



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>



the same time, the fact that the system is not a simple one, and that the results are not always the same, is a source of interest.

The first part of the paper is devoted to a description of the system, and to a discussion of the results.

The second part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The third part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The fourth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The fifth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The sixth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The seventh part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The eighth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The ninth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The tenth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The eleventh part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The twelfth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The thirteenth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The fourteenth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The fifteenth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The sixteenth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The seventeenth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The eighteenth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The nineteenth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.

The twentieth part is devoted to a discussion of the results, and to a comparison with the results of other authors.



ESSAI  
DE  
PHILOSOPHIE CLASSIQUE



ESSAI  
DE  
**PHILOSOPHIE**  
CLASSIQUE

PAR  
**L'abbé CARBONEL**  
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE BELSUNCE  
A MARSEILLE

*Non nova sed novè.*



PARIS  
CHARLES DELAGRAVE, LIBRAIRE-ÉDITEUR  
58, RUE DES ÉCOLES, 58

1876

Tous droits réservés.



APPROBATION DE MONSIEUR L'EVÊQUE DE MARSEILLE

---

Imprimatur

Massiliæ die 22<sup>a</sup> Septembris 1876

RICARD, *vic. gén.*

Gen Lib  
Thaf  
# 51

Grad. P. P. 3  
Vignaud  
3-14-29

## PRÉFACE

---

Indiquons d'abord le sens de notre titre. La *philosophie* que nous appelons *classique* est celle qui recueille les vérités universellement reconnues de tout temps, ainsi que les vérités démontrées définitivement dans le cours des âges, et dont l'ensemble forme un tout parfaitement un.

La philosophie, dit-on, n'est pas une science : elle n'a rien de fixe, rien de définitivement acquis ; chaque jour lui apporte, avec un nouveau philosophe, une nouvelle théorie qui remet en question tout ce qu'on avait cru démontré jusque là. Tandis que dans toutes les autres sciences il y a un fonds solidement établi, qui va s'agrandissant tous les jours par les découvertes du moment, mais qui ne perd rien de ce qui lui est acquis, la philosophie est toujours à faire et recommence chaque jour une série de systèmes contradictoires dont aucun ne peut parvenir à se faire admettre définitivement. C'est dire que toutes les sciences ont un fonds classique et que la philosophie n'en a pas.

C'est justement le contraire que nous prétendons démontrer dans ce livre, et c'est pour cela que nous l'appelons *philosophie classique*.

Mieux que toute autre science, la philosophie possède un

ensemble de théories parfaitement établies, rigoureusement démontrées, acceptées de tout temps et partout, incontestables et généralement incontestées, si ce n'est de la part de quelques individualités. Sauf les mathématiques, aucune autre science ne pourrait montrer un ensemble aussi complet, aussi universellement admis. Sans doute, il y reste des terrains à explorer, et les efforts de chaque jour découvrent des vérités jusqu'alors inconnues ; mais ces vérités ne nous forcent jamais à abandonner celles que nous avons admises auparavant. Au contraire la pierre de touche de toute doctrine philosophique nouvelle, c'est précisément cette comparaison que l'on en fait avec les doctrines anciennes. Il ne suffit pas qu'elle concorde pour la déclarer vraie : il faut encore la démontrer ; mais elle est fautive dès qu'elle répugne à une vérité universellement admise déjà. Telle est la philosophie classique. Il en est autrement des sciences physiques, où une observation plus complète, une expérience plus délicate renverse les lois même que tout le monde avait reconnues pour démontrées.

Par ce caractère d'universalité, comme aussi parce qu'elle n'a pas de meilleurs gardiens que l'Eglise, la philosophie classique pourrait être appelée *catholique*, et sans doute plusieurs de nos lecteurs auraient préféré ce titre. Mais ce terme n'eût pas exprimé notre pensée. Sans doute la philosophie catholique est et doit être la même que la philosophie classique ; mais, si on l'appelle catholique parce qu'elle est la philosophie de l'Eglise, on semble la restreindre ; on semble exclure les auteurs non catholiques (et ils sont nombreux) qui ont admis et enseigné les mêmes doctrines. Nous prenons la vérité là où elle est : chez les païens, comme chez les juifs ; chez les rationalistes, comme chez les chrétiens ;

chez les protestants, comme chez les catholiques : c'est pour cela que nous ne disons pas *philosophie catholique*. Cependant la philosophie classique est essentiellement catholique ; car, ne pouvant enseigner l'erreur, elle ne peut rien enseigner qui ne s'accorde avec la foi catholique.

La philosophie classique disons-nous ne peut pas enseigner l'erreur. En effet, elle est classique précisément en ce que l'ensemble de sa doctrine est pleinement démontré et universellement reconnu pour certain. Quelle autre garantie voudrait-on pour ne pas errer ?

Et que l'on ne nous accuse pas de tomber ici dans l'erreur de Lamennais et de faire dépendre la certitude du consentement universel. Non, nous ne disons pas que la raison isolée ne possède aucune certitude, mais au contraire qu'une vérité contrôlée par toutes les certitudes individuelles a reçu la plus parfaite consécration que puisse lui donner l'intelligence humaine. Quelque partisan que l'on soit de la force de la raison individuelle, on ne l'est pas plus que nous. Nous croyons qu'un seul homme peut avoir raison contre des milliers sur toute question, et même contre le genre humain sur une question physique ; mais nous ne pensons pas que l'on ose soutenir qu'une théorie puisse être vraie lorsqu'elle va à l'encontre de la certitude du genre humain.

Aussi, une théorie ne devient vraiment classique que lorsqu'elle a été ainsi contrôlée et acceptée par l'ensemble des philosophes classiques, c'est-à-dire par l'ensemble des philosophes qui ne rejettent aucune des doctrines universellement admises comme certaines ; mais jusque là elle peut se produire, présenter ses preuves, se donner pour certaine et prétendre à entrer dans la philosophie classique, pourvu qu'elle n'en contredise pas les données.

Outre ce caractère d'universalité, la philosophie classique porte encore un caractère de *tradition*. Les grandes vérités qu'elle enseigne n'ont pas été découvertes par la réflexion : on les trouve au berceau du genre humain. Et loin de lui ôter son caractère scientifique, cette condition lui donne une force de plus. Elle roule en effet sur des questions dont la solution est nécessaire au genre humain, et que les premiers hommes ne pouvaient pas ignorer. De plus, la philosophie classique, même dans les détails qu'y ajoute le travail de l'esprit humain de siècle en siècle, se transmet de génération en génération, développée mais intacte. Faudrait-il donc l'appeler *traditionnelle* ? Non : il est de l'essence de la philosophie classique de se développer, de s'accroître chaque jour de quelque vérité nouvellement connue. Elle n'est donc pas purement traditionnelle. Et d'ailleurs, nous ne suivons pas la doctrine des *traditionalistes*, que l'Église a condamnés en 1840, prenant ainsi, contre le zèle mal entendu de ses propres amis, la défense de la raison méconnue, elle que l'on accuse de vouloir étouffer la raison.

Nous ne disons pas non plus *philosophie scolastique*, quoique le sens soit étymologiquement le même ; car ce terme a pris un sens plus restreint et désigne seulement une époque, une phase de la philosophie classique.

Enfin le lecteur qui verra le cas que nous faisons de tous les systèmes, et le soin avec lequel nous exposons toutes les erreurs, pour mieux faire distinguer la vérité, pourra croire, peut-être, que nous revenons à l'*éclectisme* de Cousin. Non, encore : la philosophie classique n'est pas éclectique. Sans doute, il y a du vrai dans tous les systèmes ; nous disons même que toute erreur qui vient contredire une vérité clas-

sique a pour origine une autre vérité nouvellement aperçue dans la première, mais mal vue et prise trop absolument, ou mal exprimée ; nous sommes d'avis que les systèmes les plus erronés sont, dans la pensée de leur auteur, plus près de la vérité, que dans leurs paroles et surtout, que dans les sens que nous leur prêtons. Mais nous ne dirons pas pour cela, avec Cousin, que pour avoir le vrai il suffit de réunir les affirmations fournies par tous les systèmes et d'en retrancher les négations. Cette épreuve de comparaison ne saurait constituer un *criterium* de vérité. Le critérium de la philosophie classique, c'est la raison de chacun et la raison de tous : la raison et non pas l'opinion née de l'imagination. Avec cette règle, nous montrons que les systèmes ne sont qu'une vue incomplète de la vérité ; mais nous jugeons les systèmes par la vérité et non la vérité par les systèmes.

Notre premier but est donc de montrer à tous ceux qui la dédaignent, que la philosophie est une science, au même titre et à meilleur titre que les autres, et c'est l'ensemble des données certaines de cette science que nous avons voulu exposer. Mais cette exposition ainsi conçue n'existait pas ; les matériaux en étaient épars dans des milliers d'ouvrages : il fallait les réunir ; il fallait surtout les présenter dans leur vrai sens ; il fallait montrer, l'histoire en main, que ces doctrines sont vraiment classiques. En tout cela nous avons pu nous tromper quelques fois : nous avons pu surtout être incomplet : c'est pour cela que notre travail porte le titre d'*essai*.

A côté de ce but, nous en avions un second, et c'est même celui-ci qui a été l'occasion de notre travail. Obligé par notre charge de diriger nos élèves dans la recherche de la vérité, nous avons voulu trouver la solution de bien des

questions qui, dans la philosophie classique, étaient encore à l'état de problèmes, et nos recherches personnelles nous ont fait découvrir des théories nouvelles qui nous paraissent certaines et destinées à devenir classiques. Bien des fois même, après les avoir trouvées, nous nous sommes aperçu que nos théories étaient au moins en germe dans des ouvrages très estimés, là où nous ne les avons pas aperçues tout d'abord. Ce sont ces théories nouvelles que nous avons voulu faire connaître et introduire dans le domaine de la philosophie classique, dont, selon notre conviction, elles ne s'écartent pas.

Tout ce que nous venons de dire doit faire comprendre au lecteur en quel sens nous disons de notre œuvre: *Non nova sed novè*. Le fonds de vérité reste le même, mais le point de vue est nouveau et souvent les arguments que nous en apportons ou les explications que nous en donnons nous appartiennent en propre et constituent, croyons-nous, un progrès.

Non offrons cet écrit à nos élèves d'abord et ensuite à tous les jeunes gens qui étudient la philosophie, et dans ce sens encore notre livre est une *philosophie classique*. C'est pour cela que nous y donnons bien des détails, qui seraient inutiles, si nous n'avions d'autre but que celui que nous avons exposé d'abord. Nous avons voulu pour cela être assez complet, en restant assez bref, n'offrir que des doctrines sûres et réfuter toutes celles que les élèves peuvent plus facilement rencontrer et qui pourraient les tromper.

Quelques lecteurs attendent sans doute que nous indiquions ici les questions sur lesquelles nous avons des vues nouvelles. Il nous serait difficile d'en donner la liste, car elles sont nombreuses et répandues partout, dans l'ouvrage. Nous

indiquerons cependant les plus importantes. *En logique* : la théorie des idées, la nature de la pensée, la science du langage, la théorie du raisonnement et surtout de l'induction, enfin la certitude et l'évidence, où nous croyons avoir résolu le problème de Kant et de tous les sceptiques, sur le passage du subjectif à l'objectif. *En métaphysique* : l'idée générale de cette science et par là-même tout ce qu'elle renferme. *En psychologie* : la nature des facultés ; la théorie de la raison, dans laquelle nous croyons avoir, en exposant la vérité, montré l'origine des doctrines de Platon, d'Aristote et de Malebranche, et leur accord ; la théorie des habitudes, où revenant à une doctrine, aujourd'hui oubliée, de S. Thomas, nous avons pu changer la face de la psychologie, et particulièrement expliquer d'une manière que nous croyons plus vraie toutes les opérations intellectuelles. *En théodicée*, nous croyons avoir résolu la difficulté sur la preuve métaphysique de l'existence de Dieu. *En morale*, nous pensons avoir précisé l'origine du droit et du devoir et donné à la politique sa véritable base. Si neuves que soient ces solutions, elles n'offrent cependant rien de contraire aux doctrines enseignées jusqu'ici par la philosophie classique.

C'est ce que nous avons voulu démontrer dans *l'histoire de la philosophie*, en même temps que nous y démontrons l'existence perpétuelle d'une philosophie classique, que nous y limitons l'indépendance excessive de la raison, en faisant voir que la vraie philosophie a ses racines dans la tradition, et que nous redressons, chemin faisant, bien des opinions fausses sur différents auteurs.

Maintenant que nous avons dit ce que l'on pourra trouver de bon dans notre livre, rendons à chacun ce qui lui appartient.



Il est naturel qu'en écrivant un résumé de la philosophie classique, nous ayons pris nos doctrines partout où elles se trouvaient. Donc, sauf les théories qui nous appartiennent en propre et dont nous venons de signaler les plus saillantes nous avons pris tout le reste dans les auteurs classiques, et il ne nous reste en cela que le mérite ou le défaut de l'exposition. Toutefois nous avons peu emprunté aux contemporains. Il n'est qu'un seul auteur vivant dont nous ayons conscience de nous être approprié les théories. en les complétant à notre manière ; c'est M. Gourju, dont le *Cours de philosophie* nous a fourni bien des idées et surtout des points de vue excellents. Nous en conseillons volontiers la lecture : c'est un petit livre dont le mérite est de beaucoup au-dessus de la grandeur de son format.

Pour l'histoire de la philosophie nous avons consulté les ouvrages originaux toutes les fois que nous l'avons pu ; nous avons compulsé toutes les histoires de la philosophie, grandes et petites ; mais le plus souvent nous avons suivi pas à pas, comme plus clair, plus précis ou plus complet, le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de M. Franck, 2<sup>e</sup> édition, 1875—1876. C'est à notre grand regret que nous de l'avons plus d'une fois contredit ; car, en dehors ces erreurs de détail, et du reproche que l'on a fait justement à cette dernière édition de n'être pas assez au courant de la science, pour certains articles, nous faisons le plus grand cas de cet ouvrage.

---

## ERRATA

Bien des fautes ont échappé à la vigilance des correcteurs, mais elles sont généralement de nature à être corrigées en lisant. Nous n'indiquerons que celles qui pourraient amener quelque confusion.

*Page 85, ligne 24, lisez : Affirmatio et negatio ejusdem de eodem, sub eodem respectu.*

*Page 113, ligne 3, effacez : (2<sup>e</sup> règle : *Latius* etc.*

*Page 114, ligne 12, ajoutez à la fin : E I O.*

*Page 229, ligne 30, lisez : qui seules sont de nature...*

*Page 289, ligne 32, lisez : entre ces organes et l'âme.*

*Page 292, ligne 21, lisez : l'abîme que nous ouvre...*

*Page 301, ligne 4, lisez : que leur doctrine est celle...*

*Page 355, ligne 7, lisez : 36; **Origine nécessaire.***

*Page 387, ligne 29, lisez : au VI<sup>e</sup> siècle après J.-C.*

*Page 391, ligne 3, lisez : *quis enim hæc,**

*Page 443, ligne 35, lisez : (*περὶ φύσεως*)*

*Page 448, ligne 32, lisez : (6<sup>e</sup> siècle).*

*Page 453, ligne 18, lisez : L'âme est un nombre ;*

*Page 605, à la fin, ajoutez : de la Providence. et Questions naturelles.*

*Page 666, ligne 16, lisez : JEAN RUYSBROECK.*

*Page 724, ligne 33, lisez : d'un amour ardent pour...*

*Page 741, ligne 16, lisez : né en 1639, à Dourdan, ou plus probablement à Paris, selon la découverte qu'en a faite, en 1855, M. Jal.*

*Page 783, ligne 29, lisez : 2<sup>e</sup> le moi détermine le non-moi.*

---

Ajoutons encore quelques explications sur certains mots que l'on pourrait prendre dans un sens faux.

1<sup>o</sup>, page 1. Quand nous disons. « C'est cette connaissance qui met l'homme au dessus des autres créatures », il est évident que nous voulons dire : *au dessus des créatures privées de connaissance*, et non : au dessus de toute autre créature que l'homme.

2<sup>o</sup> page 186. Quand nous disons : « Si donc nous voyons se produire un acte mauvais en dehors des lois physiques », nous n'entendons pas : en dehors des causes physiques, mais : en dehors du cours régulier de l'action naturelle des causes physiques et en dehors de l'emploi que les hommes peuvent en faire ; car nous n'entendons pas dire que les démons puissent déroger aux lois physiques. Notre pensée est qu'un fait qui suppose une cause intelligente et qui ne peut être produit ni par les hommes puisqu'il est au dessus de leurs moyens, ni par Dieu puisqu'il est mauvais, manifeste l'action et par suite l'existence des démons.

3<sup>o</sup> page 199. Lorsque nous disons : « La raison suffisante ne peut manquer de ressortir à tout son effet », Il ne faudrait pas ajouter : or la raison suffisante du monde, c'est Dieu ; donc le monde est éternel et infini, comme Dieu ; car la raison suffisante du monde, c'est d'une part l'*action libre* de Dieu et d'autre part comme terme de son action une *essence finie* à réaliser. Et ainsi comprise, la raison suffisante du monde ressort à tout son effet, car, infinie du côté de l'agent, elle est essentiellement finie dans son terme.

4<sup>o</sup> page 232. « Le fait qu'on appelle extase est un fait de sensibilité ». Non pas que l'extase ne puisse avoir pour objet une connaissance ; mais en ce que, dans ce cas même, c'est l'*attrait* produit sur l'âme par cette connaissance qui la fait s'oublier.

5<sup>o</sup> page 336. « Dieu suit un ordre qu'il a tracé lui-même ; mais c'est lui seul qui exécute ce plan. » Non pas pourtant en excluant l'action des causes secondes, qu'il dirige. Toujours est-il qu'une loi ne produit rien, sans un agent qui s'y conforme, et que les forces physiques naturelles n'étant pas intelligentes ne suivent leurs lois que parce que Dieu les mène dans ce sens.

6<sup>o</sup> page 665 et ailleurs quand nous taxons d'erreur cette proposition : « Dieu ne veut pas certaines actions parce qu'elles sont « bonnes ; mais elles sont bonnes parce que Dieu les veut », c'est parce que, pour nous, cette proposition signifie que la bonté ou la malice d'un acte sont toujours déterminées par la *volonté positive* de Dieu ; ce que nous ne saurions admettre puisque nous concevons des lois morales *nécessaires*, et que nous les concevons comme des lois, sans avoir besoin de consulter la volonté positive de Dieu. Ces lois, Dieu les veut nécessairement. et il les veut parce qu'il est bon qu'il les veuille.

## INTRODUCTION

L'homme, créé par Dieu, pour être le roi de la Création, a reçu de son Auteur les moyens d'arriver à la connaissance de ce qui l'entoure, de se connaître lui-même, et de s'élever à la connaissance de celui qui est par essence, et qui donne l'être à tout ce qui existe en dehors de lui. C'est cette connaissance qui met l'homme au-dessus des autres créatures et lui permet de s'en servir pour se diriger librement vers sa fin : la connaissance du vrai, l'amour du beau, la pratique du bien.

Mais l'homme ne naît pas dans cet état de perfection ; au contraire : il entre dans la vie ne connaissant rien de ce qu'il va y rencontrer, ne se connaissant pas lui-même ; il est dans la plus complète ignorance ; mais les objets qui frappent ses sens font éprouver à son âme des sensations diverses qui sollicitent son activité ; il réagit spontanément contre ces impressions et dès lors il se sent vivre.

