleur admettent le plus et le

1 *Phileb.*, p. 41.

2 *Phileb.*, p. 42.

moins ; ¹ ils sont toujours en voie de génération et jamais dans l'état d'existence.

Il y a deux sortes de choses : l'une est l'être ou l'essence, οὐσία, en vue de laquelle se fait ordinairement ce qui se fait pour une autre chose ; ² la seconde est le phénomène ou l'accident, qui ne se suffit pas à lui-même et a besoin d'une autre chose pour exister et se maintenir. De ces deux choses, il est évident que le plaisir appartient à la seconde, et qu'il n'a qu'une existence relative ; il paraît et disparaît, ne fait que passer, change sans cesse, admet toujours du plus ou du moins, ne peut jamais arriver à un repos réel, et n'a ainsi aucun des caractères de ce qui existe en soi et par soi, de l'existence absolue qui vient d'elle-même. Or, l'existence absolue, τὸ ὄν ὄντως, appartient à la classe du bien, du fini, qui renferme les êtres déterminés qui ne changent pas, comme les nombres, les genres, les idées nécessaires, universelles et absolues, telles que la justice, l'égalité, la beauté ; ³ mais le plaisir, devenant sans cesse sans être véritablement jamais, n'appartient pas au genre du bien, mais à la catégorie de l'infini, de l'indétermination : ⁴ cette catégorie renferme toutes les substances matérielles dont la grandeur extensive et intensive peut varier, tous les êtres et choses susceptibles de plus ou

1 *Philèb.*, p. 53.

2 *Philèb.*, p. 53.

3 *Philèb.*, p. 24 et 54.

4 *Philèb.*, p. 54.

de moins, et qui excluent la quantité déterminée; car s'ils admettaient le combien, ils seraient déterminés et fixés, le combien étant un nombre, et étant par lui-même fixe et déterminé. C'est à cette classe de l'apparence, de l'imitation de l'être, de l'accident phénoménal et relatif, qu'appartient le plaisir, la chose du monde la plus menteuse, ennemie de la mesure et de la forme, c'est à dire de la beauté, et souvent indécente, ridicule, honteuse. ¹

Cependant on peut, tout en admettant cette thèse, faire une distinction entre les plaisirs, et reconnaître d'un côté les plaisirs vrais, et de l'autre les plaisirs plus ou moins faux, plus ou moins trompeurs, en un mot les plaisirs purs et les plaisirs mélangés.

Il faut d'abord admettre que ce qui est pur et sans mélange, εἰλικρινές, se rapproche plus de la vérité que ce qui est vif, nombreux et abondant : la blancheur la plus belle et la plus vraie n'est pas celle où il entre le plus de blanc, mais celle où le blanc n'est mélangé d'aucune autre couleur. Le plaisir pur et sans mélange est donc plus vrai, plus beau, plus plaisir en un mot, que tout autre, même plus vif, mais mélangé. Ces plaisirs mélangés, en effet, sont démesurés, et par conséquent rangés dans la classe de l'indétermination; les plaisirs purs sont mesurés et peuvent être rangés dans la catégorie du fini, ou du moins s'en rapprochent. ² Le plaisir vrai n'est pas la cessation de la dou-

¹ *Philèb.*, p. 66.

² *Philèb.*, p. 52.

leur; car la douleur est le contraire du plaisir, et il y a un état de l'âme où elle n'éprouve ni peine ni plaisir; c'est le repos de l'un et de l'autre. La cessation de la douleur est un plaisir pour ceux qui étaient auparavant dans la douleur; la cessation du plaisir est une douleur pour ceux qui tout à l'heure étaient dans la joie: or, cette cessation de la douleur que nous avons dit être un repos, c'est à dire n'être ni plaisir ni douleur, la voilà qui devient douleur et plaisir, ce qui est impossible. De plus, le plaisir et la douleur sont des mouvements, et si l'état où l'on ne sent ni plaisir ni douleur est un repos, on ne peut pas dire que la cessation de la douleur soit le plaisir; ce serait dire que le repos est le mouvement; ¹ d'ailleurs ce serait nier toute réalité au plaisir, et ses plus vifs attraits ne seraient que des fantômes vains, des images menteuses, des apparitions enfantées par des prestiges, γοήτευμα; ceux qui disent qu'ils ont du plaisir, s'imaginent donc seulement qu'ils ont du plaisir; mais en réalité ils sont dans l'erreur, ² et qu'est que cela veut dire? Enfin il est certain qu'il y a des plaisirs qui ne viennent à la suite d'aucune douleur, et dont la cessation n'entraîne aucune douleur. ³ Le plaisir n'est donc pas la cessation de la douleur.

Le plaisir, il est vrai, se mêle à la douleur, et il s'y mêle en plusieurs manières. D'abord on peut éprouver

¹ *Rép.*, IX, p. 584.

² *Rép.*, IX, p. 584. *Philèb.*, p. 44.

³ *Rép.*, IX, p. 584.

un vide, et l'on en souffre; en même temps, on peut se rappeler les sensations agréables passées, et l'on en jouit; mais cela fait cesser peut-être la douleur sans remplir le vide. Secondement, on peut éprouver un vide et avoir une espérance certaine que ce vide sera rempli; alors celui qui espère que le vide qu'il éprouve sera rempli, goûte du plaisir par la mémoire, et, en même temps, éprouve de la douleur par le sentiment de la privation actuelle: l'homme peut donc être à la fois dans la joie et dans la douleur.

Le mélange du plaisir et de la douleur a lieu tantôt dans le corps: ce sont les peines et les plaisirs du corps; tantôt dans l'âme, et ce sont les peines et les plaisirs de l'âme; enfin il y a des mélanges de plaisir et de douleur qui appartiennent à la fois au corps et à l'âme, et qui portent tantôt le nom de plaisirs, tantôt le nom de douleurs; c'est lorsqu'on éprouve en même temps deux sensations contraires, par exemple, lorsqu'ayant froid on se chauffe. Le plaisir et la douleur ne pouvant, dans ces mélanges, se séparer que difficilement, excitent d'abord du trouble dans l'âme, et ensuite une tension douloureuse.¹

Dans ces mélanges, la dose du plaisir et celle de la douleur sont tantôt égales, tantôt inégales.² La douleur est la plus forte, lorsque le principe de l'inflammation est interne, et que par la friction on n'arrive pas jusqu'à lui; au contraire, lorsque le mal est interne,

¹ *Philéb.*, p. 46.

² *Philéb.*, p. 46.

et que l'on procure à l'intérieur du plaisir mêlé de douleur, soit qu'on divise les humeurs trop ramassées, soit qu'on rassemble les humeurs trop divisées, alors le plaisir entre dans la sensation pour la meilleure part, et le peu de douleur qui s'y mêle cause une démangeaison douce et comme un chatouillement voluptueux qui ne font qu'irriter le plaisir.

Voilà pour les plaisirs du corps où la sensation intérieure se mêle à la sensation extérieure ; ¹ mais il en est d'autres où l'âme éprouve des phénomènes contraires à ceux du corps, de douleur vis à vis du plaisir, de plaisir vis à vis de la douleur, comme lorsque quelqu'un vide désire être rempli. ² La qualité commune à tous les plaisirs du corps est d'être nécessairement précédés de la douleur, et c'est ce qui les a justement fait appeler *serviles*. ³

Enfin, il est des plaisirs mélangés que l'âme reçoit seulement en elle-même : ce sont les passions, la colère, par exemple, la crainte, le désir, la tristesse ou la pitié émue, *θρῆνος*, l'amour, la jalousie, l'envie et les autres passions semblables. Dans *les Lois* encore, ⁴ Pla-

1 *Philèb.*, p. 47.

2 *Philèb.*, p. 47. M. V. Cousin traduit : « lorsque l'âme étant vide, désire, etc. » Mais alors il n'y a plus l'opposition marquée par Platon entre l'âme et le corps, puisque c'est à l'âme que sont rapportées les deux impressions contraires. D'ailleurs, les deux participes *ἄπειρον* et *κινούμενος* ne permettent guère de rapporter les verbes au féminin *φύγη*.

3 *Phèdre*, p. 259.

4 *Lois*, X, p. 897. C.f. *Plut.*, *Frag.* V, 1. *Si la cupidité et la tristesse sont des affections de l'âme ou du corps.*

ton fait de ces mouvements, τρόποι, πάθη, des affections de l'âme, et la théorie du *Philèbe* est tellement claire que je ne puis interpréter dans un autre sens les détails en apparence contradictoires du *Timée*.¹ Les espérances, dit le *Philèbe*, sont des discours que chacun se tient à soi-même, et des images qui se peignent dans l'âme, c'est à dire qu'elles n'ont pas d'objet réel extérieur, et qu'elles n'ont qu'une représentation idéale nécessairement placée dans l'âme : ce sont donc là des affections qui appartiennent à l'âme seule ; elles se composent d'un mélange de douleurs vives et d'inexprimables plaisirs. Platon offre ici un modèle admirable et inimitable d'analyse psychologique et d'observation morale. Je ne résiste pas au plaisir de le reproduire : on verra avec quelle finesse, quelle sûreté de coup d'œil, quelle délicatesse profonde le grand moraliste est descendu dans ces replis obscurs de la con-

1 *Tim.*, p. 69. « Les Dieux formèrent le corps et en firent la demeure d'une seconde espèce d'âme ayant en elle des affections violentes et fatales : d'abord le plaisir, ce grand appât du mal ; ensuite les douleurs, causes de la fuite du bien ; de plus, l'audace et la crainte conseillers imprudents, la passion sourde aux avis, et l'espérance qui se laisse facilement séduire par la sensation irraisonnable et livrée en proie à l'amour de tous les objets. » J'entends par ἐν ταῖς ψυχμαῖς ἔχειν que le principe vital est le siège où se localisent certaines de ces passions ; ainsi certaines affections du corps accompagnent certaines autres de l'âme, comme la pâleur et le tremblement accompagnent la crainte, le mouvement précipité du sang, l'audace, etc. Il n'est question que des circonstances et des phénomènes physiologiques en rapport avec les mouvements de l'âme, et c'est ce que prouvent les détails purement anatomiques du *Timée*, p. 70. On en peut tirer simplement une division des actes de l'âme qui se partagent en phénomènes intellectuels liés à des mouvements physiologiques, et en actes absolument spirituels.

science où l'homme se cache aux yeux de ses semblables, et souvent voudrait être caché à ses propres regards; on verra comme il a sondé, dégagé, découvert les mouvements secrets du cœur humain, et de quelle lumière éclatante et soudaine il en a éclairé les abîmes.

La passion de l'envie est une douleur de l'âme et elle est en même temps un plaisir. L'envieux se réjouit du mal de son prochain : l'ignorance est un des maux dans le prochain dont l'envieux peut se réjouir. La plus grande ignorance est l'ignorance de soi-même ; c'est un mal, et de plus elle est ridicule : c'est le ridicule même.

On s'ignore de trois manières :

1° On se croit plus de biens étrangers à la personne même qu'on n'en a ;

2° On se croit mieux doué qu'on ne l'est sous le rapport des qualités physiques ;

3° On se croit mieux doué qu'on ne l'est à l'égard des qualités de l'âme, morales et intellectuelles.

Ceux qui s'ignorent ainsi sont forts ou faibles : odieuse chez les forts, cette ignorance chez les faibles est ridicule. Se réjouir d'un tel mal chez ses amis, est une chose injuste; se réjouir d'un tel mal dans le prochain, c'est l'envie même. Rire de l'ignorance d'autrui, c'est se réjouir, c'est être dans la joie; et d'un autre côté, se réjouir de l'ignorance étant une chose injuste, est aussi un mal et par conséquent, comme nous le verrons, une douleur. Il y a donc dans l'envie un composé inséparable de douleur et de plaisir. On trou-

verait de même, par une semblable analyse, dans toutes les autres passions de l'âme, un inexplicable mélange de bien et de mal, de souffrance et de volupté. ¹

S'il n'y avait dans l'âme humaine que ces plaisirs mélangés, on pourrait admettre l'opinion de ceux qui pensent que le plaisir n'est que la cessation de la douleur; mais il est des plaisirs sans mélange, des plaisirs purs, que ne précède, que n'accompagne, que ne suit aucune douleur: ce sont là les plaisirs réels et véritables dont la privation n'est point sentie, ² et dont la jouissance apporte à l'âme une impression que ne corrompt aucun mélange de douleur; ces plaisirs ont pour objet la beauté des formes, des figures, des couleurs, des sons, et Platon y ajoute, ce qui est remarquable, les odeurs. ³

Il faut entendre ici, non les couleurs et les figures réelles qui mêlent toujours au plaisir qu'elles procurent quelque chose d'inégal et de douloureux, parce qu'elles ne peuvent remplir tout à fait le vide de l'âme et cette soif de perfection idéale dont elle est altérée; mais les figures, les couleurs, les mélodies véritables, c'est à dire idéales, les formes incorruptibles et les proportions invariables qui entrent dans la composi-

1 *Philéb.*, p. 48 — 50.

2 Ce n'est donc point Aristote qui a découvert que parmi les plaisirs, il en est qui ne sont point la satisfaction d'un besoin préalable, du moins préalablement senti; mais il en tire la conséquence qu'ils n'impliquent pas de mouvements: est-elle juste? (*Ethiq. Nic.* VII, 12, *Mag. mor.* II, 7, ἡδονὴ ἢ οὐκ ἔστι κίνησις.)

3 *Philéb.*, p. 52. C.f. Les théories des saveurs et des odeurs dans le *Timée*, p. 56.

tion de tous les êtres : monde vrai, quoiqu'idéal, et que rend visible la magie de l'art, ou plutôt que les représentations et les imitations imparfaites de l'art nous permettent de concevoir, et nous aident à imaginer par derrière et au dessus des formes sensibles qui les expriment. Cette contemplation de la beauté dans sa pure essence, toujours permise au sage, fait seule le prix de la vie, ¹ parce qu'elle est la source inépuisable de plaisirs toujours nouveaux et toujours purs. Enfin, au delà des plaisirs purs de la beauté, se trouvent les plaisirs plus purs encore de la contemplation de la vérité, de la connaissance parfaite, de la science absolue : ² ce sont les plus purs ; car la curiosité, désir inné de savoir, n'est absolument accompagnée d'aucune douleur. Or, la science absolue a pour objet l'essence véritable, sans couleur, sans forme, impalpable ; ³ son éternel objet est la vision éternelle de Dieu ; mais, enseveli dans la chair ⁴ et dans le sang, l'homme a beau soulever vers le ciel, comme un oiseau divin, ses ailes appesanties, il retombe malgré lui sur la terre ; il ne peut pas longtemps planer dans ces hauteurs qu'habitent les idées et qui donnent le vertige à sa fragile raison. Nous n'apercevons qu'avec peine et enveloppés d'un voile, ces modèles éternels de la justice,

1 *Phèdre*.

2 *Philèb.*, p. 52.

3 *Phèdre*, p. 247.

4 C'est un détail curieux qu'a relevé M. Ravaisson : Epicure est le premier qui ait employé cette expression *la chair*, εὐσπλαγῆς, dans son sens chrétien.

de la sagesse, de la science, et ne pouvons bien voir que les grossières images qui les représentent ici bas. La beauté seule nous est plus accessible, grâce au plus lumineux de nos sens et au plus subtil de nos organes. ¹ Tandis que les autres essences nous échappent, la beauté a reçu en partage d'être à la fois l'objet le plus facile à connaître et le plus aimable. ²

Ces plaisirs forment la cinquième classe des biens que peut goûter l'homme : ce sont des sciences, des perceptions pures de l'âme, mais venant à la suite de sensations ; ³ ce sont les plus vrais de tous les plaisirs, car tout plaisir pour l'homme consiste à se remplir de choses conformes à sa nature : or, sa nature est d'être une essence réelle, il faut donc qu'il se remplisse de choses réelles. Le corps en effet participe de la réalité moins que l'âme, et les choses du corps moins que celles de l'âme ; ce qui présente en soi toujours le même caractère, se produit en un sujet de même nature, identique à lui-même, est plus réel que ce qui vient d'une nature mobile et corruptible, et se produit en un sujet changeant et périssable. ⁴ Ces vrais et purs mouvements de l'âme ne sont plus même, à proprement parler, des plaisirs ; ce mot, ⁵ qui exprime la sensation agréable que procurent les besoins satisfaits du corps, comme le boire et le manger, déshonore une

1 *Phèdre*, p. 250.

2 *Phèdre*, p. 251.

3 *Phèdre*, p. 66.

4 *Rép.*, IX, p. 585, 586.

5 ἡδίστα.

si noble jouissance : c'est une joie digne, ¹ sereine et profonde, une palpitation délicieuse et pure de l'âme que visitent la vérité et la beauté.

Parmi nos plaisirs, comme parmi nos jugements, les uns sont vrais, les autres faux. Il y a une différence entre le plaisir accompagné de science ou d'opinion droite, et le plaisir qui naît souvent accompagné de mensonge et d'ignorance. ² C'est de la mémoire, gardienne de la sensation, que naît l'opinion; c'est elle qui garde les éléments que l'âme recueille et lie dans l'unité du jugement. Lorsque la mémoire écrit dans nos âmes des discours, que l'imagination y peint des images d'accord avec nos sensations, c'est à dire conformes aux réalités, nos opinions sont vraies; elles sont fausses dans le cas contraire. Le plaisir qui naît à la suite d'une opinion fausse est faux; les images qui se peignent dans l'âme des méchants sont fausses, et faux sont leurs plaisirs; en effet, quoique les images soient réelles en notre âme, les objets de ces images ne le sont pas. ³ Il y a donc de faux plaisirs comme de fausses douleurs : c'est ce qu'on peut encore démontrer comme il suit.

Le plaisir et la douleur admettent le plus et le moins; ils ne sont pas absolus et varient d'intensité. Vus de près ou de loin, dans leurs alternatives continuelles, et mis en comparaison les uns avec les autres, les plaisirs,

¹ *Εὐπαρεσβασ.* *Protag.* . p. 338.

² *Philèb.* , p. 38.

³ *Philèb.* , p. 38, 39.

mis en comparaison avec les douleurs, paraissent plus forts qu'ils ne le sont réellement ; les douleurs mises en comparaison avec les plaisirs, paraissent plus petites et plus faibles ; or, puisque les plaisirs et les douleurs ne sont pas réellement plus ou moins grands, mais le paraissent être seulement, l'excès qui se trouve en eux n'est qu'une apparence ; cette apparence est fausse et n'a rien de légitime et de réel. Or, comme cet excès fait partie du plaisir éprouvé, il communique au plaisir comme à la douleur un caractère d'erreur et de fausseté. ¹

La mémoire et l'espérance contribuent à faire varier l'intensité des mêmes plaisirs et à en montrer le caractère mobile et faux. Ainsi la mémoire adoucit parfois nos peines ; parfois aussi elle en irrite la violence, en rappelant à l'âme d'autres souffrances semblables, et le désespoir de les voir cesser. L'espérance, au contraire, atténue la blessure, émousse les flèches aiguës de la plus vive douleur, en nous montrant les plaisirs ou les biens qui la suivront, et l'image de ces plaisirs futurs, déjà présente par la force de l'imagination, réagit contre la douleur actuelle ; mais cette atténuation est purement imaginaire et communique un caractère faux au sentiment où elle se mêle. ² Il y a trois espèces de plaisirs ; une seule est vraie, les deux autres sont fausses : ³ ce sont d'une part les plaisirs de la sagesse :

¹ *Philèb.*, p. 43.

² *Philèb.*, p. 26.

³ *Rép.*, IX, p. 587.

d'autre part, ceux de l'orgueil et de la volupté.

Tous les désirs et les besoins de l'homme peuvent se ramener à trois. ¹ Ce sont d'abord le boire et le manger qui naissent avec nous, objet, chez tous les êtres animés, d'un amour inné, ² plein d'emportement, incapable d'écouter quiconque voudrait lui persuader qu'il faut faire autre chose que suivre son inclination, et contenter le désir qui l'entraîne vers ces objets et le pousse à se délivrer ainsi du tourment qui le sollicite. Le troisième de ces besoins, et le plus grand, celui qui provoque le désir le plus impétueux, est celui de la génération; il ne se déclare que longtemps après les autres, mais à son approche l'homme est saisi comme des accès d'une fièvre ardente qui le met hors de lui-même et l'enflamme d'une fureur insensée. Telles sont les trois maladies, les trois infirmités de la nature humaine qui la poussent vers le plaisir et qu'il faut s'efforcer de guérir par trois puissants remèdes, afin d'en maîtriser la violence et d'en éteindre les ardeurs: ce sont la crainte, la loi et la raison, auxquelles il faudrait ajouter les Muses, ou l'influence de l'éducation. ³

Il y a des désirs nécessaires et des désirs qui ne le sont pas. Les désirs nécessaires sont ceux qu'il n'est

1 *Lois*, VI, p. 783. *Χρείας και ιπιθυμίας*: On n'y comprend pas l'amour de la vérité, ni celui de la beauté, parce que le plaisir de la vertu et les jouissances des arts ne sont précédés d'aucun désir, d'aucune privation, du moins sentie, et que par conséquent cette privation non sentie ne constitue pas une souffrance.

² *ἔκτατον*.

³ *Lois*, VI, p. 783.

pas en notre pouvoir de réprimer, et qu'il nous est d'ailleurs utile et bon de satisfaire. Les désirs qui ne sont pas nécessaires sont ceux dont on peut se défaire, si l'on s'y applique de bonne heure, et dont la satisfaction, loin de nous procurer aucun bien, nous cause souvent de grands maux. Les uns sont des désirs ruineux, les autres des désirs avantageux. ¹

Parmi les désirs non nécessaires, il en est qui de plus sont illégitimes : ² ils naissent dans l'âme de tous les hommes ; mais chez les uns, ils sont réprimés par les lois, et par d'autres désirs meilleurs et raisonnables, en sorte qu'il n'en reste qu'un petit nombre qui sont sans force ; chez d'autres hommes, au contraire, ces désirs illégitimes sont les plus nombreux et les plus forts, et arrivés à cette violence, ils constituent les passions. Les passions, animales et pour ainsi dire féroces, emportent les âmes jusque dans les heures consacrées au sommeil, et cherchent à satisfaire même en songe leurs désirs furieux. Ce sont elles qui évoquent ces rêves insensés, fantômes impurs qui souillent notre âme et enchaînent notre raison ; ce sont elles qui poursuivent, souvent même après le réveil, notre imagination troublée de leurs visions lascives et des tableaux de voluptés coupables. Nos songes, dont nous ne sommes pas maîtres, prouvent cependant qu'il y a en chacun de nous, même dans ceux qui paraissent le mieux vaincre leurs passions, une espèce de désirs

¹ *Rép.*, VIII, p. 558. Αναλωτικός, χρηματιστικός.

² *Rép.*, IX, p. 571. Παράνομοι.

terribles, brutaux, et incapables de se soumettre à une règle. L'amour est le chef de ces désirs oisifs et prodigues, et peut se comparer à un frélon. Les autres désirs, couronnés de fleurs, parfumés, enivrés de vin, accompagnés des plaisirs insatiables, mettent à ce frélon dangereux l'aiguillon enflammé du désir. Alors escorté de la folie, il perce l'âme de ses traits mortels; il y tue les pensées sages, les désirs modestes; il en chasse la tempérance, et y installe, comme un tyran sur son trône la fureur et la démente. ¹

L'essaim des passions se multipliant alors et se fortifiant dans le cœur du voluptueux, dont l'amour est devenu le tyran, aucun crime ne l'arrêtera et il lâchera la bride à tous ses désirs. L'âme tyrannisée par les passions devient esclave, perd la liberté de ses désirs et de ses pensées et jusqu'à la puissance de faire ce qu'elle voudrait bien faire. ² Toujours pauvre, parce qu'elle est insatiable dans son avidité du plaisir, elle vit dans une crainte et une angoisse perpétuelles, et le plus malheureux des hommes en est ainsi le plus méchant. ³

La passion qui comprend tous les désirs et qu'il est difficile de ramener à une seule idée et de comprendre sous un seul nom, peut cependant être appelée esprit d'intérêt, ' parce que l'argent nous permet de satisfaire

1 *Rép.*, IX, p. 573.

2 *Rép.*, IX, p. 577.

3 *Rép.*, IX, p. 578.

4 *Rép.*, IX, p. 581. φιλοχρηματων.

tous nos désirs : le plaisir qui correspond à cette passion est le plaisir du gain ; ¹ la volupté nous pousse à la cupidité pour assouvir ses ardeurs. ² Ce qu'on appelle dans l'âme la colère, *ὁ θυμός*, est une force passionnée, susceptible quelquefois d'émotions et d'inspirations généreuses, qui fait bouillonner le sang dans les veines et battre précipitamment le cœur ; c'est l'amour de la lutte, la soif de la gloire, l'ambition de la supériorité, l'instinct secret de domination, inné à tous les hommes, l'orgueil, en un mot, principe de quelques vertus et de beaucoup de vices. Ce sentiment touche sans s'y confondre à cette intime aspiration de la grandeur dont parle aussi Cicéron, et qui est une partie de la noblesse morale de l'homme. ³ En effet, l'homme se sent fait pour commander et non pour obéir ; c'est un être de naissance royale et non de race servile. Mais Cicéron, comme Platon, inspirés tous deux par le sentiment de la vraie grandeur, et éclairés par l'expérience, se défient justement de cet appétit sans frein du pouvoir, de ce démon de l'orgueil qui a déchaîné tant de maux sur l'humanité. L'orgueil est l'ivresse de la force ; la vertu humaine par excellence est la douceur, ou du moins la justice, qui n'est qu'un hommage

¹ *Rép.*, IX, p. 581. *Φιλοκερδής*.

² *Cic. de Off.* Expetuntur divitiæ quum ad usus vitæ necessarios, tum ad perfruendas voluptates.

³ *Cic. de Off.* 1, 4. Appetitio quædam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit. *De Finib.*, 11, 14. Eadem ratio habet in se quiddam amplum atque magnificum, ad imperandum magis quam ad parendum accommodatum.

aux droits des autres et le respect de son semblable ; les anciens l'avaient déjà reconnu : ce sont là les vraies vertus humaines. ¹

Le plaisir et la douleur, l'espérance et la crainte qui s'y rapportent, sont les conseillers insensés de l'âme : il faut que la raison préside et commande à ces passions. ² Par ce mot passions, Platon n'entend pas un excès, mais caractérise la nature du mouvement psychologique, qui est surtout passif. L'âme est ici moins active et subit l'impression d'un objet étranger : du moins son activité n'est pas pure. Ces passions sont autant de cordes qui nous tirent chacune de leur côté, et, par l'opposition de leurs mouvements, tiraillent l'âme en tous sens, et définitivement ne peuvent l'entraîner qu'au mal. Notre devoir est d'obéir au fil d'or, au fil sacré de la raison. ³

Platon a rangé au nombre de nos inclinations naturelles l'étonnement qui nous pousse à apprendre et à désirer savoir : l'admiration est le commencement et le principe de la science. ⁴ Descartes a aussi dit : « L'admiration est la première de nos passions. » L'étonnement est-il vraiment une passion ? Peut-on le confondre avec l'admiration ? L'étonnement et la curiosité qui l'accompagnent, distincts suivant moi de

¹ *Cic. de Off.*, 1, 14, 15. Benevolentia, beneficentia, benignitas. Illæ virtutes virum bonum videntur potius attingere. C.f. *Isaïe*, XXII, 1, 2, 3. Bossuet, *Méditation sur les Evang.*

² *Lois*, I, p. 645.

³ *Lois*, I, p. 645.

⁴ *Théét.*, p. 155. C.f. *Arist., Mét.*, 1, 2.

l'admiration, me paraissent une disposition éminemment active de l'âme ; l'élément passionnel, passif, n'y joue qu'un rôle inférieur : Platon n'était donc pas autorisé à le ranger parmi les passions, et je doute même qu'il l'ait fait.

Nous ne voyons rien dans cette théorie de la sensibilité, écueil de toute psychologie, rien qui mérite la critique. Aristote en a cependant attaqué le principe : suivant lui, il n'y a point de plaisir qui soit par lui-même un mouvement, ¹ pas même les plaisirs des sens : à plus forte raison, les plaisirs purs et vrais des arts et des sciences. Le plaisir, comme la pensée, est moins un mouvement qu'un repos, et la raison en est qu'il est essentiellement attaché à l'acte, et que l'acte est supérieur au mouvement. D'abord il faut remarquer que ce mot mouvement employé par Platon ne saurait être pris dans le sens d'un mouvement absolument sans repos : il a lui-même démontré excellemment que la connaissance, et par conséquent le plaisir et la douleur, exigeaient à la fois et dans le même sujet comme dans le même objet mouvement et repos. ² Cela posé, on peut répondre à Aristote que si d'après ses principes tout mouvement est un acte imparfait, tout acte imparfait est un mouvement. Or, nul acte n'est parfait si ce n'est celui de la pensée qui se pense elle-même : acte infini, immanent, éternel, qui n'appartient qu'à Dieu ; mais il n'appartient pas à l'homme,

1 Arist., *Mag. Mor.*, II, 7. Οὐκ ἔστιν οὐδενίᾳ ἡδονὴ γίνεσθαι.

2 *Sophist.*, p. 250. s. q. q.

qui passe toujours d'une puissance à un acte par le mouvement, et qui ne trouve jamais dans cet acte la perfection qui serait le repos. Quelque purs que soient nos plaisirs, ils admettent le plus et le moins ; ils sont donc imparfaits ; ils sont donc des mouvements. Enfin tant qu'on n'a pas supprimé la distinction, dans l'âme, de l'intelligence et de l'intelligible, il semble qu'il y ait encore un mouvement dans l'esprit qui se porte de l'un à l'autre ; et si on la supprime, par cette unification absolue, par l'ἕνωσις de Plotin, on supprime, il est vrai, le mouvement, mais en supprimant du même coup l'esprit et la pensée confondus dans l'extase et l'absorption en Dieu. Sans aller jusqu'à dire avec les Stoïciens : le mouvement et l'acte ne font qu'un, on peut dire qu'au moins dans l'intelligence humaine, nous ne comprenons l'acte que sous la condition de la tendance, de l'effort, du mouvement. Nous croyons donc qu'on peut maintenir contre Aristote la définition platonicienne de la sensibilité : un mouvement de l'âme.

Dans les observations profondes, dans les éloqu岸tes analyses où il entre, Platon a distingué avec une clarté saisissante : le désir ou l'inclination naturelle ; le plaisir, qui est l'état de l'âme en possession de l'objet de son désir ; la passion, qui est l'état de l'âme où l'inclination n'est plus éclairée, ni guidée, ni contenue, et où la volonté intelligente et libre n'exerce plus son empire. Le désir est analysé avec une profondeur et peint avec une force admirables. C'est le sentiment instinctif, quelquefois aveugle, d'une privation dont nous n'avons pas toujours une conscience claire, mais dont nous

souffrons réellement quoique vaguement. L'inquiétude obscure qui nous agite, révèle le besoin, et trahit sinon une souffrance, du moins une langueur dans l'être, encore que la cause ne lui en soit pas connue. La passion est un mal et une souffrance ; car, dans un état de l'âme où la raison n'éclaire plus, ne commande plus, l'être moral est en souffrance. Il est bien difficile de définir la passion, et surtout de la classer dans nos divisions scientifiques : nul sujet ne fait mieux voir combien la nature se joue de nos classifications logiques et pédantesques. La passion est-elle l'inclination triomphante, ou la raison éclipsée, ou la volonté vaincue ? Si la passion est un mal moral, si nous en sommes responsables, si elle n'est pas seulement un fait, la victoire ou la défaite d'une force de notre être en lutte avec une autre, si nous nous l'imputons comme une faute, il semble que, dans nos classifications du moins, nous devons la rattacher à la volonté. Mais, pour Platon, elle est certainement un état de la sensibilité.

Devons-nous encore, comme Platon, rattacher à la sensibilité qu'on appelle morale, ces amours supérieurs et nobles, qui ont pour objets nos semblables, et qui, principes de l'amour proprement dit et de l'amitié, fondent la propriété, la famille, la patrie ? Faut-il encore et surtout ranger dans la catégorie de nos inclinations ce qu'on appelle l'amour de la vérité, de la vertu, la *passion* du dévouement et du sacrifice, et jusqu'à ces héroïsmes sublimes qu'on appelle la folie du martyr ? Ces actes sont essentiellement moraux, et

l'essence d'un acte moral consiste, non dans une inclination, mais dans une détermination libre quoique spontanée, et volontaire en même temps qu'intelligente. L'amour du beau lui-même, dont on ne peut faire et dont on fait si souvent un état de l'âme plutôt passif qu'actif, je ne le voudrais pas volontiers ranger dans la sensibilité, en dût-on créer une classe spéciale, décorée en sa faveur du nom d'esthétique. Tout amour, même l'amour du beau, est un mouvement de la volonté. Sans doute il a un objet, et il est clair que l'objet où il se porte peut être considéré comme l'inclinant en une certaine manière et une certaine mesure : la volonté, surtout dans le choix de ce qu'elle aime, ne jouit pas d'une liberté absolue. Mais sans doute aussi l'on admet que la volonté diffère de l'inclination, et voici, je crois, en quoi elles sont différentes : la volonté a pour objet notre action propre et n'en a nul autre, et il en est autrement du désir et de l'inclination ; l'âme est maîtresse, en une certaine mesure, de ses volontés et de ses amours, et elle n'est pas maîtresse de ses inclinations. L'âme se ravit elle-même dans les ravissements célestes que lui cause la beauté : car l'idéal qu'elle contemple, elle le contemple en elle-même, où, aidée par la représentation extérieure et matérielle, elle en crée la forme parfaite. Par conséquent elle ne se dégrade ni ne se corrompt dans les glorieuses jouissances de l'art ; elle ne mérite pas, je l'accorde ; mais elle ne démérite pas non plus, on ne peut pas le nier. L'objet de l'inclination, au contraire, non seulement est hors de l'âme, mais elle n'a point prise sur lui ; au

contraire, il est presque tout puissant sur elle ; il agit à la manière d'une force physique, absorbe l'âme, et autant que cela est possible, se l'assimile. Dans cet état tout passif, l'âme ne choisit pas, elle ne comprend pas, elle ne se détermine pas ; elle ne se meut pas, elle est mue et comme précipitée vers la jouissance ; elle ne possède pas, elle est tout entière possédée. Tandis que l'âme aime librement, spontanément, avec choix, avec intelligence et raison — sans quoi l'amour ne serait qu'un mode de l'attraction, — elle est inclinée fatalement, nécessairement. L'homme n'est pas libre d'avoir faim, d'avoir soif ; il n'est pas libre de choisir à son gré les objets destinés à satisfaire ces besoins physiques et nécessaires ; mais l'homme peut aimer ou ne pas aimer, aimer le mal ou le bien, se complaire dans la vérité ou dans l'erreur, se porter ou se refuser à jouir de la beauté. Autrement comment comprendrait-on ce précepte obligatoire qu'enseignent toutes les religions et toutes les morales : aimez les hommes, aimez vos parents, aimez le devoir, aimez le sacrifice, aimez Dieu.