Il apprend ainsi à distinguer ses différentes impressions ; il recherche les unes et s'éloigne des autres. Bientôt il distingue les objets qui sont la cause de ces impressions, et, son imagination les reproduisant devant son esprit, il sait les rechercher quand ils sont absents. Il pense, il connaît, il juge, il aime ou déteste les différents objets connus de ses sensations et de ses sentiments, et l'attrait du plaisir autant que les besoins de la vie le pousse vers l'étude. Il veut connaître les objets pour en jouir ; il acquiert la science de ce qui se passe autour de lui et de ce qu'il peut faire lui-même, et, ne

pouvant par lui-même tout étudier, il demande aux autres hommes la communication de ce qu'ils savent.

Voilà la raison et le mobile de l'étude.

Mais si la connaissance des objets qui lui sont inférieurs intéresse l'homme à un si haut degré, doit-il rester indifférent à la connaissance de lui-même? S'il trouve tant de sujets d'admiration dans des phénomènes passagers, qui se produisent sous ses yeux, ou sans lui, ou par lui, combien doit lui paraître plus admirable celui qui a créé toutes ces choses, et qui l'a créé lui-même? Car qui pourrait à la vue d'une œuvre aussi merveilleuse ne pas se dire : Si les œuvres sont si belles, quelle doit être l'intelligence, quelle doit être la puissance de l'ouvrier? Aussi, l'homme qui admire les harmonies ineffables des êtres de la nature, qui ne les connaissent pas, veut se connaître lui-même, qui les connaît ; il veut surtout en connaître l'Auteur. Et ce désir entraîne l'homme vers la plus sublime de toutes les sciences, vers la philosophie.

Mais au seuil même de cette étude, un obstacle l'arrête.

Quand il a voulu connaître les corps, il n'a eu qu'à les observer attentivement, car ses sens les lui manifestaient ; mais comment fera-t-il pour étudier en lui-même ce quelque chose d'insaisissable qui dit : *moi* ; son âme qui ne se voit ni ne se touche? Comment fera-t-il pour étudier le Créateur dont il voit bien les œuvres, mais qu'il ne voit pas lui-même.

C'est cette condition de l'homme, vis-à-vis des études philosophiques, qui jeta dans l'erreur les premiers philosophes, Thalès, Pythagore, et leurs disciples. Ne voyant pas la cause de l'Univers et ne sachant comment la découvrir, ils la supposèrent et s'égarèrent pendant deux siècles dans des hypothèses contradictoires.

Leur insuccès rendit plus circonspects ceux qui vinrent après eux. Socrate se contenta de ramener la philosophie à l'étude de l'homme. Ses disciples, Platon, Aristote, Epicure et Zénon, quoique prenant des routes opposées, comprirent que la philosophie a besoin d'une méthode et ils essayèrent de tracer les lois de la connaissance en général. Aristote réussit mieux que les autres dans cette voie, et sa logique, quoique incomplète, est restée, non pas inattaquée, mais inattaquable.

Toutefois, dans l'application, on se trompa encore bien des fois,

dans les siècles suivants, et bien des fois encore l'instrument de la philosophie fut remis en cause.

Quant à nous, éclairés par les efforts et même par les erreurs de ceux qui nous ont précédés dans la voie que nous entreprenons de parcourir, nous distinguerons plus facilement les vrais sentiers.

Aussi, avant d'aborder la science des esprits, nous allons jeter un rapide coup d'œil sur la science en général; nous la prendrons à son germe; nous la verrons se développer et s'étendre à tous les objets qu'elle peut atteindre. Nous pourrions ainsi en examiner les bases et, quand nous en aurons reconnu la solidité, nous pourrions avancer avec une sécurité parfaite.

Ce travail nous permettra de nous faire une idée exacte de la philosophie, car nous verrons la place qu'elle occupe parmi les sciences.

De l'idée nette et précise de la philosophie, nous tirerons la division la plus naturelle de cette science et le plan de notre ouvrage.

## 1. DE LA SCIENCE EN GÉNÉRAL

**1. Idée première de la science.** — La Science selon la première idée que ce mot offre à notre esprit, est le dernier développement de ce que nous appelons en général la connaissance.

**2. Connaissance.** — Toutes les fois que nous sommes informés d'un objet quelconque, de ses qualités, ou simplement de son existence, nous disons que nous connaissons cet objet, ses qualités ou son existence.

**3. Connaissance actuelle.** — Tant que dure l'information d'un objet, la connaissance est actuelle.

Mais quand cette information a cessé, il nous reste souvent le pouvoir de le faire revenir, et dans ce cas, lors même que nous ne pensons pas à cet objet, on peut dire encore que nous le connaissons: c'est la connaissance habituelle.

4. **Connaissance habituelle.** — La connaissance est habituelle, même au moment où nous ne pensons pas à un objet, quand nous avons le pouvoir de nous en informer, sans le secours de l'objet.

C'est là le sens le plus ordinaire du mot *connaissance*.

5. **Connaissance proprement dite.** — On appelle proprement *connaissance* une disposition (ou habitude) par laquelle nous pouvons de nous-mêmes nous informer d'un objet sans qu'il soit présent.

Ex. : *Paul connaît la géométrie.* Je ne dis pas par là qu'il y pense, mais qu'il peut de lui même y penser.

6. **Objets de la connaissance.** — Tout ce qui est et tout ce qui peut être est l'objet de la connaissance. Mais :

7. **Objets divers.** — Nous ne connaissons directement que ce qui se manifeste à nous, et même que les manifestations elles-mêmes.

Nous voyons : *rouge, noir, blanc, etc. ; grand, petit, long, carré, etc. ; mobile, immobile, etc. ;* nous touchons : *dur, mou, solide, liquide, chaud, froid, grand, petit, etc.* Ce sont là des manifestations.

8. **Phénomènes.** — On appelle *phénomènes* toutes les manifestations des êtres. Les phénomènes sont les seuls objets directs de notre connaissance.

9. **Objets indirects.** — Tandis que nous ne percevons que des phénomènes, notre esprit se porte de lui-même et nécessairement sur les êtres que ces phénomènes nous manifestent.

Quand nous voyons *rouge, noir* ou *blanc* nous pensons aussitôt à quelque chose de rouge, quelque chose de noir, quelque chose de blanc.

Ce quelque chose c'est l'être manifesté par les phénomènes.

10. **Substance.** — On donne le nom de substance à l'être qui nous est manifesté par les phénomènes.

Elle est l'objet indirect de notre connaissance, c'est à elle que nous attribuons tous les phénomènes.

Nous disons : *c'est blanc, c'est dur, c'est mou, c'est chaud, etc.*

Le pronom *ce* signifie *cet être* ou *cette substance*.

11. **Rapports.**— En réfléchissant aux objets que nous connaissons nous comprenons bientôt, que si tel objet se montre à nous rouge, tandis qu'un autre se montre blanc, il y a là deux actions différentes de ces objets sur nous, et par suite deux rapports différents avec nous. Nous disons alors que les substances qui se montrent à nous avec des phénomènes différents sont avec nous dans des rapports différents.

12. **Propriétés.**— Mais si les substances sont avec nous dans des rapports différents, tandis que nous ne changeons pas, c'est qu'elles diffèrent entre elles ; si elles agissent différemment sur nous, c'est qu'elles peuvent agir ainsi, c'est qu'elles ont des propriétés différentes.

Dès lors nous concevons dans les substances ces propriétés qui diffèrent entre elles comme leurs phénomènes.

13. **Résumé.**— Ainsi les *substances* ont des *propriétés* différentes qui les mettent avec nous dans des *rapports* différents, ce qui fait qu'elles agissent sur nous diversement, et ces *actions* diverses sur nous sont des *phénomènes* différents qui nous les font *connaître* et distinguer.

Donc le premier degré de la connaissance est la perception d'un phénomène.

Le second degré qui accompagne nécessairement pour nous le premier, c'est la conception de l'être ou substance que ce phénomène nous manifeste.

Le troisième degré est la conception des propriétés diverses des substances, comme cause de leurs différents rapports avec nous, et par suite la distinction des différents êtres.

— Arrivés à ce point nous pouvons conclure que les phénomènes des substances sont différents, que leurs propriétés sont différentes. Mais rien ne nous dit si les substances diffèrent en elles-mêmes.

14. **Connaissance certaine ou incertaine.**— La connaissance d'un objet est certaine quand nous savons que l'objet ne peut être autrement que nous ne le connaissons. Quand cette condition manque, la connaissance est incertaine.



S'il s'agissait seulement de la connaissance actuelle, cette condition serait facile à réaliser, car l'objet qui est tel actuellement, ne peut pas en même temps être autrement.

Mais la connaissance étant surtout la connaissance habituelle, elle ne peut être certaine que lorsque l'objet en est invariable.

En effet, je ne puis pas dire que je connais comme rouge, un objet qui peut être rouge aujourd'hui et blanc demain.

**15. Objets de la connaissance certaine.**— La connaissance certaine ne peut porter que sur des objets invariables.

Or, les *phénomènes* des êtres ne sont pas toujours les mêmes ; leurs *propriétés* varient donc avec eux ; leurs *rappports* avec nous et entre eux ne sont donc pas toujours les mêmes.

Quel peut donc être l'objet de la connaissance certaine.

**16. Lois.**— Si les phénomènes des êtres varient avec leurs propriétés et leurs rapports mutuels, il y a quelque chose qui ne change pas.

Ce qui ne change pas c'est la règle de la production des phénomènes.

La règle des phénomènes consiste en ce que, les mêmes propriétés ne peuvent produire que le même phénomène, et réciproquement que le même phénomène est toujours produit par les mêmes propriétés.

Cette règle des phénomènes constitue une loi universelle, qui se subdivise en autant de lois particulières qu'il y a de combinaisons possibles entre toutes les différentes propriétés.

Et ces lois particulières sont aussi invariables que la loi universelle.

Ainsi, tandis que la loi universelle dit : *le même concours de propriétés ne peut produire que le même phénomène* ; une loi particulière dit : *tel concours de propriétés ne peut produire que tel phénomène*.

Les lois sont donc l'objet de la connaissance certaine.

**17. Science.**— Nous avons dit que la science est le dernier développement de la connaissance. La connaissance certaine est plus parfaite que la connaissance incertaine. D'ailleurs, les lois des êtres sont ce que nous pouvons connaître de plus profond dans les

êtres : car la substance nous échappe. Donc :

La Science est la connaissance des lois des êtres.

Toutefois, il y a deux manières de connaître les lois des êtres.

1<sup>o</sup> par le témoignage d'un autre qui les a étudiées et découvertes, et qui se contente de les affirmer.

2<sup>o</sup> par sa propre recherche et en se rendant compte de la raison pour laquelle on affirme telle loi.

La première manière n'est pas précisément la science ; si elle est unie à une disposition pratique on l'appelle un art.

La seconde est plus parfaite : c'est donc à elle que convient le nom de science.

Donc :

LA SCIENCE EST LA CONNAISSANCE RAISONNÉE DES LOIS DES ÊTRES.

## 2. DIVISION DE LA SCIENCE

18. **Étendue de la science.**— La Science en général s'étend à tout ce qui est et à tout ce qui peut être ; aux lois des phénomènes et même aux substances des choses. Mais cette science universelle n'appartient qu'à Dieu.

19. **Science divine.**— Dieu, tel que nous le montre la philosophie, d'accord avec la foi catholique, connaît tout, même la substance des choses, et cela de la science la plus certaine. Il y a plus : sa science est la loi même des êtres ; elle détermine leurs lois, tandis que ce sont les lois qui déterminent notre science.

20. **Science humaine.**— La science humaine est nécessairement très-bornée : elle ne s'étendra jamais à la série indéfinie de toutes les lois possibles de tous les êtres possibles ; elle n'atteindra jamais la substance réelle des choses.

La science humaine ne consiste jamais dans la vue directe des choses, mais dans une simple conception de ce qu'elles sont. Nous savons *que* telle chose est ainsi ; *que* telle loi régit tel phénomène ; *que* nous existons ; *que* Dieu existe et *qu'il* est tout-puissant,

éternel, immuable, infini ; mais nous ne pouvons voir la chose en elle-même dans sa substance, ni notre être propre, ni l'être de Dieu.

En deux mots : notre science est *abstraite*, celle de Dieu est *concrète* ; ce qui veut dire que nous concevons les manières d'être des choses avec leurs lois, tandis que Dieu pénètre dans le plus intime de l'être des choses.

Cette distinction entre la science divine et la science humaine en amène une autre.

**21. Science naturelle à l'homme.**— La science humaine telle que nous venons de la décrire est conforme à notre nature, et notre nature s'oppose à ce que, par nos propres forces nous nous élevions plus haut.

Mais puisque nous passons en revue toutes les sciences, nous ne pouvons omettre une science qui d'après la doctrine catholique est donnée à l'homme par Dieu.

Sans entrer dans l'examen de l'existence de cette science, ce qui n'est pas du domaine direct de la philosophie, constatons que l'Eglise catholique enseigne que Dieu communique à l'homme sa propre science.

**22. Science surnaturelle.**— La science divine communiquée à l'homme par le moyen que l'Eglise catholique appelle la Foi est une science surnaturelle ; ce qui veut dire qu'elle est au-dessus de la science possible d'une créature quelconque.

**23. Théologie.**— La Foi ou science surnaturelle unie à la philosophie qui en tire des conclusions, a formé la Théologie, laquelle n'est par conséquent pas une science humaine, mais une science divine dans son principe et humaine dans ses développements. Elle est donc au-dessus de toutes les sciences humaines, autant que la science de Dieu surpasse la science des hommes.

**24. Possibilité de la science surnaturelle.**— S'il ne nous appartient pas de constater ici l'existence de la science surnaturelle dans l'homme, constatons au moins qu'elle ne répugne pas à la raison ; car rien n'empêche que Dieu instruisse l'homme quand et

comme il lui plaît. Il peut donc l'avoir instruit de quelque chose qui surpasse la science naturelle à l'homme.

**25. Influence de la science surnaturelle sur la science naturelle.** — Le philosophe de bonne foi, qui étudie l'histoire de la pensée et de la science dans les âges qui nous ont précédés, est obligé de reconnaître un fait incontestable : c'est que la vraie science humaine n'a commencé à produire ses fruits dans le genre humain que depuis l'établissement du Christianisme, et que l'on ne peut attribuer qu'à l'influence de la foi et de la théologie, la fixité d'un certain nombre de doctrines philosophiques, qui sont aujourd'hui regardées comme certaines par tous les philosophes de bon aloi. Avant la diffusion des doctrines catholiques, les hommes les plus illustres, les plus profonds penseurs, ont perpétuellement flotté entre l'affirmation et la négation des vérités qui nous paraissent aujourd'hui les plus incontestables.

### 3. CLASSIFICATION DES SCIENCES HUMAINES

**26. Objet des sciences humaines.** — Les sciences humaines ont pour objet les lois des êtres, et par suite tous les êtres.

On peut donc classer les sciences selon les différentes classes d'êtres, et selon les diverses lois que la science y considère.

**27. Corps et esprits.** — Les êtres que nous connaissons se rangent dans deux grandes classes : les corps et les esprits.

Nous appelons *corps* les êtres qui ont une étendue, et par suite occupent un espace.

Nous appelons *esprits* les êtres qui, n'ayant pas d'étendue, sont capables de penser.

**28. Science des corps et science des esprits.** — La première division à établir dans les sciences est donc : Sciences des corps et sciences des esprits. On a donné aux premières le nom de sciences cosmologiques, et aux secondes le nom de sciences noologiques.

**20. Subdivision des sciences cosmologiques, ou sciences des corps.**— Les sciences qui ont pour objet les corps se divisent en quatre classes.

**30. Sciences mathématiques.**— 1° Les sciences mathématiques ont pour objet les propriétés communes à tous les corps, telles que l'étendue, le nombre et le mouvement, mais elles considèrent ces propriétés d'une manière abstraite, c'est-à-dire, en dehors de tout corps quelconque.

**31. Sciences naturelles.**— 2° Les sciences naturelles ont pour objet la constitution naturelle des corps, et les distinctions qui en résultent.

**32. Sciences physiques.**— 3° Les sciences physiques ont pour objet les modifications des corps.

**33. Sciences médicales.**— 4° Les sciences médicales ont pour objet les perturbations qui peuvent survenir dans l'organisation des corps que l'on appelle organisés, et les moyens de remédier à ces perturbations.

**34. Subdivision des quatre classes.**— Chacune de ces quatre classes comprend plusieurs ordres de sciences que nous détaillerons plus loin dans un tableau synoptique.

**35. Division des sciences noologiques ou sciences des esprits.**— Les sciences noologiques sont d'abord générales ou spéciales selon qu'elles s'occupent de tous les esprits et de leurs rapports essentiels, ou seulement de certains rapports entre les hommes.

**36. Sciences noologiques générales.**— Les sciences qui ont pour objet tous les esprits et leurs rapports essentiels sont comprises sous le nom de Philosophie.

**37. Sciences noologiques spéciales.**— Les sciences qui ont pour objet certains rapports entre les âmes humaines forment trois classes.

**38. Sciences dialectiques.**— 1° Les sciences dialectiques, qui ont pour objet les moyens de communication entre les âmes humaines.

39. **Sciences historiques.** — 2° Les sciences historiques, qui ont pour objet les faits moraux les plus importants qui se sont produits parmi les hommes.

40. **Sciences sociales.** — 3° Les sciences sociales, qui ont pour objet les relations sociales des hommes.

41. **Subdivision des sciences noologiques.** — Nous indiquerons les subdivisions de ces quatre classes de sciences dans le tableau synoptique qui suit.

TABLEAU SYNOPTIQUE DE L

**SCIENCES**

Connaissances raisonnées des lois des êtres

**Cosmologiques**,  
qui ont pour ob-  
jet les lois des  
corps.

**MATHÉMATIQUES**, qui ont pour obj  
l'abstraction des propriétés communes  
tous les corps.

**NATURELLES**, qui ont pour objet la con  
titution naturelle des corps.

**PHYSIQUES**, qui ont pour objet les mo  
fications des corps.

**MÉDICALES**, qui ont pour objet les pe  
turbations des corps organisés. Ell  
étudient :

**Néologues**,  
qui ont pour objet les lois  
des esprits.

**GÉNÉRALES**, qui ont pour objet tous les esprits et les  
rapports essentiels . . . . .

**DIALEGMATIQUES**, qui ont pour ob  
les moyens de communication entre  
âmes humaines.

**SPECIALES**,  
qui ont  
pour ob-  
jet cer-  
tains rap-  
ports en-  
tre les  
âmes hu-  
maines.

**HISTORIQUES**, qui ont pour objet  
faits moraux les plus importants qui  
sont produits parmi les hommes.

**SOCIALES**, qui ont pour objet les re  
tions sociales des hommes.

## CLASSIFICATION DES SCIENCES HUMAINES

nombre.....	<i>Arithmétique et Algèbre.</i>				
tendue.....	<i>Géométrie.</i>				
mouvement.....	<i>Mécanique.</i>				
trois appliqués dans l'Univers.....	<i>Astronomie.</i>				
corps inorganiques.....	<i>Minéralogie, Géologie et Géographie physique.</i>				
corps organisés.....	<table border="0"> <tr> <td>végétaux</td> <td><i>Botanique.</i></td> </tr> <tr> <td>animaux</td> <td><i>Zoologie.</i></td> </tr> </table>	végétaux	<i>Botanique.</i>	animaux	<i>Zoologie.</i>
végétaux	<i>Botanique.</i>				
animaux	<i>Zoologie.</i>				
qui ne changent pas la nature des corps.....	<i>Physique.</i>				
qui changent la nature des corps.....	<i>Chimie.</i>				
propriétés médicales des corps.....	<i>Physique médicale.</i>				
conservation de la santé.....	<i>Hygiène.</i>				
causes et les distinctions des maladies.....	<i>Nosologie.</i>				
traitement des maladies.....	<i>Médecine pratique.</i>				
<b>PHILOSOPHIE.</b>					
manifestation des pensées.....	<table border="0"> <tr> <td>correcte.</td> <td><i>Grammaire</i></td> </tr> <tr> <td>élégante.</td> <td><i>Littérature et Rhétorique.</i></td> </tr> </table>	correcte.	<i>Grammaire</i>	élégante.	<i>Littérature et Rhétorique.</i>
correcte.	<i>Grammaire</i>				
élégante.	<i>Littérature et Rhétorique.</i>				
manifestation des sentiments.....	<i>Esthétique.</i>				
transmission des connaissances.....	<i>Pédagogie.</i>				
faits eux-mêmes.....	<i>Histoire.</i>				
par temps.....	<i>Chronologie.</i>				
par lieux des faits.....	<i>Géographie politique.</i>				
relations entre les membres d'une même société.....	<i>Législation.</i>				
administration des biens publics.....	<i>Economie politique.</i>				
conservation de la société.....	<i>Science militaire.</i>				
relations entre les divers peuples et théorie du pouvoir.....	<i>Politique.</i>				



Nous n'avons pas fait entrer dans ce tableau la Théologie, parce que ce n'est pas une science purement humaine, mais une science tout à la fois divine et humaine. Ce qui justifie à son égard cette parole que le moyen âge a prononcée et que les modernes ont si amèrement blâmée : *Philosophia ancilla theologiæ*. Rien n'est plus vrai ; car la philosophie, qui, comme nous le verrons bientôt, est la plus sublime des sciences humaines, ouvre la porte à la théologie et lui fournit sans cesse ses matériaux pour tirer des principes de la foi, les conclusions qui constituent la théologie.

---

On nous permettra d'observer ici, au sujet des sciences en général, que certaines idées qu'elles supposent n'ont pas reçu de nom, ce qui met souvent dans l'embarras quand on veut en parler.

Par exemple ce qu'on appelle la géométrie, n'est pas précisément la science de l'étendue, mais plutôt un ensemble de lois que l'on connaît quand on connaît la géométrie, quand on a la science de la géométrie. En effet on étudie la géométrie, on n'étudie pas la science de l'étendue ; mais on étudie la géométrie pour arriver à posséder la science de l'étendue.

Donc pour être précis et logique on ne devrait pas définir la géométrie, la science de l'étendue, ni l'arithmétique, la science des nombres, etc ; on devrait remplacer le mot science par l'idée de ensemble des lois. Mais c'est trop long : c'est pour cela qu'on ne le fait pas.

Nous proposons donc d'appeler *nomie* cet ensemble de lois qui fait l'objet de toute science, et que les latins appelaient *ratio* : mot que la langue française ne peut pas traduire. Nous aurions ainsi la *nomie* de l'étendue, la *nomie* des nombres, la *nomie* des mots, la *nomie* des sons, etc.

On appellerait ensuite *logie*, la connaissance raisonnée d'une *nomie* quelconque, et *praxie* la connaissance non raisonnée mais pratique de cette même *nomie*. Nous aurions alors en peu de mots, par exemple :

La musique est la *nomie* des sons.

La science musicale est la *logie* des sons.

L'art musical est la *praxie* des sons.

On dirait de même pour tous les arts et pour toutes les sciences.

# PHILOSOPHIE CLASSIQUE

---

## GÉNÉRALITÉS

---

### I. — OBJET DE LA PHILOSOPHIE

---

1. D'après la classification qui précède, la philosophie a pour objet les lois de tous les esprits.

Mais l'objet de cette science n'a pas toujours été le même.

2. **Temps primitifs de cette science.** — Les premiers hommes qui se sont occupés des questions que traite aujourd'hui la philosophie s'appelèrent σοφοί, sages, et le but de leurs recherches était, selon eux, la science universelle qu'ils appelaient σοφία, sagesse.

Pythagore fut, dit-on, le premier qui se mettant à la poursuite de cette science universelle se contenta de s'appeler φιλόσοφος, philosophe, c'est-à-dire, amateur de la sagesse.

3. **Temps de Socrate.** — Socrate, avec son grand principe γνῶθι σεαυτόν, connais-toi toi-même, réduisit presque la philosophie à ce que nous appelons aujourd'hui la morale.

4. **Les disciples de Socrate.** — Ses disciples, sans négliger la partie morale, s'adonnèrent davantage aux questions théoriques. Platon, Aristote, Epicure et Zénon, faisaient entrer dans la philosophie, une théorie de la connaissance, une théorie du monde, une

théorie de Dieu, une théorie de l'âme humaine. C'était, d'une manière générale, la science universelle, et ils appelaient la philosophie la science des principes, ou des causes, ou des idées, c'est-à-dire des essences des choses.

**5. Rome et le moyen âge.** — Pendant la République romaine et l'Empire et au moyen âge, la philosophie eut toujours le même objet qu'au temps de Platon et d'Aristote; on y faisait entrer une certaine connaissance générale du monde physique : c'était toujours la science des principes. La philosophie n'était autre chose que la science en général.

**6. Temps modernes.** — Depuis Bacon et Descartes, les sciences physiques ayant pris un plus grand essor, on les sépara de la philosophie et, à mesure que chaque science prenait son objet déterminé, la philosophie fut restreinte à l'étude des esprits.

**7. Objet précis de la philosophie moderne.** — Mais la philosophie étant une science purement humaine, qui ne s'appuie pas comme la théologie sur la révélation, ne connaît que deux sortes d'esprits : l'âme humaine et Dieu.

La philosophie a donc pour objet *l'âme et Dieu, tels qu'ils nous sont connus par nos ressources naturelles*; ce qui la distingue de la théologie, qui étudie l'âme et Dieu, d'après les données de la révélation divine, et ajoute à cet objet l'étude des anges que nous ne connaissons que par la révélation.

Cependant la philosophie n'a pas entièrement abandonné l'étude des principes des choses, car ce n'est que pareux qu'elle peut atteindre son objet propre. C'est ainsi que la philosophie étend encore son domaine sur toutes les sciences, dont elle examine les bases, discute les méthodes et prépare le développement en guidant l'esprit humain dans toutes ses recherches. Par là, elle justifie le titre qu'on lui a donné de science des sciences.

## II. — DÉFINITION DE LA PHILOSOPHIE

---

**8. Fondements de cette définition.** — On définit une science et on la distingue de toute autre par la désignation de son objet.

L'objet de la philosophie ayant varié avec le temps, la définition de cette science a dû varier aussi.

**9. Définitions diverses.** — Elle a reçu les définitions suivantes :

Son nom d'abord, *φιλοσοφία*, qui signifie recherche de la sagesse : *Studium sapientiæ* ;

*Τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη*, science des principes (ARISTOTE).

*Rerum divinarum atque humanarum, causarumque quibus esse res continentur scientia* ; la science des choses divines et humaines, et de leurs causes (CICÉRON).

*Scientia ex primis principiis deducta* (SAINT-THOMAS).

La connaissance de la vérité par les premières causes (DESCARTES).

La raison des choses (LAROMIGUIÈRE).

La science de l'homme intellectuel et moral dans ses rapports avec Dieu et avec le monde (JOUFFROY).

La science de Dieu, de l'homme et de la société (DE BONALD).

La science de la pensée.

La science de la raison.

Toutes ces définitions ressortent de l'objet que chaque philosophe avait en vue, et elles sont toutes vraies dans le sens de leur auteur, bien que quelques-unes soient trop vagues ou trop vastes et que d'autres renferment des termes inutiles.

**10. Notre définition.** — Pour nous, ayant en vue l'objet de la philosophie tel que nous l'avons déterminé plus haut et voulant distinguer cette science de la théologie qui a presque le même objet, nous définirons la philosophie : LA SCIENCE NATURELLE DE L'ÂME ET DE DIEU.

*Science*, c'est-à-dire connaissance raisonnée des lois de tel ou tel être.

*Naturelle*, c'est-à-dire acquise par les moyens qui sont du ressort de la nature humaine et non par la révélation.

**11. Observation comparative sur les divers moyens de connaître l'Âme et Dieu.** — Remarquons à ce sujet que l'homme a plusieurs moyens d'arriver à la connaissance de son Âme et de Dieu.

1°. *Le bon sens*, qui n'est autre que la raison sans étude, est une sorte de lumière intérieure naturelle et innée, par laquelle nous jugeons facilement des vérités qu'il nous importe de connaître, dès qu'elles nous sont présentées. Le bon sens est un juge infailible sur les vérités qui sont de son ressort, mais comme il ne découvre pas par lui-même ces vérités, il suppose l'éducation. Par le bon sens, aidé de l'éducation, tout homme a une certaine connaissance de son âme et de Dieu.

2° *La foi à la révélation faite par Dieu au genre humain, et dont l'Eglise catholique se déclare la dépositaire*. La foi enseigne sur Dieu et sur l'âme toutes les vérités qu'il importe à l'homme de connaître ; les unes sont du ressort de notre connaissance naturelle, les autres surpassent tous nos moyens et sont une faible participation à la science divine. D'ailleurs, non seulement par les vérités qu'elle enseigne, mais encore par la nature de la connaissance qu'elle donne la foi est une connaissance surnaturelle.

3°. *La philosophie*, qui est la raison réfléchie. Elle se rend compte des vérités admises par le bon sens et même de quelques unes des vérités qu'enseigne la foi, et de plus elle découvre des vérités qui ne sont pas explicitement exprimées dans le bon sens, ni dans la foi. Du reste, comme nous l'avons déjà dit, la philosophie est une connaissance naturelle, abstraite, et entièrement différente de la foi, même quand elle s'exerce sur les mêmes vérités.

4°. *La théologie*, qui n'est autre chose que l'union de la foi et de la philosophie s'exerçant ensemble sur le même objet. Elle emprunte à la foi toutes les vérités enseignées par la révélation, et, au moyen des vérités conquises par la philosophie, elle arrive par le raisonnement à une connaissance de Dieu et de l'âme que la philosophie seule ne pourrait jamais atteindre, et que la foi seule n'enseigne pas d'une manière explicite.

*Le bon sens* est pour tous les hommes ; la *foi* seule est pour les chrétiens qui ne peuvent se livrer à l'étude ; la *philosophie* est pour tous les hommes qui peuvent étudier ; la *théologie* est le privilège des chrétiens intelligents et instruits.

### III. — UTILITÉ, IMPORTANCE, NÉCESSITÉ DE LA PHILOSOPHIE

---

**12. Emploi des mots « utile, important, nécessaire ».** —

Les mots *utile* et *important* ne se disent que des instruments ou moyens d'acquérir un bien, ou d'arriver à notre fin.

Le mot *nécessaire* se dit de la fin aussi bien que des moyens de l'atteindre.

**13. Sens du mot « utile ».** — Un moyen est simplement *utile* quand il nous conduit à notre fin, et que nous pourrions facilement atteindre cette fin par d'autres moyens.

**14. Sens du mot « important ».** — Un moyen est *important* quand il sert à atteindre la fin, et que l'on courrait risque de ne pas l'atteindre sans ce moyen.

**15. Sens du mot « nécessaire ».** — Un moyen est *nécessaire* quand il est indispensable pour atteindre la fin.

**16. Fin de l'homme et de la société.** — Régler sagement sa conduite, vivre en homme, développer ses facultés et atteindre autant que possible son dernier développement, sa perfection et son bonheur, c'est la fin de l'homme ici-bas et de la société.

**17. Moyen d'atteindre cette fin.** — Or, pour régler sagement leur conduite, pour se perfectionner et arriver au bonheur, les hommes et les sociétés ont besoin d'une certaine connaissance de Dieu et de l'âme.

**18. Utilité de la philosophie pour tous les hommes.** — Pour le plus grand nombre des hommes, c'est assez de cette connaissance élémentaire et générale qu'ils trouvent dans le bon sens, ou qu'ils puisent dans la foi. Une connaissance plus profonde serait un bien, mais ils peuvent s'en passer sans dommage. La philosophie leur est donc simplement *utile*.

**19. Importance de la philosophie pour les hommes instruits d'ailleurs.** — Les hommes versés dans les sciences du monde corporel, ont besoin, pour équilibrer leurs facultés, d'avoir

sur Dieu et sur l'âme une connaissance distincte et raisonnée sans laquelle ils courraient risque de s'égarer. Pour eux donc la philosophie est importante.

C'est faute d'être suffisamment versés dans la philosophie, que bien des hommes éminents et qui ont un grand nom dans les sciences, ont donné et donnent encore le scandale du matérialisme le plus grossier, et veulent expliquer l'homme sans âme et le monde sans Dieu. Nous ne citerons aucun nom, parce que nous ne faisons pas ici de l'histoire. Flétrissons les doctrines, sans blesser les personnes.

**20. Nécessité de la philosophie pour la société.** — Enfin la société a besoin que ceux qui la dirigent ou lui impriment par leurs travaux une certaine direction, possèdent une connaissance profonde de la nature de l'homme et de tous ses devoirs. Donc, pour la société, la philosophie est nécessaire.

**21. Résumé.** — Ainsi, la philosophie, utile à tous les hommes est importante pour plusieurs et nécessaire à la société.

**22.** L'importance de la philosophie ressort en outre de ses rapports avec les autres sciences.

#### IV. — RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE AVEC LES AUTRES SCIENCES

---

##### 1°. RAPPORTS GÉNÉRAUX

**23. Supériorité de la philosophie.** — La philosophie est supérieure à toutes les autres sciences par son objet; car Dieu et l'âme humaine sont au-dessus de tous les autres objets que l'on peut connaître.

**24. Domaine universel de la philosophie.** — La science en général est un fait de l'âme; c'est donc à la science de l'âme qu'il appartient de rendre raison de la science en général.

Aussi la philosophie étudie la nature et les sources de la science, elle vérifie ainsi les bases sur lesquelles reposent toutes les sciences;

discute les méthodes qui leur conviennent et par là en assure les progrès. Si bien que les considérations que l'on fait sur les principes, la méthode et les rapports de chacune des sciences s'appellent la philosophie de cette science. C'est dans ce sens que l'on a écrit ou essayé d'écrire la philosophie des arts, la philosophie des langues, etc.

Si maintenant nous passons en revue le tableau des sciences, nous verrons ce que fait la philosophie pour chacune d'elles.

## 2°. RAPPORTS SPÉCIAUX

**25. Rapport de la philosophie avec les sciences noologiques.** — Toutes les sciences noologiques reposent évidemment sur la philosophie, puisqu'elles ne sont que l'étude de certains faits de l'âme.

Les sciences dialectiques en particulier, la philologie, la grammaire, la logique du langage, la littérature, l'esthétique et surtout la pédagogie, quel secours ne tirent-elles pas de la connaissance de l'âme et même de la connaissance de Dieu? Elles y puisent des notions sur la nature, la portée intellectuelle et morale et les lois : du langage, qui doit être l'expression de la pensée; des sentiments, lesquels, pour faire l'objet de l'esthétique, doivent être non-seulement conformes à la nature de l'âme, mais encore et surtout aux lois de la morale, et qui doivent reproduire le beau dont l'idéal le plus élevé est en Dieu. Et comment diriger la transmission des connaissances, sans connaître l'âme qui les transmet et les reçoit, sans connaître Dieu, dont il faut avant tout transmettre la connaissance?

Les sciences historiques, qui consistent à discerner et à juger les faits importants des hommes; qui en étudient les causes et les résultats : comment pourraient-elles se développer sans une connaissance profonde de l'intelligence et de la liberté de l'homme, des lois qui régissent sa volonté libre, et de ses rapports avec Dieu.

Les sciences sociales, plus encore que les autres supposent une connaissance raisonnée de l'homme intellectuel et moral, fondement de la société.

**26. Rapport de la philosophie avec les sciences cosmologiques.** — Les sciences qui s'occupent des corps ont un



rapport moins direct avec la philosophie, mais elles ne laissent pas que d'avoir besoin de la connaissance de l'âme et de Dieu, non-seulement pour raisonner leurs principes et déterminer leurs méthodes, mais encore pour analyser et raisonner quelques-uns de leurs objets.

Les sciences mathématiques ont fait un pas immense depuis l'introduction de l'idée de l'infini, qu'elles ont prise dans la science de Dieu. Notons en passant que le mathématicien a besoin de ne pas confondre l'infini réel qui est Dieu avec l'infini mathématique qui n'est que l'indéfini.

Les sciences naturelles, surtout la zoologie, gagnent à être étudiées dans l'homme, où la vie physique est en rapport avec l'âme raisonnable qui l'anime.

Les sciences physiques ne tirent rien de la science de l'âme et de Dieu, pour leur propre développement, mais celui qui s'y livre en a besoin pour se garder d'attribuer à la matière ce qui vient de Dieu ou de l'âme.

Enfin les sciences médicales seraient incomplètes si celui qui s'y exerce ne tenait nul compte de la nature intellectuelle et morale de l'homme dont il veut guérir le corps.

27. **Résumé.** — Ainsi la philosophie est supérieure à toutes les autres sciences par la noblesse de son objet ; elle les domine et les dirige toutes parce qu'elle rend compte de la science en général ; elle fait mieux connaître les objets des sciences zoologiques spéciales ; et enfin, sans avoir une influence aussi directe sur les sciences cosmologiques, elle en éclairecît quelques objets et tient le savant en garde contre le matérialisme, fruit ordinaire d'une étude qui ne s'exerce que sur les corps.

## V. — MÉTHODE A SUIVRE EN PHILOSOPHIE

---

28. **De la méthode en général.** — Nous aurons à parler longuement de la méthode, dans le traité de logique, mais nous devons ici en donner une idée suffisante pour les considérations qui vont suivre.

On donne le nom de méthode à tout ordre d'opérations que l'on suit pour atteindre un but. On le dit plus particulièrement de l'ordre des opérations qui servent à créer une science ou à la transmettre.

La vraie méthode, dans toute science, comme nous le verrons plus loin, c'est *l'ordre logique des connaissances*. Ce qui signifie que toutes nos connaissances doivent être acquises selon l'ordre des rapports qui existent entre notre intelligence et les objets à connaître.

Malheureusement il n'en est pas toujours ainsi ; et souvent on s'est égaré et on s'égaré encore, dans les sciences, faute de suivre cet ordre.

**29. De la méthode en philosophie.** — Il faut pour étudier l'âme et Dieu une méthode, comme il en faut une pour toutes les autres sciences. Et même, ici, la méthode est d'autant plus nécessaire que l'objet de la science est hors de la portée de nos sens et par suite plus difficile à observer.

**30. Méthodes suivies jusqu'à ce jour.** — On n'a pas toujours suivi la même méthode dans les études philosophiques. On peut résumer en quatre toutes celles que l'on a employées.

**31. Méthode d'hypothèse.** — Les premiers grecs qui ont fait de la philosophie, se posaient des questions et supposaient une solution qui leur paraissait expliquer le fait. C'est l'hypothèse, qui est moins une méthode que l'absence de méthode.

**32. Méthode d'autorité.** — Après Socrate, l'hypothèse régna encore bien des fois, mais on y substitua l'autorité du maître. *Αὐτὸς ἔφη*, disaient les disciples de Socrate, de Platon, d'Epicure ou de Zénon et surtout d'Aristote. *Magister dixit*, disait-on encore souvent au moyen-âge, en parlant de ce dernier.

**33. Méthode de raison pure ou de déduction.** — Les philosophes scolastiques, suivant en cela leur maître Aristote, firent un usage fréquent de la méthode de raison pure, qui consiste à déduire toutes ses doctrines de quelques principes de raison, comme on fait encore aujourd'hui en mathématiques.