Platon n'a pas fait toutes ces distinctions ; il a fait fait même de l'amour un désir ; mais je profite de la nécessité où je me trouve de créer moi-même des divisions qu'il n'a point faites dans cette étude, pour séparer, au moins dans l'analyse, ces deux ordres profondément distincts de phénomènes psychologiques.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DES FAITS MORAUX DE L'ÂME. — L'AMOUR DU BEAU.
L'AMOUR ET L'AMITIÉ.

Au nombre des dix mouvements propres de l'âme, ¹ Platon a compté la volonté et la délibération ; mais il n'a pas tenu compte de cette distinction que lui fournissait la philosophie sensée, et plus profonde qu'on ne le pense, du langage. De même que tout désir se porte au plaisir, toute volonté se porte au bien ; ² l'homme ne peut pas vouloir son mal, et s'il agit mal, s'il fait le mal, c'est malgré lui et par ignorance. ³ Pour faire le bien et pour le vouloir, il suffit donc uniquement de le connaître : « Si je connaissais toujours clairement, dit Descartes, ce qui est vrai et bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire. » Être déterminé par la raison au meilleur, répète à son tour Leibnitz, c'est être le plus libre, et personne ne rendrait volontairement

1 *Lois*. X, p. 894, 896.

2 *Charmid.*, p. 187.

3 *Tim.*, p. 87. Οὐδείς ἑαὐτὸν κακός.

sa condition plus malheureuse, s'il n'y était porté par de faux jugements. »¹ La raison se confond donc avec la volonté, et la liberté morale ne consiste que dans le pouvoir de faire et de connaître le bien. ² La science et la sagesse sont par conséquent la vertu, et le principe du bien est dans l'intelligence, qui seule peut le connaître et le contempler. L'amour, qui n'est pour nous qu'un mouvement de la volonté, à ce titre même, ne serait pour Platon, comme la volonté, qu'une forme de la connaissance et une direction particulière de la raison. En ôtant la liberté à la volonté humaine, Platon effaçait la distinction profonde de nos volitions, de nos idées et de nos désirs. En effet, l'intelligence n'est pas libre : car elle ne produit rien ; tout ce que l'esprit pense est réellement, puisque nous ne pouvons pas penser le néant. Comprendre n'est donc pas saisir quelque chose, c'est en quelque sorte être saisi soi-même par les idées ; c'est l'impression produite sur l'âme par la présence ou le souvenir des essences réelles et à la fois idéales, qui constitue toutes nos connaissances vraies et les opinions fondées des hommes. Le corps peut obscurcir le regard intérieur de l'âme et troubler le miroir où se reflètent les images de ces divines essences ; mais l'âme ne peut rien savoir d'exact que par l'action efficace de ces types éternels sur elle-même. L'âme est donc beaucoup plus véritablement attirée et mue, ravie même par les idées, qu'elle ne les attire à

1 Leibnitz, *Now. Essais sur l'Entend.*, liv. II, e. 21.

2 *Protag.*, p. 358. *Ménon*, p. 78. *Tim.*, p. 86.

elle-même ; les idées ne descendent pas dans les choses, dans aucune chose, pas même dans l'âme ; mais l'âme est portée vers elles ; elle se perd en elles beaucoup plus qu'elle ne les admet et ne les contient en soi. L'acte intellectuel lui-même est donc un acte de l'âme, ayant pour objet un être réel, existant hors de l'âme, et cet acte dépend de la puissance de l'être qui en est l'objet ; c'est une inclination nécessaire de l'âme vers la vérité, comme le désir est une inclination de l'âme vers le plaisir. Il n'est donc pas étonnant que Platon, tout en séparant profondément les désirs sensuels des inclinations spirituelles, ait défini l'amour un désir ; ¹ car le désir diffère de la volonté, précisément en ce que l'une a pour objet uniquement nos propres actes, et que l'autre peut se porter à des choses étrangères à l'âme : différence supprimée par le principe de Platon, qui réduit la volonté à l'intelligence, et l'intelligence à un mouvement nécessaire, à une attraction de l'âme vers les idées.

Il y a en nous deux principes qui nous poussent à l'action : l'un est le désir inné du plaisir, l'autre le goût réfléchi et acquis du bien ; ² ils ne peuvent pas agir sur nous d'une manière complètement séparée ; ³ il faut qu'ils se combinent, et dans cette combinaison, ils sont tantôt d'accord, tantôt en lutte, et dans cette

1 *Phèdre*, p. 238.

2 *Phèdre*, p. 238. C.f. Leibnitz, *Nov. Essais sur l'Entend.*, liv. II, e. 21.
« La raison et la volonté nous mènent vers le bonheur ; le sentiment et l'appétit ne nous mènent que vers le plaisir. »

3 *Philèb.*

lutte, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui emporte la victoire, et décide le caractère moral de l'action définitive.

Quand le désir déraisonnable nous pousse vers la seule beauté du corps, naît la passion qu'on appelle l'amour, ἔρως, ainsi nommée de son irrésistible puissance, δόμη.

Mais l'amour qui se laisse conduire ou plutôt ravir avec la raison vers la beauté idéale, vers l'idée du beau, l'amour issu de la Vénus Uranie, est céleste et divin comme sa mère. ¹

Cet amour de l'intelligence est pourtant un délire; car l'intelligence ne saurait se rendre compte à elle-même de ce qu'elle éprouve; mais ce délire est divin, et l'emporte sur toute sagesse humaine. L'inspiration des poètes est un délire sacré qui nous vient des dieux, et qui constitue tout leur génie; c'est de ce délire céleste que nous viennent les plus grands biens. ²

Mais pour savoir en quoi consiste précisément ce délire, ce transport de l'âme irréfléchie, sans conscience claire, mais non pas sans raison, il faut expliquer la nature de l'âme, et ses propriétés actives et passives. ³ Pour dire quelle chose est l'âme, il faudrait la science d'un Dieu; pour dire à quoi elle ressemble, la science humaine peut suffire. L'âme peut être comparée aux forces réunies d'un attelage ailé et d'un co-

¹ *Phèdre*, p. 243. *Banq.*, p. 181.

² *Phèdre*, p. 244, 245.

³ *Phèdre*, p. 246.

cher. ¹ Les coursiers et les cochers des dieux sont bons, ou plutôt leurs âmes sont bonnes et d'excellente race. Mais chez nous autres, hommes, il y a du mélange : chez les hommes, le cocher conduit l'attelage ; la nature de l'un des deux chevaux du char est excellente ; mais l'autre est bien différent, ce qui fait que celui qui dirige l'attelage, a une tâche laborieuse et difficile. Dans ce mythe un peu obscur et qui renferme une admirable psychologie, ² les ailes, dont sont pourvus les chevaux, expriment la tendance de l'âme à se porter vers ce qui est élevé, vers les régions supérieures qu'habitent les dieux, c'est à dire vers ce qui est beau, vrai, bon, divin, en un mot vers les idées ; car l'âme participe des idées plus que toute autre chose, ³ et c'est par la contemplation des idées qu'elle nourrit et forti-

1 *Phèdre*, p. 246.

2 Y a-t-il là sous des images, la classification des trois facultés, sensibilité, raison, volonté ? M. Schwalbé le pense. Je crois que, comme celle de *la République*, c'est ici simplement une analyse des facultés morales, qui est amenée par la théorie de l'amour. Le bon cheval est la partie généreuse et noble de l'âme ; il est docile à marcher sur les traces de la vraie gloire et obéit à la raison ; l'autre représente tous les instincts du désir grossier et des passions sensuelles de la volupté. La volonté n'occupe pas dans Platon la place importante que lui fait M. Schwalbé ; c'est la raison qui commande et qui devrait être le cocher, et alors on ne saurait plus ce qu'est le bon cheval. Il faut, en outre, remarquer que les deux facultés passionnelles, représentées par les chevaux, ne peuvent pas être les âmes mortelles du *Timée* ; celles-ci sont immortelles évidemment, puisqu'elles existent dans l'âme avant qu'elle soit entrée dans un corps. Enfin je remarque que les faiblesses morales, si vivement dépeintes par Platon, préexistent à l'incorporation de l'âme, et que le corps, par conséquent, n'en peut être considéré comme la cause ; ceci n'est pas d'accord avec la théorie du mal nécessaire que nous trouverons plus loin.

3 *Phèdre*, p. 246.

fie sa propre essence. L'âme s'élançe donc sur ses ailes vers les essences qu'elle est avide de contempler ; mais les passions grossières et viles du corps, la volupté, que symbolise le mauvais coursier, se révoltent contre les sacrifices que la sagesse et la chasteté prétendent leur imposer, et, dans cette révolte, abaissent et quelquefois précipitent l'âme du haut du ciel sur la terre. ¹ Après bien des combats, bien des luttes, guidée par l'intelligence, pilote de l'âme, ² elle peut enfin non pas contempler, non pas voir, mais apercevoir les idées, dernier but, fin suprême de son voyage : encore ne les aperçoit-elle pas toutes ; mais troublée par la fougue de ses coursiers, c'est à dire par l'élément passionnel qu'elle renferme, elle n'en aperçoit que quelques unes ; cette vue imparfaite et voilée de nuages, suffit cependant pour la ravir et la jeter hors d'elle-même, dans un transport d'ivresse sacrée. Mais si dans la vie de l'âme qui a précédé le moment où elle s'est unie à un corps, elle n'a pas pu contempler toutes les essences dans leur pureté parfaite, parce que cette splendeur l'aurait éblouie, si seule la beauté a pu être saisie par ses faibles regards, aujourd'hui emprisonnée dans le tombeau du corps, elle n'en peut plus voir que les images, et, en apercevant sur la terre ces images

1 C'est parce que les âmes perdent leurs ailes qu'elles sont précipitées du ciel, perdent leur pure essence, et tombent dans des corps ; d'un autre côté, elles perdent leurs ailes parce qu'elles se laissent séduire par le mal ; la laideur et le mal ont donc une action sur l'âme avant qu'elle ait pris un corps.

2 *Phèdre*, p. 248. Ψυχῆς καθερμότης νό.

imparfaites, se ressouvenir de la beauté véritable et s'envoler avec ses ailes aussi près d'elle qu'elle le peut. L'âme humaine, pour arriver aux idées, est obligée de traverser la région inférieure du temps et du changement, des ombres qui passent et des figures qui disparaissent : c'est là comme une série de purifications et d'initiations successives. Mais par sa nature, qui est en affinité intime avec les idées, toutes les fois qu'elle en retrouve une image même affaiblie, une forme particulière, elle tend vers l'idée qui soutient cette forme sensible, vers le genre qui contient cette forme particulière ; car le propre de l'âme est de rassembler ce qu'il y a de commun dans plusieurs sensations et d'en faire une unité. ¹

Le mythe du *Phèdre*, dans ses détails transparents, explique par la présence en l'âme d'un goût réfléchi du bien, qui est l'amour du beau véritable, et d'un appétit inné et violent du plaisir, qui est la tendance sensuelle vers la forme matérielle, les combats et les luttes de l'âme partagée et déchirée entre les exigences aveugles de la sensibilité et les volontés éclairées, les mouvements libres de la raison ; c'est, comme le dit M. V. Cousin, toute l'histoire intérieure de l'amour à tous ses degrés, et avec le cortège des phénomènes accessoires dont il se compose.

Cependant, si profonde que soit cette analyse de l'amour dans *le Phèdre*, elle laisse des lacunes et con-

¹ *Phèdre*, p. 248, 249, 250.

tient des obscurités : *le Banquet* et *le Lysis* remplissent les unes et éclaircissent les autres.

L'amour est l'amour de quelque chose et le désir d'une union si parfaite avec la chose aimée qu'on ne soit plus qu'un avec elle. ¹ L'amour désire la chose dont il est l'amour; celui qui désire une chose, manque de la chose qu'il désire : le désir est donc une marque de privation. ² C'est pourquoi l'on ne peut pas affirmer sans explication la maxime d'Empédocle : le semblable est toujours et nécessairement ami de son semblable ; ³ mais on doit l'entendre ainsi : ce qui est différent de soi-même, contraire à soi-même, toujours changeant, ne saurait ressembler à quoi que ce soit, puisqu'il ne se ressemble pas à lui-même; il ne peut par conséquent aimer un autre. Le méchant ne peut donc être considéré comme l'ami ni du bon ni du méchant; seul l'homme de bien est ami de l'homme de bien. L'amitié qui résulte de deux contraires est une passion cruelle et féroce, et il est rare qu'elle soit réciproque; celle qui résulte de la ressemblance est au contraire douce et propre à être réciproque durant toute la vie ; ⁴ car ce qu'il y a de meilleur pour chaque chose, et de plus aimable par conséquent, est aussi ce qui a le plus de conformité avec sa nature. ⁵

Mais si l'amour est le désir d'une chose qui nous

1 *Banq.*, p. 193 et 200.

2 *Banq.*, p. 202.

3 C.f. Arist., *Ethiq.*, VIII, 1. Diog. Laert., VIII, 76.

4 *Lois*, VIII, p. 837.

5 *Rép.*, IX, p. 587.

manque, en quoi le semblable, en tant que semblable, pourra-t-il remplir le vide que nous éprouvons, puisqu'étant semblable à nous, il doit éprouver le même besoin et souffrir du même vide? ¹ Si les semblables ne peuvent pas se servir l'un à l'autre, comment pourraient-ils être attachés l'un à l'autre? Peut-être faut-il en croire Héraclite et admettre avec lui que le contraire est ami de son contraire, et que l'ordre résulte de leur conciliation et de leur harmonie. ² Mais, bien que dans tout être qui a une âme, le désir et l'effort de l'âme se portent vers le contraire de ce que le corps éprouve, on ne peut cependant pas dire que la haine soit amie de l'amitié, le juste de l'injuste, et il faut se garder de généraliser la proposition d'Héraclite. ³ On peut toutefois l'expliquer ainsi : il faut observer que la présence du mal ne rend pas toujours mauvais l'objet où le mal est présent ; lorsque l'objet, malgré la présence du mal, n'est pas encore mauvais, cette présence même du mal lui fait désirer le bien dont il est privé, tandis que l'être absolument bon n'aime pas, puisqu'il ne peut pas désirer le bien qu'il possède, et l'être absolument mauvais ne peut aimer ni l'un ni l'autre. L'être imparfait, c'est à dire l'être bon dans son fond, mais qui n'est pas exempt de faiblesse et de mal dans quelques unes de ses parties, est seul ca-

¹ *Lysis.*, p. 215.

² *Banq. Discours d'Eryximaque.* C.f. *Arist., Ethiq.*, VIII, 1. *Diog. Laert.*, IX, 1, 8.

³ *Lysis.*, p. 216.

pable d'aimer, et ce qu'il aime, c'est ce qui lui a été comme arraché, c'est comme une partie de sa nature, quelque chose qui lui appartient en propre, ¹ dont il a été séparé et à quoi il aspire à être réuni. L'homme n'est ni absolument bon, ni absolument mauvais; mais, quoique flottant entre ces deux extrémités absolues, ² il participe par la raison, par la partie la plus excellente de son être, et qui est par conséquent son essence, il participe plutôt du bien que du mal: il y a en effet plus de perfection originale dans l'âme que dans le corps. Le bien peut donc être considéré pour l'homme comme son semblable, puisqu'il lui appartient par une affinité de nature, et aussi comme son contraire, puisqu'il en est privé.

C'est le beau qui est l'objet de l'amour, ³ et même de l'amitié; et le bien est beau: ⁴ on n'aime les choses qu'en vue du bien qu'elles contiennent et l'on n'aime

¹ *Lysis.*, p. 220. τὸ οὐκ ἔστιν. N'est-ce pas là le principe de la distinction d'Aristote, que M. Ravaisson analyse en ces termes: « si dans les fonctions de la vie végétative, on passe par degrés d'un état à un état contraire qui est l'état naturel, dans les fonctions de la vie supérieure on ne fait qu'entrer en jouissance d'une disposition tout acquise (τὸ οὐκ ἔστιν), et passer sans changement de la possession, de l'habitude (ἔθος), à l'acte. Par celles-là, dit Aristote, la nature se constitue telle qu'elle doit être; par celles-ci, déjà toute constituée, elle use et jouit seulement de ce qu'elle est déjà. » Rav., *Essai sur la Mét.*, tom. II, p. 99, s. q. q.

² *Lys.*, p. 220. *Ménon*, p. 89.

³ *Lysis.*, p. 216. Théognis. « Ce qui est beau est aimé; ce qui n'est pas beau n'est pas aimé. » 13^e vers.

⁴ *Tim.*, p. 87. Tout ce qui est bon est beau. *Politiq.*, trad. Schwalbé, p. 491. « Le beau est inséparable du bon. »

réellement que lui. ¹ Le désir ne pouvant tomber que sur l'avenir, on ne désire pas une chose que l'on possède déjà ; on peut désirer seulement la conserver à l'avenir et en perpétuer la possession. ² Le beau est inséparable du bon ; tout objet aimable est par cela même beau, charmant, accompli, céleste. L'amour, qui est l'amour de la beauté, inséparable du bien, ne possède donc ni l'une ni l'autre puisqu'il les désire. Mais s'il n'est ni beau, ni bon, il n'est pas pour cela laid et méchant : ³ on peut manquer de science sans être absolument ignorant, et il y a un milieu entre la beauté et la laideur, comme entre la science et l'ignorance. Fils de la pauvreté et du dieu de l'abondance, l'amour est d'un côté toujours misérable, de l'autre toujours à la piste de ce qui est beau et bon, et qui lui appartient par sa nature. ⁴ Le dieu de l'abondance n'est ici autre chose que le premier bien qui mérite d'être aimé et recherché pour lui-même, qui est parfait, et se suffit pleinement à lui-même. Par la pauvreté, Platon désigne la matière qui, de sa nature, est dans un be-

1 *Lysis.*, p. 220.

2 *Banq.*, p. 201.

3 *Banq.*, p. 202. Sur le Mythe de l'Amour. C.f. Plutarq., *De Isi et Osir.* Max. Tyr. Dissert., X, 4; xxiv, 9. Orig. *Cont. Cels.* IV. Thémist., discours xxiv, p. 305. Porphyre, *Théorie des Intellig.*, § 39. Proclus, *Theol. sel. Plat.*, I, 28. *Com. sur le Parm.*, tom. V, p. 149, éd. de M. Cousin. Plotin, *Ennéad.*, III, v. Le P. Thomassin, dans ses *Dogmata Theologica*, compare la doctrine de Platon, sur l'Amour, à celle de Plotin (*de Deo*, liv. III, c. 22). Voyez aussi Fénelon, *Discours philosophique sur l'amour de Dieu*. S. Augustin y fait allusion, lettre IV, « merito philosophi in rebus intelligibilibus Divitias ponunt, in sensibilibus Egestatem. »

4 *Banq.*, p. 202.

soin continuel du bon principe, de la forme, de l'intelligence, et qui, lors même qu'il l'a fécondée, désire sans cesse en recevoir les influences. ¹

Celui qui aime ce qui est beau et bon veut le posséder, et le posséder toujours, afin d'être toujours heureux; cette volonté ² et cet amour sont communs à tous les hommes. Il y a deux espèces d'amour : l'amour en général qui est tout désir du bien, et la recherche particulière du bien à laquelle on donne spécialement le nom d'amour. ³ L'amour vrai est la production dans la beauté selon le corps et selon l'esprit; ⁴ la beauté est comme la déesse de la conception et de l'enfantement. La nature humaine veut créer et produire, et elle ne peut produire et créer que dans la beauté et jamais dans la laideur. L'union de l'homme et de la femme est un enfantement, et c'est là chose divine et mystérieuse, qui donne par la génération à un être mortel l'immortalité. L'être fécond, la faculté virile de l'âme, se réjouit à l'approche de la beauté qui excite et peut satisfaire son ardeur d'engendrer et de produire : de là cette inquiète poursuite de la beauté qui doit les délivrer des aiguillons du désir. L'amour du beau produit dans l'âme une délectation pure, plus noble que le plaisir, et qui s'en distingue en ce qu'elle n'est pas nécessairement mêlée à ses sensations. ⁵

1 Plut. *De Is. et Osir.*, trad. Ricard., tom. V, p. 375, éd. Charpentier.

2 Βούλησις.

3 *Banq.*, p. 205.

4 *Banq.*, p. 206. τίκτωσιν ἐν κοιλίᾳ.

5 *Protag.*, p. 338.

Ainsi l'objet de l'amour n'est pas précisément la beauté même, mais la génération dans le sein de la beauté, parce que c'est par là que nous pouvons être uni au plus grand bien auquel l'homme aspire, à la conservation de son être; c'est par la génération qu'il transmet à un autre être une portion de son être propre, et atteint à la seule immortalité que comporte notre nature mortelle. En effet, tout change en nous: notre corps, dont toutes les parties s'écoulent, se perdent et se renouvellent sans cesse, et même notre âme, dont les habitudes, les mœurs, les opinions, les désirs, les chagrins, naissent et meurent tour à tour. ¹ Nos connaissances elles-mêmes subissent les mêmes vicissitudes: la réflexion se rapporte à une connaissance qui s'en va; car l'oubli est comme la fuite d'une connaissance; mais la réflexion formant en nous un nouveau souvenir à la place de celui qui n'est plus, maintient si bien la connaissance que nous croyons que c'est toujours la même. Ainsi en réalité nous ne demeurons, par aucune partie de nous-mêmes, constamment et absolument identiques comme ce qui est divin; mais ceux qui s'en vont, laissent après eux de nouveaux individus, semblables à ce qu'ils ont été eux-mêmes, et voilà comment l'être mortel peut participer de l'immortalité quant au corps et quant à l'esprit. ²

¹ *Banq.*, p. 208.

² C. f. *Arist., De Anim.*, II, 4, 2. « L'acte le plus naturel aux êtres vivants complets, c'est de produire un autre être pareil à eux, l'animal un animal, la plante une plante, afin de participer de l'éternel et du divin autant

Voilà pourquoi l'homme qui voudrait se perpétuer, ou au moins prolonger dans l'avenir une vie indéfinie, languit ou brûle d'amour pour la beauté, dans le sein de laquelle il enfantera un être issu de lui-même, semblable à lui-même et dans lequel il revivra.

Il y a dans l'amour du beau des degrés qui sont comme une série d'initiations progressives au divin mystère de l'amour. D'abord, au plus bas degré, il y a l'amour chaste, philosophique, de la beauté corporelle et surtout de la beauté des jeunes hommes ; ¹ c'est l'amitié, la φιλία, affection particulière qui participe de l'amitié pure et de l'amour sensuel, et qui en est comme le mélange. ² Mais de l'amour des beaux corps il faut s'élever à l'amour de la beauté de l'âme ; c'est l'âme qu'il faut aimer, l'âme qui ne change pas, ou du moins qui ressemble le plus à ce qui ne change pas ; l'âme qui seule possède le bien que l'homme désire et le bien qui seul peut le satisfaire. ³ Mais l'amour céleste, issu de Vénus Uranie, n'a pour objet que le sexe mâle, — il y a des sexes dans les âmes comme dans les corps, — le sexe fort, généreux, intelligent ; il dédaigne le sexe féminin. Le mariage ne doit être qu'un sacrifice

qu'ils le peuvent. Tous, en effet, ont ce désir instinctif. » C.f. *Politiq.*, liv. I, c. 1, § 4.

Il semble que Platon entende ici une génération spirituelle, une production des âmes par les âmes, ce qui est tout à fait opposé à ses principes métaphysiques ; on verra qu'il ne s'agit, quant à l'âme, que d'une génération idéale, et d'une influence intellectuelle.

¹ *Phèdre*, p. 246.

² *Lois*, VIII, p. 837. Μικτὴ ἐκ τούτων.

³ *Banq.*, p. 184, 210.

à la loi et à la patrie; l'amour des femmes effémine les âmes, parce que l'âme de la femme est d'un rang inférieur. Ce sont les esprits vulgaires, les hommes du commun qui aiment les femmes autant que les jeunes hommes, et cela, parce qu'ils aiment le corps plutôt que l'âme; mais à l'amour des jeunes gens se reconnaissent les serviteurs du véritable amour. Cet amour se compose du mélange de l'amitié dont il a la pureté, avec l'amour dont il a l'ardeur et la violence; il n'est fondé que sur la vertu, et a pour objet de rendre plus parfaite l'âme du jeune homme auquel il s'adresse : ¹ il est beau d'aimer pour la vertu.

On peut aimer le beau dans les actions humaines, et reconnaître que la beauté morale est une et toujours semblable à elle-même. De la beauté morale on passe à la beauté des sciences, dont la plus élevée est la science du beau, qui est l'idée même de la beauté, la beauté divine, absolue, impalpable, invisible, immatérielle, toujours identique à elle-même, source et essence de toutes les beautés particulières, et dont la contemplation donne seule du prix à la vie. ² En effet, c'est cette contemplation qui enfante dans l'âme, seul organe pour lequel la beauté soit visible, non pas des images

¹ *Lois.*, trad. de M. V. Cousin, p. 113. C'est par cette influence qu'une âme exerce sur une âme, en se l'assimilant, que j'explique cette génération toute intellectuelle dont Platon parle plus haut.

² C.f. *Arist., Mét.*, XII, p. 254. « C'est la pensée qui fait la dignité de la vie et de l'être. »

de vertu, mais des vertus réelles et vraies, parce que la vertu seule en est l'objet. ¹

L'amour, qui ne peut être que l'amour du beau, soit qu'on le considère comme excité par les arts qui l'expriment, ou par les êtres réels qui en contiennent quelques pâles reflets, l'amour est la contemplation d'un idéal ou d'une idée, c'est tout un pour Platon, par l'âme, qui est aussi une sorte d'idée: ² c'est une contemplation du semblable par le semblable; car c'est en elle-même, dans les souvenirs que la réminiscence réveille, que l'âme retrouve la trace obscure et la lumière voilée de ce beau idéal, de cette perfection dont elle se transporte et s'enchant. C'est donc un acte intellectuel, un fait de connaissance, une opération de ces facultés de l'âme où domine le mouvement du *même*, et que Platon n'a pas distinguées de la raison, qui, douée de la faculté de se replier en soi, de se contempler, y contemple l'essence de ce qui est parfait; c'est *le même* qui se porte vers *le même*, ³ et produit ce mouvement circulaire de l'âme qui ne peut signifier autre chose que l'activité immanente, l'acte parfait, mais non pas sans mouvement, de l'être, au sein de notre identité. Aristote dit-il quelque chose de plus clair quand il définit cet acte, je veux dire la pensée, la pensée de la pensée? En supprimant tout mou-

1 *Banq.*, p. 210.

2 *Théét.*, p. 184. Μίαν τινα ἰδίαν.

3 *Phèdre*, p. 247. Εἰς ταῦτόν περιπέμπει.

vement dans cet acte, ne rend-il pas impossibles les rapports inexplicables mais certains de Dieu au monde, et qui ne sont autres que les rapports à la fois certains et inexplicables du mouvement et du repos, de l'unité et de la multiplicité, ¹ jusque dans l'acte parfait de la pensée divine? Plus on étudie Platon, plus on vérifie l'exactitude de cette observation que fait son docte et éloquent traducteur : c'est qu'Aristote ne fait guère que reproduire, en philosophie pure, les grandes idées de son maître, les éclaircissant quelquefois, mais souvent en mutilant la beauté, en diminuant la grandeur, en abaissant le sens élevé.

Toute la philosophie esthétique depuis Platon tourne autour de ce point qu'il a le premier fixé : le beau est l'idéal. Cela seul est une théorie ; on peut en repousser les accessoires ; on n'est pas obligé d'admettre que le beau est une idée, et pour ainsi dire une âme vivante ; mais c'est quelque chose de l'âme ; on n'est pas obligé non plus d'admettre que le beau n'est autre chose que le bien. Comme Platon l'a reconnu lui-même : il y a deux espèces de bien, le bien en général, le bien absolu, et le bien particulier à chaque individu. Si le beau était le bien absolu, d'abord il serait sans forme, et la notion du beau enveloppe toujours une forme représentable ; ensuite, il serait méritoire ; car la notion du bien emporte l'obligation de l'accomplir, et c'est un

¹ Pour Plotin comme pour Platon, il n'y a pas d'acte absolument sans mouvement. Simplicius attribue même à celui-là la confusion de l'acte et du mouvement. C.f. Rav., *Essai sur la Mét.*, tom. II, p. 411.

fait que le sentiment du beau n'est nullement obligatoire, nullement moral en soi : on n'est pas obligé de goûter le beau. Si le beau était le bien particulier à chaque être, d'abord il y aurait autant de formes du beau que de biens particuliers ; ensuite on ôterait au sentiment du beau un de ses caractères les plus certains et les plus frappants, d'être désintéressé et dépouillé de toute finalité réelle ; mais il n'en reste pas moins acquis à la philosophie des arts, que le beau est autre chose que les formes matérielles qui le montrent et souvent qui le cachent. La vraie beauté est idéale.

Quant à l'amour qui rapproche les uns des autres les individus, dans l'humanité, il y a bien des points délicats et dangereux dans la théorie de Platon ; il y a de plus une erreur grave qui est l'accusation portée contre le mariage. M. V. Cousin a fait très judicieusement observer que Platon, au VIII^e livre *des Lois*, blâme sévèrement les honteuses et ignobles préférences des Grecs, et venge la morale outragée par les mœurs ; mais il ajoute qu'au VII^e livre il honore et relève la condition de la femme, ici un peu sacrifiée, en la reconnaissant capable des mêmes travaux, susceptible du même courage que l'homme, et l'admettant à l'honneur de partager ses dangers. Il est certain, quant aux habitudes dépravées qui avaient infesté la société grecque, que Platon n'a jamais varié, et sa colère et son indignation les ont partout éloquemment flétries. Mais toutes les fois qu'il s'agit d'un amour chaste, étranger au commerce des sens, platonique enfin, Platon n'a jamais pensé que la femme pût en être l'objet.

La femme, il est vrai, n'est pas absolument d'une autre espèce et d'une autre nature que l'homme : ce n'est pas une grande concession, car les animaux, les femmes et les hommes, ont tous la seconde espèce d'âme après les âmes divines. La femme peut remplir les mêmes fonctions que l'homme, puisqu'elle a les mêmes organes ; mais, en toutes choses, elle lui est très inférieure, ¹ et elle lui est surtout très inférieure comme être moral et capable de vertu, πρὸς ἀρετὴν χείρων. ² *La République* rend les femmes communes comme les esclaves, les bestiaux et les prés : Platon ne voit en elles que des instruments nécessaires de la propagation de l'espèce. La langue grecque était imprégnée, comme toute l'antiquité, de ce mépris de la femme, dont le christianisme lui-même a eu de la peine à secouer l'injustice et l'erreur. Pour Pindare, c'est une femelle : une vache, dit-il, μία βοῦς, fut la mère des deux héros ; ³ *melius est nubere quam uri*, dit S. Paul : oui, il vaut mieux se marier que de se laisser dévorer par toutes les convoitises de la chair, mais il vaudrait mieux les dompter et ne pas se marier : le célibat, la virginité sont encore les états les plus parfaits et ceux où l'homme se rapproche le plus de la primitive innocence ; la femme est une Ève dangereuse et tentatrice : c'est un vase de faiblesse, *vas infirmius*. Platon or-

1 Le texte est plus méprisant encore : « elle est quelque chose d'inférieur. ἐνὶ πᾶσι ἀσθενέστερον. » *Rép.*, V, p. 455. Il faut remarquer le neutre ici.

2 *Lois*, VI, p. 781.

3 *Pythiq.*, IV, v. 254, éd. Heyne.

donne aussi le mariage , mais comme un état inférieur , quoique nécessaire. Dans toutes les considérations qui doivent présider à l'union légitime de l'homme et de la femme , il ne lui est jamais venu à la pensée de faire entrer l'amour de l'homme pour elle ; car cet amour est une faiblesse morale et la marque d'une âme inférieure. Le mariage est nécessaire ; il n'est pas beau ; c'est un acte de dévouement politique et le devoir d'un bon citoyen.

Au dessus de ces erreurs et de ces périls, plane cependant encore un principe qui sauve et purifie tout : c'est l'âme qu'il faut aimer ; le corps se flétrit , la beauté passe et sèche comme la fleur des champs , du matin au soir ; l'âme seule est dans tout être humain ce qu'il y a de durable , de constant , d'identique à soi-même ; c'est ce qu'il y a de plus excellent en lui , et c'est par conséquent son essence.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DES FAITS MORAUX DE L'ÂME. — DU BIEN ET DES VERTUS.

De même que l'amour n'est qu'une contemplation, de même encore la vertu n'est qu'une contemplation, la contemplation du bien, ¹ essence distincte du beau, distincte de la science, de la vérité même, et les surpassant en dignité. Le bien est le principe et la source, la science est la production, l'œuvre du bien et son image. ² L'idée du bien est une cause, la cause finale de tout ce qui est; tout ce qui est, est parce qu'il est bien qu'il soit. Cause de l'être, de la vérité, le bien l'est encore de la connaissance; il donne aux choses connues la vérité, au sujet qui connaît la puissance de connaître, ³ et tout cela est ainsi parce qu'il est bien qu'il en soit ainsi; mais ce bien, que toute âme poursuit, en vue duquel elle fait tout, le plus sublime objet de sa recherche et de ses désirs,

1 *Rép.*, VI, p. 485, 500.

2 *Rép.*, VI, p. 509.

3 *Rép.*, VI, p. 508.

elle ne peut deviner ce qu'il est; elle en soupçonne vaguement l'existence, et encore avec beaucoup d'incertitudes, et est dans l'impuissance de définir avec précision sa nature; elle ne saurait même le concevoir avec une confiance inébranlable. Nous allons voir ce qu'elle en peut connaître, et comment elle le peut pratiquer.

Le bien n'est pas lui-même une essence : il donne l'être et l'essence, et est au dessus de l'essence et de l'être, en dignité comme en puissance. ¹ Dans l'impossibilité manifeste où l'homme se trouve de voir clairement et de contempler attentivement l'éblouissante splendeur de cette idée, il peut du moins s'en faire une notion quelconque, et à peu près ressemblante, en en regardant la production la plus brillante, la plus lumineuse image, la représentation la plus exacte, le soleil. ² Ce que le soleil est dans le monde visible, par rapport à la vue et à ses objets, le bien l'est dans la sphère intelligible, par rapport à l'intelligence et à ses objets. ³ De même que la vue, qui n'est pas le soleil, est cependant de nos organes celui qui participe le plus à sa nature, de même l'intelligence, qui n'est pas le bien, est de tous les organes de notre âme celui qui participe le plus à son essence. De même encore que le phénomène de la vision exige, outre l'organe et

¹ *Rép.*, VI, p. 509.

² *Rép.*, VI, p. 507.

³ *Rép.*, VI, p. 508.

l'objet visible, l'intervention d'un milieu lumineux, de la lumière, sans laquelle les yeux ne verraient rien, les couleurs ne seraient point visibles, et le soleil est le dieu qui répand cette lumière; de même l'acte intellectuel exige que les objets intelligibles soient, comme l'intelligence, éclairés par la lumière de la vérité qui s'épanche comme d'une source, qui rayonne comme d'un foyer lumineux, du bien, soleil de l'âme et de l'esprit. Enfin, de même que l'œil ne possède la faculté de voir que comme une émanation dont le soleil est la source, et que le soleil, principe de la vue, peut être aperçu par l'organe; de même la faculté de comprendre n'est qu'une émanation du bien suprême, lequel peut être, en quelque manière, aperçu par elle; quoique ce soit là une des opérations les plus difficiles de l'intelligence humaine.