**34. Méthode d'observation et d'induction.** — Bacon, Des-

cartes et en dernier lieu Reid, philosophe écossais du 18<sup>me</sup> siècle, ont mis en honneur la méthode d'observation et d'induction, qui consiste à observer les phénomènes d'un objet pour en induire les lois. La méthode de Reid qui consiste à commencer la philosophie par l'étude de l'âme et à étudier celle-ci par les phénomènes qui s'y produisent, est connue sous le nom de *méthode psychologique*.

**35. Scepticisme et mysticisme.** — Quelques auteurs font entrer dans les méthodes philosophiques le scepticisme et le mysticisme. Ce sont là des systèmes plutôt que des méthodes. Le scepticisme qui consiste à n'admettre rien comme certain, ne peut se donner comme une méthode puisqu'il ne prétend pas mener à la science mais au doute.

Le mysticisme, qui consiste à rejeter tous les moyens naturels de connaître pour s'abandonner à l'inspiration, n'est pas plus que l'hypothèse un moyen d'arriver à la science. D'ailleurs, on ne pourrait jamais le considérer comme une méthode philosophique; puisque en aucune manière il ne peut conduire à une connaissance raisonnée.

Il n'y a donc que quatre méthodes.

**36. Vraie méthode philosophique.** — La vraie méthode, avons-nous dit, c'est l'ordre logique des connaissances. Or, en philosophie le rapport entre l'intelligence et son objet n'est pas toujours le même. La nature de l'âme, qui ne se voit pas, ne peut être connue que par induction de ses facultés; les facultés s'induisent elles-mêmes des phénomènes de l'âme qui ne sont connus que par l'observation. En logique, le fait de la certitude est aussi du domaine de l'observation, mais les rapports abstraits des idées, des jugements et des raisonnements, ainsi que les théories de la métaphysique, sont du domaine de la raison.

Enfin le vrai philosophe accepte comme une preuve de vérité et un motif de certitude le consentement unanime du genre humain sur un fait important.

Donc, la vraie méthode philosophique n'est pas exclusive. Elle emploie selon les vérités qu'elle veut connaître, l'autorité, la raison et l'observation; mais elle rejette toujours l'hypothèse.

Ces trois moyens différents, qui mèneraient à l'erreur ou à une connaissance de hasard si on les employait séparément, avec exclu-

sion, sont tous les trois valables, quand ils sont logiques, c'est-à-dire, quand le rapport entre l'objet et notre intelligence exige qu'on les emploie.

## VI. — DIVISION DE LA PHILOSOPHIE

---

37. **Divisions anciennes.** — La division de la philosophie a varié nécessairement comme son objet. Car la division d'une science n'est que la division de son objet, et de même qu'on distingue les différentes sciences par leurs objets, on distingue les différentes branches d'une même science par les divisions de son objet.

38. **De Thalès à Socrate.** — De Thalès à Socrate, la philosophie était une sorte de science universelle; mais, de fait, elle ne s'exerça guère que sur une seule question, l'origine du monde. Aussi on ne trouve pas, dans les doctrines qui nous restent de cette époque, une division de la philosophie.

39. **De Socrate à la fin de l'époque grecque.** — Les disciples de Socrate, en faisant de la philosophie la science des principes, s'occupèrent spécialement des principes de la connaissance de Dieu, du monde et de l'homme en particulier, et signalèrent ainsi implicitement une division de la philosophie. Mais c'est dans les travaux d'Aristote surtout que l'on peut entrevoir la division de la philosophie à cette époque.

Aristote détermina successivement les principes nécessaires de la connaissance, auxquels il donna le nom de *logique*; les principes des êtres réels, qu'il appela *physique*; les principes nécessaires des êtres abstraits ou la *métaphysique*; les principes nécessaires du bien dans les actes humains ou la *morale*; les principes nécessaires de la quantité ou les *mathématiques*.

40. **Division du moyen âge.** — Au moyen âge, depuis l'époque de saint Thomas d'Aquin, la philosophie est à peu de chose près celle

d'Aristote. C'est encore la science des principes et on la divise selon les divisions naturelles de l'être en général.

On y voit :

*La logique*, science de l'être de raison qui est le vrai.

*La physique*, science de l'être réel concret, c'est-à-dire existant.

Elle comprend : *la cosmologie*, science du monde et *l'anthropologie*, science de l'homme.

*La métaphysique*, science de l'être abstrait, c'est-à-dire tel que nous le concevons nécessairement.

Elle comprend : *l'ontologie*, science de l'être abstrait, en général, *la théodicée*, science de l'être infini, connu par les principes abstraits, et *la cosmologie métaphysique*, science du monde, dans ses principes nécessaires.

*La morale*, science de l'être moral ou du bien.

**41. Division des modernes.**— Depuis Descartes la philosophie n'a plus été que la science des esprits et on la divisait ainsi jusqu'à la fin du siècle dernier.

*Logique*, art de penser.

*Métaphysique*, science des êtres suprasensibles, Dieu et l'âme.

*Morale*, science du devoir.

**42. Division contemporaine.**— L'école écossaise fondée par Thomas Reid, au dix-huitième siècle, fit prévaloir l'étude de la psychologie et la méthode que l'on a appelée psychologique. Dès lors la logique ne fut plus qu'un complément de la psychologie et la métaphysique disparut. De là la division adoptée par l'université depuis 1832.

*Psychologie*, science de l'âme.

*Logique*, science des lois de la pensée.

*Morale*, science des lois de la volonté.

*Théodicée*, science de Dieu.

Quant à nous, voici notre division avec les raisons qui nous la font adopter.

**43. Division de notre cours de philosophie.**— La philosophie est aujourd'hui la science de l'âme et de Dieu, de là ses deux

branches principales : la psychologie et la théodicée. De plus, pour compléter l'étude des rapports entre les esprits, la morale, qui est la science des lois du bien dans les actes libres.

Mais la nature de cette étude exige, pour n'y pas errer, qu'on ne l'entreprenne qu'après s'être rendu compte des lois de la science en général et de toute connaissance, et des lois nécessaires des êtres que nous trouvons dans notre propre raison, en dehors de toute observation, et sans lesquelles l'observation ne conduirait jamais à la science. Nous plaçons donc en première ligne et comme fondements de la philosophie : la *logique* et la *métaphysique*.

Enfin, après avoir parcouru toutes les branches de la philosophie et nous être fait une théorie certaine, nous parcourons les différents systèmes philosophiques à travers lesquels l'homme a pu s'élever à la vraie philosophie. C'est l'histoire de la philosophie.

**44. Objection et réponse.** — On a prétendu depuis quelques années et contrairement à la pratique de tous les siècles précédents, que la logique n'est qu'un complément de la psychologie et qu'on ne doit l'étudier qu'après ; parce que, dit-on, avant d'étudier les lois d'une faculté de l'âme, il faut étudier les facultés de l'âme elles-mêmes. Nous répondons que la logique n'est pas la science de l'intelligence mais bien la science de la pensée, et que pour étudier les lois de la pensée il suffit de penser. D'ailleurs, pour étudier la science de l'âme, il faut faire usage de la logique. — La psychologie est une science qui ne peut être certaine qu'en s'appuyant sur l'observation et sur une observation bien faite ; elle suppose donc la connaissance des lois de l'observation qui font partie de la logique. Au contraire, la logique et la métaphysique qui renferment les principes de toutes les sciences d'observation, ne supposent elles-mêmes que l'étude de nos propres conceptions et de leurs rapports nécessaires, choses que nous trouvons dans notre seule pensée.

Voici donc, sous forme de tableau synoptique, la division que nous adoptons pour ce cours :

## DIVISION DE NOTRE COURS DE PHILOSOPHIE

**PHILOSOPHIE**  
*Science de l'âme et de Dieu*

**Généralités**, Objet, Définition, Importance, Méthode et Division de la philosophie.

**Logique**, science de la vérité de la pensée.

**Métaphysique**, science des lois nécessaires de l'être, considéré dans nos conceptions.

**Psychologie**, science de l'âme.

**Théodicée**, science naturelle de Dieu.

**Morale**, science des lois nécessaires du bien dans les actes humains.

**Histoire de la philosophie**, science des développements successifs des doctrines philosophiques.

# LOGIQUE

---

## GÉNÉRALITÉS

---

### I. — OBJET DE LA LOGIQUE

---

1. **Origine du mot.** — Le mot *logique* vient du grec λογικόν, formé lui-même de λόγος, lequel a la même racine que λέγω et loquor.

- Dire, parler, penser; discours, raison: voilà le fond d'idées renfermées dans le mot logique.

2. **Objet ancien de la logique.** — Pour Aristote, la logique a pour objet le discours intérieur que l'homme se parle à lui-même, et surtout le lien qui en unit les divers éléments.

C'est ce que le moyen âge appelait : *ens rationis directivum operationum intellectus*. Selon ce point de vue on pourrait, avec plusieurs auteurs modernes, définir la logique : la science des lois de la pensée.

3. **Objet moderne de la logique.** — Pour tous les modernes, la logique a pour objet les lois de la pensée en tant qu'elle doit être vraie. C'est-à-dire que la logique étudie et détermine les conditions auxquelles la pensée est vraie. La logique a donc pour objet propre les lois de la vérité de la pensée.

C'est dans ce sens que les solitaires de Port-Royal ont défini la logique, l'art de penser; c'est dans ce sens encore que, depuis près d'un siècle, on a fait entrer dans la logique la question de la certitude.



**4. Objet de la logique selon nous.** — Pour nous conformer au point de vue moderne, qui d'ailleurs nous paraît le plus rationnel, nous considérerons la logique comme ayant pour objet les lois de la vérité de la pensée.

Nous devons donc y étudier les lois de la pensée, non pas en tant qu'elle est une modification de l'âme, ce qui est du ressort de la psychologie, mais en tant qu'elle est la conception de ce qui est. On exprime cette idée en disant que la vérité est l'objet formel de la logique, tandis que la pensée en est l'objet matériel.

## II. — DÉFINITION DE LA LOGIQUE

**5. Diverses définitions.** — On a défini la logique de différentes manières, non pas selon les différents objets qu'on lui supposait : car l'objet de cette science n'a presque pas varié ; mais selon le plus ou moins de sagacité que l'on a su mettre à donner une définition.

*Ratio disserendi* (CICÉRON).

*Scientia entis rationis directivi operationum intellectus* (SCOLASTIQUE).

Art de penser (PORT-ROYAL).

Art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'instruire soi-même que pour instruire les autres. (PORT-ROYAL).

Règles pour la direction de l'esprit (DESCARTES).

Règles de l'entendement (BACON).

Science des lois de la pensée et de l'usage légitime de l'entendement (KANT).

Science des lois de la pensée (PLUSIEURS CONTEMPORAINS).

Etude des formes abstraites de la pensée et du raisonnement (BÉNARD).

**6. Notre définition.** — Pour nous, considérant que le but que l'on se propose en logique est de déterminer les conditions auxquelles une pensée est vraie, nous définirons la logique :

LA SCIENCE DE LA VÉRITÉ DE LA PENSÉE.

7. **Remarque.** — Observons à ce propos que la pensée a d'autres lois que celles dont s'occupe la logique. Elle a d'abord comme tout être ses lois métaphysiques, sans lesquelles elle ne serait pas la pensée; elle a de plus ses lois physiques ou psychologiques, sans lesquelles elles n'existerait pas; elle a ses lois logiques, sans lesquelles elle ne serait pas vraie. Enfin, elle a ses lois morales, sans lesquelles elle ne serait pas bonne. Nous aurons à revenir sur ces distinctions.

### III. — IMPORTANCE DE LA LOGIQUE

---

8. **Logique naturelle.** — Tout homme possède une somme de principes, d'après lesquels il juge de la vérité ou de l'erreur d'une pensée, sans avoir besoin de raisonner ni d'apprendre ces principes. C'est la logique naturelle. Mais ces principes naturels, qui servent dans les cas simples, sont insuffisants dans les cas complexes, où l'erreur et la vérité sont moins faciles à discerner.

6. **Logique artificielle.** — Aussi il est important de compléter la logique naturelle par une étude raisonnée des conditions auxquelles une pensée est vraie. C'est la logique artificielle.

10. **Importance de la logique artificielle.** — La science de la logique est donc la seule garantie contre l'erreur; elle est donc de la plus haute importance, puisque sans elle on court sans cesse risque de se tromper, et on ne peut jamais être assuré de posséder la vérité, si ce n'est dans les choses les plus simples.

### IV. — DE LA MÉTHODE QUI CONVIENT A LA LOGIQUE

---

11. **But à atteindre.** — Ce que l'on veut obtenir par la logique c'est de savoir distinguer une pensée vraie d'une pensée fausse.

12. **Rapport entre l'âme et ce but** — Or, dans certains cas, l'âme voit naturellement et sans effort la vérité ou la fausseté d'une

pensée, et dans d'autres elle ne peut voir cette distinction qu'en se servant de certaines règles de vérité.

**13. Inutilité de la méthode d'observation.** — Ce n'est pas par l'observation de ses pensées que l'âme peut induire les lois de la vérité d'une pensée, puisque ses pensées peuvent être fausses, et qu'elle n'a, dans certains cas, d'autre moyen que ces mêmes lois pour s'assurer de la vérité de ses pensées. Si donc nous n'avions que l'observation pour découvrir ces lois comme dans les sciences physiques, nous resterions toujours dans le doute.

**14. Utilité et suffisance de la méthode de raison pure.** — Heureusement nous trouvons dans nous-mêmes les lois de la vérité d'une pensée ; sans quoi la logique serait impossible. C'est d'ailleurs ce que nous constaterons dans le cours de ce traité. Nous suivrons donc en logique la méthode de raison pure, seule capable de nous découvrir les lois selon lesquelles une pensée est certainement vraie. Cependant, chemin faisant, nous constaterons, par des faits universels, que les conditions de la vérité de la pensée se trouvent, en effet, réalisées dans les pensées que nous tenons pour vraies.

## V. — DIVISION DE LA LOGIQUE

---

**15. Divisions anciennes.** — Depuis Aristote jusqu'à Port-Royal, on a à peu près toujours divisé la logique ainsi :

- 1° *Des termes*, qui sont les expressions des idées ;
- 2° *Des propositions*, qui sont les expressions des jugements ;
- 3° *Des arguments*, et en particulier du *syllogisme*, comme expression du raisonnement.

**16. Division de Port-Royal.** — Le livre de Port-Royal, *l'Art de penser*, divise ainsi la logique :

- 1° De l'opération de concevoir, ou des idées, où il est question des termes ;
- 2° De l'opération de juger, où il est question des propositions ;
- 3° De l'opération de raisonner, où il est question du syllogisme et de ses diverses espèces :
- 4° De l'opération d'ordonner, ou de la méthode.

17. **Divisions contemporaines.** — Les philosophes contemporains ont adopté une multitude de divisions différentes, qui s'écartent assez des précédentes. Tous font entrer dans la logique la question de la certitude et celle du langage.

18. **Notre division.** — Quant à nous, tout en gardant le point de vue spécial de la vérité sous lequel nous voulons étudier les lois de la pensée, nous passerons en revue toutes les relations de la pensée pour en déterminer toutes les lois.

Or, la pensée est en relation :

- 1° Avec elle-même, ou avec d'autres pensées.
- 2° Avec celui qui pense, qui en est le sujet.
- 3° Avec ce à quoi l'on pense, c'est-à-dire l'objet.
- 4° Avec celui à qui on veut la communiquer, que l'on peut appeler le terme.

De là, quatre branches dans la logique :

1° *Logique abstraite*, science de la vérité de la pensée, considérée dans ses rapports avec elle-même et avec les autres pensées, et, par conséquent, abstraite ;

2° *Logique subjective*, science de la vérité de la pensée, dans ses rapports avec le sujet pensant ;

3° *Logique objective*, science de la vérité de la pensée, dans ses rapports avec son objet ;

4° *Logique démonstrative*, science de la vérité de la pensée, dans ses rapports avec celui à qui on la communique.

Telle est la division naturelle qu'une étude attentive découvre dans la logique. De ces quatre branches, la première était presque seule traitée dans les logiques anciennes et dans celles du moyen âge; elle est la plus négligée aujourd'hui; la deuxième et la troisième sont traitées sous un seul point de vue par les modernes, dans les questions sur la certitude; la quatrième, dont on disait quelque chose dans les dialectiques anciennes, est entièrement oubliée dans les traités des auteurs modernes et contemporains.

## VI. — DE LA VÉRITÉ

---

19. **Objet formel de la logique.** — Nous avons dit plus haut que l'objet formel de la logique c'est la vérité de la pensée. En effet :

On peut voir, dans la pensée, sa nature comme modification de l'âme et les conditions de son existence dans l'âme ; à ce point de vue la pensée est l'objet de la psychologie.

On peut y voir encore les relations essentielles et nécessaires des diverses conceptions qui constituent les pensées ; c'est l'objet de la métaphysique.

On peut y voir les relations de la pensée avec le bien ou le mal ; c'est l'objet de la morale.

Enfin on peut y voir les conditions auxquelles une pensée est vraie ; c'est l'objet de la logique.

C'est pour remplir ce but que la logique étudie : 1<sup>o</sup> la vérité abstraite d'une pensée seule ou d'une pensée par rapport à une autre ; car une pensée peut être vraie parce qu'une autre est vraie : c'est la vérité connexe ; 2<sup>o</sup> les conditions auxquelles le sujet qui pense est certain de la vérité de sa pensée ; 3<sup>o</sup> les conditions auxquelles la pensée est la conception exacte de l'objet que l'on a en vue ; 4<sup>o</sup> les conditions auxquelles la pensée se transmet à un autre avec la même vérité qu'elle a dans celui qui la transmet.

20. **Etude préalable de l'objet formel de la logique.** — Avant donc d'entrer dans les détails des lois logiques de la pensée, nous ferons une étude préalable de la Vérité, sur laquelle nous devons avoir sans cesse les yeux fixés dans ce Traité.

21. **De la vérité.** — Le mot *vrai*, dans son sens premier, s'applique exclusivement à la pensée. Il n'y a que la pensée qui puisse être vraie ou non. On dit qu'une pensée est vraie quand elle est la conception exacte de l'objet que l'on a en vue. On peut donc définir la vérité : *la conformité de la pensée avec son objet.*

Par extension, cependant, on appelle *le vrai* l'objet même de la pensée, et dans ce sens on dit : La vérité c'est ce qui est. *Veritas est id quod est.*

22. **Sens plus précis du mot vérité.** — Mais il est à remar-

quer qu'une pensée ne peut être conforme ou non conforme à un objet qu'à la condition que celui qui pense ait en vue un objet déterminé. Car, sans cette intention du sujet pensant, la pensée est nécessairement conforme à l'objet dont elle est la conception, et, dès lors, elle ne peut être ni vraie ni fausse.

Par exemple si je pense à un immense palais, uniquement construit en cristal fondu, et que je n'applique cette pensée à aucun palais déterminé, ma pensée, purement abstraite, ne peut être ni vraie ni fausse. Mais, si dans cette pensée, j'ai l'intention de concevoir tel palais déterminé, où il y a en effet beaucoup de cristal, mais qui n'est pas entièrement construit de cette matière, ma pensée est fausse.

Donc la pensée n'est vraie ou fausse que par rapport à son objet intentionnel, qui en est l'objet logique, et non quant à son objet essentiel, qu'on pourrait appeler l'objet métaphysique de la pensée.

Cela dit nous pouvons donner la définition exacte de la vérité.

**23. Définition précise de la vérité.**— LA VÉRITÉ EST LA CONFORMITÉ DE LA PENSÉE AVEC SON OBJET INTENTIONNEL.

Donc, pour qu'une pensée puisse être vraie ou fausse, il faut et il suffit qu'elle ait un objet intentionnel; mais la pensée purement abstraite, c'est-à-dire, hors de son sujet et de son objet intentionnel, n'est ni vraie ni fausse:

**24. De la fausseté et de l'erreur, opposé de la vérité.**— L'opposé de la vérité, c'est la fausseté. Il suffit pour qu'une pensée soit fausse, qu'elle ne soit pas entièrement conforme à son objet intentionnel. Mais il faut autre chose pour qu'il y ait erreur. Si celui qui pense affirme en lui-même une pensée vraie, il fait un jugement vrai; mais s'il affirme une pensée fausse, il fait un jugement faux; il est dans l'erreur. Le mensonge est l'affirmation extérieure d'une pensée que l'on sait être fausse: il n'y a donc pas de mensonge possible dans le jugement.

**25. Observation importante.**— La vérité des pensées est absolue ou relative. *Absolue*, quand on considère une pensée seule; *relative*, en tant qu'une pensée peut être vraie, pour nous, par sa connexion avec une autre pensée que nous connaissons vraie. Les logiques anciennes ne s'occupaient que de la vérité relative des

pensées, et négligeaient la vérité absolue. C'est pour cela et dans ce sens que l'on dit encore : *c'est faux, mais c'est logique*. Mais les modernes en faisant entrer dans la logique la question de la certitude, et en traitant la méthode comme ils l'ont fait, ont introduit dans la logique l'étude de la vérité absolue des pensées. Voilà comment la logique qui n'était pour les anciens que la science de la déduction est devenue la science de la vérité de la pensée, de la vérité absolue aussi bien que de la vérité relative.

## LOGIQUE ABSTRAITE

---

26. **Définition.**— La logique abstraite est la science de la vérité de la pensée dans ses rapports avec elle-même.

27.— **Division.**— Nous y étudierons en trois chapitres :

- 1° La pensée en elle-même ;
- 2° L'expression de la pensée, qui est le langage ;
- 3° Les relations entre les diverses pensées.

Dans toutes ces parties, comme dans toute la logique, nous cherchons toujours les lois de la vérité de la pensée.

### CHAPITRE 1<sup>er</sup>

## LA PENSÉE EN ELLE-MÊME

---

28. **Subdivision.** — Pour bien connaître la pensée en elle-même, il faut en connaître la nature, les éléments constitutifs et l'union de ces éléments. Donc trois articles :

- 1° Nature de la pensée ;
- 2° Ses éléments constitutifs ;
- 3° Union de ses éléments.

#### ARTICLE 1<sup>er</sup>

### NATURE DE LA PENSÉE

29. **Ce que c'est que la pensée.**— On donne le nom général de *pensée* à tous les phénomènes de l'âme qui concourent à former la connaissance. Mais tandis que la connaissance est habituelle, la pensée est toujours actuelle.

30. **Idée plus précise de la pensée.**— Selon l'expression énergique du langage vulgaire, l'âme qui pense est *informée* de ce qui se passe au dedans ou au dehors d'elle. La pensée est donc une *information* de l'âme. Expression figurée pour dire que, par la



pensée, l'âme prend en quelque sorte la forme de l'objet auquel elle pense ; ce qu'il ne faut pas entendre d'une manière matérielle et se figurer l'âme comme une cire molle.

31. **Différentes formes de la pensée.**— Cette information de l'âme qui constitue la pensée, se fait de différentes manières, selon les diverses actions de l'objet sur l'âme et de l'âme sur sa pensée.

32. **Perception.**— Quand l'information de l'âme vient de l'objet lui-même, réellement existant, la pensée est une *perception*. On peut définir la perception : *l'information donnée actuellement à l'âme par un objet réel*. La perception est nécessairement actuelle, puisqu'elle n'a lieu que tant que l'objet agit sur l'âme.

33. **Conception.**— Mais l'âme ne reçoit pas sa pensée tout entière de l'objet qu'elle perçoit ; elle y ajoute quelque chose qui vient d'elle-même, et souvent, en dehors de l'action de l'objet, l'âme se donne à elle-même une information. Ce qui, dans la pensée, vient ainsi de l'âme prend le nom de *conception*, et ce nom désigne aussi l'information même de l'âme, abstraction faite de l'action de l'objet. Nous définirons donc la conception : *l'information considérée en elle-même*

La conception peut être actuelle ou habituelle. Actuelle, dans le fait même de la pensée ; habituelle, quand on considère l'âme toute prête à concevoir tel objet de telle manière.

34. **Jugement.**— Mais l'âme, ainsi informée d'un objet, soit par perception, soit par conception, demeure rarement indifférente à sa pensée. Elle y adhère, elle l'accepte comme une information venue de la réalité, elle l'affirme ; ou bien elle s'en éloigne, elle la rejette, elle la nie, comme une information qui ne vient pas de la réalité. Cette affirmation ou cette négation, qui n'est que l'affirmation de la pensée contradictoire, s'appelle jugement. Nous définissons le jugement : *l'adhésion de l'âme à sa pensée*.

Le jugement peut être actuel ou habituel. Il est *habituel* tant qu'on est dans la disposition de juger de la même manière, *actuel* au moment ou l'on juge.

35. **Hypothèse.**— Quelquefois l'âme n'accepte sa pensée que conditionnellement, pour rechercher les pensées qu'elle devrait aussi

accepter, si elle acceptait celle-là. Cet acte de l'âme c'est l'hypothèse. L'hypothèse est *l'adhésion provisoire de l'âme à sa pensée*.

**36. Conséquences.** — Les pensées qui sont tellement liées à une autre pensée, que l'âme se voit obligée à les admettre, si elle admet la première, sont des *conséquences*.

Les conséquences sont *des pensées auxquelles l'âme adhère nécessairement dès qu'elle a adhéré à leurs principes*. On appelle principes *les pensées qui une fois admises font admettre leurs conséquences*.

**37. Raisonnement** — L'affirmation de ce rapport qui lie les conséquences à une autre pensée, s'appelle *raisonnement*, quand l'âme n'affirme ce rapport que parce qu'elle le voit. Le raisonnement est donc *un jugement par lequel l'âme affirme que telle pensée est la conséquence de telle autre*.

Le raisonnement peut être actuel ou habituel aussi bien que le jugement. Et c'est cette habitude de concevoir, de juger et de raisonner, qui constitue la connaissance et la science.

**38. Recherche de la nature exacte de la pensée.** — Nous venons de constater tous les phénomènes de l'âme qui sont compris dans le nom général de pensée. Pour définir exactement la pensée, il nous faut donc définir le fait qui se retrouve dans chacun de ces phénomènes. Ce fait, commun à toutes les espèces de pensée, doit être et le plus simple et le plus intime. Le plus simple, pour se retrouver partout; le plus intime, pour être bien le fait de l'âme que nous cherchons. Or, ce fait le plus simple et le plus intime, parmi les opérations de la pensée, c'est l'information même de l'âme, séparée de l'action de l'objet, c'est la *conception*. Elle se retrouve partout, même dans la perception, qui la précède, mais qui, sans elle, serait incomplète.

**39. Son objet.** — De plus, pour bien distinguer de toutes les autres cette opération qui fait le fond de toute pensée, il faut en connaître l'objet. Eh bien ! l'objet commun de la perception, de la conception, du jugement, etc., c'est *un fait*. L'âme ne perçoit, ne conçoit ni n'affirme jamais une substance seule, ni une modification seule, mais toujours une substance modifiée de telle manière. Et c'est là ce qu'on appelle un fait. Donc :

**40. Définition de la pensée.** — LA PENSÉE EST LA CONCEPTION D'UN FAIT.

ARTICLE 2<sup>e</sup>

## ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA PENSÉE

**41. Ce qu'ils doivent être** — Puisque la pensée est la conception d'un fait, les éléments de la pensée doivent être la conception des éléments du fait.

**42. Élément du fait** — Tout fait consiste dans un être modifié de telle manière. Tout fait suppose donc :

- 1° Un être ou substance qui est modifié ;
- 2° Une modification qui informe la substance ;
- 3° L'existence de cette modification dans cette substance ;
- 4° Des circonstances qui varient sans changer le fait.

L'être ou substance qui reçoit la modification s'appelle le *sujet du fait* ; la modification elle-même constitue la *nature du fait* ; l'existence de la modification dans la substance constitue l'*existence du fait*.

**43. Éléments essentiels** — Tout fait a donc trois *éléments essentiels et inséparables* :

- Le sujet du fait ;
- La nature du fait ;
- L'existence du fait.

**44. Élément accessoires** — Les *circonstances* du fait, parce qu'elles peuvent varier sans changer le fait, n'en sont que des *éléments accessoires*.

**45. Détermination des éléments de la pensée** — Les éléments de la pensée sont donc ceux-ci :

ÉLÉMENTS ESSENTIELS : conception du sujet, de la nature et de l'existence du fait ; ÉLÉMENTS ACCESSOIRES : conception des circonstances du fait.

**46. Nature précise de ces éléments.** — La pensée n'est claire et distincte qu'à la condition que l'âme possède déjà la conception habituelle des divers éléments de ce fait. Donc la pensée claire et distincte suppose antérieurement la conception habituelle de chacun de ses éléments.

Or la conception habituelle d'un objet quelconque c'est ce qu'on

appelle une idée. Donc, les éléments de la pensée qui, au moment de la pensée, sont la conception actuelle des éléments de ce fait, supposent la conception habituelle ou l'idée de chacun de ces éléments.

Nous allons donc parler des idées.

### DES IDÉES

#### § 1. — DÉFINITION DES IDÉES

47. **Sens vulgaire du mot « idée ».** — Ce qu'on entend communément par *idée*, c'est une certaine manière de voir un objet quelconque. On dit : *c'est mon idée, c'est l'idée que j'en ai*; c'est-à-dire : *c'est ma manière de voir tel objet*. Et quand on dit simplement : *l'idée de telle chose*, on entend par là la vraie manière de la concevoir. Et par cette manière de voir on n'entend pas seulement une conception actuelle, mais, au contraire, une conception habituelle.

48. **Étymologie du mot « idée ».** — Le mot *idée* vient du grec *ἰδέω*, forme spécifique, espèce, dérivé de *ἴδον*, j'ai vu. C'est donc comme la forme vue d'un objet; mais on ne l'entend que de la forme vue par l'âme intelligente. L'étymologie indique donc aussi une manière de concevoir.

L'*Art de penser* (Logique de Port-Royal) remarque avec raison qu'il ne faut pas confondre l'idée avec l'image intérieure que nous nous formons de l'objet de cette idée. Il est vrai que nous joignons à toutes nos conceptions une image plus ou moins approchante de l'objet conçu. Ainsi, quand je pense à un triangle, je m'imagine une figure de trois côtés. Je puis très-bien imaginer ainsi une figure de quatre, de cinq ou de six côtés. Mais si je conçois un polygone de mille côtés, l'image que je m'en fais n'est nullement exacte et ne diffère pas de celle que je me formerais d'une figure de deux mille, cinq mille, dix mille côtés. Ici l'image n'a rien de précis, mais l'idée n'en est pas moins claire et distincte. Donc concevoir est autre chose qu'imaginer, et nous pouvons très bien avoir des idées des choses qui n'ont pas d'image. C'est ainsi que nous concevons très distinctement Dieu et notre âme, sans pouvoir les imaginer.

49. **Définitions diverses de l'idée** — On a défini diversement les idées, selon le point de vue auquel on s'est placé. Et d'abord on les a considérées sous quatre points de vue.

1° *Sens objectif complet*. On a fait de l'idée l'objet de la pensée, et dans ce sens on a appelé *idée* tout objet auquel on peut penser;

2° *Sens objectif incomplet*. Ou bien seulement ce qui fait qu'un objet est de telle espèce : les essences des choses ;

3° *Sens subjectif actuel*. On a fait aussi de l'idée toute information que l'âme reçoit d'un objet quelconque. Et on a appelé *idée* la conception actuelle d'un objet ;

4° *Sens subjectif habituel*. Ou bien encore on a appelé *idée* la conception habituelle d'un objet.

Dans chacun de ces points de vue, l'auteur, qui a donné une définition, l'a fait avec plus ou moins de sagacité, et de là sont sorties une multitude de définitions, dont voici les principales :

TABLEAU DES DIVERSES DÉFINITIONS DES IDÉES

<b>Sens objectif</b>	complet.	LOCKE.	Tout objet qui occupe l'esprit lorsqu'il pense.
		PLATON	Archétypes des choses, existant en Dieu.
		FÉNÉLON.	Vérités universelles abstraites.
	incomplet.	MALLEBRANCHE.	Essences des choses vues en Dieu.
		KANT.	Catégories de l'entendement.
		HÉGEL.	Amalgame du fini et de l'infini.
<b>Sens subjectif</b>	actuel.	LES SCOLASTIQUES	<i>Mera representatio objecti in mente.</i>
		DESCARTES.	Forme de chacune de nos pensées.
		ARNAULD	Toute conception d'une chose.
	habituel.	BONNET.	Toute manière d'être de l'âme dont elle a la conscience et le sentiment.
		KANT.	Formes de l'intelligence.
		GOURJU.	Manières d'être de l'esprit.
habituel.	LES SCOLASTIQUES	<i>Mera aperceptio mentis.</i>	
	KANT.	Formes de l'intelligence.	
	GOURJU.	Manières d'être de l'esprit.	
	PLUSIEURS AUTEURS	Connaissance dans sa forme la plus simple.	
	BALMÈS.	Habitudes intellectuelles.	

**50. Importance de la question.** — Nous verrons dans les développements de la logique que les idées servent de base au jugement et au raisonnement, et par suite à la science, à toute connaissance et à toute pensée. Si donc nous devons tracer les lois de la pensée, il importe, pour ne pas risquer de nous égarer, de bien savoir à quoi nous en tenir sur les idées. D'ailleurs, nous aurons l'occasion de montrer que toutes les erreurs ne sont et ne peuvent être que dans les idées, et qu'étant donné un homme qui n'aurait que des idées vraies, tous ses jugements, tous ses raisonnements, sa méthode et sa science seraient vrais aussi.

**51. Recherche de la vraie définition des idées.** — La vraie définition d'un mot doit répondre, non aux mots employés par tel ou tel auteur, mais à l'objet que tout le monde désigne par ce mot. Or, qu'est-ce que tout le monde désigne par le mot *idée*? Ce n'est pas un objet que l'on connaît, mais une connaissance d'un objet; ce n'est pas non plus l'acte par lequel on connaît cet objet, mais la manière dont on connaît ou conçoit cet objet; c'est une conception, et une conception, non pas actuelle, mais habituelle.

En effet, quand je dis : *Un tel a l'idée du triangle*, je ne dis pas qu'il pense actuellement au triangle, mais qu'il connaît la chose que l'on appelle un triangle; et cette connaissance n'est autre chose qu'une conception habituelle de la figure que tout le monde appelle triangle, et de l'essence de cette figure.

**52. Définition de l'idée.** — L'idée d'un objet est la conception habituelle de cet objet. Les idées sont donc des *conceptions habituelles*, ou, comme les définit Balmès, des *habitudes intellectuelles*.

Cette dernière définition, identique à la première dans le fond, a pourtant cette différence avec la première qu'elle définit l'idée sous un point de vue psychologique, tandis que la première n'en donne que le point de vue logique.

Une habitude, dans le sens latin du mot *habitus* (*modus se habendi*), est une disposition déterminée à un acte. Une habitude intellectuelle est donc une disposition à comprendre ou à concevoir de telle manière. Une conception habituelle est ce même fait de concevoir, non pas en acte, mais à l'état de disposition déterminée.

## § 3. — PROPRIÉTÉS DES IDÉES

53. **Sens de ce mot.** — On appelle propriété d'un être un caractère constant qui sert à le distinguer des autres et qui consiste dans le pouvoir qu'il a d'agir de telle manière, et de produire par là tel phénomène. Or, il y a dans les idées des caractères constants par lesquels elles se manifestent et peuvent être distinguées : ce sont là les propriétés des idées.

54. **Propriétés communes des idées.** — Toutes les idées sont pour l'esprit la représentation d'un objet ; elles en tiennent lieu, et nous ne connaissons les objets que selon l'idée que nous en avons. Telle est la propriété commune à toutes les idées, à un point de vue général. Mais cette propriété qu'ont toutes les idées d'être la représentation d'un objet se subdivise encore.

55. **Propriété métaphysique** — Toute idée étant la conception d'un objet, représente essentiellement cet objet. C'est pourquoi on dit que cet objet est l'objet essentiel ou métaphysique de l'idée. Ainsi la propriété métaphysique de chaque idée, c'est qu'elle exprime nécessairement son objet essentiel.

56. **Propriété logique.** — Mais outre son objet essentiel, dont elle est la conception, l'idée représente à notre esprit un objet *intentionnel* (n° 22). C'est par là seulement que l'idée est vraie ou fausse. C'est là sa propriété logique la plus importante.

57. **Propriété physique.** — Les idées sont pour notre âme une source d'activité, elles la mettent en mouvement, et comme c'est là une action physique ou psychologique qu'elles produisent sur l'âme, le pouvoir d'agir ainsi est une propriété physique des idées.

58. **Propriété morale.** — Enfin les idées ont encore la propriété d'entraîner (quoique sans la forcer) notre liberté à se déterminer en leur faveur : pour le bien si elles sont bonnes, pour le mal si elles sont mauvaises ; c'est là une propriété morale.

59. **Propriété spéciale.** — Les idées se distinguent par leurs objets, et selon les différentes classes d'objets qu'elles représentent, elles ont aussi des propriétés différentes.

60. **Idées métaphysiques.** — Les idées qui n'ont pour objet qu'une simple conception prise dans l'ordre des lois essentielles des êtres, sont des *idées métaphysiques*.

61. **Idées logiques.** — Les idées qui ont pour objet une conception prise dans l'ordre de la vérité de la pensée, sont des *idées logiques*.

62. **Idées physiques.** — Les idées qui ont pour objet un être réel sont des *idées physiques*.

63. **Idées morales**— Les idées qui ont pour objet une conception prise dans l'ordre de la bonté des actes humains, sont des *idées morales*.

64. **Propriétés particulières.** — Enfin chaque idée en particulier représente son objet particulier, distinct de tout autre. C'est là sa propriété particulière, car c'est précisément par là qu'elle se distingue de toute autre idée.

65. **Diverses propriétés logiques des idées.** — Outre la propriété logique première, dont nous avons parlé, par laquelle chaque idée représente un objet intentionnel, dont elle est censée être la conception, on peut encore, en considérant les idées sous diverses faces, y voir d'autres propriétés logiques qui en découlent et qui sont : *La vérité ou la fausseté, l'identité ou la non-identité avec une autre, l'analogie, l'opposition, la dépendance, et enfin l'extension et la compréhension.*

66. **Vérité et fausseté des idées.** — Toute idée est vraie ou fausse, au point de vue logique. Elle est *vraie*, si elle est la conception exacte de son objet intentionnel, *fausse*, dans le cas contraire.

67. **Identité et non-identité.** — Deux idées peuvent être identiques ou non-identiques, selon qu'elles représentent exactement le même objet ou non. Cette identité peut être logique ou métaphysique. Deux idées métaphysiquement identiques ne peuvent être que la même idée. Par exemple : *trois fois quatre, et deux fois six*. Deux idées logiquement identiques sont celles qui, sans représenter toujours le même objet essentiel, font pourtant concevoir le même objet intentionnel, ou du moins expriment deux objets qui n'ont qu'une seule existence.

De telle sorte que si l'une est vraie l'autre l'est aussi nécessairement. Par exemple : le mouvement et la force qui en est la cause.