Le type primitif des idées du bien et du beau est en nous, acquis dans une existence antérieure; nous ne les produisons pas, nous nous les rappelons. Pour juger du bien, nous n'avons donc qu'à examiner les réminiscences, les idées qu'en a conservées notre âme, c'est à dire que nous n'avons qu'à rentrer en nous-même et à descendre au fond de notre conscience. Toute la philosophie de Platon aboutit là: Connais-toi toi-même, et le premier il avance que les principes des choses sont les formes mêmes de notre esprit. Le monde intelligible, aux sommets duquel plane radieuse l'idée du bien, ne nous est donc pas inaccessible; nous le portons en notre âme; le divin

est en nous, ou du moins sa réminiscence et son image.

Le bien étant ce par quoi les choses bonnes sont bonnes, enferme non seulement l'idée de vertu, mais encore celle de bonheur ; il est donc de sa nature mixte et complexe, car sa condition est d'être parfait ; il ne manque rien à ses perfections, il remplit tous les désirs et comble tous les besoins : il se suffit à lui-même et est suffisant par lui-même. ¹ L'état et la disposition d'âme qui résultent de la présence du bien sont donc telles qu'elle n'a plus besoin de rien ; or, le plaisir, nous l'avons vu, ne se suffit pas à lui-même, et suffit encore moins à l'homme. D'un autre côté, c'est peut-être la misère, mais c'est assurément la nature de l'homme d'aspirer au bonheur et de goûter la joie et le plaisir ; le plaisir est peut-être même, a dit Leibnitz, un sentiment vague de perfection ; et suivant Platon, la douleur est évitée comme un mal, le plaisir est recherché comme un bien, ² et les choses ne sont complètement bonnes que lorsqu'elles aboutissent au plaisir. Qui voudrait, parmi les plus sages des hommes, qui voudrait vivre, ayant en partage toute la sagesse, l'intelligence, la science, la mémoire, à condition de ne ressentir aucun plaisir, pas même le plaisir de connaître le vrai, de goûter le beau, pas même la joie du devoir rempli ? ³ il ne faut pas séparer l'agréable, le

1 *Philèb.*, p. 20.

2 *Protag.*, trad. de M. Schwalbé, p. 202.

3 *Philèb.*, p. 22.

juste, le beau, le bon. Cette maxime a du moins cela d'avantageux, d'encourager les hommes à la justice, et pour ainsi dire de les séduire à la vertu ; le bonheur se rencontre nécessairement avec la vertu, et Fénelon a dit aussi quelque part : il ne faut pas séparer le plaisir de la vertu. ¹

Aucun de ces états de l'âme n'étant suffisant par lui-même pour remplir les secrètes exigences du cœur humain, il reste donc que le bien soit un état mixte répondant à la nature complexe de l'homme. Mais il ne suffit pas de savoir que le bien est un mélange du plaisir et de la science, de la vertu et de l'agrément, il faut encore savoir comment est fait le mélange, et dans quelle proportion y entre chacun des éléments qui le composent ; ² car, sans cette mesure, ce ne serait plus un mélange, mais un pêle-mêle confus, aussi imparfait dans sa confusion et plus insuffisant que les éléments isolés qui l'auraient formé.

Il y a quatre espèces d'êtres : l'infini ou la matière, le fini ou la forme, l'être réel, résultat de leur combinaison ; car il n'y a pas de forme qui ne subsiste en un sujet d'inhérence, pas de matière qui ne possède quelque forme et quelque principe qui la différencient

¹ *Lois*, II, p. 663. *Lois*, V, p. 743. Nous verrons même Platon aller plus loin, et définir la vertu, l'art de peser ou de mesurer l'excès du plaisir vrai sur la douleur vraie. Mettant son principe en pratique, notre philosophe a trouvé que la condition du juste, sous le rapport du plaisir, était sept cent vingt-neuf fois plus agréable que celle de l'homme parfaitement injuste. C.f. *Rép.*, IX, p. 588.

² *Philèb.*, p. 65.

et la qualifient; enfin, la cause qui ordonne le mélange et y met la proportion et la mesure. Le plaisir appartient à la classe des choses infinies et ne saurait être le bien, qui possède toute la plénitude de la perfection. L'intelligence, qui appartient à la classe du fini, est du même genre et de la même famille que la cause; elle est au premier rang de l'essence; mais elle n'existe réellement que dans un sujet; c'est elle qui produit le mélange; et le produit avec mesure, parce que la mesure accompagne toujours le fini; c'est par elle qu'il y a du bien dans le mélange, et même aussi dans le plaisir pris séparément, parce que le plaisir, sans mesure et sans frein, se perdrait dans une indétermination absolue et une dissolution perpétuelle.

Le plaisir n'est pas le bien, le seul bien de l'âme, sans quoi il serait la règle de la morale et la mesure de la vertu; quiconque ne goûterait pas le plaisir, serait méchant; on serait vertueux dès qu'on connaîtrait les jouissances du plaisir, et d'autant plus vertueux que les plaisirs seraient plus nombreux et plus intenses: de même nous avons déjà démontré que la science, et la plus pure des sciences, ne constitue pas le seul bien. Semblables à des échansons, versons donc, pour faire le mélange, le miel et le vin que contient la fontaine du plaisir, et la liqueur austère que contient la fontaine sobre de l'intelligence. Pour que ce mélange constitue le bien, la règle est de n'y faire entrer aucun plaisir qui répugne à la sagesse, puisque c'est à elle que doit

s'unir le plaisir ; on peut et on doit y faire entrer toutes les sciences ; mais la raison et le plaisir lui-même défendent d'y introduire les plaisirs violents et grossiers. On ne peut unir à la sagesse que les plaisirs purs qui accompagnent la santé, la tempérance, et forment, pour ainsi dire, le cortège de la vertu ; ¹ enfin, il faut que la proportion et la mesure président au mélange.

Mais la mesure et la proportion c'est la beauté, et voilà l'essence du bien qui va se jeter et se perdre dans l'essence du beau ; en toutes choses, en effet, la mesure et la proportion constituent la beauté aussi bien que la vertu ; la vérité entre dans le mélange, puisqu'il est produit par l'intelligence. Si donc nous ne pouvons pas saisir le bien sous une seule idée, on peut du moins l'enfermer et le définir par trois idées : ² celles de la beauté, de la proportion, de la vérité ; et ces trois choses réunies sont la véritable cause de l'excellence du mélange. En résumé, on peut dire que :

Le premier bien est ce qui a une nature éternelle, la mesure, la modération, l'à-propos, τὸ καίριον ;

Le second est la proportion, le beau, le parfait ;

Le troisième est l'intelligence et la sagesse ;

Le quatrième, les arts, les sciences, les opinions vraies qui appartiennent à l'âme seule ;

Le cinquième comprend les plaisirs que nous avons dit être exempts de douleur, les nommant des percep-

¹ *Philèb.*, p. 64.

² *Philèb.*, p. 65.

tions pures de l'âme venant à la suite de sensations. ¹

Ainsi le bien est une idée complexe ou plutôt universelle, qui enveloppe dans sa compréhension trois idées : la vérité, la mesure et la beauté, puisque tel est le caractère du mélange : cela revient à dire que la Raison en est l'élément fondamental, puisque c'est elle qui préside au mélange, mais non pas l'unique élément. C'est ainsi que, pour Kant aussi, la vertu, dont le principe est dans le devoir, idée universelle et nécessaire fournie par la Raison, la vertu ne peut être regardée comme le bien suprême que lorsque le bonheur y est réuni ; c'est que la nature a déposé en nous le désir irrésistible et incompressible du bonheur. Il répugne à la notion du bien absolu que l'homme qui a besoin du bonheur ne puisse pas y atteindre : et l'homme, en effet, peut l'atteindre, puisque le bonheur est la conséquence du devoir rempli ; comme le dit Platon, c'est le cortège de la vertu. La vie morale constitue un droit ; elle nous mérite le bonheur où aspirent et que réclament les besoins de la nature, les penchants innés qu'il est permis à l'homme et quelquefois nécessaire de satisfaire. Le besoin réclame, et la vertu justifie la réclamation de la nature ; elle fait d'un désir, d'un instinct sans valeur et sans prix, un droit, c'est à dire quelque chose de rationnel, de moral, de sacré. Le bonheur est lié à la vertu dans le bien suprême, mais la vertu reste l'élément fondamental et le motif unique de l'acte vraiment moral. Nous ne devons agir que

1 *Philèb.*, p. 66.

pour obéir à la loi obligatoire que notre raison nous fait connaître, et non en vue du bonheur qui doit en être la récompense ; car alors le mérite de l'action aurait disparu, et avec le mérite le droit à la récompense, et la récompense elle-même.

Platon n'a pas indiqué peut-être avec la netteté et la forte précision de Kant, cette dernière distinction, et M. V. Cousin, qu'il faut toujours consulter, et qu'on ne consulte jamais sans fruit, surtout quand il s'agit de Platon, a pu reprocher à sa pure et noble morale de comprendre un plaisir réclamé par notre sensibilité seule. Les besoins de notre nature ne constituent pas à eux seuls des droits ; ces plaisirs purs, exempts de douleur, qui accompagnent la santé et la tempérance et en sont la récompense, ces perceptions pures, ces sciences de l'âme venant à la suite de sensations, ne sont-ce pas, en dernière analyse, les plaisirs de l'intérêt bien entendu ? Cependant, quant aux plaisirs qui sont le cortège de la vertu, la sensibilité, il me semble, n'a rien à y voir, si ce n'est une sensibilité toute morale ; car ce n'est que le plaisir secret, la jouissance intime d'avoir accompli le devoir et obéi au précepte de la loi morale : en un mot, c'est la conscience d'avoir bien agi. Je trouve Kant bien sévère de ne pas vouloir accepter ce sentiment comme vraiment moral, et de distinguer le respect et l'estime de soi-même, le sentiment de sa dignité, cette approbation intime et toute morale dont Platon parle aussi dans *l'Alcibiade*, de la conscience d'une bonne action et du plaisir qui en est la suite.

Quoi qu'il en soit, il est certain que le dualisme du bien est le fondement commun du *Philèbe* et de la *Raison pratique*.

Des deux éléments du bien pour l'homme, la vertu est le plus grand et pour ainsi dire le seul véritable, puisque le plaisir qui s'y ajoute n'est que le plaisir de la sagesse et de la tempérance. La vertu, c'est la beauté, la santé et le bonheur de l'âme ; ¹ elle consiste éminemment dans la science ou sagesse. ² C'est par la science que l'homme apprend à faire un bon usage de tous les biens qu'il possède : des biens humains, c'est à dire la santé, la beauté du corps, la vigueur, la richesse, non pas celle où préside Plutus aveugle, mais celle que gouverne Plutus clairvoyant et marchant à la suite de la prudence ; et aussi des biens divins, qui sont la prudence, la tempérance, la justice, qui vient du mélange de ces deux vertus avec la force, et le courage qui vient en dernier lieu. ³ Ces qualités elles-mêmes de l'âme ne sont des biens que si nous savons en faire un bon usage, et tournent à notre préjudice quand nous ne le savons pas. ⁴ Tout consiste donc, en définitive, à savoir ce que c'est que le bien ; la sagesse, la science est donc le vrai bien, l'ignorance le seul vrai mal de l'âme ; ⁵ être sage et posséder la raison, c'est

1 *Rép.*, IV, p. 445.

2 *Ménon*, p. 88. *ii copia.*

3 *Lois*, I, p. 631.

4 *Ménon*, p. 88.

5 *Euthyd.*, p. 282.

être vertueux : le contraire est le vice, ¹ et la vertu c'est le bonheur. ² La science est donc faite pour commander à l'homme ; l'intelligence lui suffit pour se défendre et défendre son âme contre tout ce qui peut l'attaquer ; la connaissance du bien et du mal ne pourra être surpassée par aucun bien, quel qu'il soit. ³ L'âme ne peut connaître et contempler l'idée du bien, en admirer la beauté, sans désirer s'unir à lui, sans aimer à s'en rapprocher par un commerce de plus en plus intime, sans s'efforcer de lui ressembler ; ⁴ par cette union, par cet accouplement divin, elle crée en elle comme un autre être, fait naître en soi la vérité, parce qu'elle imite l'ordre et beauté de la divine idée du bien qu'elle contemple. C'est ainsi que, par la vertu pratique de l'admiration du divin, l'âme devient divine elle-même. ⁵

Mais c'est en nous connaissant nous-même que nous pouvons connaître les biens qui nous sont propres ; ⁶ puisque, pour être heureux, nous devons nous rendre meilleurs ; pour nous rendre meilleurs nécessairement il faut que nous sachions ce que c'est que

1 *Lois*, X, p. 900, II, p. 653. « La perfection consiste à posséder la science et l'opinion vraie fondée en raison, et tous les autres biens renfermés dans ceux-là. »

2 1^{er} *Alcib.*, p. 135.

3 *Protag.*, trad. de M. Schwalbé, p. 200.

4 *Rép.*, VI, p. 490.

5 *Rép.*, VI, p. 490 et 500.

6 1^{er} *Alcib.*, p. 134.

nous-même : la sagesse est éminemment la connaissance de soi-même. ¹

Mais l'homme est une âme qui se sert du corps. ² Nous connaître nous-même, c'est donc connaître non pas notre corps qui est à nous, mais notre âme qui est nous-même. ³ L'homme est une âme, et l'âme est une force et une cause; car se servir c'est plus que commander, c'est encore être obéi. L'âme qui commande au corps et s'en fait obéir, déploie dans cette opération une puissance efficace qui se réalise, et, comme dirait Aristote, passe à l'acte; elle se sent une force, une cause, une volonté, un moi puissant. C'est par là que l'homme se caractérise et se distingue; il fait plus, il se sépare de ce qui n'est pas en lui force et cause, mais matière et esclave; il est ce qui commande; ce qui sert et obéit n'est pas lui. L'homme est une âme, et l'âme est une force.

Pour se connaître l'âme doit s'étudier et se regarder en elle-même, ⁴ et dans cette partie d'elle-même où réside toute sa vertu, qui est la sagesse : c'est toujours par ce qu'elles ont d'excellent qu'on peut connaître l'essence des choses. ⁵ Cette partie de l'âme à laquelle se rapportent la science et la sagesse est divine, puisque

1 *Charmid.*, trad. de M. Schwalbé, p. 45. *Rivaux*, trad. de M. Schwalbé, p. 21.

2 1^{er} *Alcib.*, p. 130.

3 1^{er} *Alcib.*, p. 132.

4 1^{er} *Alcib.*, p. 133.

5 *Phédon*, p. 97, D. *Philèb.*, p. 44.

la contemplation du divin amène l'assimilation, *ὁμοίωσις*, au divin; en y regardant, en y contemplant par un retour sur soi, l'essence de ce qui est divin, la sagesse, c'est à dire Dieu même, on pourra se connaître soi-même. ¹ Ainsi, c'est des profondeurs de l'âme que l'âme tire la connaissance de Dieu, et l'âme, qui n'a pas encore trouvé en elle-même ce côté divin de sa nature, ne se connaît pas elle-même. On ne peut pas connaître l'essence individuelle, le moi, *αὐτὸ τὸ ἑκάστων*, sans connaître Dieu, c'est à dire l'essence absolue, *αὐτὸ τὸ αὐτὸ*. ² C'est du moins ainsi qu'Olympiodore entend ce passage : « En se repliant sur lui-même, en se faisant le spectateur et le contemplateur de lui-même, l'homme verra l'essence divine en entier, *ἅπαν*. Ce recueillement, ce retour sur soi, est comme un marche-pied dont il se sert pour monter, pour s'élever à la contemplation et à la vision parfaite du divin. » Il est impossible de mieux marquer la présence de Dieu en nous par son idée, qui fournira à S. Anselme sa fameuse démonstration. Le moi ne peut se penser sans penser l'infini; l'idée de l'être, et de l'être absolu, enveloppe et circonscrit toutes nos idées; nos connaissances, par leurs limites mêmes, impliquent et révèlent quelque chose qui les limite et les domine. L'homme ne peut se connaître lui-même sans con-

1 1^{er} *Alcib.*, p. 134.

2 1^{er} *Alcib.*, p. 128, 129, 130. C.f. les notes de ce passage dans M. V. Cousin.

naitre Dieu, et voilà pourquoi c'est là son souverain bien.

Plotin a tiré de cette grande vérité une redoutable erreur ; il en conclut, en effet, que la conscience n'est pas le sentiment de la personnalité individuelle, et tout au contraire. L'âme n'arrive à la pleine connaissance d'elle-même que dans la contemplation de son essence, et cette essence est divine, c'est à dire universelle. L'âme humaine n'est individuelle que parce qu'elle a été détachée, à la suite d'une chute fatale, de l'âme et de l'intelligence universelles, son principe, sa source, son essence, sa substance. A mesure donc que la conscience de son essence, et par conséquent la connaissance d'elle-même, devient plus claire et plus profonde, le sentiment de l'existence individuelle s'affaiblit ; l'âme se sent moins une personnalité ; elle se détache de la partie la plus grossière d'elle-même pour se rattacher plus-étroitement à son essence, et reconnaît enfin clairement sa véritable nature ; elle a, en un mot, la parfaite connaissance d'elle-même quand elle voit le divin qu'elle porte en elle, quand elle a la conscience de sa propre divinité et se reconnaît elle-même Dieu. ¹

1 Plotin, *Ennéad.*, IV, 4, 2. « L'âme est et devient les choses dont elle se souvient. L'âme et l'intelligible ne font qu'un. Lorsque l'âme se détache des choses qui lui appartiennent, pour se tourner vers elle-même, alors vivant purement dans le monde intelligible, elle participe à son immutabilité : elle est tout ce qu'il est ; et elle a en même temps conscience d'elle-même, parce qu'elle ne fait plus qu'une seule et même chose avec le monde intelligible. »

On voit les conséquences de cette interprétation subtile, profonde, mais fautive du γῶθι σεαυτόν de Socrate et de Platon : l'homme est Dieu, et Dieu est une substance universelle, dont les individualités ne sont que des fragments un instant détachés et qui aspirent à rentrer au sein de l'être universel. Il est certain que ce n'est pas là la vraie doctrine de Platon. L'âme, suivant lui, ne porte pas dans son sein le monde intelligible de manière à n'en pas différer ; les idées ne descendent pas ainsi dans les âmes, puisque tout en les pénétrant, en les formant, elles les dominent, et par conséquent ne les constituent pas. L'âme ne fait que participer de l'idée ; elle n'est pas, à proprement parler, une idée véritable, elle a seulement avec l'idée une affinité et comme une proche parenté ; le divin qui est en elle n'est pas Dieu même ; c'est une image, une vertu, un rayon de lumière dont il l'éclaire et l'inspire, et l'âme en a conscience. De plus, la perfection de cette idée lui prouve qu'elle ne lui appartient pas ; car elle a conscience de sa propre imperfection. L'âme est donc distincte de Dieu. Nous ne pouvons cependant nous faire illusion sur la valeur de ces mots : *affinité, parenté*, qui ne sont évidemment que des métaphores qui établissent à la fois le rapport de l'âme à Dieu et la distinction de ces deux êtres. Mais si nous nous rappelons que l'âme humaine est formée de la même substance que l'âme universelle, que l'âme universelle ne reçoit de Dieu que des conseils qu'elle écoute volontairement, et que par conséquent elle est co-éternelle à lui, et, pour ainsi dire, égale, il n'est guère

étonnant que Plotin, formulant avec plus de rigueur les dangereuses conséquences de ces principes, en ait tiré l'identité de l'âme et de Dieu.

Ce Dieu est le premier bien de l'âme, le plus digne objet de sa recherche et de son amour ; ¹ il est ce qui est véritablement, l'essence immuable, éternelle, inaccessible aux vicissitudes de la génération et de la corruption. ² Pour le posséder et le réaliser en soi, il faut que l'âme le connaisse, qu'elle en ait en elle les types, les modèles, les idées exemplaires, ³ ou plutôt leurs images et leurs réminiscences. Portant nos regards sur ces objets divins qui sont la vérité même, comme des peintres, nous transportons aux choses d'ici-bas ces divins modèles, et nous nous efforçons, autant que la nature des choses sensibles le permet, d'y faire descendre les idées, c'est à dire que nous nous efforçons de faire pénétrer dans nos actes ce que notre pensée a saisi, dans le monde invisible des idées, d'honnête, de juste, de beau, de bon.

L'amour de la connaissance vraie, de la vérité, la philosophie, est donc la première marque de la sagesse ; ⁴ car, connaître Dieu, c'est évidemment le connaître tel qu'il est : de cette première vertu découlent et dépendent toutes les autres ; car, s'il y a plusieurs vertus, les diverses vertus rentrent les unes dans les

1 *Lois*, VII, p. 803.

2 *Rép.*, VI, p. 484, 485.

3 *Rép.*, VI, p. 484, 485.

4 *Rép.*, VI, p. 485.

autres, et toutes dans la science ou sagesse. La vertu est une. ¹

C'est ainsi que de l'amour de Dieu, qui est la vérité même, découlent l'horreur du mensonge, ² la pureté des mœurs et des plaisirs, le dédain des jouissances corporelles et de la richesse, qui sont si peu de chose au prix de la volupté que l'âme trouve dans l'amour de la vérité et la recherche de la science ; enfin la tempérance et la justice.

L'âme, qui embrasse dans son amour et qui atteint par sa connaissance l'éternel, l'immuable, l'absolu, ne peut admettre en elle aucune bassesse de sentiments ; elle n'a pas le loisir ni la pensée d'abaisser ses regards sur la conduite des hommes, de les combattre, de se remplir contre eux de haine et de colère : c'est nécessairement une âme grande et généreuse. ³

L'âme douée de ces qualités de grandeur et de générosité, qui porte sa pensée sur l'éternité des temps, sur l'universalité des êtres, quel cas ferait-elle de la vie présente ? Elle est nécessairement courageuse, douce, affable, amoureuse de grâce et d'harmonie, parce que la vérité aime la mesure.

Mais une âme modérée dans ses idées, exempte de cupidité, de bassesse et d'ignorance, comment pourrait-elle être injuste ?

Pour aimer la vérité, il faut pouvoir la connaître et

¹ *Protag.*, trad. de M. Schwalbé, p. 196.

² *Rép.*, VI, p. 486.

³ *Rép.*, VI, p. 486 — 500.

l'apprendre sans peine : de là les conditions préalables de la pénétration d'esprit et de la faculté de la mémoire, ¹ sans lesquelles la contemplation de la vérité serait un effort laborieux, qui, loin d'en inspirer l'amour, exciterait bientôt les dégoûts. Il faut même et surtout que l'Âme ait de l'affinité avec l'objet qu'elle veut connaître ; « sans cela, ni la pénétration, ni la mémoire n'y feront rien ; car rien ne vient sur un sol étranger. Ainsi, ceux qui n'ont aucune affinité ni aucun rapport avec le juste et tout ce qui est bien, quelles que soient la promptitude de leur esprit et la facilité de leur mémoire, pas plus que ceux chez qui cette affinité naturelle avec le beau et le bien s'allie à un esprit lent et une mémoire rebelle, ne parviendront jamais à connaître toute la vérité sur la vertu et sur le vice. » ²

Ainsi donc, toutes les vertus, dont la première est l'amour de la vérité de laquelle découlent la grandeur d'âme, l'affabilité, la justice, la force ou le courage, la tempérance, toutes les vertus dépendent de qualités, de facultés purement intellectuelles de l'entendement : la pénétration de l'esprit, et la solidité en même temps que la facilité de la mémoire.

Toutefois il ne suffit pas de connaître le bien, il faut encore le pratiquer ; il ne suffit pas de connaître Dieu, il faut s'efforcer de lui ressembler, de s'identifier à lui ; ce n'est pas, pour Platon, une absorption de

¹ Μνήμων, εὐμαθής.

² J'ai cru pouvoir attribuer à Platon ces détails, tirés de la lettre VIII, qui semblent appartenir à sa vraie doctrine.

l'essence de l'Âme dans l'essence divine : c'est un précepte net, clair, sensé, éminemment pratique. Ressembler à Dieu, c'est être juste et saint avec intelligence : ' c'est là la vraie grandeur de l'homme. *Le Lachès* montre bien que Platon savait que la vertu ne consiste pas seulement dans la connaissance de nos devoirs, mais encore dans la force morale nécessaire pour les accomplir. Cependant, comme cette force morale semble le résultat nécessaire de la connaissance, on peut dire que la connaissance de Dieu, obtenue dans la connaissance de soi-même, est la vraie science comme la vraie vertu ; l'ignorance de Dieu est l'ignorance et le mal même. ' 2

Platon a donc distingué les deux éléments qui constituent l'acte moral, une idée de la raison et un mouvement de la volonté ; mais il n'a pas insisté suffisamment ; sa théorie n'est ni claire ni nette sur ce point important de la morale qu'il a un peu affaiblie, sinon compromise par sa théorie de la volonté, théorie que l'absence de la condition nécessaire de la liberté morale rend à la fois fausse et dangereuse.

Cependant, quelle idée sublime il a su donner de la vertu ! quelle magnanime admiration il sait inspirer pour la justice ! « Le juste, dit-il, sera fouetté, mis à la torture, chargé de fers ; on lui brûlera les yeux ; à la fin, après avoir souffert tous les maux, il sera mis en croix, et pour comble, passera pour injuste au mo-

1 *Théét.*, p. 176.

2 *Théét.*, p. 176.

ment même où il sacrifiera sa vie pour la justice. » ¹ Le simple témoignage de sa conscience élevant son âme au dessus de ses souffrances, et le rapprochant, par la vertu, de Dieu même, lui fera goûter un bonheur plus pur et plus vrai que le méchant au milieu de ses faux plaisirs et de ses joies scélérates. Bossuet ne peut ici retenir un cri de surprise et d'enthousiasme : « Ne semble-t-il pas, dit-il, que Dieu n'ait mis cette merveilleuse idée de vertu dans l'esprit d'un philosophe que pour la rendre effective en la personne de son fils. » ² Jésus-Christ n'a-t-il donc fait que réaliser le modèle qu'avait le premier conçu Platon ?

Les vertus de l'âme, dont nous venons de voir le principe, sont au nombre de quatre : la prudence, le courage, la tempérance et la justice ; ³ on y pourrait joindre la sainteté. ⁴ Ces différentes vertus ne peuvent pas être opposées l'une à l'autre ni séparables ; car il arriverait, par exemple, qu'une seule chose, la folie, aurait plusieurs contraires, la tempérance et la sagesse, ce qui est impossible. Si la folie est opposée à l'une et à l'autre de ces deux vertus, c'est qu'il y a nécessairement de la tempérance dans la sagesse, comme de la sagesse dans la tempérance. Toutes les vertus ren-

¹ *Rép.*, II, p. 362.

² Bossuet, *Discours sur l'Hist. Univ.*, 2^e partie, c. 19.

³ *Rép.*, IV, p. 483 — 428.

⁴ *Protag.*, p. 329, *C. Gorg.*, p. 507, B. Platon mentionne encore dans *la République* (III, p. 402. C) deux autres vertus, la libéralité et la grandeur d'âme, μεγαλοψυχία et μεγαλοπρέπεια ; mais il se borne à les nommer sans les expliquer ni même les définir.

trent donc les unes dans les autres, et se réduisent ou se ramènent à une résolution intérieure, à une énergie fondamentale et générale, à un état commun et unique de l'âme. La vertu est une habitude, ou plutôt l'harmonie de l'habitude et de la raison, qui nous fait, depuis le commencement jusqu'à la fin de notre vie, embrasser ce qui mérite notre amour, et fuir ce qui mérite notre aversion, ¹

La sagesse peut et doit être mise à la tête de toutes les vertus, parce qu'elle en est la condition absolue et universelle: c'est la vue rationnelle du but de la vie, c'est à dire la connaissance du bien en soi. L'ignorance ôte le discernement du bien, et le discernement supprimé, la moralité de l'acte et de l'agent disparaît. ² Sous un point de vue plus particulier, c'est la prudence, ³ c'est le bon conseil, εὐβουλία, l'art de bien diriger la volonté suivant la droite raison, de prendre des résolutions sensées et justes; c'est une science, car il est évident que ce n'est pas en ignorant ce que c'est que le vrai bien, mais au contraire en le sachant, qu'on peut prendre de bonnes résolutions et se bien déterminer dans la conduite de la vie. ⁴

Le courage est une sorte de gardien, un instrument de conservation; ⁵ c'est la force de l'âme par laquelle

1 *Lois*, II, p. 653.

2 *Protag.*, p. 352, B.

3 Le terme grec ἡ φρόνησις, aussi bien que celui σωφροσύνη ne sont guère susceptibles d'une traduction exacte.

4 *Rép.*, IV, p. 429.

5 *Rép.*, L.L. *Protag.*, p. 360.

elle garde, sans que rien l'en puisse effacer, ni la douleur, ni le plaisir, ni le désir, ni l'espérance, ni la crainte, elle garde l'opinion vraie et légitime de ce qui n'est pas à craindre. ' Il y a là, comme on le voit, une double idée : le courage est une science et une force de l'âme; *le Lachès* l'avait déjà ainsi analysé. Ce n'est pas simplement une science, puisque les médecins et les laboureurs savent dans leur art ce qui est à craindre, et n'en sont pas, à ce titre là, plus courageux; et, d'un autre côté, les fous, les enfants, les animaux privés de raison, tous les êtres qui affrontent le péril sans le connaître ou le comprendre, ne sont pas pour cela courageux. Il ne faut pas confondre le courage qui part de l'âme avec cette violence brutale et cet emportement physique, fruit du tempérament et non de l'éducation; la connaissance du danger à courir entre dans la notion mixte et l'idée complexe du courage. Le courage est la connaissance du devoir et la force nécessaire pour le remplir, malgré les obstacles et le péril. Le courage est une vertu politique, c'est à dire sociale. Platon avait probablement oublié ces détails lorsque, voulant distinguer la prudence du courage, il dit que l'âme ne peut pas être prudente sans intelligence, et qu'elle peut être courageuse sans raison; ' il est dans le vrai lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de vrai courage dans un être dépourvu de raison,

1 *Rép.*, IV, L.L. *Protag.*, p. 360.

2 *Lois*, XII, p. 964.

dans un acte accompli sans connaissance et sans conscience.

Lorsque les hommes agissent selon la droite raison et d'une manière avantageuse, c'est la tempérance. ¹ La tempérance ressemble à une harmonie et même plutôt à une symphonie, ² à un concert bien réglé d'instruments et de voix; c'est la puissance de l'âme de maîtriser ses plaisirs et ses désirs. De là vient cette expression remarquable : *être maître de soi*, qui annonce qu'il y a dans l'âme deux parties, l'une meilleure, l'autre pire. L'âme a beau être une et simple en son essence, les passions, les désirs, les idées contraires la travaillent, la divisent et même la déchirent : être tempérant, c'est apaiser ces déchirements intérieurs; c'est calmer ces orages des passions, c'est donner l'empire de l'âme à la partie la plus estimable, à la raison. La tempérance met donc la concorde et l'harmonie où régnait la discorde, en établissant l'ordre et une hiérarchie convenables entre les passions, les sentiments et les idées qui s'y rencontrent et s'y combattent pour prédominer.

La justice est la vertu par laquelle dans sa conduite envers les autres et dans sa conduite envers lui-même, l'homme ne fait que ce qu'il lui appartient de faire, ce qui est à la fois de son devoir et de son droit; ³ elle

¹ *Protag.*, p. 433.

² *Rép.*, IV, p. 431.

³ *Rép.*, IV, p. 433, 441. Il me semble que l'expression τὰ αἰρετῶν a ce double sens.

règle l'intérieur de nos âmes comme nos rapports avec nos semblables; elle nous apprend nos devoirs et nos droits, l'étendue, les limites; la force et la valeur de chacun d'eux; elle veut qu'aucune des parties de l'âme ne fasse autre chose que ce qui lui est spécial, propre, et leur défend à toutes d'empiéter les unes sur les autres dans l'exercice de leurs fonctions; elle veut que l'homme n'agisse qu'après avoir reconnu ses devoirs, déterminé les opérations propres à chacune de ses facultés et leur valeur, après s'être rendu maître de lui-même et avoir établi entre les trois grands mobiles de ses actions un accord parfait, comme entre les trois tons extrêmes de l'harmonie et les autres sons intermédiaires; en un mot, après avoir ramené en lui la multiplicité à l'unité, et avoir fait de son être divisé, un être un. ¹

L'homme ne doit passer à l'action qu'après avoir bien lié tous ces éléments de sa nature morale et en avoir fait un tout harmonieux et bien concerté. La justice pratique conserve cette disposition de l'âme, et la prudence éclaire la pratique de la justice. Produire en soi la justice, c'est établir entre les diverses passions et pensées de l'âme, la subordination que la nature a voulu y faire régner. ²

Platon a donné quelquefois de la justice une idée plus généreuse : « j'appelle juste, dit-il, toute action

1 *Rép.*, IV, p. 445. Ἐκ γενόμενον ἐκ πολλῶν.

2 *Rép.*, IV, p. 445.

faite conformément à l'idée du bien ; » ¹ c'est presque alors la vertu dans son entier, et c'est dans ce sens que nous disons souvent nous-mêmes : le juste. Bien qu'on puisse inférer de plusieurs passages isolés que, d'après Platon, l'homme n'est tenu envers son ennemi et envers l'étranger qu'à la pareille, ² et que la justice même demande qu'il rende le mal pour le mal comme le bien pour le bien, ce n'est pas là un précepte. Le précepte exprès et précis qu'il a donné s'élève bien au dessus de la morale barbare du talion, œil pour œil et dent pour dent : « c'est un devoir absolu, et même une obligation sacrée, de n'être jamais injuste envers celui qui l'a été à notre égard, et rendre le mal pour le mal est une injustice. » Il y a-t-il bien loin de cette maxime au précepte évangélique : il faut rendre le bien pour le mal ? Vouloir du bien à ceux qui nous font ou nous veulent du mal, aimer ceux qui nous haïssent, c'est sans doute un effort suprême de vertu que le christianisme a seul eu la gloire de connaître, d'enseigner, et quelquefois même de pratiquer. Cependant il faut avouer que Platon a de bien près approché de cette touchante vertu de l'amour et de la charité, et qu'il en avait au moins entrevu l'image : « L'âme vraiment grande est douce et ne hait pas les

¹ *Lois*, IX, 864.

² *Philèb.*, p. 49. « Il n'y a ni injustice, ni envie à se réjouir du mal de ses ennemis. » *Clitophon*. « La justice consiste à servir ses amis et à nuire à ses ennemis, et le juste ne doit jamais nuire à personne. » Cette restriction, presque contradictoire, vient sans doute de ce que le juste n'a pas d'ennemis.

hommes. ¹ » N'est-ce pas une figure de rhétorique bien connue pour dire qu'elle les aime ? Oui, nous devons aimer nos semblables, ce qui n'est pas plus difficile peut-être, mais en tous cas qui est autre chose que de les respecter. Platon n'a pas méconnu ce grand devoir ; mais, il faut le reconnaître, il n'a pas étendu cette affection obligatoire à l'humanité tout entière, du moins s'il en restreint l'étendue, il en a bien compris toute la compréhension et la force : « Vous tous, qui avez une origine commune, sortis de la même terre et fils d'une même patrie, sachez que vous êtes des frères : aidez-vous donc et aimez-vous les uns les autres comme des frères ; tous ne soyez qu'un. » ² J'accorde qu'il y a des nuances ; mais on accordera aussi, je pense, qu'il y a bien des vertus évangéliques dans la morale de ce païen né plus de quatre cents ans avant Jésus-Christ.