68. **Analogie.** — Il y a analogie entre deux idées quand



elles ont quelques éléments identiques. Par exemple : *parler et chanter*. Il faut dire ici qu'une idée peut avoir plusieurs éléments et être ainsi *composée* des idées de ces éléments. Celle qui n'a qu'un élément est simple.

69. **Opposition.** — Il y a opposition entre deux idées quand l'une représente la négation de l'objet de l'autre. Par exemple : *parler et se taire*.

70. **Dépendance.** — Une idée dépend d'une autre quand elle renferme cette autre, comme un de ses éléments. Par exemple : l'idée de triangle dépend de l'idée d'angle et de l'idée de ligne.

71. **Extension.** — Toute idée a son extension, qui consiste dans l'ensemble des individus dont elle est la conception. Exemple : l'idée *cheval* s'étend à tous les chevaux et à chacun des chevaux qui ont été, qui sont et qui seront ou qui pourraient être. Elle peut ainsi s'étendre à tout un genre d'être, à une espèce, à quelques individus indéterminés ou à un seul. L'extension de l'idée est ainsi *générique*, *spécifique* ou *individuelle*. L'extension d'une idée est *universelle*, quand on lui fait exprimer intentionnellement tous les individus dont elle est la conception, et *particulière*, quand on lui en fait exprimer quelques-uns seulement. Par exemple : si je dis : *les chevaux*, pour désigner tous les chevaux, l'idée est prise dans toute son extension ; mais si, en disant : *les chevaux*, je veux indiquer seulement quelques chevaux, l'idée n'est pas prise dans toute son extension, et elle devient particulière.

72. **Compréhension.** — Toute idée a sa compréhension qui consiste dans l'ensemble des éléments qui la composent. Par exemple : l'idée de *pentagone* renferme tous les éléments de l'idée polygone (plan terminé par plusieurs lignes formant autant d'angles) et de plus l'idée que ces angles et ces lignes sont au nombre de cinq. L'idée simple qui n'a qu'un élément a la plus petite compréhension possible. Par exemple : l'idée d'être. Les idées composées ont plus ou moins de compréhension, selon que l'une ajoute des éléments aux éléments des autres. Ainsi, l'idée *pentagone* ajoute à l'idée *polygone* ; l'idée *cheval* ajoute à l'idée *animal*. Donc l'idée *pentagone* a plus de compréhension que l'idée *polygone*, l'idée *cheval* en a plus que l'idée *animal*.

L'extension d'une idée est en sens inverse de sa compréhension. Plus la compréhension augmente, plus l'extension diminue. Ainsi l'idée *polygone* a plus d'extension que l'idée *pentagone* ; l'idée *animal* a plus d'extension que l'idée *cheval*.

**73. Résumé et observation.** — Les idées ont des propriétés communes, qui sont métaphysiques, logiques, physiques ou morales, et des propriétés spéciales, selon qu'elles sont elles-mêmes métaphysiques, logiques, physiques ou morales. Ces propriétés logiques des idées, les seules que nous devons étudier ici, sont absolues ou relatives, communes ou spéciales. La vérité et la fausseté, l'extension et la compréhension sont des propriétés absolues. L'identité, l'analogie, l'opposition et la dépendance sont des propriétés relatives. La vérité, l'identité, l'analogie, l'opposition, la dépendance, sont des propriétés particulières. La compréhension et l'extension sont des propriétés communes à toutes les idées.

De toutes ces propriétés, les plus importantes à observer dans la logique abstraite sont l'extension et la compréhension. Aussi les logiciens se sont occupés des moyens de déterminer l'extension et la compréhension d'une idée. Ces moyens sont la définition et la division.

### § 3. — MOYENS POUR DÉTERMINER L'EXTENSION ET LA COMPRÉHENSION DES IDÉES

**74. De la définition.** — On appelle définition la détermination de la compréhension d'une idée.

On a l'habitude de distinguer en philosophie, les définitions de noms (*definitio nominis*) et les définitions de choses (*definitio rei*).

Par *définition du nom* on entend ce que fait un auteur ou un orateur qui, pour ôter tout sujet de contradiction au sujet du sens d'un mot, dit: j'entends ce mot dans tel sens. Pour Cicéron (*Académiques II*, livre 1.), la définition du nom, *verbi explicatio* n'est autre chose que l'étymologie, et c'est dans ce sens que les théologiens et tous les philosophes qui ont écrit en latin entendent la *definitio nominis*. La *définition de la chose* au contraire prétend faire connaître la chose telle qu'elle est. Et dans cette sorte de définition on distingue encore la *définition descriptive* et la *définition proprement dite*. La première décrit la chose par tous ses caractères apparents, comme font les orateurs ou les poètes; la deuxième indique l'essence de la chose définie (l'essence,

c'est-à-dire, ce sans quoi la chose ne serait pas ce qu'elle est). Mais il nous semble qu'en philosophie, et dans les recherches scientifiques, il n'y a ni définitions de mots ni définitions de choses, mais seulement des définitions d'idées. Ceux même qui prétendent définir une chose, ne définissent que l'idée qu'ils en ont. Et quand on définit un mot on définit encore l'idée que l'on veut exprimer par ce mot. En sorte qu'une définition, mise en rapport avec la chose qu'elle semble définir, peut être fautive à deux points de vue : 1° lorsqu'elle n'exprime pas exactement l'idée de celui qui a fait la définition 2° lorsque cette idée même n'est pas la conception exacte de la chose qu'il a l'intention de concevoir.

— La définition, disons-nous, est la détermination de la compréhension d'une idée. Elle fait connaître les éléments qui concourent à former une idée; elle précise ces éléments, non pas en les désignant tous, ce qui serait trop long, mais en indiquant une autre idée qui les renferme presque tous, et dont les éléments sont connus ou censés connus, et ajoutant à cette idée une autre idée, qui est précisément l'élément qu'il faut ajouter à la première idée pour avoir celle que l'on définit.

Soit, par exemple, cette définition : *LE CARRÉ est un rectangle dont les côtés sont égaux*. L'idée définie est l'idée du carré. La définition : *rectangle à côtés égaux*, renferme deux idées dont la première (rectangle) embrasse tous les éléments du carré, moins un, et la deuxième (à côtés égaux) vient compléter l'ensemble de ces éléments et donner celui qui manque. Or l'idée rectangle est supposée connue pour un *quadrilatère à angles droits*. Ici, à son tour le quadrilatère est censé connu pour une *figure plane de quatre côtés*. La figure plane est censée connue comme une *portion déterminée d'un plan*, et les côtés comme des *lignes droites qui déterminent une portion de plan*. Enfin le plan est connu comme une *surface indéfinie telle qu'une ligne droite menée dans tous les sens a toujours tous ses points dans la surface même*. Telle est la compréhension de l'idée du carré, et c'est ainsi qu'elle est déterminée par la définition.

75. **Qualités de la définition.**— La définition doit être *claire et brève*. Elle doit exposer *toute l'idée et rien que cette idée*.

76. **Clarté.** — Pour être claire, une définition ne doit renfermer que des mots connus.

77. **Brièveté.** — Pour être brève, la définition doit renfermer autant que possible deux idées seulement : 1° l'idée du genre dont fait partie l'espèce que l'on veut définir : 2° l'idée du caractère qui

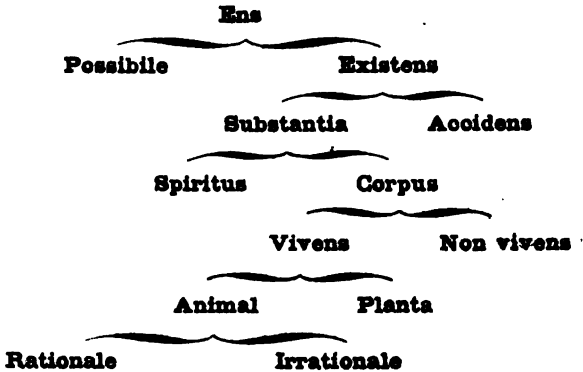
distingue cette espèce de toutes celles du même genre. *Definitio constet genere proximo et differentiâ specificâ.*

Ce n'est pas le lieu d'expliquer ici ce que l'on entend par genre et espèce, nous aurons à en parler ailleurs. Mais il est bon de préciser les mots *genre prochain* et *différence spécifique*.

Soit, en histoire naturelle, le *règne animal*, dont le premier *embranchement* est celui des *vertébrés*, dans lequel la première *classe* est celle des *mammifères*. Prenons un *ordre* bien connu de cette classe, celui des *ruminants*, et dans cet ordre, le *genre mouton*.

Dans cette série, animal est le *genre supérieur* (*genus supremum*); vertébré, mammifère, ruminant sont des *genres inférieurs* et mouton le *genre infime* (*genus infimum*). Or de chacun de ces genres, je puis, selon les principes de la définition, faire une espèce, au point de vue logique, et alors le genre immédiatement supérieur à celui que j'aurai choisi sera son *genre prochain* (*genus proximum*). Ainsi *ruminant* est le genre prochain de l'espèce *mouton*, comme *mammifère* sera le genre prochain de l'espèce *ruminant*. Et si je dis: les ruminants sont des mammifères qui mâchent une seconde fois leur nourriture, après l'avoir avalée, en un mot qui ruminent; cette dernière idée sera la différence spécifique des ruminants par rapport aux autres espèces de mammifères.

Les scholastiques, pour faciliter les définitions avaient dressé un commencement de tableau qu'ils appelaient *l'arbre des genres*. Le voici :



On voit facilement, dans ce tableau, le *genus supremum* les *genera inferiora*, et les *genera infima*.

On y voit aussi les *genera proxima* et même les *differentie specificæ*.

Soit, par exemple: *homo est animal rationale*. On voit facilement que dans cette définition de l'homme, *animal* est le genre prochain, et *rationale*, la différence spécifique.

**78. Exactitude.** — Pour être exacte, la définition doit exposer toute l'idée et rien que cette idée. Elle remplit cette condition quand on peut la renverser, c'est-à-dire quand on peut faire de l'attribut le sujet, et du sujet l'attribut, de la proposition qui définit. *Sit definitio convertibilis*.

**79. De la division.** — On appelle division la détermination de l'extension d'une idée. Elle expose les différentes espèces renfermées dans un genre ou les variétés d'une même espèce.

A proprement parler, déterminer l'extension d'une idée ce serait désigner tous les individus qui sont conçus dans cette même idée; mais, comme une pareille détermination est impossible, la division s'arrête à l'indication des espèces que renferme le genre qu'il faut diviser.

Par exemple dans l'arbre des genres que nous avons exposé ci dessus (72): le genre *vivens* se divise en *animal* et *planta*.

**80. Qualités de la division.** — La division d'une idée doit être complète et distincte.

**81. Complète.** — La division doit embrasser toute l'extension de l'idée divisée.

**82. Distincte.** — Les différentes espèces comprises dans une même idée doivent être déterminées par des caractères distincts, qui empêchent de les confondre, et une partie ne doit pas entrer dans l'autre.

**83. Points de vue de la division.** — On peut faire plusieurs divisions d'une même idée, selon qu'on se place à différents points de vue. Par exemple: - -

Un livre peut être:

*Ancien ou moderne*, quant à l'époque ou on l'a écrit; *in folio*, *in quarto*, *in-8°*, etc, quant à son format; *sérieux ou léger*, quant aux pensées qu'il renferme; *utile ou inutile*, pour telle ou telle personne; *français, latin, grec, etc.*, quant à la langue en laquelle il est écrit; *broché ou relié etc., etc.*, selon mille autres points de vue.

Il en est de même des idées de tout être quelconque.

**84. De la classification.** — Comme la clarté et la distinction des idées sont de la plus haute importance, et que le seul moyen d'avoir des idées claires et distinctes, c'est d'en connaître parfaitement la compréhension et l'extension, on conçoit combien il serait utile de pouvoir déterminer facilement, et par un mot, la compréhension et l'extension de chacune de nos idées. Or c'est à ce but que tendent les classifications.

A cet effet un grand nombre d'idées étant données on les fait entrer dans différents groupes, que l'on nomme par exemple espèces ; plusieurs espèces entrent dans un genre et plusieurs genres forment une famille ou une classe. En sorte que, lorsque la classification est ainsi faite, un seul mot, désignant tel genre ou telle famille, porte avec lui sa compréhension et son extension, pour celui qui connaît la place qu'occupe cette idée dans la classification.

On peut donc définir la classification : La détermination coordonnée de l'extension et de la compréhension de toutes les idées comprises dans l'extension d'une seule.

**85. Tableau de classification.** — Quand la classification est faite, on l'expose, en commençant par l'idée la plus générale, dont on donne la division, et on montre ensuite la subdivision de chacune de ces divisions, et ainsi de suite, jusqu'aux espèces les plus restreintes. C'est ainsi que l'on distingue les êtres corporels en trois règnes, et le règne animal, par exemple, en quatre embranchements ; les embranchements se divisent en classes, les classes en sous-classes et en ordres, les ordres en genres et les genres en espèces, dans lesquelles on distingue encore les variétés, avant d'arriver aux individus.

**86. Création de la classification.** — Pour créer une classification, on prend au contraire d'abord les individus pour les grouper en espèces distinctes, on groupe ensuite ensemble les espèces d'un même genre, les genres d'un même ordre, les ordres d'une même classe, jusqu'à ce qu'on arrive à l'idée générale qui les renferme toutes.

**87. Différentes espèces de classification.** — On distingue d'abord les classifications naturelles et les classifications artificielles.

**88. Classifications naturelles.** — Quand on classe des objets selon leurs différences et leurs ressemblances les plus importantes, et qu'on en fait ainsi ressortir les rapports essentiels, on dit que la classification est naturelle.

On peut citer comme exemples de classifications naturelles : celle des plantes par Jussieu, celle des animaux d'après les travaux des modernes et surtout de Cuvier. Jussieu, en prenant, pour base de classification, la plus importante des diversités qu'offrent les graines des plantes, a trouvé une distinction qui persiste jusque dans les feuilles de ces mêmes plantes ; et dans la distinction des familles, il a si bien trouvé l'ordre naturel, que vingt mille espèces qu'il ne connaissait pas ont pu venir se placer dans son cadre, sans y rien déranger.

Observons ici que, dans les classifications naturelles, les espèces doivent se distinguer par des caractères constants. Les diversités qui ne sont qu'accidentelles ne constituent que des variétés.

**89. Classifications artificielles.** — Quand on classe des objets selon tel et tel rapport accidentel, pour la seule commodité de l'étude, on dit que la classification est artificielle.

La classification des mots par ordre alphabétique dans les dictionnaires est artificielle.

**90. Qualités logiques des classifications.** — Une classification artificielle est facilement vraie, et elle est plus ou moins bonne selon qu'elle facilite plus ou moins étude ; c'est là son unique but. Mais une classification naturelle n'est parfaite que lorsqu'elle met en relief tous les rapports essentiels des objets classés. On comprend qu'une telle classification est au moins difficile, si elle n'est pas radicalement impossible. Car, outre qu'elle suppose une connaissance parfaite des objets que l'on veut classer, les moyens que nous avons pour exposer une classification sont impuissants à reproduire à la fois tous les rapports qui existent entre une multitude d'objets. Car un objet qui, à un point de vue, se trouve très-éloigné d'un autre peut en être très-rapproché, à un autre point de vue. Aussi, bien qu'il n'existe aucune classification vraiment naturelle, on donne ce nom à certaines classifications qui se rapprochent plus ou moins de cette perfection.

**91. Travail du logicien sur les idées.** — L'homme qui veut, dans toutes ses pensées suivre les lois de la vérité, doit

avant tout former ses idées de manière à les rendre *exactes, distinctes, certaines*. Pour cela il emploie, sur les idées en général et sur chacune de ses idées en particulier, les moyens que nous venons d'indiquer : *Définition, division, classification*.

Définir et diviser une idée, à mesure qu'on doit s'en servir, est un travail indispensable, mais qui ne peut se faire que peu à peu.

Classer toutes ses idées selon tous leurs rapports est un travail au dessus des forces humaines. Mais ce que l'on peut faire et ce qui fournit à la logique une base excellente c'est de classer les idées à des points de vue logique.

**92. Différentes classifications des idées.** — Il y a dans les idées mille points de vue sous lesquels on conçoit qu'elles pourraient se classer, et chacun de ces points de vue fournirait une classification différente. Les principaux points de vue des idées sont : *leur objet, leur sujet, leur nature, leur origine, leur expression, leur affiliation, leur époque, etc.*

Nous donnerons plus loin un commencement de classification des idées logiques seulement, au point de vue de leur objet; mais il nous faut d'abord exposer quelques distinctions logiques que l'on fait sur toutes les idées en général, à différents points de vue.

#### § 4. — QUALITÉS DES IDÉES.

**93. Qualités logiques des idées.** — Nous appelons qualités logiques des idées certains caractères qu'elles peuvent avoir et qui importent à leur vérité.

Ces différentes qualités des idées se distinguent toutes par groupes de deux qualités opposées qui ne sont que la présence ou l'absence d'une même propriété logique.

Ces qualités sont *intrinsèques* si elles sont dans l'idée considérée en elle-même, *extrinsèques* si elles n'affectent l'idée que par rapport à son objet ou son origine.

**94. Qualités intrinsèques.** — Une idée, en elle-même, peut être *claire* ou *obscur*, *distincte* ou *confuse*, *simple* ou *composée*, *absolue* ou *relative*.

**95. Idée claire ou obscure.** — Une idée est claire quand elle est suffisamment formée pour montrer son objet dans tout son jour; elle est obscure, dans le cas contraire.



**96. Idée distincte ou confuse.** — Une idée est distincte quand elle nous fait discerner son objet de tout autre ; elle est confuse, dans le cas contraire.

**97. Idée simple ou composée.** — Une idée est simple quand elle n'a qu'un seul élément ; elle est composée quand elle en a plusieurs qui sont tout autant d'idées simples. Pour nous il y a bien des idées qui sont simples parce que nous ne savons pas les décomposer, mais dans la réalité il n'y a qu'une seule idée simple : c'est l'idée d'être ; elle entre dans toutes les autres idées.

**98. Idée absolue ou relative** — Une idée est absolue quand elle ne fait concevoir que son seul objet ; elle est relative, quand elle fait concevoir nécessairement un autre objet corrélatif au sien. *Père* est une idée relative, qui fait concevoir le père et le fils. *Père* et *fils* sont des idées corrélatives.

On prend aussi dans un autre sens les mots *idée absolue* et *idée relative*. On appelle alors *absolue* l'idée d'un objet que l'on conçoit en dehors de toute hypothèse, et *relative* celle dont l'objet n'est vrai ou possible que dans telle condition.

**99. Qualités extrinsèques.** — Les qualités extrinsèques des idées se rapportent au sujet, à l'objet ou à l'origine des idées.

**100. Qualités subjectives.** — Considérée par rapport à son sujet, une idée est *personnelle* ou *impersonnelle*, *explicite* ou *implicite*.

**101. Idée personnelle ou impersonnelle.** — Une idée est personnelle quand elle ne se trouve que chez tel ou tel homme, elle est impersonnelle quand elle se trouve chez tous les hommes. Les idées, d'être, de substances, de modifications, de vrai, de beau, de bien sont des idées impersonnelles.

**102. Idée explicite ou implicite.** — Une idée se trouve explicitement chez quelqu'un, quand il la possède telle qu'elle est en elle-même ; elle est implicite quand sans la posséder elle-même, le sujet en possède une autre qui la renferme.