Prise dans son entier, la vertu, comme nous l'avons déjà vu, est l'harmonie de la raison et de l'habitude, ³ l'âme ne peut l'acquérir que par une volonté ferme et des habitudes constantes ; ⁴ car un acte isolé ne constitue évidemment pas une vertu. ⁵ L'habitude est la

1 *Rép.*, VI, p. 500.

2 *Rép.*, III, p. 415. *Lois*.

3 *Lois*, II, p. Cic., *Acad.*, 653, I, II, 5, « est virtus, perfectio naturæ. »

4 *Lois*, X, p. 904.

5 Aristote a un mot charmant pour exprimer cette vérité que pour être vertueux, il ne suffit pas de vouloir une fois ce que la raison commande. La vie humaine, dit-il, n'est pas d'un jour, et une hirondelle ne fait pas le printemps. C.f. M. Rav. *Essai sur la Mét. d'Arist.*, tom. I, p. 448.

partie de la vertu qui soumet à l'ordre nos plaisirs et nos peines, et nous fait embrasser ce qui mérite notre amour et haïr ce qui mérite notre aversion depuis le commencement de notre vie jusqu'à la fin. C'est cette discipline du plaisir et de la douleur qui constitue l'éducation. L'éducation est l'art de faire entrer tout d'abord dans l'âme des enfants la vertu; c'est la vertu initiée à l'enfance, ou plus clairement, l'initiation de l'enfance à la vertu. ¹ L'homme est un être éduicable, et l'importance de l'éducation pour lui est telle, que cet être naturellement doux ² et qui devient par une bonne discipline jointe à un heureux naturel, le plus doux des êtres et le plus approchant de la divinité, devient au contraire, s'il a reçu une éducation mauvaise, le plus farouche des animaux. ³ La vertu a ainsi deux périodes : la première remplit l'âme de bonnes habitudes; dans la seconde, l'homme se rend compte des bonnes habitudes qu'il doit à une intelligente et prudente éducation. La première période de la vertu appartient à l'art; la seconde est l'œuvre de la philosophie. C'est d'Apollon, des Muses, de Bacchus, que nous tenons notre première éducation; c'est par ces dieux aimables et bons que nous sommes doucement initiés aux mystères de la vie et conduits à la vertu par le chemin du plaisir. Cela veut dire que ce sont les

¹ C'est ainsi du moins que j'entends le texte τὴν παραγωγικὴν πρῶτον καιὶ ἀρίστην.

² *Phèdre*, p. 230.

³ *Lois*, VI, 766.

arts de la poésie, de la musique et de la danse, qui ont le privilège de former l'âme de l'enfance aux bonnes habitudes, par les idées morales et les nobles sentiments dont ils sont, ou plutôt dont ils devraient être l'expression aimable et vive. Être bien élevé, c'est être versé dans les exercices du chœur; c'est plus encore, c'est connaître en quoi consiste la vraie beauté de la danse, de la musique et de la poésie.

L'art est donc essentiellement moral : c'est l'école même de la vertu; mais ce n'est pas l'art tel que Platon le voyait compris et pratiqué. Le philosophe exprimait, comme il le dit lui-même, moins une réalité actuelle qu'un désir sans beaucoup d'espérance. L'art, suivant lui, a oublié sa mission morale; les fêtes ont perdu leur sens religieux, leur enseignement sacré; les poètes ne respectent plus la tradition des mythes. La musique elle-même n'a plus en vue que le plaisir; ¹ on en met la perfection et l'essence dans la puissance d'affecter agréablement l'âme humaine; mais un tel langage n'est pas supportable : l'agrément est commun à toutes les Muses opposées. ² On pourrait encore laisser dire que le plaisir est la règle de l'art; ³ mais il faudrait ajouter au moins, que cette règle serait le plaisir des honnêtes gens, des hommes vertueux et intelligents, et non celui de la foule ignorante et vicieuse, ou plutôt le plaisir d'un seul homme doué d'une très

¹ *Lois*, II, p. 655. *Gorgias*, p. 501.

² *Lois*, VII, p. 802.

³ *Lois*, II, p. 659.

hautè sagesse ; la plus belle muse est celle qui plaît aux hommes les plus vertueux. L'art devient aussi une vraie religion qui enchante les âmes en même temps qu'elle les épure. Il y a donc, au moins comme possible, une poésie parfaite, une musique absolument idéale, un art entièrement pur, divin : c'est celui-là seul qui sera la véritable école de la vertu ; car ce qui est beau dans les figures, comme dans les mélodies, c'est la mesure et l'harmonie. Toute figure et toute mélodie qui expriment la mesure et l'harmonie intérieures, c'est à dire la vertu dans l'âme, est belle. La danse et le chant, lequel enferme la poésie et la musique, sont des imitations des mœurs : or, les hommes se plaisent à voir des imitations, et se plaisent surtout à voir imiter des mœurs semblables à celles qu'ils ont eux-mêmes reçues de la nature ou de l'habitude ; car la vertu a une double origine. C'est une nécessité qu'on ressemble à ceux avec qui l'on aime à vivre, bons ou méchants. ¹

L'éducation est l'art d'attirer par l'enchantement de la poésie et de la musique, et de conduire les enfants vers ce que la loi dit être la droite raison ; ² elle est une partie de l'art d'enseigner, et l'art d'enseigner est une partie de l'art de purifier les âmes. ³ L'éducation, παιδεία, a pour objet de guérir l'âme de cette terrible espèce d'ignorance qui consiste à s'imaginer qu'on sait

1. C.f. Bossuet, *Maxim. sur le Théâtre*.

2 *Lois*, II, p. 656.

3 *Sophist.*, p. 231.

ce qu'on ne sait pas; car c'est de là peut-être que naissent toutes les erreurs de notre esprit.

L'éducation a deux méthodes : l'une antique, qui consiste tantôt à gronder avec sévérité, tantôt avec douceur, et qu'on pourrait appeler l'exhortation, *vous θετικῶν*; ¹ l'autre est fondée sur cette observation, que toute ignorance est involontaire, et que nul ne consent à apprendre une chose lorsqu'il se persuade en être suffisamment instruit. La première opération de l'éducation est donc de délivrer l'esprit de l'arrogante et superbe opinion qu'il a de lui-même, et de le forcer à reconnaître lui-même l'erreur des opinions dans lesquelles il s'égare. Cette méthode commence donc par purger l'âme en réfutant les erreurs dont elle est remplie, et consiste proprement en une purification : c'est la meilleure et la plus puissante de toutes les purifications. Cette œuvre, qu'achève la dialectique, ou comme l'appelle Platon, la sophistique de bonne race, ² la musique la commence. Le charme attaché aux arts est un prestige destiné à présenter à l'âme, sous la forme d'une distraction aimable, la correction salutaire et la sévérité de la discipline, comme le médecin déguise au goût dans un breuvage plein de miel l'amertume du remède destiné à guérir le corps. ³ L'âme bien

¹ *Sophist.*, p. 230.

² *Sophist.*, p. 231.

³ *Lois*, p. 619. Lucrèce :

Sed veluti pueris, absinthia tetra, medentes
Quum dare conantur, prius oras, pocula circum,
Contingunt mellis dulci flavoque liquore.

Il y a encore une éducation plus sérieuse, qui ne s'adresse pas seule-

élevée saisit avec une sagacité rapide le beau dans les ouvrages de la nature et de l'art ; elle le loue avec transport , le recueille en elle-même et devient ainsi aussi bonne que belle, καλός τε καὶ ἀγαθός. ¹ Le plus beau des spectacles, pour quiconque pourrait le contempler, est celui de la beauté de l'âme et de la beauté du corps unies entr'elles dans une parfaite harmonie. Ce qui est très beau et aussi très aimable , et ce qu'on aime est ce qu'on croit en communauté d'intérêt avec nous , ce dont nous pensons que le beau et le mal doivent faire notre mal et notre bien. ² L'impression du beau produite dans l'âme par les sensations de la vue ou par celles de l'ouïe, est comme un air pur et sain qui lui apporte la santé, la dispose à aimer le beau, à l'imiter, à mettre entre elle et lui le plus parfait accord.

Les arts d'imitation produisent un plaisir par la reproduction de la réalité sensible : car l'imitation plaît par elle-même ; mais il faut en outre qu'ils possèdent une beauté intrinsèque qui est le rapport d'égalité entre l'imitation et la chose imitée ; ³ or, l'égalité et la proportion ne se voient pas, ne se sentent pas ; elles ne reposent ni sur l'imagination ni sur la sensibilité, mais sur la vérité seule : ce n'est donc pas le plaisir qui est le vrai juge des arts qui consistent dans l'imitation

ment à la jeunesse, mais à toute la vie ; c'est celle qui consiste, non pas reprendre les fautes d'autrui, mais à faire constamment ce qu'on dirait aux autres de faire, si on les reprenait. *Lois*, V, p. 729.

¹ *Rép.*, III, p. 402.

² *Rép.*, III, p. 413.

³ *Lois*, II, p. 668.

et le rapport d'égalité. Le plus beau des arts est celui qui reproduit la ressemblance la plus parfaite de la réalité, conforme elle-même au type du beau, et non celui qui cause le plus d'agrément; ¹ outre le plaisir, il y a un élément sérieux et grave, σπουδαίαν, dans tous les arts. En effet, pour connaître la justesse et la vérité de la représentation, il faut évidemment connaître la chose représentée, et connaître en outre ce qu'est la beauté en soi, pour savoir si cette chose représentée est belle : or, la vérité, qui est dans le rapport exact des deux choses, est le premier des biens, et comme la source de toutes les vertus.

La musique est la partie principale de l'éducation, parce que le rythme et l'harmonie ont, au suprême degré, la puissance de pénétrer dans l'âme, de s'en emparer, d'y introduire le beau : ² l'harmonie, en effet, a des mouvements analogues à ceux qui se passent dans notre âme. ³ L'agrément du rythme consiste dans sa

¹ Il y a dans le texte εὐαίτην μουσικὴν τὴν ἔχουσαν τὴν ἁριστεύτητα τῆ τοῦ καλοῦ μιμήματι. Quelle est cette imitation du beau à laquelle l'art, qui n'est lui-même qu'une imitation, doit s'efforcer de produire une parfaite ressemblance? *La République* (liv. X) donne la solution de la question. Il y a trois choses à considérer, l'idée, la réalité sensible qui en est la copie, l'objet d'art qui est la copie de la réalité; l'art doit donc choisir dans les réalités, celles qui sont conformes et ressemblantes au beau même, pour en produire les plus parfaites imitations.

² *Rép.*, III, p. 402.

³ *Tim.*, p. 47. « C'est pour réduire les révolutions de notre âme à l'ordre et à l'accord avec elles-mêmes que les muses nous ont donné l'harmonie qui a des mouvements semblables aux révolutions de l'âme; et le rythme nous a été donné par elles à même fin. » C.f. Plut., *De Music.* Arist., *Politiq.*, VIII, 5.

beauté ; la beauté du rythme reproduit en l'imitant la beauté du discours et l'harmonie des paroles, tandis que la manière de dire, le discours lui-même est l'expression de l'âme ; la beauté du discours, ainsi que son agrément, est l'expression de la bonté de l'âme, et par bonté il faut entendre un vrai caractère moral de bonté. C'est le rythme qui règle l'âme : ' le défaut du sens du rythme est la marque d'un esprit et d'un cœur mal faits. ' La musique, qu'on peut considérer comme l'art tout entier, qu'elle renferme, sera donc l'art qui, réglant la voix, passe jusqu'à l'âme et lui inspire le goût de la vertu ; ' aussi on ne saurait toucher aux règles de la musique sans ébranler les lois de la morale, et, par là même, sans nuire à la stabilité de l'Etat. ' 4

La gymnastique elle-même n'a pas tant pour but de développer la force physique que la force morale, le courage de l'âme, τὸ θυμοειδές ; elle vise à former l'âme aussi bien que la musique. Il y a plus : c'est par l'âme que le corps devient robuste ; ce n'est pas le corps, si bien constitué qu'il soit, qui rend, par sa vertu, l'âme bonne : c'est au contraire l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps, par la vertu qui lui est propre,

1 *Rép.*, III, p. 414.

2 *Rép.*, III, p. 400. C.f. Diderot, *OEuv. Compl.*, tom. XIV, p. 429.
 « Ce n'est pas à l'oreille seulement, c'est à l'âme d'où elle est émanée, que la véritable harmonie s'adresse. Ne dites pas d'un poète sec, dur et barbare, qu'il n'a point d'oreilles, dites qu'il n'a pas assez d'âme. »

3 *Lois*, II, p. 678.

4 *Rép.*, IV, p. 415.

toute la perfection dont il est capable. ¹ Ainsi les qualités du corps viennent de l'âme ; mais les vices de l'âme viennent des infirmités du corps, ou simplement du corps qui est, par sa nature, atteint d'une incurable infirmité. ² La parfaite éducation est donc l'harmonie de la gymnastique et de la musique, qui rendent l'âme à la fois courageuse et douce ; il faut que l'homme sache manier la cithare et la lance, et, comme dit le poète, c'est précisément à l'homme armé qu'il appartient de jouer de la lyre.

J'ai eu ailleurs l'occasion de dire que cette confusion de l'art et de la morale avait des conséquences périlleuses pour l'une et pour l'autre. Pour soutenir sa thèse, Platon est obligé de soumettre l'art à des prescriptions morales, à des règles politiques, de l'asservir et par conséquent de le détruire : l'art est essentiellement une création libre, et n'accepte de règle que de lui-même. De sa république idéale, le voilà donc, non pas sans effort, ni même je crois sans remords, le voilà qui chasse Homère, le représentant le plus parfait du plus pur génie grec, le plus grand poète de l'humanité. Tout l'avenir ou plutôt toute la destinée qu'il réserve à l'art, c'est d'être, comme en Egypte, un art hiératique ; l'art sacerdotal lui paraît le type idéal, et l'Egypte lui semble en avoir réalisé toutes les perfections ; là, en effet, les statues et les mélodies, constamment travaillées d'après des règles uniformes et

¹ *Rép.*, III, p. 403.

² *Tim.*

invariables, fixées par la religion et par la loi, sont toujours semblables, et ne sont aujourd'hui ni plus ni moins belles qu'il y a dix mille ans. Après avoir choisi et déterminé les modèles, on les expose dans les temples, et il est défendu aux peintres et aux sculpteurs de rien innover, ni de s'écarter en rien de ce qui a été réglé et confirmé par des traditions sacrées. Cette défense, ajoute Platon avec un véritable enthousiasme, subsiste encore aujourd'hui, et pour les figures et pour toute espèce de musique. ¹ Ainsi l'art, comme en Egypte, voilà l'idéal de Platon; c'est là qu'il veut trouver des chefs-d'œuvre, et c'est là ce qu'il appelle une merveille de morale et de politique. Les faits auraient dû cependant lui ouvrir les yeux. L'Egypte soumise, dans son art et sa philosophie, à ce joug sacré, n'a pas produit Homère, ni Phidias, ni Sophocle, ni Aristophane; elle n'a pas produit davantage ni un Socrate, ni même un Platon, et cet admirable artiste aurait dû comprendre combien la liberté politique et l'indépendance de l'esprit étaient nécessaires aux sacrifices généreux et aux dévouements volontaires du devoir et de la vertu, comme aux libres créations de l'artiste et aux libres méditations du penseur. L'art n'est pas la fantaisie affranchie de toutes règles: c'est la liberté réglée, mais une liberté qui ne reçoit de règles que d'elle-même; sa grandeur est à ce prix. Sans doute la poésie est morale, non par la moralité de son but, mais par la moralité détournée de ses effets: Si le mot plaire

¹ *Lois*, II, p. 657.

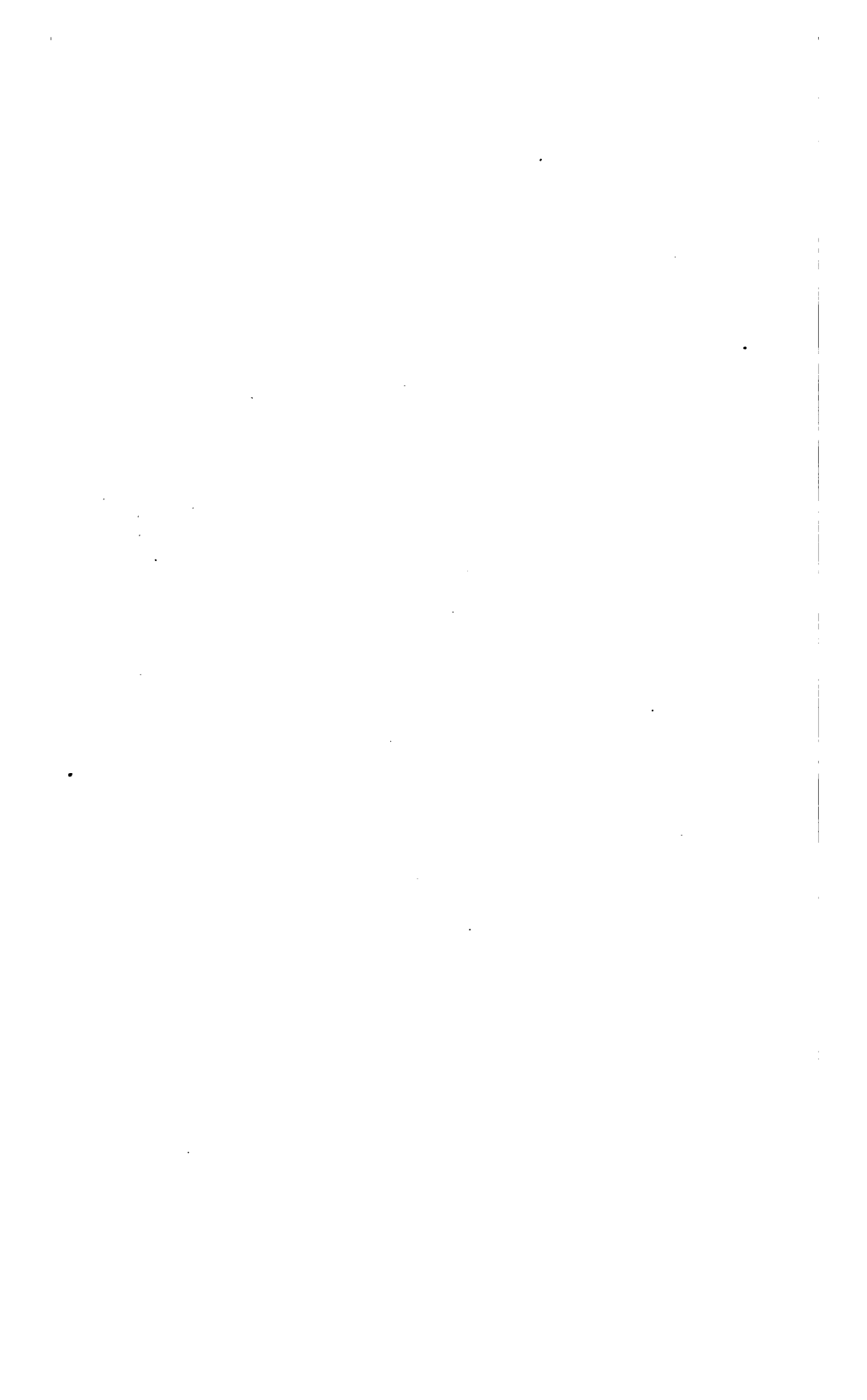
a quelque chose de trop peu noble pour exprimer le but des arts, Platon fera lui-même une distinction aussi neuve que profonde et vraie : il nous apprend en effet qu'outre le plaisir, ἡδυσθαί, il y a place dans l'âme touchée par la beauté, pour un sentiment plus pur ; c'est un état de ravissement doux, une palpitation sereine et profonde, une joie céleste, une sorte de charme indéfinissable et délicieux qui appartient à l'âme seule et n'emporte aucune sensation ; voilà le plaisir épuré que produit la beauté goûtée, aimée, admirée. ¹ L'art est moral par alliance, comme le dit Kant, et pour ainsi dire par surcroît.

Si l'on n'admet pas cet art, qu'a rêvé Platon, absolument changé dans son principe et dans son essence, l'éducation ne pourra jamais reposer entièrement sur l'art. Il est bien vrai que l'art ravit l'âme ; mais si pur que soit le ravissement délicieux où il l'emporte, c'est cependant un état de l'âme d'où la notion grave de la loi morale est absente. C'est le plaisir exquis et délicat attaché à la vérité et à la vertu qui les fait belles, dit M. V. Cousin, et c'est cette beauté que l'art exprime. Le plaisir attaché à la vérité est le plaisir de la connaissance ; le plaisir attaché à la vertu est la joie qui accompagne et récompense le devoir rempli ; je veux que ce caractère de plaisir donne une certaine beauté à la science, mais est-ce là le plaisir que l'art cause ? est-ce là vraiment la beauté qu'il est chargé d'exprimer ? Si l'éducation a pour but de dresser les

¹ *Protag.*, p. 338.

mœurs, si les mœurs sont la connaissance et la pratique habituelle du devoir, si le devoir est pénible comme un effort et amer comme un sacrifice, l'art ne sera jamais l'initiateur de l'âme à la vie morale. L'apprentissage du devoir est plus sérieux, plus grave, plus triste, et, comme Platon l'a reconnu lui-même, le meilleur instrument d'éducation morale, c'est d'abord la leçon sévère, et ensuite et surtout l'exemple du devoir rempli, l'enseignement de la pratique de la vertu. L'exemple lui-même ne suffira pas toujours ; car s'il est des vertus que nous tenons de l'habitude, rude exercice de la volonté, mâle et sainte discipline du devoir, il en est que nous tenons de la nature, ¹ c'est à dire d'une influence mystérieuse dont la loi nous échappe ; et ceci nous amène à un problème grave où Platon semble avoir, par une solution fautive, compromis la grandeur et la pureté de sa morale : je veux dire le problème de la volonté et de la liberté.

¹ *Lois*, II, p. 656.



CHAPITRE SIXIÈME.

DES FAITS MORAUX DE L'ÂME. — LIBRE ARBITRE. ORIGINE
DU MAL. VICES ET FAIBLESSES DE L'ÂME.

Avant d'en rechercher la cause, constatons quelles sont les faiblesses auxquelles l'âme humaine est sujette.

Il y a dans l'âme trois espèces de fautes, que des subdivisions peuvent porter jusqu'à cinq.¹ La première est le chagrin qu'on appelle la colère et la crainte; car il y a dans l'âme une passion ou partie de sa nature, une puissance irritable et difficile à apaiser, susceptible de sentiments et d'actes généreux, mais qui, par une violence dépourvue de raison, cause souvent de grands ravages. La seconde est le plaisir et le désir : cette cause de nos fautes ne doit pas être confondue avec la précédente; car au lieu d'employer la violence emportée, elle exerce son empire par une puissance contraire, par un art de persuader et de tromper, qui engage l'âme à faire ce que l'inclination demande, ce que

¹ *Lois*, IX, p. 864.

la volonté veut. ¹ La troisième est l'abandon ² des opinions et des idées vraies sur la nature du bien, ou l'ignorance. Il y a deux sortes d'ignorance : l'une simple, qui nous fait faire mal, parce que nous ignorons que c'est mal, cause de fautes légères ; la seconde est double, car on est dans l'erreur non seulement par ignorance simple, mais par une fausse opinion de sagesse, comme si on avait une connaissance parfaite de ce qu'on ignore absolument. ³ Mais la plus grande ignorance, c'est, tout en jugeant qu'une chose est belle et bonne, au lieu de l'aimer, c'est l'avoir en aversion, et l'inverse, aimer et pratiquer ce qu'on reconnaît être injuste et mauvais ; c'est cette opposition entre nos sentiments de plaisir et de peine d'un côté, et le jugement de notre raison de l'autre, qu'on appelle la dernière ignorance : l'âme ignore, en effet, où est en définitive le vrai bien ; elle se révolte contre ses maîtres légitimes, la science, le jugement, la raison. ⁴

C'est déjà là une grande concession faite à la vérité par le bon sens de Platon : nous nous révoltons contre la raison ; nous savons qu'une chose est bonne et par conséquent qu'elle est obligatoire, et cependant nous

¹ *Lois*, IX, p. 863. ἡ βούλησις ἐκείνη.

² Le sens de cette phrase que tous les critiques s'accordent à considérer comme corrompue, est très douteux. C'est le mot *ἔρσις* qui fait la difficulté. M. V. Cousin le supprime ; Grou le remplace par *ἀρσις* ; ne pourrait-on pas le remplacer par *ὑρσις*, l'abaissement, l'obscurcissement de la notion du bien, éteinte ou affaiblie, abaissée en nous. C'est un terme de la philosophie néo-platonicienne. C.f. Proclus, *Inst. Théol.*, p. 125.

³ *Lois*, IX, p. 863.

⁴ *Lois*, III, p. 689.

nous refusons à la faire ; nous savons qu'une chose est mauvaise, et cependant nous n'hésitons pas à la faire. Il y a donc, dans l'âme, à côté de la puissance qui connaît le bien, une puissance indépendante, une force libre de faire le mal : la volonté est donc libre. Platon, qui cependant prétend que nul n'est méchant volontairement, se contredit encore plus expressément dans *le Sophiste*. ¹ Dans l'âme des méchants, dit-il, les opinions sont en lutte avec les désirs, le courage avec les plaisirs, la raison avec la tristesse ; ce conflit, ce désordre, c'est la maladie de l'âme, c'est la méchanceté même, et comme la malice du péché. La tyrannie qu'exercent dans l'âme la colère, la crainte, le plaisir, le chagrin, l'envie, les désirs, c'est l'injustice ; ² mais il y a une autre sorte de mal, *κακία*. L'injustice est pour l'âme ce qu'est pour le corps la maladie ; l'autre mal est l'ignorance, qui est pour l'âme ce qu'est pour le corps la laideur. Cette laideur, qui est partout un défaut d'harmonie, consiste ici dans une aberration qui fait que l'intelligence passe à côté de son but ; mais comme l'ignorance est involontaire, elle ne suffit pas à elle seule pour rendre l'âme méchante et mauvaise. ³ Il n'est pas difficile de tirer encore de ces détails la conclusion, qu'il y a en nous une puissance capable et libre d'agir en sens contraire aux prescriptions de la loi morale, qui est une idée de la raison, et aux enseignements de la sa-

¹ *Sophist.*, p. 228, 229.

² *Lois*, IX, p. 864.

³ *Sophist.*, p. 228, 229.

gesse. Recueillons ces aveux qui modéreront peut-être et en tous cas éclaireront le jugement qu'on doit porter sur la théorie platonicienne de la volonté.

A la suite de cette analyse des fautes où peuvent se laisser emporter la faible raison et la fragile volonté de l'homme, qu'enflamme la passion, que corrompt la séduction du plaisir, Platon donne d'admirables conseils de sagesse pratique, qui montrent dans ce beau génie le sens de la mesure et des vertus possibles. On n'y pourra plus voir un idéalisme insensé, la chimère d'une vision philosophique et d'un impossible idéal : c'est la morale éternelle de l'expérience, de la tendresse et de la raison. Platon s'est souvenu de cette maxime : *rien de trop*, que les Grecs mettaient au niveau du fameux précepte : *connais-toi toi-même*, et qui n'en est peut-être qu'une autre formule : car rien de ce qui est absolu n'est fait pour l'homme.

Avant de se livrer au sommeil, Platon veut que l'homme tienne encore un instant sa raison en éveil ; qu'il la nourrisse de pensées et de réflexions pures ; qu'il s'entretienne silencieusement avec lui-même, et dans ce discours muet de l'âme, dans cet entretien solitaire, dans la paix de la nuit, dans le repos anticipé du sommeil qui va commencer, elle entendra la voix de Dieu toujours présent en elle. J'aime cette recommandation simple et touchante de la prière qui vient, comme la fraîcheur du soir après les brûlantes ardeurs du jour, apaiser les irritations du démon de l'orgueil, chasser les impures visions de la volupté. Le mot n'est pas pro-

noncé : mais n'est-ce pas là le caractère et le but de la prière ? la prière n'est-elle pas pour nous comme pour Platon l'entretien silencieux et intime de l'âme avec le maître intérieur, *sermo intimus cum Deo* ? N'aspirons pas à l'ange ; ne déchaînons pas la bête qui rugit et qui aboie dans nos âmes, et que la raison a tant de peine à museler. Il ne faut pas irriter le désir en ne lui accordant rien, ni en lui accordant trop : ¹ il faut l'apaiser pour l'endormir, afin qu'il ne vienne pas troubler l'âme de joie ou de tristesse, mais qu'il la laisse à elle-même, pure et dégagée des sens, libre de poursuivre de ses regards curieux le monde invisible qu'elle ignore, et qu'elle a soif de connaître. Que l'homme aussi, à cette heure solennelle, apaise en lui toute haine ; qu'il dépose tout ressentiment ; qu'il se couche et s'endorme sans avoir conçu ou conservé contre aucun de ses semblables un mouvement de colère. Après avoir fait ce véritable examen de conscience, que Sénèque recommandera encore éloquemment après Platon, après avoir apaisé et contenu les deux forces mauvaises qui se disputent l'empire de son âme, l'homme tiendra en mouvement la troisième, où résident la raison et la sagesse ; alors dans un sommeil innocent et chaste, les songes purs visitent son âme ; la vérité lui apparaît ; il s'unit à elle et s'élève à la plus haute vertu où les hommes puissent atteindre.

On ne pourra faire à Platon le reproche que Kant ²

¹ *Rép.*, IX, p. 572.

² Kant, *Fondement de la Mét. des Mœurs*, trad. Barni, p. 14.

adressait aux auteurs des livres de morale, d'être peu goûtés et peu lus, précisément parce qu'ils ne sont pas assez magnanimes : il faut, pour captiver l'esprit, exalter l'âme. On ne peut guère se refuser à reconnaître que Platon, par la hauteur même où il place la vertu, excite ces enthousiasmes, enflamme cette admiration qui en préparent la pratique difficile. Il faut longtemps chercher pour découvrir ce qui peut manquer à cette noble morale, à cette religion philosophique, à cet éloquent enseignement de la vérité et de la vertu. Qui a posé plus haut le but de la vie, et qui pourtant a mieux connu les bornes de la sagesse permise à l'homme, à qui la perfection est interdite ? On ne regrette qu'une chose : Platon connaît toutes les vertus humaines, leur puissance, leurs limites ; il connaît nos faiblesses, et les égarements de l'âme enivrée d'orgueil ou corrompue par le plaisir : il n'a pas connu la vertu du repentir qui relève l'âme quand elle s'abaisse, la purifie de sa souillure quand elle la confesse, et, pour parler comme Bossuet, justifie celui qui s'accuse. Cependant si Platon n'a pas contemplé cette vision consolante de l'homme faible qui se repent et du Dieu clément qui pardonne, il en a entrevu l'image ; car il dit : « la punition doit être acceptée par le coupable comme une expiation qui le rachète, une blessure salutaire qui le guérit, et il devrait, s'il connaissait son véritable bien, aller s'offrir de lui-même au châtement qui le doit purifier. » Ce n'est pas là, je l'avoue, la vertu divine de l'humilité dans le repentir ; mais c'est la vertu humaine de l'expiation.

Si Platon a bien connu les égarements de l'âme et les faiblesses morales où elle peut tomber, il en a peut-être moins bien déterminé les causes. Ce n'est pas qu'il ait absolument méconnu la volonté, ni sa puissance efficace. L'homme, suivant lui, est une âme qui commande au corps et s'en fait obéir ; de plus, elle commande à ses propres mouvements et leur impose le joug d'or de la raison. Ainsi, comme nous l'avons vu, elle peut commander aux emportements de la passion courageuse et violente, et résister aux séductions perfides du plaisir ; elle peut être aussi, dans cette lutte, et elle est souvent vaincue ; l'histoire de Léonce, racontée au iv^e livre de *la République*, nous a peint les combats de la volonté impuissante. Platon avait même posé le principe de distinction : des facultés qui se combattent et se contredisent sont nécessairement des facultés distinctes. Ainsi donc, suivant Platon, et quoi qu'on doive penser du principe en lui-même, la puissance impérative et exécutive de l'âme ne doit pas être confondue avec la raison. De plus, la volonté a, dans sa nomenclature, un nom propre et spécial, et il a relevé le caractère d'intelligence dont tous les actes de cette faculté sont nécessairement revêtus. ¹ On pourrait même soutenir que ses théories ne s'éloignent pas beaucoup de celles qui en font une puissance libre autant qu'efficace, et laissent à l'homme, avec la liberté de ses actes intérieurs, la responsabilité, et par conséquent le mérite, qui fondent la vie morale, et, per-

¹ *L'Hippias II*, p. 375.

mettant à l'âme le combat, lui promettent aussi la couronne.

En effet, Dieu, dit-il, a laissé aux volontés, ταῖς βουλῆσει, de chacun de nous les causes par lesquelles il est tel ou tel ; car chaque homme est tel ou tel, suivant les inclinations de sa nature ¹ et les désirs de son âme. Chaque âme choisit librement, quand elle est obligée d'entrer dans un corps, la condition qu'elle préfère. ² La vertu, dit l'Hiérophante, n'est le privilège d'aucune âme ; il les appelle toutes, et leur dit : vous allez recommencer une vie mortelle ; ce n'est pas le sort qui décidera le génie à qui vous appartiendrez. Vous choisirez chacune le vôtre. Celle d'entre vous que le sort appellera la première, choisira la première, et son choix sera irrévocable. Les hommes sont responsables de leur choix : Dieu en est innocent. ³ De même encore dans *le Timée*, Dieu refuse de porter la solidarité des fautes que commettront les hommes, et s'en déclare d'avance irresponsable, ⁴ ἀγαίτιος.

Cependant il est certain que ce sont là des échappées de sens et de raison, qu'arrache la vérité au génie, mais que contredisent tout le système sur le principe du mal, et une doctrine expresse sur la volonté. Et d'abord, quant à ce choix libre et irrévocable des

¹ *Lois*, X, p. 904. Grou traduit : « chaque homme est tel qu'il lui plaît d'être. » Cette version est au moins équivoque ; voici le texte : ὅτι ἕκαστος ἐπιθυμῆ καὶ ὁμοίως τις ὡς τὴν φύσιν.

² *Phèdre*, p. 249.

³ *Rép.*, X, p. 618, 619.

⁴ *Tim.*, p. 42.

âmes de leur destinée, — lequel d'ailleurs ne laisse qu'un point insaisissable, un moment rapide à la liberté, — ce choix est fait encore d'après les opinions que l'âme s'est formées du bien dans une vie antérieure. C'est pour cela même que Platon recommande sans cesse à l'homme d'étudier la nature du vrai bien, afin qu'arrivée au moment fatal de ce choix irrévocable, l'âme entraînée par des opinions fausses, des images menteuses, ne choisisse pas le mal pour le bien. Or, nul ne se trompe volontairement, et l'erreur involontaire du jugement ne constitue pas la liberté des préférences : donc il n'y a pas liberté dans ce choix, que détermine d'avance la vie antérieure de l'âme.

De plus, Platon veut rendre l'homme responsable du choix qu'il fait de tel ou tel corps, c'est à dire de telle ou telle destinée ; mais il ne peut pas lui imputer la nécessité, où l'âme est soumise, de prendre un corps quelconque. Le hasard malheureux ¹ qui l'a empêchée de voir les essences, qui l'a privée de cette pureté parfaite, où elle vivait dans l'éther, n'est évidemment pas, dans l'esprit de Platon, un fait dépendant de la volonté de l'âme. Le mal est donc nécessaire, fatal. Outre ce mal, antérieur à la chute, l'âme en subit un autre, conséquence également nécessaire et fatale du premier, c'est de revêtir un corps. Or le corps, par lui-même, est un principe de mal : le mal, dans l'homme, vient du corps, et des âmes mortelles que les dieux inférieurs y ont jointes. Le mal est nécessaire comme la matière

¹ *Ευτυχία τυχι.*

même, et éternel comme elle ; il n'est pas possible qu'il soit détruit, ¹ parce qu'il faut qu'il y ait toujours quelque chose de contraire au bien. Le mal est la matière même, ² et voilà pourquoi nous ne connaissons pas mieux l'un que l'autre, par l'acte d'une raison bâtarde.

Quoi qu'il en soit, le mal est nécessaire, et dans l'homme il vient du corps. C'est de l'état du corps que viennent les maladies de l'âme. ³ Le mal de l'âme, c'est le manque d'intelligence, *ἄνοια*, et il y en a de deux sortes : l'ignorance, *ἀμαθία*, et la folie, *μανία*. C'est à tort que l'on considère comme une faute volontaire même les dérèglements dans les plaisirs de l'amour. C'est une maladie de l'âme produite par un certain état du corps, et cet état est le résultat de l'action d'un fluide, qui, à cause de la porosité des os, se répand abondamment dans les organes. Il en est de même de ce qu'on nomme intempérance. Les humeurs de la pituite, de la bile, resserrées à l'intérieur du corps, se mêlent ensemble et mêlent leurs vapeurs aux révolutions de l'âme qu'elles dérangent et troublent. Les mauvaises institutions, qui font la mauvaise éducation de la jeunesse, sont produites par des hommes d'un tempérament vicieux. Ainsi personne n'est mauvais que par un vice de la constitution physique, ou par un vice d'éducation, qu'on aurait également tort de lui reprocher comme des fautes volontaires : c'est là un

1 *Théét.*, p. 176.

2 *Politiq.*, p. 272, 273.

3 *Tim.*, p. 86, B.

malheur qui peut arriver à tout homme, malgré qu'il en ait. ¹

Ainsi l'influence du physique sur le moral est tellement exagérée, qu'être vertueux c'est être bien portant; être vicieux, c'est être malade : la vertu ou le vice n'est qu'une affaire de digestion. Le corps seul est coupable; l'âme n'est pas moins innocente que Dieu : il ne faut pas s'en étonner; l'âme est par elle-même incapable du mal; elle est divine de sa nature; c'est une essence pure, une idée, et par conséquent, capable naturellement du bien; elle peut souffrir le mal, mais non pas le faire, grâce à la pureté même de son essence.

L'origine de ces erreurs de Platon sur le libre arbitre est peut-être dans la confusion du désir et de la volonté. On sait en quoi ces deux faits de l'âme diffèrent. La volonté a pour objet les actes qui nous sont propres, et le désir, les choses qui ne nous appartiennent pas. Le domaine de la volonté est le moi : ainsi, on veut être sage, on désire qu'il fasse beau demain. Si l'on dit parfois : je désire être sage, cela tient à ce que, dans la pensée de celui qui parle, qu'il en ait conscience ou non, la sagesse est une chose qui ne dépend pas entièrement de lui, mais qui survient à l'âme d'une cause étrangère, ou par hasard, ou par un don surnaturel. Aucune philosophie, avant Plotin, n'avait fait la distinction profonde de la volonté et du désir; c'est lui qui a dit le premier : L'homme peut

¹ *Tim.*, p. 86.

vouloir le mal, mais il ne peut pas le désirer. ¹ C'est une distinction que Platon n'a pas connue, comme on va le voir.

Le plaisir et la peine, le désir d'éviter l'une et de posséder l'autre, voilà presque toute l'humanité; ce sont là les ressorts auxquels est suspendu tout animal mortel, et d'où dépendent tous ses grands mouvements. Il ne suffit pas, pour conduire les hommes à la vertu, de leur montrer qu'elle est en soi ce qu'il y a de plus honorable, c'est à dire qu'elle est obligatoire; il faut encore leur faire voir clairement que si on en veut goûter, et qu'on ne l'abandonne point comme un transfuge, elle l'emporte par l'endroit même qui nous tient le plus au cœur : savoir, qu'elle procure plus de plaisirs et cause moins de peines durant tout le cours de la vie. Nous voulons du plaisir; nous voulons tout état où le plaisir l'emporte sur la peine; notre volonté et notre choix ne se déterminent pour ou contre un parti à prendre, qu'autant que l'objet de notre aversion ou de notre amour y prédomine; ils demeurent en suspens quand la peine y contrebalance le plaisir: la volonté et le choix n'ont pour cause que l'agrément ou le plaisir. ²

Ainsi au fond la volonté n'est que le désir, ³ et non

¹ Plotin, *Ennéad.*, III, II, 10.

² *Lois*, V, p. 733, 734. *Rép.*, IV, p. 437.

³ Aristote l'appellera inclination, et il y joindra l'intelligence que Platon n'en a pas du tout séparée. Platon constate, tout en s'en moquant, que Prodicus établissait une distinction entre vouloir et désirer, mais il ne la précise pas. *Protag.*, p. 540. Τὸ τε βούλεσθαι καὶ ἐπιθυμῆναι διαφέρει, ἀλλ' οὐ ταῦτόν ἐστιν.

seulement elle est sollicitée par le plaisir, mais elle est fatalement déterminée par lui ; quand même ce serait le bien intelligible que la volonté aurait pour moteur, elle ne pourrait se mouvoir et agir autrement que le lui indique l'intelligence : le vouloir se porte nécessairement au bien. ¹ Tous les hommes désirent et ne peuvent pas ne pas désirer ce qui est bon, ² car désirer, c'est désirer qu'une chose nous arrive ; ceux qui désirent le mal, s'imaginent que le mal est avantageux ; ceux qui s'imaginent que le mal est avantageux ne le connaissent donc pas comme un mal. Il est évident que s'ils le désirent, c'est qu'ils le prennent pour un bien : en sorte que tous les hommes, même ceux qui désirent le mal, parce qu'ils le croient un bien, désirent manifestement le bien. Personne ne veut le mal ; personne n'est volontairement mauvais ; ³ il n'est pas dans la nature de l'homme d'embrasser de propos délibéré ce qu'il croit être mauvais, au lieu de ce qu'il croit être bon. ⁴

Il résulte évidemment de ces passages, qu'on pourrait multiplier, qu'encore que le plaisir et la douleur puissent être considérés comme des règles pour juger de la bonté d'une action, ce désir aveugle peut être trompé sur son propre objet. Lorsqu'un homme fait le mal, il le fait en vue du bien, c'est à dire qu'au lieu du

1 *Charmid.*, p. 167.

2 *Ménon*, p. 77.

3 *Ménon*, p. 78. *Tim.*, p. 86. *Lois*, IX, p. 860.

4 *Protag.*, p. 338.

plaisir qu'il espère, il se prépare de grandes douleurs, ou qu'il choisit des douleurs ou des maux, — c'est tout un, — plus grands que les biens ou les plaisirs : ¹ il pèche donc par défaut de science. La vertu consiste donc dans la science de peser, dans l'art de mesurer l'excès du plaisir sur la douleur ; en d'autres termes, la vertu consiste à connaître le véritable bien, source des plaisirs purs et sans mélange ; ² se laisser vaincre par un plaisir faux, c'est la plus grande des ignorances. Mais si la vertu est une science, la vertu peut être enseignée ; et si elle peut être enseignée et démontrée, comme toute conclusion est nécessaire, la vertu n'est pas plus libre que la science. Au risque d'une contradiction que signale Platon lui-même, et qu'il n'a pas essayé de lever, peut-être parce qu'elle est au cœur même de la question, il démontre que la vertu ne peut pas être enseignée, ³ du moins la vertu par excellence, la sagesse ; les autres vertus, qu'on appelle de l'âme, tiennent beaucoup de celles du corps ; car, n'étant pas antérieurement inhérentes à l'être même, τῷ ὄντι οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον, on peut les faire entrer plus tard dans l'âme par l'habitude et l'exercice. Mais la sagesse, ἡ δὲ τοῦ φρονεῖσθαι, est quelque chose de plus divin ; et comme elle est inhérente à l'être même, la puissance qu'elle possède ne se perd jamais ; car le divin ne perd jamais sa force, τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν. ⁴ La vertu ne

1 *Protag.*, trad. de M. Schwalbé, p. 202.

2 *Protag.*, p. 357.

3 *Ménon*, p. 94.

4 *Rép.*, VII, p. 518, B.

peut pas être enseignée, puisqu'elle n'est autre que la vraie science, et que la science est infuse à l'homme, et non point acquise. Les hommes ne sont pas naturellement entièrement bons : il y a en eux une nature bestiale et une nature divine, une bête et un ange. ¹ Partagés entre ces deux tendances, ils flottent dans un milieu incertain entre le bien et le mal, deviennent bons, mais n'apprennent pas à le devenir. L'éducation manque souvent tout à fait son but. Les hommes les plus vertueux, ceux qui possèdent le mieux cette science dont nous avons parlé, qui est la vertu, et qui, par conséquent, sont le plus en état de l'enseigner, n'ont pas pu la transmettre à ceux qu'ils aimaient le plus tendrement. Les pères vertueux n'ont pas toujours des fils qui leur ressemblent : Cléophante, fils de Thémistocle, Lysimaque, fils d'Aristide, n'avaient aucune des vertus qui ont illustré le nom de ces grands citoyens. ² Ce ne sont pas non plus les sophistes assurément qui pourront enseigner une science qu'ils ne savent pas. S'il n'y a pas de maîtres de vertu, il ne peut pas y avoir de disciples ; elle n'est donc pas vraie cette maxime d'Antisthène : ³ que la vertu est un fruit de l'éducation et de l'exercice ; car elle n'est point une science, ou du moins c'est une science qui ne peut être enseignée. ⁴

1 *Rép.*, IX, p. 588.

2 *Ménon*, p. 94.

3 *Diog. Laert.*, VI, *Seg.*, II, 12.

4 Nous voyons pourtant Platon, dans *les Lois*, reconnaître l'influence de

En effet, outre la science, la vertu suppose une force d'âme nécessaire pour remplir le devoir, que l'intelligence nous fait connaître comme honorable ou obligatoire. ¹ Cette force d'âme arrive par une influence secrète, divine, en ceux où elle se rencontre, sans intelligence, et sans volonté par conséquent de leur part. ² La vertu devient ainsi un pur don de Dieu, sans la participation de notre raison, ou, moins encore, un pur effet du hasard, ³ qui est encore, à le bien prendre, une grâce divine, puisque le hasard n'est qu'un mot. Il y a donc un mystère dans la vertu, et dans le degré de la puissance dont est douée la faculté par laquelle nous nous déterminons à agir. Et de même que le mal est nécessaire, que la chute première est fatale, συντυχία τινί, de même il y a un élément nécessaire dans la vertu. Ni dans le mal, ni dans le bien, l'homme ne jouit d'un libre arbitre.

La question n'est pas si simple et la solution si facile qu'on est disposé à le croire; entre la grâce et la liberté absolue de la volonté, les grands docteurs de l'Église et les philosophes se partagent, et l'Église catholique ne veut pas décider; elle affirme à la fois l'un et l'autre, sans trop s'embarrasser des contradictions

l'éloquence pour inspirer la vertu. *Lois*, V, p. 781. Καὶ ἄλλοις μεταδίδοναι, et *Phèdre*, p. 271. La puissance de la parole est un entraînement des âmes, ψυχαγωγία.

1 Lachès.

2 *Ménon*, p. 100. Θεῶν μοίρα..... ἀνευ νοῦ. S. Augustin dit quelque part : Summa Deo servitus, summa libertas.

3 *Euthyd.*, p. 282. ἀπὸ ταῦτομάτου.

que la raison ou les textes des Écritures opposent à cette solution, si c'en est une; elle se contente d'affirmer également la grâce et le libre arbitre, et c'est peut-être le parti le plus sage; Platon l'adopte évidemment, ou plutôt le propose, et l'on peut trouver dans ses dialogues, tour à tour exposées et défendues, la thèse et l'antithèse : la volonté est libre; la volonté n'est pas libre. C'est ainsi que, dans *les Lois*,¹ Platon, qui combat la classification des actions en volontaires et involontaires, pour y substituer celle de torts et d'injustices, s'en réfère pourtant, dans son code pénal, à la classification qu'il conteste, et parle à chaque instant du crime volontaire et du crime involontaire.

Au fond de nos consciences ne retrouvons-nous pas aussi tour à tour les mêmes témoignages contradictoires? La liberté de la volonté est-elle entière, est-elle absolument égale en un chacun? Les temps, les âges, les conditions, les circonstances, qui ne dépendent pas de nous, n'en dépendons-nous pas, au contraire, en une certaine mesure, et n'établissent-ils pas une variété et comme une échelle de degrés dans la force de cette faculté? Si la liberté est absolument égale dans chaque homme, comment comprendre cette échelle de peines, qui non seulement dans les codes, mais encore dans l'opinion et dans la conscience publique, se proportionnent aux délits? Il y a aussi, n'en doutons pas, une philosophie, c'est à dire de la sagesse, dans les maximes universelles du sens commun,

¹ *Lois*, IX, p. 863.

et il y a de la raison dans la loi. Le crime de l'enfant n'est, aux yeux d'aucune législation, égal au crime de l'homme mûr : que penser de l'insensé, du maniaque, de l'homme obsédé par une idée fixe, par la folie du meurtre, qui souvent n'a rien perdu de son intelligence, et déploie, au contraire, une profondeur calculée d'intentions et une persévérance étonnante dans la conception et l'exécution de ses affreux desseins ? On ne peut pas même dire qu'un pareil être ait perdu la faculté de vouloir ; car il veut, avec une persistance et une opiniâtreté tenaces, invincibles. Que peut-on dire ? sinon que la volonté a perdu en lui un de ses attributs, qu'il a perdu le libre arbitre, en ce sens qu'il n'est plus maître de ses volontés et de ses pensées. Cela ne me paraît pas inadmissible. N'y a-t-il pas un progrès par lequel l'homme et l'humanité passent, avant de sentir se former en eux la libre et pleine personnalité, l'entière possession de soi-même ? Et même cette pleine et absolue possession de nous-mêmes, il est bien à craindre que nous ne puissions jamais y atteindre. Interrogeons-nous sincèrement, et nous serons obligés de reconnaître que, dans nos actions vertueuses, tout ne nous appartient pas ; tout le mérite n'en remonte pas à notre libre volonté ; la liberté de nos résolutions et de nos déterminations n'a été ni pleine ni entière. Ce que nous pouvons dire et affirmer, c'est que tout en sentant que la liberté de nos volontés n'est pas absolue, nous sentons aussi qu'elle existe, et que nous n'en savons pas et ne pouvons pas en savoir les limites. Cela suffit pour sauver, je dis plus, pour

fortifier le sentiment moral. Il n'est aucune de nos actions coupables où nous puissions dire que nous n'avons pas été libres ; il n'est aucune de nos actions vertueuses dont nous puissions prétendre nous imputer absolument tout le mérite. Nous avons une conscience vague que nous ne possédons pas la plénitude de la liberté ; nous ne nous appartenons pas tout entiers à nous-mêmes ; nous ne sommes pas des êtres absolus. Mais, d'un autre côté, nous sentons clairement que nous sommes des êtres libres ; que nous nous imputons nécessairement nos actes, que nous nous appartenons, que nous sommes des personnes morales ; seulement nous ne pouvons pas préciser où notre liberté finit et où la fatalité commence. Le domaine de notre liberté morale n'est point illimité ; mais nous n'en connaissons pas, nous n'en connaissons jamais les bornes. Dans cette ignorance que rien ne peut dissiper, nous n'avons aucun prétexte pour nous relâcher sur nos devoirs et pour rejeter nos fautes sur l'impuissance de notre volonté. Nous ne pouvons jamais, en conscience, sur aucun fait précis et particulier, dire où notre liberté expire. Cette vérité, si c'en est une, ne me paraît pas compromettre la morale pratique même ; il n'est pas contraire à la justice, qui est l'ordre moral par excellence, de laisser au coupable quelque espérance de pardon, de pitié du moins, fondée sur les défaillances de la libre volonté et l'obscurcissement du libre arbitre ; et il me paraît sage de ne pas enivrer d'orgueil la sainteté même, en lui permettant de s'imputer à elle seule tout le mérite de ses vertus. C'est ôter d'une part,

des âmes le danger du désespoir moral et de ce mépris effrayant de l'homme par lui-même ; de l'autre, le danger de l'orgueil, la plus fatale peut-être des voluptés du cœur humain. N'habittons pas l'homme le plus scélérat à désespérer de lui-même, à ne plus voir en soi qu'une bête irritée de plaisirs immondes, affamée de sang. Pour l'honneur, et peut-être pour la sécurité de la société, il est bon de croire que ces égorgeurs qui se font gloire de tuer « trente hommes pour trente sous » n'ont pas la pleine liberté, ni la pleine conscience de leurs volontés et de leurs actes.

C'est à peu près dans ce sens que Plotin interprète la doctrine platonicienne, en l'expliquant et en la développant d'ailleurs beaucoup. La nature humaine, dit-il, est libre et esclave tout ensemble : libre, quant à l'âme qui obéit à la Providence sans contrainte et volontairement ; esclave, quant au corps qui subit la loi nécessaire du destin. ¹ On voit que Plotin accorde la liberté entière de la volonté, concession que Platon n'a point faite, et qu'il a voulu faire la part de la fatalité et de la liberté, théorie qu'on peut tirer de certains points de la doctrine de Platon, mais qui est contredite par certains autres, et qui n'est nulle part expressément et clairement marquée.

Quoi qu'il en soit, Platon admet deux causes dans la détermination de nos actes ; il aurait pu tirer de ce tempérament une nouvelle forme de la démonstration d'une vie future, qui n'a pas échappé à Bossuet.

¹ Plotin, *Ennéad.*, III, III, 3.

Ce départ entre nos actes volontaires et nos actes involontaires, ou plutôt, entre ce qu'il y a de volontaire et ce qu'il y a d'involontaire dans chacun de nos actes, ce jugement impossible à la conscience la plus scrupuleuse et la plus attentive, est pourtant nécessaire, et par conséquent il réclame, d'une part, une vie future et presque l'immortalité de l'âme; de l'autre, un juge capable de lire au fond des cœurs et d'ouvrir à la lumière ces plis et replis obscurs de nos âmes, impénétrables même à la conscience. Si Platon avait fait plus clairement sa part à la libre volonté de l'âme, je ne lui aurais point fait un crime de ne pas l'avoir faite plus grande.

Il y a dans un dialogue, qui peut-être ne lui appartient pas, une doctrine sur la volonté qui a encouru des critiques, sinon plus vraies, du moins plus spécieuses. Dans *l'Hippias second*, l'auteur, quel qu'il soit, arrive, par une série de syllogismes, à cette conclusion : que le propre de l'homme de bien, c'est de commettre l'injustice volontairement, sciemment, et le propre du méchant, de la commettre involontairement et sans le savoir. ¹ Bien qu'Hippias réponde à cette conclusion qu'il ne la saurait accorder, malgré la force du raisonnement, parce que le bon sens, plus fort que la logique, proteste; bien que Socrate déclare qu'il ne l'accorde pas lui-même, cependant je ne puis pas y voir, comme l'a fait Aristote, un vain jeu de sophiste. L'auteur de *la Métaphysique* cite cette pro-

¹ *Hippias*, II, p. 375.

position comme un exemple du mot ψευδος et comme un type de fausseté. « Platon ajoute, dit-il, que celui qui est méchant volontairement vaut mieux que celui qui l'est involontairement; et cette fausseté, il prétend l'établir par une induction : celui qui boite à dessein vaut mieux que celui qui boite involontairement; et par boiter il entend imiter un boiteux; puisque, s'il boitait réellement et volontairement, il serait pire assurément; et il en est de même dans les mœurs. » ¹

Aristote veut donc détruire la proposition de Platon, en montrant qu'il confond à dessein ce qui est réel et ce qui est feint; et il conclut, au contraire, que celui qui se ferait à dessein réellement boiter, serait pire que celui qui aurait reçu cette infirmité de la nature, et bien malgré lui. Mais je ne tombe pas d'accord de l'exactitude de cette conclusion. Encore que la boiterie fût réelle, je demande en quoi le boiteux volontaire serait-il pire, en tant que boiteux, que le boiteux involontaire? Quelle que soit l'intention morale qui ait inspiré cette mutilation volontaire, — et elle peut être excellente, il ne s'agit pas ici de cela, — un boiteux est pire qu'un autre quand il boite plus qu'un autre et que sa boiterie est plus douloureuse et plus incurable, volontaire ou involontaire, cela n'y fait rien. Mais il est évident que ce n'est pas là ce que Platon a voulu

¹ Arist., *Mét.*, V, c. 29. Je suis obligé de changer un peu la traduction de MM. Pierron et Zévort, parce que le mot, « en réalité, » qu'ils emploient, fait équivoque. La citation d'Aristote semble garantir l'authenticité de ce dialogue.

dire, et quand il parle d'un homme qui boite à dessein, il ne veut pas précisément dire un homme qui feint de boiter, mais un homme dont la boiterie dépend de sa volonté, et qui, de même qu'il l'a fait naître, pourra, quand il le voudra, la faire cesser; et il est incontestable que celui-là, en tant que boiteux, vaut mieux, c'est à dire est moins boiteux que le boiteux involontaire.

Et je dis qu'il en est de même de la maxime morale qu'il induit de cet exemple.

Remarquons d'abord qu'il s'agit, d'une part, d'un homme de bien, c'est à dire d'un homme dont la vertu est l'habitude, qui commet par accident une action méchante; il doit savoir, dit Platon, que son action est mauvaise, et il doit la faire volontairement. En effet, s'il ignorait que cette action fût mauvaise, il n'aurait donc pas la science du bien; et s'il n'avait pas la science du bien, comment pourrait-il en avoir l'habitude et être un homme de bien? On doit faire le même raisonnement pour le scélérat, qui, s'il était capable de discerner le bien, ne choisirait jamais le mal, et ne pourrait être ce qu'il est devenu par l'ignorance du bien.

Maintenant, toute l'argumentation repose sur ce principe: tout être qui en agissant sait ce qu'il fait, est plus moral que celui qui ne sait pas ce qu'il fait, et qui par conséquent ne le veut pas; il n'y a d'agent vraiment libre et vraiment moral qu'un agent intelligent: ce principe ne me paraît contraire ni à la morale de Platon, ni à aucune morale.

Pour Platon, tout être veut son bien ; quand il fait le mal, c'est qu'il ignore que c'est pour lui un mal. Toute faute est donc une ignorance, toute vertu une science ou connaissance vraie du vrai bien. Dans toute doctrine morale, il est exact de prétendre que l'être qui se rend coupable d'une faute en sachant que c'est une faute, est un être plus moral en cet acte même que celui qui l'ignore. L'un a le sentiment vrai et la connaissance de la loi morale, alors même qu'il l'outrage, et la conscience de sa faute, qui ne saurait être autre chose qu'un remords, est éminemment un acte moral ; l'autre ne connaît pas le devoir alors même qu'il le remplit ; la notion même du devoir lui est étrangère, et la notion de l'obligation qui s'attache au devoir commence l'homme de bien, si elle ne l'achève pas. L'homme qui reconnaît qu'il a commis une faute, n'est pas un homme de bien assurément, au moins dans cet acte même ; mais il est capable de le devenir : comme dirait Aristote, il est homme de bien en puissance sinon en acte ; l'autre ne l'est ni en acte ni en puissance. Celui qui agit et ne sait pas ce qu'il fait, est, en cet acte, un insensé. L'insensé, dans l'action qu'il fait sans en avoir conscience, sans en avoir l'intention, n'en est pas responsable ; il ne fait ni bien ni mal ; il ignore ce que c'est que le bien, ce que c'est que le mal. Il va à l'acte comme la flèche au but ; il ne sait s'il sauve ou s'il tue, s'il frappe ou s'il épargne ; étranger aux lumières de la conscience, à ses joies, à ses scrupules, à ses remords, ce n'est pas un homme : c'est une machine. Irresponsable, il est, je ne dis pas

immoral, mais, si le mot était français, *amoral*. Je ne vois donc pas qu'il faille tant s'ingénier pour justifier Platon des doctrines fort avouables de ce dialogue, qui aboutissent à cette proposition fort acceptée de Platon : le méchant est un insensé ; et à cette autre très acceptable pour tout le monde : la liberté et partant la moralité de l'acte supposent l'intelligence de l'agent ; d'où il suit très clairement qu'il y a plus de moralité dans un acte funeste commis sciemment par un agent libre et volontaire, que dans un acte très avantageux accompli par un agent sans conscience, sans intelligence, sans volonté, c'est à dire sans moralité. On peut distinguer dans la vertu comme dans la science, comme en tout, l'acte et la puissance. ¹

Le seul vice de cette théorie de nos facultés morales, c'est le principe que la vertu, c'est la science même, que nul n'est méchant que malgré lui, et par une igno-

¹ Platon ne les a pas désignés par ces mots techniques ; mais n'a-t-il pas distingué l'acte de la puissance dans ce passage du *Théétète*, p. 197 : « Avoir n'est pas la même chose que posséder ; avoir un habit, c'est le porter, en faire usage ; on peut en être possesseur sans s'en servir. Avoir la science d'une chose, c'est en avoir la connaissance actuellement présente à l'esprit. » Id. p. 200, B. « Προχειρως ἔχει ἐν τῇ ψυχῇ. » Démocrite avait déjà dit : « Tout était pour nous en puissance, mais non pas en acte, ἔμειν πάντα δυναίμην, ενεργεῖν δ'οὐδ. » Arist., *Mét.*, XII, p. 241, c. 2. M. Ravaisson lit ἔμειν ; MM. Pierron et Zévort ont lu ἔμοῦ ; cette dernière leçon est celle de l'éd. Tauchnitz. Cette distinction servirait peut-être à lever la contradiction de la doctrine de Platon, sur la question de savoir si la vertu peut ou ne peut pas être communiquée par l'éducation. Nous avons infuse la vertu comme la science, mais en puissance et non en acte ; mais il faut ajouter que, pour Platon, la puissance est déjà un acte, quoique un acte imparfait.

rance qui n'est jamais volontaire. Par là Platon porte atteinte à la grandeur et à la dignité de l'homme : il supprime de sa théorie le devoir, et en supprimant de notre âme le combat, il supprime l'espérance et l'honneur de la victoire, et nous en ravit la gloire et la couronne.

CHAPITRE SEPTIÈME.

FACULTÉS DE L'ENTENDEMENT ET DE LA RAISON PURE.

La source où Platon a puisé cette morale, dont une erreur ne détruit pas la pureté et la noblesse, c'est la grande idée qu'il s'est faite de l'homme et de son âme. Quand l'homme parvient à se connaître, c'est à dire à connaître son âme, telle qu'elle est en elle-même; à contempler en lui la vérité dont il a le goût, le bien dont il a l'amour, il se trouve en face de Dieu même qu'il rencontre présent en lui par son empreinte, visible par son idée. Faire le bien, fuir le mal, c'est ressembler à Dieu, et on lui ressemble par la sagesse, la justice et la sainteté; ¹ mais pour s'efforcer de lui ressembler il faut le connaître : qui connaît Dieu est véritablement sage et vertueux, qui ne le connaît pas est évidemment ignorant et méchant. ² Connaître Dieu et l'aimer, s'unir et s'assimiler à lui, autant que cela est permis à notre faible nature, voilà la plus noble espérance de

¹ *Théét.*, p. 172.

² *Théét.*, p. 176.

l'âme et sa plus glorieuse destinée ; mais pour connaître Dieu il faut que l'âme apprenne à connaître, et qu'elle sache comment trouver la vérité. C'est ainsi que la dialectique devient une méthode non seulement de connaissance spéculative, mais encore de vertu pratique. C'est en effet la dialectique qui peut conduire l'âme de degré en degré jusqu'à ce sommet de la connaissance où le sujet s'assimile à l'objet, où l'âme s'unit à Dieu. Il faut donc que l'âme s'habitue à saisir en toutes choses l'être réel, à le distinguer du phénomène, de ce qui n'a que l'apparence de l'être : or, c'est dans l'acte de la raison pure, dans les opérations de l'esprit où domine l'essence indivisible participant à la nature du *même*, que la vraie réalité se manifeste. Toutes les opérations intellectuelles qui sont mêlées à quelqu'acte des sens, ne pénètrent pas jusqu'au fond même de l'être et ne s'élèvent pas jusqu'aux idées, qui en sont les principes et les raisons. ¹

L'homme est une âme ; l'âme est une raison dont l'opération la plus excellente et par conséquent essentielle, est de connaître les idées. Toute la philosophie repose ainsi sur la psychologie, laquelle à son tour aboutit à la théorie des idées, véritable fondement de la doctrine platonicienne. La théorie des idées contient,

¹ *Som. Théol. Part., I, quest. 75, art. 3.* Je ne pense pas que S. Thomas ait raison de dire que, suivant Platon, tout principe de connaissance est principe d'être ; mais les idées, c'est à dire Dieu, sont à la fois l'un et l'autre, et S. Thomas ne peut pas nier que ce ne soit de Dieu que nous recevions à la fois le principe de notre être et le principe de notre connaissance, la vie et la lumière.

en effet, non seulement les raisons de l'être ou de la métaphysique, mais les raisons de la connaissance ou la psychologie, et ce sont les mêmes. C'est l'acte de la pensée et la conscience de cet acte qui nous introduisent directement, immédiatement dans la connaissance de l'être. Toute question sur la nature et la destinée de l'âme, sur l'origine du mal, sur l'être, le bien, le beau, aboutit à la question de savoir comment la raison pure s'élève à la connaissance des idées. L'âme étant essentiellement une raison, toute la psychologie se ramène à une théorie de la connaissance. D'un autre côté, rechercher ce que c'est que l'homme, ou plutôt ce que c'est que l'âme de l'homme, ses facultés actives et passives, c'est l'œuvre unique de la philosophie : ¹ ainsi la philosophie est la science de la connaissance véritable, qui du jour ténébreux qui l'environne, élève l'âme jusqu'à la vraie lumière de l'être.

Toute connaissance humaine a ses racines dans la sensation ; mais parmi les choses que la sensation nous fait connaître, il en est qui ne provoquent pas l'entendement à les considérer, parce qu'elles sont bien jugées par l'intermédiaire des sens. ² Ainsi il y a, comme nous l'avons déjà vu, deux espèces de perceptions : celles dont les sens sont jugés compétents, et celles que les sens seuls ne sont pas capables de produire et qui exigent l'intervention de la raison. Ces notions sensibles ordonnent pour ainsi dire à l'enten-

¹ *Théét.*, p. 174.

² *Lois*, VII, p. 523.

dement d'examiner la sensation, parce qu'elle n'a produit aucun résultat satisfaisant, aucune notion saine, οὐδὲν ὑγιές, et voilà d'où naissent ou plutôt comment se réveillent en notre âme les idées universelles et nécessaires; chronologiquement elles n'apparaissent qu'après les idées particulières et sensibles qui en ont occasionné la réminiscence, ¹ mais réellement elles sont antérieures à la sensation, car elles sont les réminiscences des idées qu'a contemplées l'âme avant d'entrer dans un corps, et avant qu'elle ait éprouvé aucune sensation, puisque sans le corps il n'y a pas de sensation.

Par objets qui n'invitent pas l'âme à réfléchir, il faut entendre ceux qui n'excitent point en elle deux sensations contraires; par objets qui provoquent l'âme à la réflexion, au retour sur la sensation et sur elle-même, il faut entendre ceux qui font naître deux sensations qui se contredisent, ce qui arrive lorsque la sensation nous dit qu'une même chose est à la fois grande et petite, dure et molle, pesante et légère. Or, il n'est pas possible qu'une même chose soit à la fois et ne soit pas: ² inquiète et troublée de ces témoignages contradictoires de ses sens, l'âme refuse de les croire; elle s'en étonne, et l'étonnement, phénomène intellectuel qu'accompagne le désir curieux de connaître la cause qui l'a produit, devient le commencement de la

¹ *Phèdre*, p. 549. *Rép.*, VI, p. 510. *Rép.*, VII, p. 532.

² *Euthyd.*, p. 293.

science et de la philosophie. ¹ L'âme appelle à son secours l'entendement et la raison, *λόγισμον τε καὶ νόησιν*; ² elle leur ordonne d'examiner si les choses révélées par la sensation n'en font qu'une ou en font deux.

Si chacune d'elles paraît deux choses, chacune de ces deux choses paraîtra une et distincte de l'autre; et si chacune paraît une, et que l'une et l'autre fassent deux, la raison les conçoit comme distinctes et même séparées; ³ car si elles n'étaient ni séparables ni séparées, elles ne formeraient qu'une seule chose et non deux, et elles seraient conçues comme telles: or, la vue, par exemple, voit la grandeur et la petitesse réunies et confondues dans un même objet. Pour démêler cette contradiction qui la choque, l'âme demande à la raison pure ce qu'est en soi la grandeur et la petitesse, et c'est ainsi qu'elle découvre dans le sensible, mais le dominant, un élément purement intelligible. Tout ce dont nous obtenons par la sensation une connaissance suffisante en soi ⁴ est une chose sensible; dans le cas contraire, c'est une chose intelligible. Par exemple, pour savoir si le nombre et l'unité sont des objets intelligibles ou des objets sensibles, il faut se demander si la notion de l'unité nous est fournie suffisante par la vue ou par quelque autre perception de nos sens: dans ce cas l'âme ne serait pas induite à chercher ailleurs

1 *Théét.*, p. 155. C.f. *Arist.*, *Mét.*, I, 2.

2 *Rép.*, VII, p. 524.