**103. Qualités objectives.** — Considérée par rapport à son objet, une idée peut être : *vraie* ou *fausse*, *positive* ou *négative*,

*concrète ou abstraite, universelle ou particulière, nécessaire ou contingente.*

104. **Idée vraie ou fausse.** — Une idée est vraie, quand elle est la conception exacte de son objet intentionnel ; elle est fausse dans le cas contraire.

105. **Idée positive ou négative.** — Une idée est positive, quand elle est la conception d'un objet qui exista ou est censé exister ; elle est négative, quand elle fait concevoir son objet comme n'existant pas.

106. **Idée concrète ou abstraite.** — Une idée est concrète, quand elle est la conception d'un objet réel existant en lui-même ; par exemple : *une montagne* ; elle est abstraite, quand son objet n'existe pas séparément tel que l'idée le présente ; par exemple : *la hauteur* d'une montagne.

107. **Idée universelle ou particulière.** — Une idée est universelle, quand elle est la conception de toute une classe d'êtres ; par exemple : *le lion* ; elle est particulière ; quand elle n'a pour objet que quelques-uns de ces êtres ; par exemple : *quelques lions*.

Il faut remarquer ici que toute idée commune à plusieurs êtres peut être prise universellement ou particulièrement, selon qu'on y fait entrer tous les êtres dont elle est la conception, ou seulement quelques-uns ; par exemple : l'idée *lion*, dans les deux exemples ci-dessus.

108. **Idée nécessaire ou contingente.** — Une idée est nécessaire, quand elle est la conception d'un objet qui ne peut pas ne pas être ; par exemple : *Dieu* ; elle est contingente, quand son objet pourrait ne pas être ; par exemple : *les hommes*.

109. **Qualités originelles des idées.** — Considérée dans son origine, une idée est *innée* ou *acquise*, et l'idée *acquise* est à son tour *raisonnée* ou *empirique*.

110. **Idée innée ou acquise.** — Une idée est innée, quand l'habitude qui la constitue est dans l'homme depuis sa naissance ; elle est acquise quand cette même habitude a été formée par le travail de la pensée.

111. **Idee raisonnée ou empirique.** — Une idée est raisonnée, quand elle a été acquise par une étude raisonnée ; elle est empirique quand elle a été acquise par la seule expérience.

112. **Corrélation de ces différentes qualités.** — Parmi les diverses qualités des idées, il y en a qui sont tellement corrélatives que l'une suppose l'autre. Ainsi :

Toute idée *nécessaire* est aussi *impersonnelle* est *innée* et réciproquement. Toute idée *contingente* est aussi *personnelle* et *acquise* et réciproquement.

Pour mieux comprendre cela il nous faut étudier spécialement l'origine des idées.

#### § 5. — ORIGINE DES IDÉES

113. **Place de cette question.** — L'origine des idées regarde la logique subjective et la psychologie, plutôt que la logique abstraite. Nous la traiterons donc brièvement ici.

114. **Origine en général.** — L'origine d'un être c'est son passage du néant à l'existence.

Ainsi, demander l'origine des idées, c'est demander comment et par quelles causes elles ont passé du néant à l'existence.

115. **Moyen d'étudier l'origine des idées.** — Comme nous ne pouvons saisir ce passage au moment où il se fait en nous, il ne nous reste qu'à considérer les caractères actuels de nos idées pour y découvrir les traces de leur origine. Si, dans les caractères actuels de nos idées, nous pouvons découvrir la cause qui les a produites, nous aurons trouvé l'origine des idées.

116. **Causes possibles de nos idées.** — Sachant que les idées ne sont que des conceptions de différents objets, nous pouvons affirmer qu'elles ne peuvent avoir pour cause que les objets eux-mêmes ou notre âme. Et encore si notre âme en forme quelques-unes elle ne peut les former qu'en combinant celles qu'elle a acquises par les objets, ou en suivant une disposition naturelle. Donc en résumé, les idées ne peuvent avoir que deux causes : *l'expérience des objets* ou *notre propre nature ainsi disposée*.

117. **Caractères de nos idées relatifs à leur cause possible.** — Si nos idées sont produites, les unes par notre nature, les autres par l'expérience des objets, elles doivent porter respective-

ment ces deux caractères. Les unes, naturelles, doivent se trouver chez tous les hommes ; les autres, acquises par l'expérience, ne doivent se trouver que chez ceux qui les ont acquises. Or il en est précisément ainsi.

**118. Caractère personnel des idées contingentes.** — De toutes les idées contingentes aucune ne se trouve chez tous les hommes que celles qui sont en effet expérimentées par tous les hommes. Comme les idées de nombre, d'étendue, de mouvement et par suite, de temps et d'espace.

Quelques-uns de nos lecteurs s'étonneront peut-être de nous voir mettre parmi les idées contingentes les idées de temps et d'espace, que tous les auteurs contemporains mettent au nombre des idées nécessaires. Nous nous expliquerons sur ce point dans la métaphysique ; mais dès à présent nous protestons contre la doctrine qui affirme que l'espace est *réel, immuable, éternel, infini*. Il ne resterait plus qu'à ajouter : c'est Dieu !

**119. Caractère impersonnel des idées nécessaires.** — Au contraire, il n'est aucun homme qui ne possède les idées nécessaires, au moins celles qui sont les principes des autres. Tout homme possède les idées, d'être, d'existence, de substance, de vrai, de beau, de bien, de droit, et de devoir ; c'est là le fond même de toute connaissance, et ce sont des idées dont personne n'a jamais vu les objets. Donc nous pouvons conclure.

**120. Origine des idées.** — Les idées contingentes, qui sont en même temps personnelles, et dont la cause est évidemment la perception des phénomènes des êtres, sont *acquises*.

Les idées nécessaires, qui sont en même temps impersonnelles, qui se retrouvent chez tous les hommes, sans qu'aucun d'eux en ait jamais perçu les objets, sont évidemment causées en nous par notre nature ; elles nous sont donc données avec la nature ; elles sont donc *innées*.

Encore une fois, il ne faut pas oublier que nous parlons ici des habitudes et non des actes de pensée, auxquels on donne quelquefois le nom d'idées. La disposition à concevoir l'être ou la substance peut être innée, l'acte même par lequel on les conçoit ne l'est certainement pas. C'est cette disposition à concevoir, cette conception habituelle, que nous appe-

lons idée, et c'est seulement dans ce sens que nous disons que les idées nécessaires sont innées.

### § 6. — DES IDÉES DANS LEURS RAPPORTS AVEC LA PENSÉE.

121. **Fonctions des idées dans la pensée.** — Chaque idée comme élément d'une pensée remplit dans cette pensée la fonction d'exprimer un des éléments du fait. Ainsi une idée peut être sujet, verbe, attribut ou complément dans la pensée.

122. **Idée sujet.** — L'idée qui représente le sujet du fait est le sujet de la pensée.

123. **Idée verbe.** — L'idée qui exprime l'existence du fait est le verbe de la pensée.

124. **Idée attribut.** — L'idée qui exprime la nature du fait est dans la pensée, l'attribut du sujet.

125. **Idée complément.** — Les idées qui expriment les diverses circonstances du fait sont les compléments de la pensée.

126. **Classification des idées par rapport à la pensée.** — On pourrait vouloir classer les idées selon leurs fonctions dans la pensée. Mais pour classer les idées de sujet, il faudrait classer tous les êtres et toutes leurs modifications possibles.

L'idée de l'existence du fait est toujours la même, par conséquent elle ne peut pas donner lieu à une classification. Cependant on y remarque plusieurs propriétés, dont les principales sont le *temps* et le *mode*.

Il ne reste plus que les *attributs* ou idées des natures des faits. Aristote a entrepris de les classer, et bien que sa classification soit depuis longtemps abandonnée, nous allons la donner ici, pour montrer avec quelle sagacité il avait su analyser les idées.

127. **Catégories d'Aristote.** — Aristote se demande : Que peut-on dire d'un être quelconque ? c'est-à-dire : Quels sont les attributs possibles d'un sujet ? Et il distingue dix sortes d'attributs qu'il appelle *catégories*, *κατηγορίαι* (en latin : *prædicamenta*, attributs). Ces catégories sont :

1° la substance,	<i>substantia,</i>	οὐσία.
2° la quantité,	<i>quantitas,</i>	το ποσόν.
3° la relation,	<i>relatio,</i>	προς τί.
4° la qualité,	<i>qualitas,</i>	το ποιόν.
5° l'action,	<i>actio,</i>	ποιεῖν.
6° la passion,	<i>passio,</i>	πάσχειν.
7° le lieu,	<i>ubi,</i>	ποῦ.
8° le temps,	<i>quando,</i>	πότε.
9° la situation,	<i>situs.</i>	κεῖσθαι.
10° l'avoir,	<i>habitus, habere,</i>	ἔχειν.

Les scholastiques avaient mnémonisé ces catégories, dans les deux vers suivants, par des exemples.

*Arbor sex servos ardore refrigerat ustos ;  
Ruri cras stabo ; sed tunicatus ero.*

Aristote a donné les principales subdivisions de ces catégories ; nous n'en parlerons pas.

125. **Catégorèmes de Porphyre.** — Un commentateur d'Aristote, Porphyre, se demanda à quels points de vue on peut attribuer à un être une de ces catégories, et il indiqua cinq points de vue qu'il appela *catégorèmes*, κατηγορήματα (en latin : *prædicamentalia*), c'est-à-dire *modes d'attribution*. Ces points de vue sont :

1° *Le genre*, dont le sujet a les propriétés (*genus*) ;

2° *L'espèce*, dont le sujet fait partie (*species*) ;

3° *La différence* qui distingue son espèce de toutes les autres du même genre (*differentia*) ;

4° *Le propre*, ou les caractères constants du sujet (*proprium*) ;

5° *L'accident*, ou les caractères variables du sujet (*accidens*).

Ces catégorèmes s'appelaient au moyen âge *universalia entis*, ou les cinq universaux.

Ajoutons ici, à titre d'érudition, les catégories imaginées par les auteurs qui ont précédé ou qui n'ont pas voulu suivre Aristote.

**Catégorèmes de Pythagore.** — 1° Le fini et l'infini ; 2° le pair et l'impair 3° l'unité et la pluralité ; 4° le droit et le gauche ; 5° le mâle et la femelle ; 6° le repos et le mouvement ; 7° le droit et le courbe ; 8° la lumière et les ténèbres ; 9° le bien et le mal ; 10° le carré et les figures irrégulières.

**Catégories des Stoïciens.**— 1<sup>o</sup> substance ; 2<sup>o</sup> qualité ; 3<sup>o</sup> mode ; 4<sup>o</sup> relation.

**Catégories de Platon :**

Monde intelligible	}	<i>Substance.</i>
		<i>Repos.</i>
		<i>Mouvement.</i>
		<i>Identité.</i>
		<i>Différence.</i>
Monde sensible	}	<i>Substance.</i>
		<i>Relation.</i>
		<i>Quantité.</i>
		<i>Qualité.</i>
		<i>Mouvement.</i>

**Catégories de Descartes.**— L'absolu et le relatif.

**Catégories de Port-Royal.**— Dans la logique de Port-Royal, Arnaud, après avoir exposé les catégories d'Aristote, les critique et y oppose les sept suivantes :

*Mens, mensura, quies, motus, positura, figura  
Sunt, cum materia, cunctarum exordia rerum.*

**Catégories de Kant.**— Kant appelle catégories les diverses formes que notre âme donne à ses idées :

CATÉGORIES	de la sensibilité. }	ESPACE.	} Ces diverses catégories engendrent les jugements :	
		TEMPS.		
	de l'entendement. }	QUANTITÉ. }		Individualité..... <i>Singulier.</i>
				Pluralité..... <i>Pluriel.</i>
				Universalité..... <i>Universel.</i>
				Affirmation..... <i>Affirmatif.</i>
				Négation..... <i>Négatif.</i>
		QUALITÉ. }		Limitation..... <i>Déterminatif.</i>
		RELATION. }		Subsistance et inhérence..... <i>Catégorique.</i>
				Causalité et dépendance..... <i>Hypothétique.</i>
				Communauté..... <i>Disjonctif.</i>
				Possibilité et impossibilité..... <i>Problématique.</i>
		MODALITÉ. }		Être et non être..... <i>Assertorique.</i>
				Nécessité et contingence..... <i>Apodictique.</i>
de la raison. }	UNITE.			

**Catégories de Cousin :**

*Substance et Cause*, ou encore :  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Infini} \\ \text{Fini} \\ \text{Relation de l'un à l'autre} \end{array} \right.$

129. **Remarque.** — Nous ferons remarquer que l'expression si vulgaire : *répondez catégoriquement*, vient de l'usage des catégories d'Aristote, et signifie : *Quand je vous interroge sur une catégorie, ne me répondez pas sur une autre*. Par exemple : Si je vous demande : *Quel est cet animal ?* (catég. de la substance), ne me répondez pas : *Il est gris*, (catégorie de la qualité), ou : *Il marche* (catégorie de l'action) ou bien : *Il vient d'Afrique* (catég. du lieu).

De là encore l'expression : *jugement catégorique*, dont se servent les logiciens, et que nous aurons à expliquer plus loin ; dans ce second sens, *répondez catégoriquement* signifie *répondez par oui ou par non, sans condition ni alternative*.

130. **Conclusion.** — Tout ce que nous venons de dire sur les idées est pour enseigner à les analyser, pour les rendre plus distinctes ; car de la distinction des idées dépend la distinction des pensées, et rien n'est plus contraire à la logique que la confusion des pensées. Aussi nous concluons par cette loi.

**1<sup>re</sup> loi de la logique abstraite.** — Que toutes les idées soient distinctes. Et pour cela : qu'elles soient bien définies et bien divisées.

**Observation sur cette loi.** 1<sup>o</sup> Les idées purement abstraites, qui n'ont pas d'objet intentionnel, sont facilement distinctes, et ne sont ni vraies ni fausses. En effet, comme elles ne sont que de pures conceptions, elles n'ont pas d'autres lois que notre propre conception, et nous ne pouvons pas les voir autrement que nous ne les concevons. Ex. Toutes les idées de nombre et de figures mathématiques ; les idées de la métaphysique, à part l'idée d'être.

2<sup>o</sup> Les idées générales, qui sont toujours censées représenter les caractères communs à une classe d'être, peuvent n'être pas assez distinctes et surtout elles peuvent n'être pas vraies ; parce que, outre la conception, elles exigent une perception exacte. Ex. Les idées des corps, des plantes, des animaux, des esprits et de toutes les modifications de ces diverses classes d'êtres.



3° Enfin les idées particulières sont souvent confuses et plus souvent fausses, parce qu'elles doivent presque tout tenir de la perception et qu'elles supposent une observation que nous faisons rarement. Ex. Les idées que nous avons de chaque être individuel que nous connaissons dans son individu. En effet nous nous arrêtons le plus souvent à quelques caractères individuels qui nous suffisent pour le distinguer, et, quand les autres nous seraient nécessaires pour former sur cet être un jugement, nous les supposons.

## ARTICLE 3°

## UNION DES ÉLÉMENTS DE LA PENSÉE.

131. **But général de la question.** — Nous devons dans cet article étudier comment les idées s'unissent pour former une pensée, et quelles sont les différentes pensées qui résultent de cette union. Et, comme il convient pour en avoir une connaissance complète, nous étudierons ensuite les propriétés logiques des pensées.

132. **Division de cet article.** — Donc trois paragraphes :

- 1° Union des éléments de la pensée ;
- 2° Différentes formes de la pensée ;
- 3° Propriétés des pensées.

## § 1. — UNION DES ÉLÉMENTS DE LA PENSÉE.

133. **Les éléments d'une pensée.** — Les éléments d'une pensée sont les idées que nous avons des éléments du fait, dont la conception est une pensée. Comme il y a dans tout fait, un sujet, une nature et l'existence de ce fait, il faut pour former une pensée trois idées au moins, dont l'une est la conception du sujet du fait, une autre est la conception de la nature de ce fait, et une troisième est la conception de l'existence de ce fait.

Nous avons déjà dit que ces trois idées essentielles de la pensée, prennent les noms de *sujet*, *attribut* et *verbe*.

134. **Multiplicité des idées de sujet et d'attribut.** — Tout être quelconque pouvant être le sujet d'un fait, et toute modification pouvant en être la nature, il en résulte que les idées de sujet et les idées d'attribut sont très-nombreuses. Toute idée de substance réelle ou abstraite peut être sujet d'une pensée ; toute idée de modification peut être attribut.

135. **Unité de l'idée d'existence du fait.** — Au contraire l'idée de l'existence du fait est toujours elle-même, nonobstant les modes et les temps divers sous lesquels on peut la concevoir. C'est toujours l'idée d'être, la plus simple possible.

136. **Lien de la pensée.** — Deux idées entièrement différentes et n'ayant par elles-mêmes aucun rapport sont cependant unies dans la pensée au point de ne faire plus qu'une seule et unique conception. Il y a donc un lien entre le sujet et l'attribut de la pensée. Ce lien, toujours le même, ne peut être que l'idée d'existence du fait, toujours la même dans toute pensée.

137. **Connexion du sujet et de l'attribut.** — Ainsi dans toute pensée il y a entre le sujet et l'attribut une connexion logique, qui fait de l'un et de l'autre une seule pensée. Cette connexion, exprimée par le verbe, n'est autre chose que l'identité logique du sujet et de l'attribut.

138. **Identité logique.** — L'identité logique (67) du sujet et de l'attribut d'une même pensée consiste en ce que les objets de ces deux idées n'ont, dans le fait, qu'une seule et même existence. Le sujet et l'attribut sont donc logiquement identiques, en ce sens que l'existence de l'un c'est l'existence de l'autre, et par conséquent la vérité de l'une des idées c'est la vérité de l'autre. Ces deux idées, séparées par elles-mêmes, n'ont plus dans la pensée qu'un seul objet intentionnel. Quand je dis, par exemple : *l'homme est mortel*, le mortel dont il est ici question c'est l'homme, et l'homme est le mortel dont je parle. En sorte que les idées *homme* et *mortel*, qui sont très-différentes en elles-mêmes, deviennent logiquement identiques dans la pensée : *l'homme est mortel*.

139. **Extension et compréhension du sujet et de l'attribut.** — Il faut observer qu'une idée en devenant sujet ou attribut ne garde pas toujours l'extension et la compréhension qu'elle a par elle-même.

1° L'idée qui est sujet, peut l'être dans toute son extension ou dans une partie seulement de son extension, selon l'étendue du fait conçu. L'extension du sujet est *universelle* ou *particulière* (107).

2° L'idée qui est sujet d'un fait quelconque, l'est toujours dans

l'ensemble de sa compréhension, mais non dans chacun de ses éléments. Ainsi ce qu'on dit de l'homme ne se dit pas pour cela de tous les animaux et de tous les êtres intelligents.

3° L'idée qui est attribut dans une pensée affirmative ne l'est jamais dans toute son extension, à moins que l'attribut, ne soit la définition du sujet. Au contraire, le même attribut est toujours pris dans toute sa compréhension.

Exemple : *Les hommes sont mortels*. L'idée de *mortel* s'étend non seulement à tous les hommes, mais encore à tous les êtres vivants, et dans cette proposition il ne s'étend qu'aux hommes.

Tandis que dans la même proposition on affirme des hommes tout ce qui est compris dans l'idée de *mortel*.

4° L'idée qui est attribut dans une pensée négative, l'est toujours dans toute son extension et jamais dans toute sa compréhension.

Exemple : *Le monde n'est pas éternel*. Dans cette proposition, le sujet *monde* est exclu de tout l'ensemble des êtres qui sont ou peuvent être appelés *éternels*. Tandis que l'on n'exclut pas du monde ni l'idée d'*être*, ni l'idée de *vivants* qui sont comprises dans l'idée d'*éternel*.