3 *Κεχωριστά.*

4 *Rép.*, VIII, p. 524. *ἰκανός αὐτὸ καθ'αὐτό.*

l'essence de l'unité ; mais si au contraire la notion de l'unité obtenue par la sensation est troublée par quelque contradiction, en sorte que la chose ne paraisse pas plutôt être une que plusieurs, il faut un arbitre pour décider entre ces témoignages contradictoires de la sensation. L'âme, malheureuse du doute qui la travaille, agite en elle-même la puissance de l'entendement, ¹ et se demande ce que c'est que l'unité en soi, αὐτὸ τὸ ἓν. Ainsi il faut ranger l'unité et l'étude de l'unité dans les choses intelligibles, c'est à dire dans la classe des objets qui conduisent l'âme, par voie d'induction et de réflexion, ² à voir l'être en soi. ³

L'étude des mathématiques est donc le degré intermédiaire par lequel l'esprit monte du sensible au sommet de l'intelligible et de l'être, à l'idée suprême du bien ; mais cette étude n'est que le plus bas échelon de ces hautes spéculations ; elle prépare l'esprit à la véritable science et ne la lui donne pas ; le plus grand avantage qu'elle procure est d'exciter l'esprit engourdi et indocile, et de lui donner, par une espèce de gymnastique intellectuelle, de la facilité, de la pénétration et de la mémoire ; ces recherches abstraites donnent le rêve, et non pas la vue éveillée de l'être, et au lieu des avantages qu'on en espère on n'en retirerait qu'une habileté misérable, un méprisable savoir-faire, si l'on n'y joignait des enseignements plus purs et de

1 Τὴν ἔννοιαν.

2 Τῶν ἀργῶν καὶ μεταστρεπτικῶν.

3 *Rép.*, VII, p. 525.

plus nobles disciplines. ¹ Voici comment il faut entendre la devise de l'école platonicienne : nul n'entre ici s'il n'est géomètre ; on n'entre pas à l'école de Platon pour devenir géomètre, mais philosophe, et l'on ne peut pas aspirer aux grandes, aux sublimes conceptions de la philosophie, si l'habitude des abstractions mathématiques n'a pas préparé l'âme à recevoir et à contempler les idées pures et universelles, ou au moins leurs réminiscences.

Les sciences mathématiques se divisent ainsi : l'arithmétique a pour objet les nombres ; la géométrie, les plans ; il y a une science des solides en repos qui n'a pas reçu de dénomination et qui est un désirata ; et enfin deux sciences des solides en mouvement.

Parmi les nombres il y en a qui ne tombent pas sous les sens et que peut seule saisir la pensée : ² ce sont ceux dont s'occupe la géométrie, qui ne considère pas du tout l'espace réel que l'on a sous les yeux, mais tout le genre d'espaces compris dans la définition de celui qu'elle considère, et dont elle ne met la représentation figurée sous les yeux que pour aider l'esprit et porter secours à ses défaillances. La géométrie oblige donc déjà l'âme à se tourner vers le lieu où est cet être, le plus heureux des êtres, qu'elle doit s'efforcer de contempler ; elle tend, dans ses plus hautes parties, à rendre plus facile la contemplation du bien, parce qu'elle est déjà une contemplation sinon pure,

¹ *Rép.*, VII, p. 525. *Lois*, V, p. 747.

² *Rép.*, VII, p. 526, 528.

du moins abstraite, et générale sinon universelle; elle n'a pour objet que la connaissance, et non une fin pratique, la connaissance de ce qui est toujours, et non de ce qui naît et meurt sans cesse.

L'astronomie doit venir après la science non définie des solides en repos; on y doit étudier moins la beauté et l'ordre des astres, que la beauté véritable que produisent la vitesse et la lenteur dans leurs rapports mutuels, et la constance des mouvements communiqués par le vrai nombre et les vraies figures. La beauté du ciel visible, l'ordre de ses mouvements sont toujours troublés; ce n'est là que l'image imparfaite du ciel intelligible dont ils réveillent en nous l'idée, et de l'ordre idéal que rien ne trouble et ne dérange. ¹

C'est encore dans cet ordre d'idées et dans cet esprit qu'il faut étudier la musique, sœur de l'astronomie, comme disent les pythagoriciens, et Platon après eux. Les accords sensibles ne sont qu'un moyen pour l'entendement, de découvrir quels sont les nombres harmoniques et les lois de l'harmonie intelligible. ²

Voilà les degrés inférieurs de la dialectique, qui, toute spirituelle qu'elle est, suit la même marche et obéit à la même loi que l'organe de la vue, lequel s'élève graduellement du spectacle des animaux les plus humbles de la terre à la contemplation du soleil, astre radieux du jour terrestre, source éblouissante de la lumière visible.

¹ *Rép.* VII, p. 530.

² *C. f. Plotin, Ennéad.*, I, liv. III, § 1, trad. Bouillet.

Toutes ces études ne sont qu'un prélude : il faut en venir maintenant à l'air lui-même. La partie supérieure de la dialectique, la dialectique même, s'interdit absolument l'usage des sens; l'intelligence pure est pour Platon, comme le dit Aristote, le lieu des formes, ou, pour mieux dire, le lieu des idées; ¹ elle s'élève par la raison seule jusqu'à l'essence des choses, et elle s'y élève par la réminiscence, théorie pythagoricienne par son caractère ontologique, mais à laquelle Platon a imprimé une toute autre portée par sa signification psychologique. C'est en effet par la doctrine d'une vie de l'âme, et même d'une série indéfinie de vies de l'âme, antérieures à la vie présente, que Platon peut poser et expliquer ce principe : la science, ou, ce qui revient au même, la science des principes, est infuse dans notre âme, ² nous ne l'apprenons pas. L'intelligence possède et tire d'elle-même plutôt qu'elle ne produit les connaissances qui lui appartiennent, parce qu'elle en avait vu les modèles ou idées avant d'être unie à un corps; ces idées sont les principes de l'être, en sorte que les principes de l'être sont les formes mêmes de notre esprit. C'est par la réminiscence que l'âme peut gravir jusqu'aux sommets du monde intelligible, par l'opération de la pensée absolument

1 Arist., *De Anim.*, III, c. 4, § 5. Τόπον εἰδῶν. Aristote ne nomme pas Platon; mais Philopon n'hésite pas à croire que la forme indéfinie, οἱ μέγοντες, s'adresse à lui, et quoiqu'on ne puisse citer le passage de Platon qui contient cette idée, et encore moins cette locution, le savant traducteur des œuvres d'Aristote accepte le sentiment de Philopon.

2 *Rép.*, VII, p. 518,

pure, sans mélange d'aucune sensation; c'est soutenue par elle que l'âme, appuyée sur des idées pures, traversant des idées pures, arrive enfin à la plus pure des idées, à la fleur lumineuse de l'être, au bien absolu et universel, dont la science et la vérité ne sont que des reflets : cette idée plane au dessus du monde inférieur des essences auquel elle n'appartient point, qu'elle domine par sa dignité, qu'elle embrasse peut-être dans son immensité, qu'elle efface par sa puissance : source de la lumière invisible qui donne aux choses leur intelligibilité, et à la fois principe de leur essence et de leur être. C'est là le terme de la connaissance et même de l'intelligible; c'est là la fin du voyage de l'âme, de sa marche dialectique, et c'en est aussi la récompense et le repos. ¹

Considérée dans sa signification psychologique, la réminiscence exprime cette pensée profonde : en apercevant quelque chose par l'un de nos sens, nous pouvons penser à une autre chose que nous avons oubliée, et à laquelle celle qu'on aperçoit a quelque rapport, soit qu'elle lui ressemble, soit qu'elle ne lui ressemble pas. Ainsi, en voyant deux arbres, nous pouvons penser qu'ils sont égaux, ce qui n'est autre chose que nous rappeler l'idée absolue de l'égalité. Il faut bien remarquer que cette seconde connaissance, pour que le phénomène soit ce que Platon appelle la réminiscence, doit être d'un tout autre genre que la première; ²

¹ *Rép.*, VII, p. 532.

² *Phédon*, p. 74.

qu'elle a nécessairement pour objet des intelligibles , c'est à dire des idées pures, universelles et nécessaires, telles que l'égal, le juste, le beau, le saint, en un mot toutes les choses que nous marquons du sceau de l'existence réelle et dont nous avons eu la connaissance avant que de naître. Il est évident qu'il n'en saurait être autrement, puisque cette connaissance n'est qu'un souvenir de ce que l'âme a vu dans une vie où, affranchie du corps, elle a contemplé les idées et rien que les idées. La réminiscence n'a qu'un rapport purement accidentel avec le corps, et la sensation n'est que l'occasion et non le principe des connaissances rationnelles pures qui ne sont pour Platon que des souvenirs. Il n'y a là ni induction, ni abstraction, ni généralisation : d'un bond l'âme s'élance dans le sein de l'être ; de l'imparfait qui la choque et la frappe, elle entre, ou plutôt elle rentre dans la vue claire de la perfection.

Il y a dans cette théorie de la réminiscence, qu'on ne peut trop s'étonner de voir si peu considérée par Aristote dans sa sévère critique, une vérité psychologique que nous avons déjà fait remarquer : les notions universelles et nécessaires précèdent logiquement et réellement, quoique virtuellement, les notions sensibles que nous y rapportons ; de plus, l'âme humaine ne doit point être considérée comme une table rase, ¹ et

¹ M. V. Cousin a fait observer que la table rase d'Aristote était probablement empruntée à un passage mal entendu de Platon. *Rép.*, VI, *ἀναμνηστικὴν καθάρσιν.*

comme on pourrait dire aujourd'hui, ce n'est pas une plaque photographique, douée uniquement de sensibilité passive, et sur laquelle les objets extérieurs, par l'intermédiaire d'un agent moteur et d'un milieu lumineux, déposent eux-mêmes leur image décolorée et leur ressemblance inanimée. L'âme est essentiellement une puissance active; elle n'est jamais vide, n'a jamais été vide de connaissances; elle a toujours su quelque chose: ¹ son essence est de connaître, et les formes de la connaissance sont son être même, car elle est aussi une idée; c'est une force, ² et la notion de force, pour Platon comme pour Leibnitz, enveloppe nécessairement l'acte, ou du moins l'effort qui est encore un acte. La réminiscence n'est pas simplement la mémoire qui n'est que la gardienne de la sensation; ³ la mémoire ne nous fait pas quitter la région du sensible; la réminiscence nous introduit dans l'intelligible même; elles diffèrent donc essentiellement l'une de l'autre. Lorsque l'âme sans le corps, recueillie en elle-même, repliée sur soi, reprend connaissance des choses qu'elle a autrefois éprouvées avec le corps, ou lorsqu'ayant perdu le souvenir, soit d'une sensation, soit d'une connaissance abstraite, elle se rend à elle-même ce souvenir, c'est la réminiscence. ⁴ La signification du mot s'étend ici à toute opération par laquelle,

¹ *Ménon*, p. 86.

² *Rép.*, VII, p. 518.

³ *Philèb.*, p. 34.

⁴ *Philèb.*, p. 34.

à l'aide de signes imparfaits, l'âme remonte à des connaissances plus parfaites, *sans le corps* ; mais il faut pour cela un effort de volonté que Platon signale avec force, par lequel commence la vie morale, mais où je crains bien que s'épuise toute l'activité de l'âme. La réminiscence nous montre dans l'âme un procédé pour passer des objets semblables ou dissemblables, à celui qu'elle cherche et qu'elle ignore, une faculté de l'esprit de refaire seul par son effort des souvenirs incomplets ; enfin un acte de volonté appliqué à cet effort. L'âme est évidemment active dans l'effort volontaire ; mais est-elle réellement active dans l'opération intellectuelle ? La théorie des idées ne le lui permet pas : l'âme les voit et ne les produit pas. De même que les objets sensibles déposent dans la sensibilité une trace et une empreinte d'eux-mêmes, de même, et à plus forte raison, les idées ne font qu'imprimer dans l'âme une image qui sera plus tard une réminiscence, et la réminiscence d'une image. L'âme donc est ici un miroir et son activité intellectuelle disparaît ; d'ailleurs, en effet, quelle action pourrait-elle exercer sur les idées, êtres éternels qui la dominant, l'éclairent et en même temps l'aveuglent de leur splendeur ; elle ne fait que subir leur action. C'est ainsi que Mallebranche a dû interpréter Platon, et qu'on peut interpréter Mallebranche : si nous voyons tout par les idées, nous voyons tout en Dieu ; et si nous voyons tout en Dieu, nous voyons tout par Dieu, c'est à dire Dieu est l'auteur, le seul auteur de nos connaissances ; il nous découvre les choses ; nous ne saisissons, nous ne comprenons,

nous ne faisons rien ; toute notre activité se résume dans la capacité de notre âme à recevoir l'image, l'empreinte, la ressemblance des espèces intelligibles ; c'est pourquoi la science nous est infuse : ¹ l'enseignement ne saurait la communiquer, pas plus que la vertu ; elle est en nous une puissance que Platon ne distingue pas de l'acte, et qui se déploie, non par la vertu propre de l'âme, mais par la vertu des idées qui sont en elle. Grâce à ces idées universelles que l'âme, par le recueillement intérieur, trouve et réveille volontairement en elle, l'homme peut arriver à la connaissance ; l'homme ne peut comprendre que le général ; ² l'être qui n'a pas d'idées générales n'appartient pas à l'humanité. Pourquoi faut-il que l'âme ait contemplé les essences ? c'est parce qu'elle doit devenir humaine, et que l'homme ne peut comprendre que le général, ce qui est dit sous une espèce ou un genre. ³ Comprendre c'est lier, c'est réunir sous une seule idée toutes sortes d'impressions sensibles isolées ; c'est rassembler ce qu'il y a de commun dans plusieurs sensations pour en faire une unité. La matière, et toutes les notions sensibles, sont du domaine de l'indétermination ; il faut ramener cette diversité sensible, cette succession mobile de phénomènes sans lien et sans constance, à un point fixe, à une unité intelligible. L'intelligence est la détermination même.

1 *Rép.*, VII, p. 519. Τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμις ἐν τῇ ψυχῇ.

2 *Phèdre*, p. 249.

3 *Phèdre*, p. 249. Κατ'εἶδος λεγόμενον.

La connaissance du nombre ou l'abstraction, et l'intuition pure des idées représentée par la réminiscence, sont opérées dans l'âme par le cercle du *même*, par la révolution de ce qui reste toujours identique à soi-même. ¹ C'est un mouvement intellectuel semblable au mouvement circulaire qui se fait sur place, à la rotation d'une sphère sur le tour; ² ce nom lui convient parfaitement, puisque le propre de cet acte de l'âme est de l'unir à l'objet, avec lequel elle a d'ailleurs, par son essence, une affinité naturelle. ³ C'est donc *le même* qui voit *le même*, une idée qui voit les idées, l'esprit qui contemple l'esprit, la pensée qui pense la pensée.

Il ne faut pas oublier que l'analyse des facultés de l'âme est faite par Platon à un double point de vue. D'abord il considère l'âme comme une faculté générale de penser, ce qui est pour lui uniquement connaître; il la considère, dis-je, dans son essence, dans sa puissance, et non dans son acte même. Si donc on fait abstraction de la chose particulière que pense l'âme, quand elle pense, car elle pense toujours quelque chose de particulier, on trouve que sa puissance générale de penser enferme les facultés de l'intuition sensible, de l'intuition suprà-sensible et de la généralisation: cette dernière mixte et intermédiaire entre les deux autres. Si au contraire on étudie l'âme in-

1 *Tim.*, p. 39.

2 *Lois*, X, p. 89.

3 *Philèb.*, p. 59. Ἐπειὶ τοῦ αὐτοῦ.

tellective en acte, comme l'acte est toujours particulier, on reconnaît que chaque acte intellectuel enferme un mélange, exige le concours de ces trois facultés. Alors on peut diviser l'âme en une série de facultés, d'après les proportions du mélange, et cette série de facultés s'échelonnent et se proportionnent comme la série des nombres musicaux; mais Platon s'est borné à cette indication générale, et n'a nulle part dénommé, défini, classé ces facultés ainsi sériées; on ne saurait donc découvrir à quelle faculté il rapportait, dans cette analyse, la connaissance du nombre; mais, dans le premier point de vue, il la rapportait, cela est certain, à l'essence mixte de l'âme, qui n'a pas de mouvement particulier, mais est douée du mouvement du *même*, comme l'essence indivisible, forme de l'intuition pure. En effet, l'objet de l'une se rapproche beaucoup de l'objet de l'autre, car le général est très voisin de l'universel, et si voisin que Platon passe pour les avoir confondus.

Quoi qu'il en soit, au dessous de l'acte pur de l'intuition supra-sensible, de la réminiscence, qui monte directement aux idées, il y a place pour une connaissance moins pure, mais haute et pure encore. Lorsqu'on veut connaître un objet, il faut d'abord monter à l'unité de son genre le plus élevé; mais cette connaissance vague ne serait pas beaucoup plus avantageuse que de rester dans l'indétermination de la pluralité infinie. C'est pourquoi après avoir placé l'objet sous son idée la plus générale, qu'on trouve toujours, parce que toutes choses sont composées, même celles

à qui l'on attribue une existence éternelle, d'un et de plusieurs, il faut diviser à son tour la notion générale ou le genre en ses espèces et comme en ses articulations naturelles; ¹ examiner si, outre l'idée la plus générale, il n'y en a pas deux ou trois autres, ou tout autre nombre, moins générales; ensuite faire la même chose par rapport à chacune de ces idées, jusqu'à ce qu'on voie combien d'espèces le genre contient en soi. Ainsi la voix est une, et en même temps infinie; mais cette connaissance est insignifiante : il faut savoir fixer le nombre d'éléments distincts, c'est à dire de voyelles et de consonnes, et quels ils sont, pour savoir la grammaire. De même, il ne faut pas simplement ramener l'objet sensible, le particulier, à l'unité; il faut encore saisir par la pensée les nombres déterminés qui sont en lui, entre l'infinie multitude et l'unité la plus haute. Ce sont même ces intermédiaires qui constituent la dialectique véritable, qui se réduit à diviser par genres, ² et par là il faut entendre :

1° Savoir démêler l'idée unique répandue et comme perdue dans la multitude des individus qui existent séparément les uns des autres, ou trouver l'idée de l'espèce.

2° Démêler une multitude d'idées différentes enfermées dans une idée générale, c'est à dire ramener les espèces au même genre qui les comprend toutes dans l'extension de son terme.

¹ *Phèdre*, p. 266. *Sophist.*, p. 253. *Philèb.*, p. 16.

² *Sophist.*, p. 253.

3° Ramener à un genre supérieur les genres secondaires qu'il renferme.

4° Enfin arriver, par cette suite d'opérations, à des genres qui ne peuvent plus être renfermés dans un autre et ne sont dominés par aucun genre supérieur.

En résumé, la dialectique est la science qui rend raison de ce qu'on sait; elle consiste à trouver le genre et la différence; à s'élever, d'une part, à l'idée générale à laquelle toute chose particulière se peut ramener, et d'autre part, comme le dit M. V. Cousin, à faire passer la formule générale à travers toutes les réalités qu'elle domine, et par là même à voir en quoi chacune diffère des autres, et en quoi toutes se ressemblent. C'est définir, et définir c'est connaître la raison de l'essence : ce qu'on obtient par cette méthode de l'analyse et de la synthèse combinées, conciliation de la méthode expérimentale pure et de la méthode logique, mélange, comme dit Platon, de l'essence divisible et de l'essence indivisible de l'âme.

Platon avoue qu'il aime singulièrement, et ses œuvres, particulièrement *le Philèbe*, *le Sophiste* et *le Politique*, prouvent qu'il a pratiqué avec prédilection cette méthode de divisions et de compositions, διαίρεσεων και συναγωγῶν, qui n'est autre chose que l'analyse d'un côté, et de l'autre l'induction avec la comparaison et l'abstraction qui en sont les instruments. Mais si c'est là l'opération la plus habituelle du dialecticien, ce n'est pas celle qui couronne la dialectique. Cet art est tout autre chose qu'une méthode discursive et un procédé de raisonnements appliqués aux notions fournies

par la sensation. Toute induction suppose d'abord l'existence réelle de l'objet sensible, puis une règle qui n'est pas donnée dans la perception, et que rien n'en pourrait extraire; c'est ce que démontre toute la seconde partie du *Théétète*, où, par une longue discussion, on aboutit à ce résultat, négatif il est vrai, que la science ne peut pas être fondée sur la base purement logique du raisonnement. Les principes de la science n'appartiennent pas à la logique, ni par conséquent à la dialectique entendue dans son sens restreint; l'analyse qui les dégage, la définition qui les réunit ne les expliquent ni ne les produisent, et, au contraire, les supposent. Ces principes dominent, en effet, toutes les questions et sont comme l'anneau où la chaîne des raisonnements est suspendue : ce sont les principes indécomposables de toute analyse, les éléments indéfinissables de toute définition. Ils sont dans notre esprit, et nous n'avons point conscience comment ils y sont entrés : et c'est ce que marque la réminiscence; ils ne tombent donc pas et ne peuvent pas tomber sous le raisonnement qu'ils engendrent; ils font partie de l'esprit : ils sont l'esprit même; l'âme est une idée; du moins ils sont comme la marque de l'ouvrier dans son ouvrage, la forme où Dieu, qui est forme pure et raison pure, a imprimé sa ressemblance. L'esprit tire donc de lui-même, de sa contemplation intérieure, ces principes de sa connaissance, formes de sa nature intellectuelle; mais il ne fait qu'en constater en lui la présence; il ne peut s'en attribuer la production et ne peut les rapporter qu'à des causes

qui le dominant : dans le système de Platon, plus encore que dans tout autre, c'est la psychologie qui fournit à la métaphysique ses principes.

Ainsi, comme on le voit, il y a deux espèces de dialectiques, ¹ comme il y a deux espèces d'intelligibles. Je connais, dit Platon, donc moi qui connais je suis et ce que je connais est ; car on ne peut pas connaître le néant : donc les choses extérieures sont, donc les choses intelligibles sont. La réminiscence fournit directement les premiers intelligibles, l'abstraction fournit les seconds. L'une de ces facultés ou l'un de ces procédés est la méthode discursive, qui, du particulier fourni par la perception, ou, suivant les termes de Platon, par l'essence de l'âme qui se divise dans son action sur les corps, dégage l'idée générale abstraite, que Plutarque appelle les seconds intelligibles. C'est l'essence mixte qui, établissant le rapport, la proportion entre l'unité vague et la pluralité indéterminée, peut

1 Ritter reconnaît aussi un double objet à la dialectique de Platon, qui est, « d'une part, de faire connaître les formes de la pensée dans lesquelles un savoir véritable peut être contenu ; d'autre part, de déterminer les modes d'existence qui sont exposés dans ces formes ; la dialectique est pour lui, tout à la fois la science de la pensée et celle de l'existence de l'être. La séparation de ces deux sciences serait entièrement opposée aux desseins de Platon. » Cependant, reconnaissant le peu de fixité de l'emploi de ce terme, il avoue qu'on peut distinguer dans Platon, une dialectique qui est pour lui la philosophie en général, et une dialectique logique qui est l'art de penser méthodiquement. Seulement Platon, dit avec raison Ritter, « n'a pas conçu, par cet art ou cette science de penser méthodiquement, une distinction entre la forme et le fond de la pensée, telle qu'on a essayé de le faire plus tard. » La théorie des idées embrasse et unit les raisons de la connaissance et les raisons de l'être.

être rapportée à la connaissance du nombre, et considérée comme une faculté de compter. Elle doit, en effet, compter les espèces intelligibles que contient chaque genre, et où peut se réduire la multitude des notions sensibles et individuelles qui échappent au nombre. Cette faculté participe du *même* où elle se dirige et où elle aspire, parce que toutes nos facultés de connaître aspirent à l'unité; elle participe de *l'autre*, puisqu'elle s'appuie sur la sensation et part de la sensation; elle n'a donc point de mouvement propre et est véritablement mixte.¹ La connaissance raisonnée qu'elle produit, *διάνοια*, se distingue de la connaissance pure, *νόησις*, comme la foi se distingue de l'imagination.

La dialectique supérieure a pour objet les premiers intelligibles; c'est elle qui fournit à toute induction sa règle, qui établit les données primitives de tout raisonnement, de toute abstraction, de toute comparaison; et elle les obtient par l'opération directe, non réfléchie, non discursive, de la raison pure, ou, comme dit Platon, de l'essence indivisible de l'Âme participant au seul mouvement du *même*.

La géométrie, qui est le type des sciences abstraites,

¹ C'est pour cela que Platon qui met trois essences dans l'Âme, n'y a mis que deux cercles. C'est l'intuition réelle de l'idée absolue qui donne de la réalité à nos idées générales et abstraites. « Je soutiens, dit Mallebranche (*Entret. sur la Mét.*, II, ix), que vous ne sauriez former des idées générales, que parce que vous trouvez dans l'infini (Dieu), assez de réalité pour donner de la généralité à vos idées. Je vous soutiens que vous ne pourriez jamais penser à ces formes abstraites de genres et d'espèces, si l'idée de l'infini qui est inséparable de votre esprit, ne se joignait tout naturellement aux idées particulières que vous apercevez. »

prend, en effet, pour principe, une hypothèse, c'est à dire une chose qu'elle ne sait pas. ¹ C'est de ce principe inconnu qu'elle descend par des conséquences intermédiaires à des conclusions qui sont tout aussi hypothétiques que le principe sur lequel elles reposent. La géométrie a, comme Janus, deux faces : l'une tournée vers l'être et la lumière ; l'autre, vers les ténèbres de l'être imparfait ; plus claire que l'opinion, elle est plus obscure que la science, dont elle n'a pas le droit d'usurper le grand nom, puisque ses objets à demi intelligibles n'ont pas une réalité vraie, une réalité absolue.

La dialectique est la plus parfaite manière de connaître ; elle part bien d'une hypothèse, mais ne repose point sur elle, et se garde bien de lui donner la valeur d'un principe. Ce n'est pour elle qu'une condition, un échafaudage pour monter au véritable principe ; mais ce principe, comme l'âme le voit et le saisit en elle-même, comme elle le porte en son sein, comme il est en l'âme même, nous l'affirmons avec une certitude que rien ne peut ébranler. Il est, puisqu'il est réellement en nous ; il est réel ; il fournit donc la matière d'une science réelle.

Nous avons déjà vu plus haut ² que lorsque l'âme regarde dans la partie divine de son essence, elle y voit le divin, c'est à dire Dieu même et la sagesse,

¹ *Rép.*, VI, p. 511 ; VII, p. 532. ὁ μὴ οἶδα.

² 2^{me} part., e. V, p. 352.

et que c'est en se contemplant là seulement qu'elle pourra se connaître parfaitement.

En effet, l'œil, pour se voir, doit regarder dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil qui est la plus belle, qui seule a la faculté de voir, en qui réside toute sa vertu c'est à dire la vue; de même l'âme, pour connaître, doit regarder, dans la partie divine d'elle-même, ¹ quelque chose qui soit autre qu'elle-même, et d'où elle se puisse distinguer; car se distinguer c'est se connaître.

De plus, on ne peut pas voir ni connaître sans la lumière: l'idée du bien est la lumière, le soleil intelligible à la faveur duquel l'âme peut voir l'âme; ² mais elle ne peut pas se voir sans voir en même temps la lumière qui l'éclaire, et qui donne également au sujet la faculté de connaître, et à l'objet la faculté d'être connu. La connaissance de l'idée du bien est donc donnée dans l'acte de la conscience, et opérée dans un même instant indivisible.

Mais cette lumière n'est pas absolument étrangère à l'âme, surtout puisque l'âme est presque une idée, qu'elle a la même substance que l'âme universelle, et a été formée comme elle sur l'exemplaire parfait de

1 *L'Alcib.*, I, p. 132, 133.

2 S. Aug., *de Trinit.*, VIII, 2. Hoc enim scriptum, quoniam Deus lux est.

Le P. Thomassin, *Dogm. Theol.*, tom. I, p. 325, 339. Lucis enim illius gratia et ubertate ita imbuitur mens, adeo inebriatur, ut jam secernere se non possit, et nec illam jam sine seipsa, nec seipsam sine illa intelligere.

Leibnitz, *Ep. ad Hanch.*, 9. « Dieu est à l'âme ce que la lumière est à l'œil. »

l'idée du bien. S'il y a dans l'image quelque chose du modèle, il y a du divin dans l'âme; d'ailleurs c'est le semblable qui connaît le semblable; si l'âme connaît Dieu, c'est qu'elle est semblable à Dieu; enfin l'âme est une intelligence, l'intelligence a de l'affinité avec la cause, la cause est divine: donc il y a du divin dans l'âme, et Dieu est présent en elle, par une certaine communication incompréhensible qui le laisse tout entier hors de nous et à la fois en nous.

Cette mystérieuse présence réelle de Dieu en nous, qui explique la supériorité de la dialectique platonicienne, où l'âme, à la recherche d'un principe, saisit en elle, comme il est dit dans *l'Alcibiade* et dans *la République*, le principe le plus élevé de la connaissance et de l'être, c'est à dire l'idée du bien, cette présence de Dieu dans l'âme humaine a été acceptée par toutes les écoles spiritualistes, et devait l'être. L'âme n'est pas une pensée pure; c'est une substance, un être, une force. L'âme n'est pas la substance parfaite, l'être absolu: elle en a conscience; mais elle ne pourrait pas avoir cette conscience, que son être ne se suffit pas à lui-même, si elle ne concevait en même temps en elle, par un acte de connaissance qui ne peut pas être séparé de l'acte de conscience, l'absolu, le parfait, la substance même, comme principe nécessaire de son essence, fondement de son activité, racine de son être. On peut donc dire que nous ne connaissons pas Dieu, mais que nous le reconnaissons et le voyons en nous. Ce n'est pas, comme on l'a dit, une induction sublime, car il n'y a pas là une induction:

nous voyons Dieu en nous par une intuition directe. Ce n'est pas l'imparfait qui nous donne la notion du parfait ; si donc nous nous connaissons cause imparfaite et substance défectible, c'est que nous avons eu antérieurement, ou au moins simultanément, l'idée de cause indéfectible et de substance absolue. Or, nous ne connaissons rien avant de nous connaître ; c'est dans l'acte de la conscience que Dieu se révèle à nous ; c'est dans la connaissance de notre âme que nous le trouvons ; c'est dans notre âme qui se cherche qu'il apparaît à notre âme : donc Dieu est en nous, mystérieusement uni à notre âme, mais réellement présent en elle. C'est, du reste, le sentiment qu'adoptent les Pères, qui le restreignent, comme Plotin qui l'exagère. ¹

Nos philosophes de prédilection, dit saint Augustin parlant des platoniciens, ² déclarent nettement « que cette lumière de nos intelligences qui nous fait comprendre toutes choses, c'est Dieu même ; » et Bossuet, plus explicite encore : ³ « l'entendement a pour objet les vérités éternelles... qui sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. L'âme, faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité qui est

¹ Plotin, *Ennéad.*, V, v, 7. « Ce n'est pas hors de nous que nous devons chercher Dieu, c'est en nous-mêmes. » *Ennéad.* . V, 1, 11. « Par une des parties de nous-mêmes nous touchons à Dieu, nous nous y unissons, nous y sommes en quelque sorte suspendus, nous sommes édifiés en lui, *ἐκδημιόυμεθα.* »

² S. Aug., *Cité de Dieu*, VIII, 7, trad. de M. Emile Saisset.

³ *Traité de la connaissance de Dieu*, c. 4, § 5, q. 10.

Dieu même, se tourne actuellement vers son original, c'est à dire vers Dieu qui est toujours et partout invisiblement présent; l'âme l'a toujours en elle-même; car c'est par lui qu'elle subsiste. » Dans sa lettre au pape Innocent XI, ¹ Bossuet est, s'il se peut, plus clair et plus précis encore : « Nous faisons voir, dit-il, qu'un homme qui sait se rendre *présent à lui-même* trouve Dieu *plus* présent que toute autre chose..., selon cette parole vraiment philosophique de l'Apôtre : *Il n'est pas loin* de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes nés, et que nous sommes. »

Enfin, dans un autre langage, moins clair peut-être, mais non pas moins profond, un homme qu'on peut citer encore après ces grands noms, exprime à peu près les mêmes opinions : « La substance du moi, » dit M. V. Cousin, ² « comme substance du moi, doit être une force, et, comme substance, doit être une force absolue. Or, c'est *un fait* que, sous le jeu varié de nos facultés, et pour ainsi dire à travers la conscience claire et distincte de notre énergie personnelle, est la conscience sourde et confuse d'une force qui n'est pas la nôtre, mais à laquelle la nôtre est attachée; que le moi, c'est à dire toute l'activité volontaire, ne s'attribue pas, mais qu'il représente, sans toutefois la représenter intégralement, à laquelle il emprunte sans cesse, sans jamais l'épuiser, qu'il sait antérieure à

¹ § 7.

² *Arg. de l'Alcib.*, p. 8.

lui, puisqu'il se sent venir d'elle et ne pouvoir subsister sans elle, qu'il sait postérieure à lui, puisqu'après des défaillances momentanées il se sent renaître en elle et par elle... C'est Dieu... Plus (l'âme) s'attache à l'élément sacré, au Dieu qui habite en elle, mieux elle se connaît elle-même ; car elle se connaît non seulement dans son état actuel, mais dans son état primitif et futur, dans son essence. » Voilà donc cette idée du bien, ce principe suprême de la connaissance et de l'être, que l'âme concentrée en soi trouve dans les profondeurs les plus secrètes de l'acte de conscience, et qui fait l'objet et la dignité sans rivale de la dialectique. La dialectique nous ouvre le monde intelligible, le monde lumineux de l'être véritable. Toute autre connaissance ne saisit que des fantômes, dont on n'a qu'une opinion confuse et incertaine ; et la vie de l'homme qui ne peut pas s'élever plus haut, n'est qu'un sommeil amusé et abusé par des songes.

Telle est la théorie de la connaissance suprà-sensible dans Platon, et il est facile d'y reconnaître ce que l'on appelle aujourd'hui l'entendement et la raison. Tout repose sur la théorie des idées dont la racine est toute psychologique, puisqu'elle n'est, sous une de ses faces, qu'une explication de l'origine de nos connaissances, et que son fondement est un fait de conscience, à savoir, qu'antérieurement à toutes nos perceptions et à nos sensations, notre esprit possède à l'état de virtualités des notions universelles et nécessaires, sans lesquelles aucune connaissance n'est possible : l'homme ne comprend que le général. Toute science est une dé-

finition, et la définition ne porte que sur le général, τὸ καθόλου. Mais la définition a pour objet l'essence : l'essence, c'est donc le genre, ou le général ; les principes de l'être sont donc les principes de la connaissance. Il y a là une vérité et une erreur. Si l'on entend par général l'universel et l'absolu, il est certain que les choses sensibles ne se suffisant pas à elles-mêmes, n'ont leur raison d'être et la raison de leur essence que dans l'être universel et absolu, dans ce que Platon appelle les idées, le monde intelligible, et qui est pour nous Dieu. Si l'on entend par général les généralités abstraites, les genres artificiels que l'abstraction et la comparaison créent au moyen du langage, ce général ne sera évidemment pas l'essence des choses, et en leur donnant une essence semblable on les dépouille de toute réalité. Or il est certain que Platon n'a jamais distingué nettement le général de l'universel, et qu'il leur attribue à tous deux une réalité non pas égale, mais supérieure à la réalité sensible. On peut donc, à juste titre, accuser Platon de n'avoir pas clairement et nettement déterminé les limites de la logique et de la métaphysique ; mais, sans les avoir distinguées suffisamment, est-ce à dire qu'il les ait confondues, là où vraiment elles se distinguent ? car il est certain que Dieu est le principe de notre être et le principe de notre connaissance, et qu'il est la raison dernière de notre essence comme de notre intelligence. Platon a distingué l'idée absolue de l'idée abstraite, en distinguant la raison discursive, διάνοια, de la raison pure, νοῦς, par laquelle s'opère la réminiscence ; il les a dis-

tinguées en émettant quelques doutes sur la réalité des genres logiques, tels que l'homme et le feu en soi, en refusant absolument d'admettre ceux du mal, des choses ignobles de la nature, et de toutes les productions de l'art, et en ne laissant, au contraire, jamais douter de la certitude immédiate, invincible de la raison à l'égard de l'existence des idées absolues et universelles; enfin il les a distinguées en imaginant entre les êtres sensibles et les êtres divins et absolus, une classe intermédiaire d'êtres qu'il appelle mathématiques, où entrent naturellement l'espèce et le genre logiques, qui sont des espèces de nombres puisqu'ils renferment tous dans leur extension une totalité d'individus: genres qui n'ont pas plus de perfection que chacun des individus qu'ils embrassent, puisqu'ils en sont tirés, tandis que l'idée est l'essence idéale, parfaite et absolue des qualités ¹ que nous trouvons imparfaites et relatives dans les êtres sensibles. Incommunicables sont les idées entr'elles; ² les genres logiques sont, les uns communicables, les autres incommunicables. ³

La distinction des raisons de l'être et du savoir n'est donc pas parfaite, mais elle existe; et l'on n'a pas le droit de dire que Platon n'atteint que des formes vides et abstraites, et fonde la réalité sur des ombres et des

¹ « Les essences, telles que l'on a imaginé les idées, ne sont rien que qualités. » Arist., *Mét.* VII, p. 143. C. f. Rav. *Essai sur la Mét.*, tom. I, p. 151.

² *Tim.*, p. 52, et le *Parménid.*, p. 130, qui fixe clairement le sens du passage du *Timée* contesté par M. Janet, *Dialectique de Platon.* p. 266.

³ *Sophist.*

fantômes, et n'explique ainsi ni la connaissance ni l'être. Platon, d'ailleurs, n'a pas ignoré les objections qu'on pourrait faire à sa théorie des idées, et il se les est faites lui-même sans y répondre, mais sans l'abandonner. Sa doctrine, d'ailleurs, répond bien souvent pour lui.

Dans *le Timée* ¹ Platon se demande s'il n'est pas le jouet d'une illusion philosophique, et si l'idée, qu'il considère comme un principe et une cause nécessaire, ne serait pas simplement un mot, πλὴν λόγος. Malgré ce doute, il persiste à affirmer que les idées existent, et il y persiste partout, dans *la République*, *le Phédon*, *le Parménide*, comme dans *le Timée*. Aristote prétend que Platon se borne à répéter cette affirmation et qu'il ne la prouve pas, que la seule raison tirée de la nécessité de la science, qui demande une essence fixe et universelle pour y asseoir la définition, conduit à admettre des idées que les platoniciens n'admettent pas; que d'après les arguments tirés de l'unité, que l'induction dégage du sein de la multitude, il y aura des idées même de négation. Ces arguments, Aristote a raison de le dire, ne sont pas des preuves; mais ce n'est peut-être pas là qu'il fallait les chercher, s'il voulait vraiment les découvrir. Il faut remonter au principe psychologique, fondement ou plutôt âme invisible, mais vivante, de la doctrine de Platon: tout ce qui est pensé existe réellement et tel qu'il est pensé; il est absolument impossible de penser le non-

¹ P. 52.

être absolu. L'universel est pensé, donc il est; le parfait est pensé, donc il est; le juste, le beau, le bien sont pensés, donc ils existent, et ils existent tels qu'ils sont pensés, c'est à dire avec les qualités que révèle la connaissance que nous avons de leur être et de leur essence : il y a de l'être dans toute pensée. Il y a plus, toute pensée atteste l'existence de l'être nécessaire, universel, parfait, de l'idée. Il n'est donc pas tout à fait exact de prétendre que la théorie des idées repose sur une affirmation sans preuves; que les idées existent, les principes de la psychologie platonicienne me semblent le démontrer clairement et invinciblement.

Il est certain toutefois que Platon n'a pas déterminé avec précision de quels objets il y avait des idées : j'ai cherché à donner quelques principes de cette détermination, en me fondant à la fois sur les faits que cite Aristote, et sur l'esprit et les tendances de la philosophie platonicienne; il m'a paru qu'avant de procéder à cette classification, il fallait rechercher s'il n'y avait pas nécessairement dans ce système deux sortes d'idées, l'une logique et abstraite, l'autre réelle et vivante, universelle et absolue, en un mot divine. Quant à la nature des idées, j'ai essayé d'établir que, d'après Platon, elles étaient des causes, des causes intelligentes et intelligibles, exemplaires, finales, formelles et motrices, et que c'était contre les textes les plus formels de Platon, ¹ qu'Aristote n'avait voulu

¹ Par ex. dans le *Philèbe*.

reconnaître dans sa philosophie que deux causes, la forme et la matière.

Il reste encore contre la théorie des idées des objections graves, tirées toutes de la difficulté et pour ainsi dire de l'impossibilité d'expliquer le mode de participation des choses aux idées, problème qui n'est autre que l'insoluble problème de la nature des rapports de l'infini au fini, du monde à Dieu.

D'après la doctrine de Platon, l'idée est tout entière dans chacun des individus qui en participent et reste cependant une et identique; mais si elle est une et identique en plusieurs individus séparés, elle y sera tout entière en même temps, et de cette manière sera séparée d'elle-même. Que conclure de là? que les choses ne reçoivent pas l'idée comme une totalité.

Si l'on dit que l'idée plane sur les objets comme le jour sur les choses qu'il éclaire, ou comme un voile sur les individus qu'il recouvre, il est certain qu'au dessus de chaque être il n'y a qu'une partie du voile, une partie de la lumière: l'idée serait donc divisible comme le voile ou la lumière. Mais l'idée peut-elle être divisée et conserver après cette division son unité essentielle? Si on divisait la grandeur, chacun des objets grands serait grand par une partie de la grandeur; si on divisait l'égalité, chacun des objets égaux serait égal par une partie de l'égalité plus petite que l'égalité, et par conséquent inégale à l'égalité: quoi de plus absurde? Les choses ne peuvent donc pas recevoir l'idée en partie: or, est-il un autre moyen de recevoir les choses qu'en totalité ou en partie? Socrate ne trouve dans *le*

Parménide rien à répondre au redoutable logicien; mais le silence de Socrate ne saurait être qu'une conséquence du caractère qu'on lui donne dans le dialogue, la nécessité de conserver la vraisemblance dans les rapports du jeune homme au vieillard. Que prouvent en effet les objections de *Parménide*? que l'idée ne se communique pas aux objets à la manière des choses étendues et matérielles; que « le rapport du corporel à l'incorporel, » comme s'exprime *Porphyre*,¹ « s'établit d'une façon dont aucune opération corporelle ne peut donner l'idée. L'intelligible est présent au monde sensible sans avoir de parties ni être dans l'espace; il est tout entier dans chaque partie de l'être étendu sans se diviser, et en conservant son unité numérique; » en un mot, l'idée immatérielle se communique d'une manière immatérielle aux choses : c'est là une conséquence que *Platon* n'a aucune raison de repousser, et qui ne détruit nullement sa théorie de la participation.

La troisième objection de *Parménide* s'adresse à une définition qu'il suggère à Socrate de la nature de l'idée : « ne serait-ce pas, dit-il, par la comparaison de toutes les choses grandes, que tu arrives à l'idée de grandeur, ἐν τὸ μέγα.... ἐπὶ πάντα ἰδόντι? » Dans ce cas, l'idée de grandeur est logique et abstraite; de plus on peut pratiquer sur cette idée de grandeur et les choses grandes la même opération logique, et montrer que si elles ont quelque chose de commun, ce ne peut être que parce qu'elles participent à une idée commune; ce

¹ *Théorie des Intelligibles*, liv. IV, § 36. trad. Bouillet, tom. I, p. LXXVII.

raisonnement se poursuit sans fin, et au lieu d'une idée de la grandeur, on en a une infinité. L'argument est reproduit sous une autre forme un peu plus loin : si l'on considère les idées comme des exemplaires et choses comme les copies de ces modèles, on s'expose à une réfutation de même sorte ; car si l'idée est un modèle, l'objet sensible lui ressemble, et par participation il ne faut plus entendre que ressemblance. Mais le semblable participe de la même idée que le semblable, et ce par quoi les semblables deviennent semblables en y participant, c'est l'idée. Il est donc impossible qu'une chose soit semblable à l'idée, ni l'idée à une chose ; sans quoi au dessus de l'idée il s'élèvera encore une autre idée, et si celle-ci ressemble encore à quelque chose, une autre idée encore et toujours ainsi. C'est l'argument du troisième homme, comme l'appelle Aristote,¹ et c'est là, dit M. V. Cousin, son objection fondamentale contre la théorie des idées. Aristote ajoute que dans cette manière de les entendre, les mêmes choses seraient à la fois copies et modèles, exemplaires et images. De plus, il y aurait plusieurs modèles d'une seule chose : par exemple, pour l'homme, il y aurait l'animal en soi, le bipède en soi, l'homme en soi. La participation n'est donc pas la ressemblance. A ces arguments le système de Platon peut faire plusieurs réponses : d'abord les idées de l'homme en soi et du bipède en soi, ne sont pas de la même nature que les idées absolues et les essences universelles, et il n'est

¹ Arist., *Mét.*, I, c. 7. III, c. 4.

pas permis de transporter aux unes les attributs des autres. En outre, ce n'est pas un procédé logique, ¹ mais une intuition directe, la réminiscence, qui nous donne les idées absolues, et nous fait entrer directement et immédiatement dans le sein de l'être réel. Enfin les choses peuvent être dites ressembler aux idées sans qu'on puisse dire que les idées ressemblent aux choses, et en maintenant la distance infinie qui les sépare. L'idée ne peut être ni du même ordre de l'être, ni du même genre que les choses qu'elle produit ; l'être qui produit, ne peut s'empêcher de laisser passer quelque chose de lui-même dans l'œuvre qu'il tire de lui-même et produit de son essence ; et bien qu'infiniment distantes du modèle et de la cause, les choses leur ressemblent, en ce qu'elles en ont reçu la forme, et sinon tout l'être, du moins toute l'essence. ² Tout cela re-

¹ Quoi qu'en dise Aristote, *Elench. Soph.*, sect. I, c. 11, § 2, la contradiction des données sensibles n'est pas la cause efficiente, mais seulement occasionnelle de la connaissance; et la certitude de la connaissance est établie sur la certitude de la réminiscence.

² S. Thomas, *Somm. Théolog.*, part. I, quest. X, c. 3, art. 2. « Tout être imparfait est une participation quelconque de ce qui est parfait. C'est dans ce sens que S. Denys a pu dire : « que les effets portent en eux une image accidentelle des causes. » Art. 6. « Dans toutes les créatures il existe une certaine ressemblance de Dieu, laquelle (art. 1) se tire de ce que Dieu en est le prototype, *a Deo deducitur sicut ab exemplari*; mais il n'y a pas de ressemblance fondée sur l'égalité, parce qu'il y a une distance infinie entre un tel modèle et sa copie, *quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum.* » « L'image, dit excellemment Platon (*Cratyle*, p. 432.), ne doit pas représenter complètement la chose qu'elle imite, si elle doit demeurer image. » Bossuet, qui entend dans S. Augustin l'écho de Platon, comme dans S. Thomas celui d'Aristote, répète la pensée de Platon. (*Traité de la connaissance de Dieu*, c. IV, §§ 8, 9.)

vient donc à dire que l'idée est immatérielle, et que si les choses lui ressemblent, c'est une ressemblance qui ne les place ni dans le même ordre, ni dans le même genre, une ressemblance encore une fois dont les ressemblances sensibles ne donnent aucune notion.

L'idée n'est point une pure conception de l'esprit; il y a de la réalité dans les idées, et ce ne sont pas de purs noms; si l'idée est l'essence des choses, et que tous les individus participent aux idées, et qu'on admette en même temps que les idées ne sont que nos pensées, il en résultera un idéalisme subjectif absolu, et absurde, dit Socrate. Chaque chose individuelle serait formée de pensées : dès lors tout est pensée; le ciel et la terre ne vivent que dans notre âme et n'en sont qu'une pensée; l'homme lui-même n'est qu'une pensée sans objet et sans sujet pour ainsi dire, comme on osera plus tard le soutenir; mais le bon sens de Socrate se révolte contre ces absurdes doctrines, et l'idée reste pour lui une essence, un principe objectif et réel d'être et d'essence pour les choses et pour l'homme même.

Les dernières objections de Parménide sont plus graves, et les difficultés qu'il soulève, pour ainsi dire, insolubles.

Les idées sont ce qu'elles sont, uniquement par rapport à elles-mêmes; elles ne se rapportent ni à nous ni à ce qui est parmi nous; elles ne nous sont donc pas accessibles et intelligibles, directement du moins, puisque c'est toujours à l'occasion des choses sensibles que la réminiscence en réveille la vue toujours

confuse et troublée. Telle est bien, en effet, notre connaissance à l'égard de l'être absolu et parfait; ¹ nous ne pouvons pas, dans l'antré obscur des sens où notre âme est enchaînée, nous élever à la vue claire de l'être, à la contemplation entière de cette source éblouissante de vérité et de lumière, dont la splendeur même nous blesse la vue, et qui nous aveugle de son éternel éclat.

Par la même raison, les choses n'ayant point de rapport direct avec l'idée, elle ne peut nous connaître, ni nous ni les choses qui ont rapport à nous; mais on ne saurait conclure de là qu'une chose, et c'est toujours la même : c'est que le rapport de l'être absolu à l'être relatif est à la fois incompréhensible et certain. Si l'idée ne connaît pas les choses dans leur réalité sensible, ne peut-elle les connaître en soi-même, les contempler dans sa pensée, et les connaître ainsi, mieux que si elle les voyait dans leur réalité matérielle, enveloppées de l'accident qui les mutile et les déshonore ?

La participation n'est donc pas simplement une métaphore poétique, un mot vide de sens qui n'explique rien; le terme me paraît excellent pour marquer le rapport de l'être imparfait et relatif, à l'être absolu et parfait qui l'a formé, sinon créé; il exprime cette possession imparfaite, incomplète, et, pour ainsi dire,

¹ Je crois que c'est Plotin qui a le premier appelé l'infini, τὸ ἀπειρον, l'être absolu et parfait, τὸ αὐταρκές; la signification de ce mot était tout autre dans Platon et dans Aristote.

partielle, des puissances actives ¹ dont l'intégralité et l'unité font l'être parfait. Le mot est tellement clair, et l'idée tellement juste, que M. Ravaisson l'emploie pour caractériser la doctrine d'Aristote. « Dans *la Métaphysique*, dit le savant critique, ² toutes les existences résultaient de la *participation* différente et inégale des puissances de l'élément matériel à un seul et même principe. » Platon dit-il autre chose? Le fini participe de l'infini, c'est à dire possède une partie des perfections dont celui-ci a la plénitude, une ombre, ou plutôt des reflets obscurcis de la lumière dont il est la source inépuisable et l'éternel foyer; il lui ressemble, il l'imité, et cette ressemblance grossière, cette imitation imparfaite, qui laisse toujours entre la copie et le modèle une distance infinie, comment l'exprimer mieux que par le mot de participation? Redisons donc sans crainte, avec Platon, que l'imparfait participe du parfait, les choses de l'idée, le monde de Dieu.

Malgré les objections qu'il a faites, c'est encore la

¹ J'ajoute actives, parce que la puissance n'est pour Aristote qu'une pure possibilité. Mais dans Platon la puissance n'est pas sans acte, sans un commencement d'acte; elle y enveloppe, comme dans Leibnitz, l'effort. La puissance de la pensée est une pensée. C.f. Leibnitz, *Nouv. Essais*. Avant Propos et liv. I, § 25. « Les virtualités, puissances, idées innées, sont toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent. » Le germe, dit M. Isid. Geoffroy Saint-Hilaire (*Hist. Gén. des règnes Org.*, tom. 2, p. 89), « est déjà ce qu'il sera un jour : *est quod futurus est*, expression célèbre de S. Augustin sur l'homme, qui, en un sens général, peut être étendue à tous les êtres doués de vie : ils sont, ou du moins commencent déjà à être ce qu'ils seront. » Si elle n'est pas déjà un acte, si imparfait qu'on le suppose, la puissance d'Aristote n'est rien.

² *Essai sur la Mét. d'Arist.*, tom. II, p. 505.

Parménide : ¹ « Si on ne laisse pas l'idée
 n ne pose pas une essence, une idée
 que individu, on détruit toute dia-
 ' de la philosophie. » En effet,
 ' une définition, et toute défi-
 a universel; l'individu s'y dérobe,
 ar, c'est fixer, et que, dans l'individu,
 at tel individu et non un autre, est chose de
 are incessamment mobile, changeante et indé-
 nassable. Aristote lui-même l'a reconnu : l'universel
 est la condition de la science. Mais, comme l'a fait
 remarquer Mallebranche, l'esprit humain ne saurait
 se former une notion générale et concevoir même la
 possibilité des universaux, essayer d'en faire de pure-
 ment logiques, s'il n'en avait déjà préalablement la
 notion innée; et cette idée de l'universel, présente et
 réelle en lui, n'est autre que celle de Dieu, ou, sui-
 vant Platon, des idées. C'est parce que l'homme pense
 Dieu, qu'il a la puissance de produire, à l'imitation
 de son universalité réelle, des universaux logiques, et
 à la ressemblance de cet être, des entités abstraites.
 Supprimer dans l'âme la présence de Dieu, c'est dé-
 truire le principe de l'intelligence, et par conséquent
 toute science et toute philosophie.

Cependant Aristote a reproché à Platon d'avoir dé-
 truit la science, ou plutôt d'avoir imaginé une science
 chimérique, non pas en la fondant sur l'universel,
 mais en donnant l'universel comme l'essence de l'être,

¹ *Parménid.*, p. 135.

la source des existences particulières, et en établissant entre l'être absolu et l'être relatif une dépendance si étroite que leurs essences se confondent. Aucun universel, suivant Aristote, n'est essence ; les universaux ne donnent point la cause ; la proposition universelle est toute d'entendement. Cependant, pour Aristote lui-même, l'essence a beau être la dernière différence et non le genre, dans la définition, la définition ne porte pas sur les individus, mais sur les espèces. L'espèce, la forme, est dans la chose particulière ; elle n'est pas toute la chose particulière, et elle est évidemment commune à tous les individus qu'elle enveloppe dans son unité. L'espèce est un universel aussi, et si Aristote déclare que ce principe d'essence, cet universel commun à tous les individus de la même espèce, est inséparable de chaque individu, on peut lui objecter, comme il le fait lui-même à Platon : comment ce principe d'essence peut-il être tout entier dans plusieurs individus à la fois ? l'espèce, comme l'idée, est à la fois hors d'elle-même et en elle-même. En second lieu, Platon, en séparant les choses sensibles de l'idée qui en est la cause et l'exemplaire, n'en a pas moins maintenu l'idée présente en chaque chose, par son efficace, par sa vertu, par son action. L'effet possède quelque chose de sa cause, et ce qu'il en possède, c'est assurément ce qu'il a de plus excellent, surtout lorsque sa cause est excellente. Lorsqu'Aristote veut expliquer les caractères communs que présentent les individus d'un même genre, il est obligé de dire, ou que les principes ne sont pas communs, mais

seulement analogues, en sorte que l'homme, dans Calias, n'est pas identique, mais seulement analogue à l'homme dans Ariston; ou il est contraint de reconnaître que la forme n'est pas seulement un principe d'individualité, mais un principe d'espèce, autrement dit un principe générique, ou un universel, et il relève, sous le nom d'espèce, le principe même qu'il a combattu sous le nom d'idée. C'est que, s'il est dangereux de ne voir dans les individus que l'universel, s'ils perdent par là cette identité et cette indépendance, conditions nécessaires de l'existence; si l'être est compromis dès lors qu'il ne possède pas le principe de son être, il n'est pas moins dangereux, et absolument incompréhensible, d'attribuer à l'individu sensible un principe absolu d'existence et une essence absolument indépendante. Si l'essence est proprement individuelle, il n'y a pas moyen de la connaître, et toute science, toute philosophie est détruite; en même temps l'existence de l'homme et de tout le monde sensible est inexplicable; l'imparfait ne s'explique pas par lui-même. Tout être imparfait proclame, par la fragilité même de son être, l'existence nécessaire de l'être parfait et absolu.

Soit donc qu'on considère les idées comme des principes de connaissance et les formes intelligibles, nécessaires à l'entendement, ou comme des causes divines, soit qu'on examine la théorie comme une solution du problème psychologique de l'origine de nos connaissances, ou comme une doctrine ontologique et théologique, expliquant les principes de l'être, la na-

ture de Dieu et ses rapports avec le monde, je crois qu'on y trouvera d'éternelles vérités. Ce qu'on peut reprocher justement à Platon, c'est de n'avoir pas établi avec précision la distinction de l'universel et du général, du réel et de l'abstrait; c'est surtout d'avoir conçu la perfection comme susceptible de recevoir plusieurs perfections; d'avoir fait chacune de ces perfections parfaite et absolue; en un mot d'avoir multiplié les absolus. Peut-être aussi a-t-il un peu négligé de mettre en relief ce qu'il y a de force dans la personnalité et l'individualité des êtres; peut-être a-t-il trop perdu de vue la terre à force de s'élever dans le ciel pur de l'idéal, et trop oublié le monde que les hommes persistent, avec raison, à appeler réel.

Le plus grave inconvénient de cet excès de spiritualisme, c'est que Platon semble condamner, et pour ainsi dire détruire de ses propres mains, le noble édifice qu'il vient d'élever, c'est qu'il a semé le germe de ce scepticisme qui sortira bientôt de son école. L'homme, en effet, être mixte et composé, appartenant à ce monde des réalités sensibles, même par son âme, qui, si elle n'est pas créée, est du moins formée dans le temps, et qui, sous ce rapport, est née et peut périr, l'homme ne peut pas être connu ni se connaître lui-même d'une science certaine; il est livré aux éternelles disputes de systèmes variables et d'opinions mobiles. Ce n'est pas seulement par des inductions légitimes que l'on arrache cette conséquence à la doctrine de Platon : avec une sincérité qui l'honore, le grand spiritualiste avoue et proclame même, comme

un principe de sa philosophie, l'incertitude de la connaissance philosophique. La psychologie est la racine de son système ; c'est sur la réalité de l'acte de la pensée qu'il se fonde pour démontrer toutes les réalités, et l'âme, sujet de cette pensée, ne pourra pas, suivant lui, être connue d'une science certaine : « sur la distinction d'une partie mortelle et d'une partie divine dans l'âme ; sur la question de savoir comment, dans quels organes, par quels motifs elles ont reçu des demeures séparées, pour qu'il nous fût possible d'affirmer la vérité de nos assertions, il nous faudrait l'assentiment d'un Dieu. »¹ Mais s'il n'est pas certain qu'il y ait en nous une partie divine, c'est à dire immortelle et immatérielle, ce qui revient à dire, s'il n'est pas certain qu'il y ait en nous une âme, que devient la psychologie qui prétend en être la science, et les faits de conscience qu'elle nous révèle, et qui sont le principe de toutes nos connaissances ? Si l'âme n'est pas connue d'une science certaine, si son existence même n'est pas à l'abri du doute, toutes les connaissances qui s'appuient sur celle-là perdent leur certitude. La réalité de l'intelligible même est compromise. Que devient la théorie des idées, la connaissance de Dieu, du beau, du bien ? Puisque nous ne croyons à l'existence des idées que parce que notre âme les pense, pour que nous ne doutions pas des objets de notre âme, il faut certainement que nous ne doutions pas de notre âme, et que nous y reconnaissons ce sujet

¹ *Tim.*, p. 72.

un, et par conséquent immatériel, qu'on appelle l'âme, et qui est la partie divine de notre être.

Ce doute, jeté dans *le Timée*, est combattu par toute la philosophie de Platon, et *le Phédon*, à lui seul, prouve qu'il n'y faut pas attacher une trop grande importance; peut-être n'exprime-t-il qu'un sentiment profond de la faiblesse humaine, dont la certitude est toujours imparfaite, dont les convictions les plus fermes ne sont pas inébranlables, dont la raison est faille. L'âme religieuse de Platon semble appeler Dieu lui-même pour autoriser de sa parole les grandes vérités qu'il proclame, et pour en apporter l'éclatant témoignage. On a dit que la théorie des idées ne fait pas de place à l'âme, et que la dialectique ne l'explique pas. ¹ Cependant l'âme se connaît et se reconnaît être une idée; et si la dialectique ou la logique ne l'explique pas, ce qui n'est pas son affaire, elle l'implique; car la dialectique a pour fondement la réminiscence, et qu'est-ce que la réminiscence, sinon le souvenir d'une vie de l'âme antérieure à la vie actuelle, et comme une double démonstration de son existence; ce n'est pas à Platon qu'on peut attribuer cette folle et absurde doctrine, qu'il y a une science sans sujet, une connaissance sans quelque être connaissant. Pour lui, connaître est un acte réel, et cet acte ne peut être que l'acte d'une âme; la certitude philosophique n'est donc pas mise sérieusement en question. Mais le doute si léger qu'il a émis, [quelle

¹ M. Vacherot, *Hist. de l'École d'Alexandrie*, tom. I, liv. 1.

qu'en soit la portée, comme l'intention, joint aux obscurités de la partie dialectique de son système, ont produit des conséquences funestes. Quand bien même le scepticisme d'Arcésilas et de la moyenne Académie ne serait qu'un expédient, une manœuvre, et, comme dit S. Augustin, ' une dissimulation plus ou moins habile pour sauver le fond des doctrines platoniciennes contre les attaques heureuses et le progrès rapide du dogmatisme stoïcien, il n'en reste pas moins acquis que la nouvelle Académie, dont Carnéade est le promoteur et Cicéron le fervent adepte, arbore comme drapeau le probabilisme, c'est à dire le doute. C'est dans l'école de Platon que la philosophie du doute, d'abord modeste et sage, puis de la négation téméraire, puis du scepticisme absolu, est née. Le doute empoisonne, comme un venin secret, le plus vaste et le plus fécond dogmatisme qui fut jamais, et il sera nécessaire que, vingt siècles plus tard, Descartes vienne proclamer cette vérité certaine et d'une évidence invincible : je pense, donc je suis ; encore que je doute, moi qui doute et par conséquent qui pense, je suis très certainement. Sous une forme plus nette, plus tranchée, plus saillante, c'était le principe même

1 Brucker, part., II, lib. 2, c. 6, tom. I, p. 753. « Augustinus (*Contr. Acad.*, lib. III, c. xvii, 38), observat Arcesilaum, quum Zenonis doctrinam Platonice oppositam latius spargi sentiret, prudenter Academicæ placita dissimulasse. » Cette interprétation des doctrines de la seconde Académie, que Cicéron, dans le discours qu'il prête à Varron, semble autoriser, (*Acad.* I, II, 18.), a été exposée, pour la première fois, suivant S. Augustin, par Métrodore.

de Platon : connaître est quelque chose de réel; penser, c'est être, c'est même tout l'être de l'âme; car il y a en elle la connaissance proprement dite, l'intelligence même. Mais vouloir, c'est encore connaître, connaître le bien et le mal : toutes nos actions, toutes nos vertus et tous nos vices dépendent de cette science; savoir ce que c'est que la justice, c'est être juste, et être juste c'est pratiquer la justice. ¹ Si, parmi les plaisirs, il en est qui soient vraiment purs, c'est à dire qui appartiennent à l'âme seule, ce sont les plaisirs de la science : sentir pour l'âme, aimer et goûter le beau et le vrai, c'est encore connaître.

L'âme est donc une intelligence qui se sert parfois d'organes : telle est la proposition où aboutit et la définition où se résume la psychologie de Platon.

¹ *Gorgias*, trad. de M. Schwalbé, p. 246.

TROISIÈME PARTIE.

**RAPPORTS DE LA PSYCHOLOGIE DE PLATON A
TOUTES LES PARTIES DE SA PHILOSOPHIE.**

CHAPITRE UNIQUE.

RAPPORTS DE LA PSYCHOLOGIE DE PLATON A TOUTES
LES PARTIES DE SA PHILOSOPHIE.

Toute philosophie repose, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, sur une psychologie plus ou moins nettement arrêtée, plus ou moins réfléchie : de quelque manière qu'on l'envisage, l'étude de l'âme en est la première et la principale partie, la condition et le fondement. Si l'on croit que la philosophie a pour objet spécial moins la matière que la forme, et qu'elle consiste à élever à la certitude raisonnée et à la science systématique les connaissances spontanées, les réflexions naturelles, la foi instinctive ou inspirée du genre humain, comment espérer connaître les formes de la science sans connaître les formes de notre entendement, les lois de la raison, les principes de la connaissance et les règles du raisonnement? la psychologie seule résout la question de la méthode, et est la condition nécessaire, le vestibule, comme on l'a dit, de toute connaissance méthodique. Si l'on place l'essence

de la philosophie dans la nature même des vérités qu'elle enseigne, on peut dire que c'est encore la psychologie qui en est à la fois le premier et principal objet : méthodique ou non, la grande science pour l'homme est de se connaître. C'est dans l'étude de l'âme repliée en soi, que l'âme saisit la preuve de son existence réelle, découvre sa nature propre qui est de penser, les lois intellectuelles qui président à ses connaissances, les lois morales qui gouvernent la vie présente, révèlent la vie future, et mettent, les unes comme les autres, l'âme en rapport avec le monde, auquel elle se sent supérieure, et avec Dieu, de qui elle reconnaît qu'elle dépend. C'est encore la psychologie qui fournit la preuve ontologique de l'existence de Dieu. La conscience présente à l'âme le moi ¹ comme un être imparfait, notion qui soulève immédiatement en elle l'idée nécessaire d'un être parfait, qui possède les perfections dont elle a l'idée, et dont elle n'a pas la réalité ni la plénitude. En un mot, comme le dit Descartes. « Tout ce qui se peut savoir de Dieu, peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de tirer d'ailleurs que de nous mêmes, et de la simple considération de notre esprit. » ²

Enfin Kant a démontré et Gassendi avait pressenti que la conscience du moi est en même temps cons-

1 On ne rencontre pas dans Platon ni dans Aristote cette locution, qu'ils remplacent par la seconde personne du singulier. — Je crois que Galien (*de Hipp. et Plat.*, plac. II, p. 89) est le premier qui ait dit : το ἐγώ. On trouve le mot conscience, συνείδησις, dans Diog. Laërt., VII, 85.

2 R. Descartes, *Epître Dédic. des Méditations.*

science immédiate du monde extérieur ; car la conscience du moi est déterminée par des perceptions qui changent dans le temps : on ne peut pas trouver, dans le sens intime, d'intuition permanente. En effet, ce ne sont pas des intuitions internes, mais des notions représentatives seules, qui expliquent le changement dans nos perceptions. Si donc le sujet pensant, qui reste un et identique, ne peut pas être cause de ce qu'il y a de mobile dans la perception, il faut nécessairement qu'il y ait une autre cause. Les successions des phénomènes qui sont représentés en moi, exigent au dehors de moi dans l'espace, un sujet réel dont elles soient les modifications, et au sein duquel s'opèrent les changements dont je ne puis être la cause, et qui n'ont en moi qu'un retentissement ou une représentation. Je ne puis pas d'ailleurs avoir conscience du moi, sans le discerner, c'est à dire sans le distinguer du non-moi. Le fait de conscience donne seul une base réelle à la philosophie ; c'est l'énergie naturelle de la raison, philosophie instinctive de tous les hommes, psychologues sans le savoir, qui éclaire et féconde la logique, crée la morale, et dépose dans la métaphysique un principe vivant, faisant ainsi de la science un réalité.

Si tels sont les rapports de toute philosophie avec la psychologie avouée ou secrète qui lui sert de base, plus nombreux et plus intimes peut-être encore sont les liens qui rattachent les unes aux autres les théories de Platon sur l'âme d'une part, et de l'autre ses théo-

ries métaphysiques, morales, et même ses doctrines physiques et physiologiques.

Et d'abord la théorie des idées, comme tout le monde le sait, est le fondement de la doctrine platonicienne, et la théorie des idées, ontologique d'un côté, est psychologique de l'autre; car elle repose uniquement sur l'acte de la réminiscence, sur l'acte de la pensée attesté par la conscience. En s'interrogeant lui-même, l'homme voit qu'il pense, et que penser, c'est être : ce qui est connu, est. C'est donc sur un fait psychologique que s'appuie la notion fondamentale de l'être, et c'est sur les caractères de la connaissance, qui exige et implique à la fois le repos et le mouvement, que s'en établira la définition : l'être est la force, c'est à dire tout ce qui est susceptible d'être le sujet ou l'objet d'une action.

De plus, c'est sur les divers modes de la connaissance que s'affirment les divers modes de l'être. Celui qu'on interroge¹ est bien obligé par sa conscience d'admettre que croire et savoir sont deux formes distinctes de la connaissance; et c'est par là que l'on prouve qu'il y a deux sortes d'êtres : l'être absolu, toujours identique à lui-même, objet d'une connaissance certaine, d'une science infallible; l'être particulier et changeant, objet d'une connaissance conjecturale, sans certitude, sans constance, et qui n'im-

¹ *Gorgias*, p. 454.

prime dans l'esprit qu'une conviction sans raison, sans profondeur et sans durée.

Quant à la théodicée, nous avons vu que c'est la théorie des idées qui fournit à Platon la connaissance du monde intelligible, du divin.

La théorie de la réminiscence prouve invinciblement que pour Platon les idées ne sont pas de purs universaux logiques, les formes immobiles que l'entendement prête aux choses ; car pour qu'il y ait réminiscence, il faut que l'idée saisie par l'esprit soit d'un autre genre que les choses sensibles à l'occasion desquelles cette idée s'éveille : or, qui pourrait dire qu'une chose sensible est d'un autre genre que le genre même auquel elle appartient ? Les idées sont les causes vivantes des choses, causes de l'être et causes du devenir, c'est à dire du mouvement. Le dieu de Platon se trouve donc dans un groupe ordonné d'hypostases séparées, qui représentent chacune une des perfections divines, un des attributs de la divinité ; c'est un faisceau de rayons dont l'idée du bien paraît le foyer de lumière, mais qui, en se réunissant à ce centre, ne s'y perdent pas. De même que les âmes individuelles humaines ont fait autrefois partie et feront encore un jour partie de l'âme universelle, où elles seront et ont été unies, sans être absorbées ni confondues, de même les idées forment ensemble un monde supérieur, où leur existence séparée se concilie, par des moyens qui nous échappent, avec une union qui n'est pas l'unité et qui ne compromet pas leur individualité. Je ne puis croire Aristote autorisé à dire

que le dieu de Platon n'est qu'une idée inactive, ensevelie pour ainsi dire dans le sommeil, sans pensée, sans vie, sans dignité. ¹ Il n'est pas possible de prêter une pareille opinion à celui qui dit : « mais nous persuadera-t-on que l'être qui est réellement et absolument, τῷ παντελῶς ὄντι, n'a ni le mouvement, ni la vie, ni l'âme, ni la pensée; qu'il ne vit ni ne pense, et qu'étranger à la sainte et auguste intelligence, il demeure absolument immuable?... Tout cela est absurde. » ² Dieu donc est pour Platon une intelligence vivante et une providence.

C'est dans la contemplation intérieure de l'âme que la pensée trouve Dieu. Mais outre cette démonstration générale, il y a une preuve particulière de l'existence de Dieu considéré comme Démiurge. En effet, nier l'existence d'un Dieu organisateur et ordonnateur des choses, c'est croire que les choses matérielles organisées, les corps, sont les choses premières, et croire cela c'est ignorer la nature de l'âme : ³ l'âme est au premier rang de l'être, parce que seule elle est le principe d'un mouvement spontané et propre; les corps ne possèdent qu'un mouvement communiqué. Donc l'âme a existé avant les corps qui lui doivent, sinon leur matière et leur substance, du moins leur essence, leurs formes et leur beauté. L'âme est la cause première, donc Dieu est. Il n'y a dans ce raisonnement,

¹ *Mét.*, XII, 9. Εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, εἰ ἂν εἴη τὸ σεμνόν ἢ ἀλλ' ἔχει ὡς περ ἂν εἰ ἐ καθύψθερ.

² *Sophist.*, p. 249.

³ *Lois*, X, p. 892.

quoique tiré de la nature de l'âme, qu'un fait vraiment psychologique, que nous aurons plus loin l'occasion de déterminer avec plus de précision.

Dieu est essentiellement bon : donc il n'est pas cause du mal, mais seulement cause du bien ; comme l'âme humaine qui, incapable du mal, ne le connaît que par suite de son union avec le corps ; mais Dieu est immuable : le changement en effet lui viendrait ou d'une cause étrangère, ce qui serait une atteinte à sa perfection, ou du désir d'être moins parfait, ce qui serait inconcevable, ou enfin du désir d'être plus parfait, ce qui serait accuser une imperfection antérieure. ¹

Il n'y a pas deux Dieux ; il n'y a qu'un seul Dieu, comme il n'y a dans l'homme qu'une âme immortelle et pensante ; et de même que cette âme vit, pense et aime, Dieu est une providence, vivante, intelligente, agissante. Dieu gouverne le monde, aime les hommes, les récompense et les punit ; mais il ne faut pas espérer, et ce serait une impiété sacrilège et une superstition ridicule, qu'on pourra, par des présents coupables et des cérémonies aussi vaines qu'intéressées, désarmer sa colère et corrompre sa justice : sa justice est parfaite, c'est à dire incorruptible.

L'âme humaine n'est pas libre ; sa volonté est dominée par des lois que la fatalité lui impose ; de même Dieu ne sera pas libre ; il voudrait vainement donner à son œuvre la perfection que sa bonté n'envie à rien ; le destin lui impose une matière éternelle et indestruc-

¹ *Rép.*, II, p. 381.

tible, mue par des forces violentes, aveugles, rebelles, principes du mal, qu'il ne peut dompter complètement, ni assujétir à une beauté et à un ordre parfaits. Comme il y a dans le corps, et par suite dans l'âme, des mouvements désordonnés, des instincts de violence, il y a dans le monde une force innée, *ξύμφυτος ἐπιθυμία*, principe d'un mouvement spontané et violent qui se détruirait lui-même, s'il n'était dominé, s'il ne se laissait pas persuader par Dieu d'obéir à ses lois.

Les mouvements des corps célestes, l'harmonie des révolutions des astres, les accords de la musique sont des imitations des mouvements et des opérations de l'intelligence; comme le plus parfait des actes de la pensée est celui où elle revient sur elle-même pour se contempler elle-même, le plus parfait des mouvements est celui qui s'accomplit sur lui-même, s'opère sans déplacement, c'est à dire le mouvement circulaire. La physique de Platon n'est guère qu'une application de sa psychologie : les mouvements des corps sont des pensées imprimées dans la matière, ou du moins les imitations des mouvements de la pensée. La matière possède une âme, ¹ intelligente dans les astres, sourde et obscure dans d'autres corps. M. de Schelling, en renouvelant cette pensée, n'a fait que l'exagérer par des assertions téméraires : les forces de la nature se réduisent à des puissances de l'intelligence; d'où il tirera des conclusions qui ne sont plus seulement témé-

1 Ce sera la raison séminale des stoïciens et de Plotin.

raires, mais qui semblent vraiment insensées : ¹ la matière n'est autre chose que l'esprit, mais l'esprit éteint; et l'esprit n'est autre chose que la matière, mais la matière en formation.

Platon n'est point tombé dans ces excès insensés de l'identité absolue de la pensée et de l'être, même de l'être matériel. Son dualisme intelligent maintient l'infranchissable distance de la matière et de l'âme; il pousse même ce dualisme plus loin: il y a dans la nature deux forces, suivant lui, c'est à dire dans son langage deux âmes; il ne peut y en avoir moins de deux, ² l'une principe du mal, âme du chaos et de la matière; l'autre bienfaisante, principe de l'ordre et de la beauté qu'on y admire. Ainsi, malgré ce levain de révolte et cet instinct de désordre, qui sont l'essence de l'âme de la matière, cette âme vaincue ou plutôt persuadée dans une certaine mesure par Dieu, devient l'âme du monde, ou l'ordre même. Les mouvements et les révolutions du ciel et des corps célestes ressemblent, non point par eux-mêmes, mais par la vertu dont ils sont remplis, ³ aux mouvements de l'intelligence, à ses procédés, à ses règles. Par la puissance qui les conduit, ils reçoivent pour ainsi dire une autre nature, une autre essence que la leur propre, et la nature du bien, qui agit sur eux, se les assimile par une

¹ On connaît la tentative de M. de Schelling de créer une physique et une chimie *à priori*, et sans consulter l'expérience.

² *Lois*, X, p. 897. Δυσὶν μὲν γὰρ ποῦ ἑλαττον μῆδεν τιθέμεν.

³ *Lois*, X, p. 897. Ἄρετης πλήρης.

influence prédominante. Mais en prenant une nature semblable à celle du bien, ¹ il ne faut pas croire que la force aveugle de la matière se soit réellement identifiée à la raison; elle garde un levain de violence que rien ne lui peut enlever, et que le temps développe. Ce germe fatal, ² longtemps vaincu, triomphe à son tour. Le monde a beau avoir reçu de son auteur des propriétés admirables; il ne les possède pas éternellement: subsister toujours également et de la même manière, c'est le privilège de Dieu et de Dieu seul. L'univers est tantôt dirigé par une cause divine qui lui est étrangère; tantôt l'âme de l'univers recouvre son indépendance, et alors affranchi de cette direction tutélaire, elle retombe et fait tout retomber dans l'abîme du désordre, où il semble que le monde va se perdre. Mais Dieu revient s'asseoir au gouvernail de ce grand navire prêt à sombrer dans le chaos, à s'engloutir dans l'abîme de la dissemblance. ³ Dieu le sauve donc du naufrage; mais il faudra qu'il retombe encore dans le même péril, pour en être encore une fois délivré, et toujours ainsi, sans fin ni repos. S'il n'y a pas deux dieux, ⁴ il y a du moins deux principes, et le dualisme de la nature de l'homme et pour ainsi dire de l'âme, s'étend jusque dans le monde des

1 *Lois*, X, p. 897. Νοῦ κινήσει φύσιν ἄρμόλιαν.

2 *Politiq.*, p. 269. Ἐξ ἀναγκῆς ἑμφυτον. Ce principe ne pourrait-il pas représenter dans l'âme humaine l'incompressible liberté de la volonté?

3 *Politiq.*, p. 272.

4 *Chalcid. in Tim.*, p. 396. Platonemque idem Nurenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram.

puissances supérieures qui le dominent, mais lui ressemblent. Pour sauver Dieu de la solidarité du mal, Platon limite sa puissance : ce n'est pas Dieu, principe excellent qui pourrait être la cause du mal qui éclate si manifestement dans la nature ; c'est ainsi que le principe du mal dans l'âme vient uniquement du principe aveugle qui gouverne et conserve le corps auquel elle est unie. Platon en limitant, ne fut-ce que dans le temps, la puissance de Dieu, lui ôte ce privilège de l'identité absolue, de persévérance éternelle dans le bien et dans l'être, qu'il réclamait pour lui ; ce Dieu qui passe de l'inertie à l'acte, et de l'acte à l'inertie, n'est pas un acte pur, éternel, un être vraiment identique. Il n'y a peut-être pas lieu de s'étonner que Platon ait supposé ces deux âmes, et maintenu la présence active de Dieu dans l'état présent du monde. Dans le monde actuel, tout a été imaginé pour que le bien eût le dessus et le mal le dessous ; chaque partie n'éprouve ou ne fait que ce qu'il lui convient de faire ou d'éprouver ; la perfection de l'ouvrage est poussée au dernier détail ; le plus chétif des mortels entre pour quelque chose dans l'ordre général, et s'y rapporte sans cesse ; toute génération particulière se fait en vue du tout, et non la génération du tout en vue de la partie. Si l'homme murmure, c'est faute de savoir comment son bien propre se rapporte à la fois et à lui-même et au tout : tout est plein des dieux. ' Mais cet optimisme n'a

¹ *Lois*, X, p. 900. θεῶν πλήρη πάντα. Cicéron (*de Leg.*, II, c. 11) attribue cette pensée à Thalès : « homines oportere existimare omnia quæ cernuntur

rapport qu'au règne de Dieu sur le monde, et même n'y supprime pas absolument le mal, et ce règne a été précédé et sera suivi de l'empire du mal. L'univers est donc toujours plein de bien et plein de mal; tour à tour les deux principes qui s'en disputent l'empire, y prédominent, et y exercent avec prépondérance leur action salutaire ou funeste. Mais ils sont tous deux également éternels, et le mal ne peut pas détruit; la guerre qu'il déclare au bien est une guerre immortelle: image de ces combats sans fin de l'âme, où la partie pensante, la raison, ne peut jamais triompher définitivement des bouillonnements de la passion, des ardeurs des sens, et des faiblesses de la chair.

C'est Platon lui-même qui a fait observer que la connaissance du bien est empruntée à la science de l'âme. Outre l'argument des causes finales, tiré de l'ordre qui règne dans les révolutions des astres et les mouvements de tous les corps, et qui prouve qu'ils sont dirigés par une intelligence qui mène tout vers le bien, les preuves de l'existence de Dieu se tirent « de ce que nous avons dit de l'âme. ¹ »

Deorum esse plena. » Aristote, qui rapporte également la maxime à Thalès (*de Anim.*, I, 5), semble lui donner un autre sens que Cicéron: « dans l'univers quelques uns pensent qu'il y a une âme mêlée; c'est cela qui a fait croire à Thalès, etc. » Cela revient à dire que l'univers est animé, que le monde est un être vivant. Il y a quelque contradiction entre cette maxime et celle de *la République* (II, p. 380). « Il y a dans ce monde plus de maux que de biens. » Aristote (*Physiq.*, VIII, 7) adopte ce principe, que ce monde est le meilleur possible, et il l'accentue tellement que l'on a pu voir dans son système le germe de l'harmonie préétablie. (C.f. M. Ravaisson, *Essai sur la Mét.*, tom. I, p. 593.)

¹ *Lois*, XII, p. 966.

Ces deux arguments psychologiques sont ceux-ci : l'âme en se pensant rencontre Dieu au plus profond d'elle-même, parenté divine de l'âme et de Dieu : c'est presque la preuve de Descartes. Le second n'est autre que la notion de causalité : l'âme est un être, une force qui commande au corps, s'en fait obéir, et par conséquent s'en distingue. De là deux conséquences : la notion de la force d'abord, et la notion de la distinction de l'idée de force et de l'idée de corps. Le corps ne se meut pas lui-même : donc il n'est pas une force ; l'âme se meut elle-même et meut le corps : donc elle est une force. C'est donc en se connaissant que l'âme acquiert la notion de force, de causalité, fournie par son activité spontanée, et c'est avec cette notion transportée au monde extérieur, qu'elle affirmera qu'il y a un Dieu qui gouverne le monde et une providence qui veille à ses destinées. ¹

Il serait superflu de nous étendre ici sur les rapports de la morale de Platon avec sa psychologie, puisque la morale, suivant lui, consiste à réaliser en soi par une puissance de l'âme, l'idée du bien qui nous est fournie par une faculté de l'âme, la raison. D'ailleurs la raison éclairée, la science, est pour Platon une puissance impérative : la science est une force qui domine l'homme et gouverne sa volonté. Quand l'homme connaît le bien et le mal, il ne peut faire que ce que cette science lui commande ; la vertu, si elle n'est pas absolument identique à la science, ne peut en être du moins séparée :

¹ Lois, X, p. 903. ἐπιμαρτυροῦται.

la vraie science est une action en même temps qu'une connaissance, ou du moins un principe d'action morale. ¹

Bornons nous à rappeler quelle grandeur doit inspirer à la morale une psychologie qui nous enseigne que le plaisir n'existe pas réellement, tant il est dépouillé de constance, de mesure; tant il est ridicule, indécent, honteux. N'est-ce pas un autre Bossuet qui nous crie . toutes les choses qui se voient, qui se pèsent, qui se comptent, toutes ces choses pour lesquelles vous engraissez la terre de votre sueur et de votre sang, non seulement ne sont pas des biens, mais ne sont pour ainsi dire rien du tout : ô hommes insensés, qui vous laissez égarer à la poursuite de ces trompeuses apparences, vous jetez la proie pour l'ombre. C'est dans le ciel intelligible que vous trouverez la réalité, la vérité, et le bonheur : attachez-y votre espérance, et jetez-y comme une ancre qui gardera votre âme dans la sérénité, et l'empêchera de se laisser emporter par le tourbillon des désirs insensés ou des craintes frivoles.

Il est une partie de la morale où, dans Platon, l'influence de la psychologie se fait peut-être plus sentir qu'en toute autre : c'est la politique. La politique n'est pas pour Platon ce qu'elle est pour Bossuet, l'art de rendre la vie commode et les peuples heureux ; le

¹ *Protag.*, p. 352, B. Δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι ἢ οἷα ἰαγρῶν, οὐδ' ἡγεμονικόν, οὐδ' ἀρχικόν εἶναι..... οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἀρχεῖν..... *Euthyd.*, p. 288, D. ἢ δὲ γε φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης..... ἢν ἡ συμπέπταιται ἅμα τότε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπιστάσθαι πράττειν, ὃ ἂν ποιῆ.

philosophe est autrement sévère : tous ceux qui se mêlent de gouverner les hommes doivent toujours avoir présent à la pensée, qu'ils n'ont qu'un devoir et un but à remplir : inspirer le goût de la vertu, en enseigner les préceptes par les leçons et par l'exemple, communiquer ainsi aux citoyens et soutenir en eux la force d'âme nécessaire pour en pratiquer les difficiles devoirs. La législation, d'une part, l'éloquence de l'autre, n'ont pas d'autre objet.

Le but du livre *des Lois* et de celui de *la République* est de faire voir « quelle est, pour un État, la meilleure forme de gouvernement, et pour chaque particulier la meilleure règle de vie. »¹ C'est parce qu'elle est la perte de l'âme, que l'ignorance est le fléau et la ruine des États, de même que la sagesse, la plus belle et la plus grande des symphonies, en est la force parce qu'elle est une vertu.

La société politique est une âme unie à un corps, c'est un homme. Puisque chaque homme dépose nécessairement dans le milieu social où il vit ses mœurs, ses désirs, ses instincts, son âme, il est nécessaire que les passions qui agitent l'État soient les passions mêmes qui déchirent le cœur humain. Les nations sont sujettes aux mêmes convoitises et aux mêmes désirs injustes que les individus ; il doit s'y produire des classes de citoyens qui répondent aux divers caractères qui dominent dans les âmes. C'est pour cela qu'il faut bien connaître l'âme humaine, afin d'adopter le vrai

¹ *Lois*, III, p. 702.

nombre des classes sociales qui doivent coexister dans un État, le vrai principe de leur distinction, la vraie règle des rapports qu'elles doivent avoir les unes par rapport aux autres, c'est à dire la hiérarchie juste qui les doit amener à l'harmonie, image de l'unité.

Il doit y avoir trois ordres de citoyens correspondant aux trois parties de l'âme, la science, le courage, le plaisir. Ce sont les magistrats, qui ont des âmes d'or; les guerriers, qui ont des âmes d'argent; les artisans et les laboureurs confondus dans la classe des mercenaires, qui ont des âmes mêlées de fer et d'airain. De plus, la forme de la vertu étant une, et les formes du vice, quoique sans nombre, pouvant être ramenées à quatre, les formes de gouvernements sont au nombre de cinq : aristocratique, timocratique, oligarchique, démocratique, tyrannique, ou gouvernements dont le mobile dominant est la vertu, la gloire, la richesse, l'avarice, et enfin la plus affreuse licence. La tyrannie est, pour Platon, l'empire même de la licence et comme le type de l'anarchie. Dans un État bien constitué, un sénat conservateur représente, parce qu'il les renferme, les quatre vertus cardinales de l'âme, et la vertu par excellence, qui fait l'unité et la force de toutes les autres, l'intelligence. ¹ Platon transporte à l'État toutes les règles morales qu'il impose à l'individu, et qui toutes lui sont révélées par la connaissance de l'âme : l'État doit être libre, éclairé, juste,

¹ Lois, XII, p. 965.

concorde, la justice, la liberté,
 encore plus que des vertus
 finale de Platon mesure
 mais sur la culpé que
 le fondement la justice,
 coupable et le salutaire

, ie. ²

Or, dans cette analyse des formes
 gouvernements, que Platon a beau-
 specté la liberté qu'il ne l'a fait dans sa
 que proprement dite : c'est qu'avant d'être
 philosophe, Platon est un Grec. Si puissantes que
 sont les prédilections du penseur, et les influences
 étrangères qui aient agi sur son génie, les caractères
 innés de l'esprit de sa race ont prévalu ; Platon, mal-
 gré toute sa philosophie, est un Grec, je dis plus, c'est
 un Athénien. Platon ne veut pas d'une autorité abso-
 lue ; la tyrannie est le seul crime auquel il réserve des
 châtimens qui ne finiront point, et cela est d'autant
 plus remarquable que l'éternité des peines est contra-
 dictoire au dogme de la métempsychose qu'il profes-
 sait, je crois, très sérieusement. C'est encore de la
 connaissance de l'âme qu'il tire ces maximes politi-
 ques : « il n'est point d'âme humaine qui soit capable
 de soutenir le poids du souverain pouvoir, de manière
 que la plus grande maladie de l'âme, l'ignorance, ne

1 *Lois*, III, p. 693.

2 *Lois*, XII, p. 942.

s'empare d'elle, ne la conduise bientôt à sa perte » ¹ et à celle de l'État en même temps ; la mesure du pouvoir est une nécessité imposée par l'imperfection et la fragilité de l'âme. Platon n'a pas, comme on a pu le voir, réclamé, avec cette insistance, la liberté morale, l'indépendance de la volonté ; il subissait sans le savoir, ou peut-être il cédait sciemment aux influences du libre génie grec, et de son éducation athénienne. Cependant Platon consent à une dictature nécessaire pour fonder les lois ; ² mais c'est à la condition que les lois la rendront inutile : qu'est-ce qu'une dictature qui ne vise qu'à un but, de devenir inutile et d'abdiquer ? encore veut-il un tyran qui ait de nobles sentiments et surtout de la tempérance, c'est à dire qui mette de la mesure et une limite à un pouvoir qui, de sa nature, est sans limite et sans mesure. Enfin, il proclame la nécessité d'un gouvernement mixte et tempéré, pour répondre aux exigences de la nature humaine, où la tempérance implique les autres vertus, puisqu'elle en règle les rapports et en constitue l'harmonie, où le bien est d'une nature mixte, où les vertus sont diverses, et ne font cependant, par leur accord, qu'une seule vertu. La philosophie, précisément parce qu'elle est essentiellement la science de l'âme, peut seule apprendre à gouverner les hommes, c'est à dire à gouverner les âmes ; la politique est une partie de

¹ *Lois*, III, p. 692.

² *Lois*, IV, p. 710.

cette science, et les vrais hommes d'État, les grands politiques, sont nécessairement des philosophes ou du moins seront philosophes. ¹ Le sage qui vit pour lui-même n'a pas rempli le grand but de la vie, ² qui est de sauver les peuples, c'est à dire de sauver les âmes ; la sagesse la plus belle et la plus haute est celle qui préside au gouvernement des États. ³

On a dit qu'en fondant sa politique sur la vertu, Platon n'était qu'un rêveur chimérique, étranger à la connaissance des affaires et des hommes, et on a répété que les faits condamnaient hautement sa vaine théorie : je ne trouve pas cela démontré. Que peut être la force d'un gouvernement, si elle n'est uniquement morale ? sa force matérielle est nulle : c'est celle d'un contre tous. D'ailleurs, la force matérielle elle-même, dont il peut disposer, comment l'organiser, si ce n'est par la discipline, et qu'est-ce que la discipline ? si ce n'est l'obéissance jusqu'au sacrifice, c'est à dire une vertu. Les lois uniquement appuyées sur la violence et la crainte seraient impuissantes ; il faut qu'on les respecte comme l'expression de la justice et du droit, comme la raison écrite. La crainte salutaire qu'inspire *la force* de l'État organisé provient toujours de ce res-

¹ *Rép.*, V, p. 474.

² *Rép.*, VI, trad. Grou, p. 274. « Il n'a pas rempli ce qu'il y avait de plus grand dans sa destinée. » C'est dans la pratique de la politique « que l'on verra que le philosophe renferme véritablement en lui quelque chose de divin, tandis que les autres caractères et les autres professions n'ont rien que d'humain. »

³ *Banq.*, p. 209.

pect plus ou moins éclairé, plus ou moins mérité, mais toujours volontaire, que toute âme a pour la justice, dont il paraît l'expression organisée et la personnification vivante et armée. ¹ Au bout du compte, le chef-d'œuvre de la politique sera toujours de créer un peuple éclairé, juste, modéré et fort, c'est à dire vertueux. Pour être heureux et libre, il faut qu'un peuple sache le mériter par ses lumières, sa modération, sa justice, sa persévérance virile et son courage; et comme on ne conçoit guère la vertu d'un peuple sans la vertu des individus qui le composent, tout revient, en définitive, à faire de chaque citoyen un homme, c'est à dire un être raisonnable, honnête, juste, persévérant, patient et fort. C'est, dit M. V. Cousin, c'est le précepte de l'expérience des siècles que les lois et l'ordre social tout entier reposent sur les mœurs; or, si les mœurs ne peuvent pas toujours être enseignées, il faut se garder de croire qu'on ne peut pas inspirer l'amour et le goût de la vertu, et soutenir l'âme dans l'effort courageux et pénible par lequel elle se traîne, elle grimpe, comme dirait Bossuet, plutôt qu'elle ne s'élève, dans le rude sentier du devoir. Il ne faut pas méconnaître, sans l'exagérer, l'importance politique et sociale de l'éducation, et d'une éducation profondément morale; car c'est là toute sa dignité, comme ce doit être son seul but.

L'éloquence est un instrument de la politique ² et

¹ C.f. *l'Argument des Lois*, de M. V. Cousin.

² *Le Gorgias et le Phèdre*.

ne doit pas, par conséquent, avoir un but différent; c'est l'art de persuader aux hommes ce qui est beau et bien, la vérité et la justice; c'est une discipline réglée de la parole qui leur apprend à faire quelque chose qui soit utile à les rendre meilleurs qu'ils ne sont. ¹ Toute science véritable ne peut avoir le mal pour objet et pour but; c'est donc le bien que l'éloquence doit persuader aux hommes; mais, pour persuader le bien, il faut le connaître, et pour persuader les hommes, il faut connaître les hommes, leur destination, leurs vrais intérêts; « de quoi ils sont composés, c'est à dire d'esprit et de corps, la véritable manière de les rendre heureux; quelles sont leurs passions, les excès qu'elles peuvent avoir, la manière de les régler, comment on peut les exciter utilement pour inspirer l'amour du bien. » ² En un mot, tout l'art de l'orateur repose sur une connaissance approfondie de l'âme et du cœur humain. Ceux-mêmes qui pervertissent cet art admirable, les sophistes, usent encore des mêmes moyens pour flatter, corrompre, et à la fin perdre les cités comme les âmes : eux aussi étudient les hommes, non pour les servir, mais pour s'en servir et les asservir. On dirait un homme qui a observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et le toucher, quand et pourquoi il s'irrite et s'apaise, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, quels tons de voix en-

¹ Fénelon, *Dialog. sur l'Eloq.*, 1.

² *Le Phèdre, analyse de Fénelon*, dial. I.

flamment sa fureur, quels le calment? ¹ Le sophiste parvient ainsi à exercer sur ces âmes ignorantes une puissance souvent très grande et toujours funeste, parce qu'il flatte leurs habitudes et leurs appétits, sans s'inquiéter de les rendre justes, honnêtes et sages. On le voit : tout a rapport, dans la philosophie de Platon, tout aboutit à la morale, jusqu'à l'éloquence; et dans la morale, tout a rapport au citoyen; car Platon, comme l'antiquité tout entière, ne comprenait que dans ce rôle la grandeur et la dignité de l'homme. ² L'éloquence ne se purifiera pas, comme il le désire; elle ne parviendra même pas à sauver ni la liberté, ni la Grèce; mais, ravivant par sa chaleur et sa flamme le patriotisme expirant, elle répandra, sur cette grande chute, les reflets de sa propre gloire. Cette voix, qui va bientôt se taire, fait entendre des cris si pathétiques et de si magnifiques accents, qu'à la distance de vingt siècles nous sentons encore, en les écoutant, frémir nos cœurs et tressaillir nos âmes. Celui qui, dans cette apostrophe sublime, faisait lever de leur tombeau les morts de Marathon pour attester devant la postérité qu'en accomplissant son devoir on ne peut pas faillir, et qu'il est des défaites glorieuses à l'envi des plus triomphantes victoires; celui-là n'était pas étranger à la morale et à la philosophie platoniciennes.

1 *Rép.*, VI, p. 493, B.

2 L'homme ne se suffit pas à lui-même, dira plus tard Aristote, et la famille ne lui suffit pas : l'homme est un être né et organisé pour la vie politique, *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον* (*Politiq.* . I; 1).

Périclès avait suivi les leçons d'Anaxagore, ¹ et, au souffle héroïque, qui est la beauté et la vertu de sa parole, on devinerait, si on ne le savait pas, que Démosthène fut le disciple de Platon. ²

³ *Phèdre*, p. 269.

² Plut., *Démosth*, 5. Diogène Laërte cite des écrivains qui lui donnent pour disciples, outre Démosthène, les orateurs Hypéride et Lycurgue.

CONCLUSION.

En terminant ce long travail, je crois utile d'en extraire les propositions qui sont de nature à faire embrasser d'un coup d'œil, et juger dans son ensemble, la psychologie de Platon.

I. Outre le corps, il y a dans l'homme deux âmes, toutes deux distinctes du corps : l'une est une force, ou le principe des forces inhérentes et propres à la matière, la cause coopérante, *ἑνωαίτια*, des mouvements physiologiques de nutrition, d'accroissement, de propagation ; cette âme est mortelle.

II. L'âme véritable est le principe immatériel de la pensée ; elle se meut elle-même, et meut le corps en gouvernant, d'après la raison, quelques uns des mouvements naturels qui s'y produisent ; ¹ elle n'est point créée, mais formée, comme l'âme universelle ; elle est immortelle, et son individualité même ne périt pas, quoique l'intensité de ses facultés s'accroisse ou diminue dans la série de ses incorporations successives.

III. L'âme a vécu antérieurement à la vie présente,

¹ Voir p. 227.

et traversé, avant d'y parvenir, une série indéfinie d'existences diverses, dont elle ne perd pas tout souvenir, et dont elle porte la peine ou reçoit la récompense.

IV. Dans l'origine, les âmes incorporelles vivaient, dans le sein de la pureté, de la vie divine des idées : leur incorporation est le résultat d'une chute inexplicable, et que le destin seul amène.

V. Dans cette existence supérieure, toutes les âmes ont vu, les unes de plus près, les autres de plus loin, les idées, êtres universels et réels, avec qui elles ont une affinité de nature.

VI. Les âmes, dans la vie terrestre, se souviennent des idées qu'elles ont vues dans leur vie incorporelle. Les idées, ou plutôt la seule réminiscence de ces idées, voilà le principe de la connaissance humaine.

VII. L'âme est essentiellement une intelligence : sentir comme vouloir, c'est pour elle connaître ; c'est là son essence.

VIII. Cette intelligence a trois grandes facultés :

1° La faculté de sentir ou de connaître par les sens les choses particulières ; c'est l'intuition sensible, parfois accompagnée de peine et de plaisir, et à laquelle se rattache la mémoire matérielle et passive ;

2° La faculté de réunir sous une idée générale et abstraite, les qualités communes à une multitude de choses particulières, faculté d'induction, de généralisation, d'abstraction, de comparaison que Platon nomme l'essence mixte de l'âme ;

3° La faculté de saisir directement et par un effort

volontaire , par un acte de mémoire spirituelle ou de réminiscence , mais toujours à l'occasion de données sensibles , les principes universels et nécessaires de la connaissance et de l'être. C'est l'intuition du suprāsensible , la raison pure , attribuée à l'essence indivisible de l'âme , douée d'un mouvement constamment identique.

IX. Tout ce que l'esprit pense , est réel : on ne peut pas penser le néant. Le degré de réalité des objets pensés se proportionne au degré de pureté de la connaissance qui les saisit ; tout est ainsi tel qu'il est pensé , et aux trois modes de connaître correspondent trois modes d'être , trois degrés d'objets réels.

X. Les choses saisies par la sensation n'ont pas une existence absolue , ni une essence fixe ; elles ne sont pour ainsi dire qu'une apparence , qui produit dans l'intelligence une connaissance incertaine , l'opinion. L'opinion se présente sous deux formes : la croyance aux objets extérieurs attestés par les sens ; l'imagination , degré inférieur de la croyance ; on peut joindre à ces facultés la mémoire passive.

XI. Les lois générales , tirées par induction de la multitude des objets particuliers , forment des essences intermédiaires , des nombres mathématiques. Ces essences intelligibles ont un degré d'être supérieur aux choses sensibles , parce que , bien qu'elles supposent l'opération préalable des sens , elles ne sont pas connues par eux ; elles ressemblent aux idées en ce qu'elles sont immuables et éternelles ; elles en diffèrent en ce qu'il y en a plusieurs semblables , tandis

que l'idée est seule et une, ἐν μόνον. La connaissance qui obtient ces genres logiques est la διάνοια, faculté de la raison discursive, ce que nous appelons l'entendement.

XII. L'idée universelle et nécessaire est un être réel et absolu, parce que l'intelligence ne comprend absolument que l'universel, et le comprend sans l'intermédiaire des sens. La connaissance obtenue ainsi, est la science, infaillible de sa nature ; la faculté, c'est la pensée, νόησις, ou la raison pure, νοῦς.

XIII. L'âme ne reçoit pas la science : la science est infuse en un chacun, en ce sens que toute âme en a la faculté et l'organe. Tout se réduit à une méthode de diriger cette faculté, c'est à dire à une éducation de l'âme.

XV. Bien que la gymnastique et la musique puissent contribuer à introduire dans l'âme quelques vertus, ce n'est là qu'un prélude et comme une initiation par les petits mystères ; mais la vraie méthode pour l'âme de s'élever à la science, la grande initiation aux augustes mystères de la sagesse, c'est la philosophie.

XVI. La philosophie n'est pas purement spéculative, elle est pratique. Fondement de la politique, de l'art militaire, de l'éloquence, de la poésie, de la musique, elle ne se borne pas à faire des sages heureux d'une vie contemplative, solitaire et égoïste ; elle n'a rempli toute sa destination que lorsqu'elle a formé des hommes héroïques et sages, des âmes prudentes, courageuses et douces, capables de fonder et de

sauver les états. Le vrai philosophe est à la fois un orateur, un poète, un soldat, un sage et par dessus tout un grand citoyen. ¹

XVII. Quand l'âme épurée par la philosophie aura rempli cette grande mission, elle ira jouir de la récompense qu'elle a méritée, auprès de l'âme divine à laquelle elle est attachée et dont elle partage le bonheur. Mais une fatalité invincible l'en détachera encore, pour lui faire recommencer un nouvel ordre d'existences terrestres; et ce mouvement ne s'arrêtera pas : c'est le cercle éternel de la vie universelle, *circulus æterni motus*.

¹ *Rép.*, VI et VII. Platon, comme Socrate, avait porté les armes et avait combattu dans les campagnes de Tanagre, de Corinthe et de Délium. C'est ce que nous rapporte Diogène Laërte.

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages
Préambule	5
 Première Partie. — Doctrine métaphysique de Platon sur l'âme. . .	9
Ch. I. Résumé de la métaphysique de Platon. L'âme de l'univers	13
Ch. II. De la formation de l'âme du monde	63
Ch. III. De l'âme humaine. § I. Distinction de l'âme et du corps.	103
§ II. Distinction du principe pensant qui est proprement l'âme, et du principe vital. Rapports de l'âme et du corps	113
§ III. Origine de l'âme	173
§ IV. De l'immortalité de l'âme	195
 Deuxième Partie. — Doctrine psychologique ou analyse des facultés de l'âme.	
Ch. I. De la méthode qu'a suivie Platon dans l'analyse psychologique et la classification des diverses facultés. . . .	219
Ch. II. La sensation considérée comme principe de phénomènes de connaissance. La Croyance. L'Imagination. La Mémoire. Des erreurs commises par ces facultés.	247
Ch. III. La sensation considérée comme principe de phénomènes de sensibilité.	293
Ch. IV. Des faits moraux de l'âme. — L'amour du Beau. L'Amour et l'Amitié	321
Ch. V. Des faits moraux de l'âme. — Du Bien et des Vertus.	341
Ch. VI. Des faits moraux de l'âme. — Libre arbitre. Origine du mal. Vices et faiblesses de l'âme.	379
Ch. VII. Facultés de l'entendement et de la raison pure.	405
 Troisième Partie. — Rapports de la psychologie de Platon à toutes les parties de sa philosophie.	453
Conclusion.	477

ERRATA.

- P. 79, lig. 27, *au lieu de* : συνεπίστατο, *lisez* : συνεπίστατο.
P. 85, lig. dernière, *au lieu de* : κηγισις, *lisez* : κινησις.
P. 195, lig. 10, *au lieu de* : l'âme éternelle, *lisez* : l'âme humaine.
P. 235, not. 1, *au lieu de* : Rép., IX, p. 180, *lisez* : Rép., IX, p. 580.

DE
LA PSYCHOLOGIE
DE PLATON

PAR A.-ED. CHAIGNET

PROFESSEUR AU PRYTANÉE IMPÉRIAL MILITAIRE DE LA FLÈCHE,
DOCTEUR ÈS LETTRES.

« *De Cælo descendit* : Γνωθὶ σεαυτὸν. »
(Juvénal, *Sat.*, X, v. 27.)

« La connaissance de soi-même est le principe
de la philosophie et de la doctrine de Platon. »
(Proclus, *Comment. sur l'Alcib.*, tom. II,
p. 2, éd. Cousin.)



PARIS
AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE
RUE DES GRÈS-SORBONNE, 5

—
1862