140. **Conséquence de ces derniers faits.** — C'est ainsi que dans toute pensée il y a une identité véritable entre le sujet et l'attribut. Car l'attribut que l'on affirme d'un sujet, n'a jamais d'autre extension que celle du sujet. Ex : Si je dis : *Le brochet est un poisson* ; l'attribut *poisson* n'est pas ici l'idée de tous les poissons, mais seulement des poissons qu'on appelle brochets. En sorte qu'il y a identité logique entre les deux idées.

Au contraire l'attribut que l'on nie d'un sujet est toujours conçu dans toute son extension. En sorte que si je dis : *L'écrevisse n'est pas un poisson* ; je nie qu'il y ait identité logique entre une écrevisse et un poisson quelconque.

De plus, dans la pensée affirmative, j'affirme l'identité logique entre certains éléments de l'idée *brochet* et tous les éléments de l'idée *poisson*. Cette dernière est prise dans toute sa compréhension.

Tandis que, dans la pensée négative, je nie l'identité logique entre les éléments de l'idée *écrevisse* et certains éléments de l'idée

*poisson*. Cette dernière n'est pas prise dans toute sa compréhension.

Ainsi dans tous les cas il y a identité complète entre les extensions et les compréhensions que l'on déclare identiques.

**141. Union des éléments de la pensée.** — Donc, en dernière analyse, toute pensée est formée de deux idées dont on ne considère que ce qu'elles ont d'identique, et qui s'unissent dans une troisième idée, l'idée de leur identité. Cette identité est purement logique ; car, si on comparait les deux idées dans tout ce qu'elles renferment, elles ne seraient pas identiques ; elles ne le sont que dans les éléments que celui qui pense a en vue.

Il y a pourtant un cas où le sujet et l'attribut d'une pensée sont logiquement et métaphysiquement identiques : c'est dans la définition.

Ainsi s'unissent les éléments de la pensée. C'est d'ailleurs la conception exacte de ce qui constitue le fait, objet de la pensée. Dans le fait aussi, deux éléments, la substance et la modification, s'unissent dans une même existence, pour ne former qu'un seul tout, qui est le fait. C'est une identité réelle dont l'identité logique n'est que la conception.

**2<sup>e</sup> loi de la logique abstraite.** — Dans toute pensée, l'attribut est logiquement identique au sujet ; c'est-à-dire que le sujet et l'attribut sont la conception d'un seul et même être, d'abord dans sa substance et ensuite dans sa modification.

## § 2. — DIFFÉRENTES FORMES DE LA PENSÉE.

**142. Conception.** — La forme la plus simple de la pensée c'est la conception d'un fait. On nomme *conception* l'information de l'âme considérée en elle-même, en dehors du fait qui a pu la faire naître. La conception suppose une perception, ou présente ou antérieure ; mais on peut très bien faire abstraction de cette perception et ne considérer que l'information de l'âme en elle-même, en dehors de l'action du fait qui la produit, et en dehors de toute action de l'âme sur son information : c'est la conception. D'ailleurs la perception n'est pas la perception d'un *fait*, mais seulement d'une *modification*. A cette perception l'âme ajoute la *substance* et l'*existence* qui sont, non pas perçues, mais conçues. Le fait n'est

donc jamais perçu ; il est conçu. Donc la forme la plus simple de la pensée c'est la conception.

**143. Jugement.** — Le jugement est l'*adhésion* de l'âme à sa conception. Cette adhésion s'appelle aussi *affirmation*. Mais ce dernier mot désigne plutôt la parole intérieure ou extérieure, par laquelle l'âme exprime son adhésion, que cette adhésion elle-même, qui constitue proprement ce qu'on appelle le jugement.

Le jugement est-il un acte purement intellectuel, ou bien est-il en outre volontaire? Les auteurs sont partagés. D'ailleurs c'est une question qui regarde la psychologie. Nous la traiterons en son lieu.

La simple conception peut être vraie ou fausse, sans rien changer à la connaissance de l'âme : concevoir n'est pas encore connaître. La *connaissance* ne commence qu'avec le jugement ; mais aussi : avec le jugement peut commencer l'*erreur*.

**144. Hypothèse.** — Quelquefois l'âme, sans adhérer absolument à sa pensée, y donne une sorte d'adhésion momentanée et conditionnelle pour en étudier les conséquences. Adhérer ainsi à sa pensée, c'est supposer le fait qui en est l'objet, et cette quasi-adhésion s'appelle *hypothèse*. L'hypothèse est une adhésion provisoire de l'âme à sa pensée.

**145. Conséquences.** — Les conséquences, qui sont des pensées tellement identiques à une autre qu'elles sont nécessairement vraies ou fausses avec elle, peuvent être liées à une hypothèse ou à un jugement ; l'âme, qui les voit comme conséquences, y adhère comme elle a adhéré à la pensée d'où elles découlent : elles sont donc aussi des jugements ou des hypothèses. Mais il est à remarquer que les conséquences ne sont pas conséquences parce que l'âme y adhère mais bien en elles-mêmes, et par leur relation logique avec les principes dont elles sont les conséquences. La conséquence n'est donc pas une quatrième forme de la pensée.

**146. Résumé.** — Il n'y a donc que trois formes dans la pensée : la conception simple, le jugement et l'hypothèse.

Cependant de la réunion de ces deux dernières formes, naît une quatrième forme de pensée qui est le *jugement probable*. C'est une

adhésion incomplète de l'âme, qui n'a pas de motifs suffisants pour affirmer une pensée et qui pourtant se sent portée à l'affirmer.

### § 3. — PROPRIÉTÉS DES PENSÉES.

147. **Fondements de ces propriétés.** — Les pensées diffèrent entre elles comme leurs éléments.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de leurs propriétés physiques ou métaphysiques, qui sont aussi nombreuses que les natures des sujets et des attributs. Nous ne parlerons que des propriétés logiques, qui sont fondées sur :

- 1°. Les propriétés logiques du sujet du fait.
- 2°. Les propriétés logiques de la nature du fait, ou attribut.
- 3°. Les propriétés logiques de l'existence du fait, ou du verbe.
- 4°. Les propriétés logiques des circonstances du fait.

148. **Propriétés du sujet. Jugement particulier ou universel.** — Quand le sujet de la pensée est pris dans toute l'extension de son idée, il est universel et par suite la pensée est universelle. Si au contraire l'idée n'est sujet du fait que dans une partie de son extension, la pensée est particulière. C'est ainsi qu'on distingue les jugements particuliers et les jugements universels.

Ex. *Quelques hommes vivent longtemps.* Jug. particulier.  
*Tous les hommes sont mortels.* Jug. universel.

149. **Propriétés de l'attribut. Jugement analytique ou synthétique.** — Quand l'idée qui est attribut est renfermée dans la compréhension de l'idée du sujet, il suffit d'analyser le sujet pour découvrir et affirmer l'attribut. Alors le jugement est analytique. Dans le cas contraire le jugement est synthétique.

Ex. *Le triangle a trois angles.* Jug. analytique.  
*Les planètes sont des corps opaques.* Jug. synthétique.

150. **Propriétés tirées de l'existence du fait.** — Les propriétés de l'existence du fait sont le temps et le mode.

Aussi cette propriété du fait, n'est pas une propriété de la pensée.

Le temps d'un fait est présent, passé ou futur ; mais la pensée, n'en est pas moins présente.

Quand au mode d'existence du fait, il est tout entier dans la pen-

sée. En lui-même, un fait ne peut être que réel et positif. Mais dans la pensée, nous pouvons, ayant en vue un fait d'une existence réelle, le considérer comme positif, ou comme négatif, et par suite l'affirmer ou le nier. De plus nous pouvons concevoir un fait et le supposer existant.

Dès lors l'existence du fait dans la pensée est *réelle* ou *hypothétique*.

151. **Pensée réelle ou hypothétique.** — Les deux modes logiques de l'existence du fait donnent naissance à la pensée réelle et à l'hypothèse.

152. **Jugement catégorique.** — L'affirmation ou la négation d'une pensée en tant que réelle, constitue le *jugement catégorique*.

Ex. *La terre est ronde. — Le monde n'est pas éternel.*

153. **Jugements non catégoriques.** — En combinant ensemble l'existence réelle et l'existence hypothétique d'un fait, l'esprit conçoit deux autres sortes d'existences logiques d'un fait. C'est l'existence conditionnelle et l'existence alternative.

154. **Jugement conditionnel.** — La pensée qui a pour objet un fait dont l'existence dépend de l'existence d'un autre fait, conçu comme une hypothèse, est une pensée conditionnelle; et l'affirmation de cette pensée sous cette forme est un *jugement conditionnel*. Ex: *Si les hommes connaissaient Dieu, ils l'aimeraient.*

155. **Jugement alternatif.** — Le jugement alternatif au contraire, porte sur deux faits dont l'un existe si l'autre n'existe pas. On l'appelle plus souvent, quoiqu'avec moins de raison, *jugement disjonctif*. Ex: *Un être est simple ou composé.*

156. **Jugement affirmatif ou négatif.** — Enfin, la pensée peut avoir pour objet un fait comme existant, ou un fait comme n'existant pas, et l'adhésion de l'âme à ces deux pensées constitue le jugement affirmatif et le jugement négatif.

157. **Jugements circonstanciés que distinguent les propriétés tirées des circonstances du fait.** — Le jugement peut

porter spécialement sur quelqu'une des circonstances du fait, qui sont : la manière dont il se produit, la cause par laquelle il est produit, le motif, l'instrument, le temps, le lieu, la durée du fait. D'où il résulte des jugements *modificatifs*, *causatifs*, des jugements *sur le motif, l'instrument, le temps, le lieu, la durée du fait*. Tous ces jugements sont compris sous le nom de *jugements circonstanciés*.

Ex. : jug. modificatif. *Les choses sont en Dieu comme dans leur principe.*

jug. causatif. *Les choses sont par la volonté de Dieu.*

jug. sur le motif. *Tout acte libre est fait pour une fin.*

jug. sur l'instrument. *Nous percevons les couleurs par les yeux.*

jug. sur le temps. *Socrate est mort l'an 400 avant J.-C.*

jug. sur le lieu. *Platon voyagea en Égypte.*

jug. sur la durée. *Louis XIV a régné 72 ans.*

**158. Propriétés relatives des pensées.** — Toutes les propriétés que nous venons de distinguer dans les pensées sont des propriétés absolues ; c'est-à-dire, qu'elles se trouvent dans une pensée considérée seule. Mais, quand on compare ensemble deux pensées, on trouve souvent qu'elles ont des propriétés qui naissent de leurs rapports. Ce sont des propriétés relatives. Nous en parlerons dans le chapitre troisième.

**159. Importance de toutes ces distinctions.** — Le logicien, qui veut connaître les lois de la vérité d'une pensée, a besoin de faire dans la pensée toutes ces distinctions, afin de s'en servir pour vérifier, dans tous les cas, la conformité d'une pensée avec son objet intentionnel ; car la moindre différence, entre le fait intentionnel et la pensée, rend la pensée fausse.

Cette distinction des conditions ou propriétés logiques des pensées est surtout nécessaire dans le jugement ; car l'affirmation d'une pensée qui n'est pas en tout conforme à son objet intentionnel est une erreur.

**160. Résumé.** — La pensée peut être une simple *conception*, une *hypothèse* ou un *jugement*, et ce dernier peut être *certain* ou



*probable*, selon que l'adhésion de l'âme à sa pensée est *absolue* ou *mêlée d'hésitation*. Si l'hésitation est telle que l'âme suspende son adhésion jusqu'à plus ample information, c'est le *doute*.

Les pensées ont des propriétés qui leur viennent de leurs éléments et qui en modifient la valeur logique. Par là on distingue : les jugements particuliers et les jugements universels; les jugements analytiques et les jugements synthétiques; les jugements catégoriques, les jugements conditionnels et les jugements alternatifs; les jugements affirmatifs et les jugements négatifs; enfin les jugements circonstanciés.

**3<sup>e</sup> loi de la logique abstraite.** — Ne pas confondre le jugement avec la simple conception ou avec l'hypothèse.

Ne pas confondre les diverses propriétés des pensées et surtout des jugements.

**161. Propriété logique nécessaire à tout jugement. La vérité** — [D'après tout ce qui précède, un jugement est l'affirmation d'un fait, par l'affirmation d'une pensée. Par là même tout jugement est destiné à constituer la connaissance d'une réalité. Si donc il affirme ce qui n'est pas, il est difforme; c'est un monstre logique, qu'on appelle *l'erreur*.

**162. Conditions de la vérité d'un jugement.** — Le jugement qui est l'affirmation d'une pensée, n'est une erreur qu'autant que la pensée qu'il affirme est fausse. Or la pensée se compose d'idées, qui sont vraies ou fausses selon leur rapport avec leur objet intentionnel. Donc, pour qu'une pensée soit vraie, et par suite pour qu'un jugement soit vrai, il faut et il suffit que la pensée ne renferme que des idées vraies. A cette condition en effet, la pensée est la conception exacte du fait intentionnel; elle est vraie et le jugement aussi.

**163. Observation importante et preuve de ce qui précède.** — Le jugement ne fait que constater et affirmer l'identité logique de deux idées (138), et par là il affirme un fait. Donc pour que le jugement soit faux, il est nécessaire :

Ou 1<sup>o</sup> que les éléments du fait ne soient pas tels qu'on les conçoit dans ces deux idées.

Ou 2<sup>o</sup> que les deux idées ne soient pas logiquement identiques.

Or, comme rien n'est plus visible qu'une identité, il n'est pas possible que l'âme affirme l'identité de deux idées qui ne sont pas identiques. Donc, quand l'âme prononce un jugement erroné, ce ne peut être que parce que les idées qu'elle a des éléments de ce fait sont fausses. Donc :

**4<sup>e</sup> loi de la logique abstraite.** — Tout jugement doit être vrai, et pour cela il faut et il suffit qu'il ne renferme que des idées vraies.

**Scholie.** — On accuse souvent les hommes de manquer de jugement ; c'est à tort. Le jugement en lui-même est infaillible chez tous les hommes. Quand un homme se trompe c'est que ses idées sont fausses.

**Observation.** — D'après ce que nous avons observé sur la distinction et la vérité des idées, (127, *observation*) nous pouvons dire ici que :

1<sup>o</sup> Les jugements purement abstraits sont presque nécessairement vrais, car il est difficile que les idées qui les composent soient fausses. Aussi les mathématiciens ne disputent guère que de méthode, et tous affirment les mêmes vérités générales.

2<sup>o</sup> Les jugements universels sur les propriétés et les lois des différentes classes d'êtres réels, ne peuvent être vrais qu'après des observations suffisantes. Voilà pourquoi une loi que l'on s'était trop hâté de formuler dans les sciences naturelles se trouve souvent condamnée par des observations plus complètes.

3<sup>o</sup> Les jugements individuels que nous formons sur les hommes, sont plus que tous les autres sujets à erreur ; parce qu'il est difficile que nous ayons d'un homme une idée parfaitement vraie.

— Il est difficile d'avoir sur tout ce que nous connaissons des idées complètes, mais, tant que nous ne concevons et n'affirmons d'un être que des éléments qu'il renferme en effet, quand même nous ne connaissons pas tout ce qu'il est, notre idée est incomplète, mais elle n'est pas fausse. Et c'est là l'important. L'homme ne peut atteindre la science universelle ; mais il doit savoir, dans ses jugements, n'affirmer que ce qu'il connaît en effet, sans aller au delà. C'est en ce sens qu'il faut entendre cette loi essentielle de la logique : tout jugement doit être vrai.

## CHAPITRE II

### EXPRESSION DE LA PENSÉE.

---

**164. Division de ce chapitre.**— Au sujet de l'expression de la pensée nous nous demanderons d'abord si elle est nécessaire, 2° en quoi elle consiste, 3° quelles en sont les lois. De là trois articles :

- 1° Importance et nécessité de l'expression de la pensée.
- 2° Nature de cette expression : Langage.
- 3° Lois du langage.

#### ARTICLE 1<sup>er</sup>

#### IMPORTANCE ET NÉCESSITÉ DE L'EXPRESSION DE LA PENSÉE.

**165. Conditions de l'exercice de la pensée.**— La pensée, avons-nous dit, est une information de l'âme. Il lui faut donc une forme quelconque. Et cette forme doit être en rapport avec les conditions où se trouve notre âme elle-même. Or c'est un fait d'expérience que nous ne concevons qu'à l'aide de formes sensibles. Aussi nous pouvons concevoir à la rigueur une idée sensible, sans l'exprimer, mais pour les idées abstraites il nous faut quelque chose qui leur donne un corps. De plus pour faire revivre en nous une pensée que nous avons eue, il nous faut un objet sensible dont la perception ramène cette première pensée, et surtout, pour communiquer nos pensées à d'autres, comment pourrions-nous le faire, sans des moyens sensibles ?

**166. Nécessité de l'expression de la pensée.**— Donc, soit pour faire naître en nous la pensée, soit pour la faire revivre, soit surtout pour la communiquer, il nous faut un moyen sensible qui soit l'expression de la pensée.

**167. Importance de l'expression de la pensée, même pour les idées sensibles.**— Quand l'objet d'une idée est sensi-

ble, il est facile de comprendre que nous pourrions, en le voyant, en acquérir l'idée sans l'exprimer ; mais cette idée ne pourrait être que l'idée de cet objet-là, et non de tous les objets semblables. Or c'est surtout cette conception de l'espèce d'un objet, que nous voulons. Il est donc important, même pour les idées sensibles, que nous ayons une expression, afin de les généraliser. Donc :

**168. Conclusion.** — L'exercice de la pensée, sous toutes ses formes, exige un moyen sensible pour l'exprimer.

**5<sup>e</sup> loi de la logique abstraite.** — L'expression de la pensée est nécessaire à l'exercice de la pensée.

#### ARTICLE 2<sup>e</sup>

#### NATURE DE L'EXPRESSION DE LA PENSÉE. — LANGAGE.

**169. État de la question.** — Nous n'avons pas à rechercher ici quel est le meilleur moyen que nous pourrions avoir pour exprimer notre pensée. Nous devons constater seulement que ce moyen existe et qu'on l'appelle le langage. Et d'ailleurs, en l'examinant on le trouve si bien approprié à sa fin, que nous ne saurions jamais imaginer quelque chose de plus parfait.

**170. Division de cet article.** — Nous avons donc à étudier le langage en général et ses différentes formes, les instruments qu'il emploie et enfin son origine. Nous devons en voir les lois dans l'article suivant.

#### § 1. — DU LANGAGE ET DE SES DIFFÉRENTES FORMES.

**171. Du langage en général.** — On donne le nom de langage à tout ce qui exprime une pensée. Mais, quand on dit simplement : *le langage*, on veut désigner un système de signes sensibles dont les différentes combinaisons régulières peuvent exprimer toutes les pensées des hommes. On peut donc définir le langage : *l'expression de la pensée*. Ces deux mots, ainsi pris absolument, disent tout.

**172. Différentes formes du langage.** — On distingue le *langage d'action* ou des gestes, le *langage parlé* et le *langage écrit*.

173. **Langage d'action.** — Le langage d'action exprime les pensées par des mouvements du corps qui s'adressent aux yeux principalement, quelquefois au tact, et même à l'ouïe, mais par des cris inarticulés. Le langage d'action peut être *naturel* ou *artificiel*.

174. **Langage parlé.** — Le langage parlé s'adresse uniquement à l'ouïe et se fait par la parole, système de sons articulés, dont nous devons traiter plus loin. Il est toujours artificiel, mais toujours basé sur la nature, au moins dans ses principes.

175. **Langage écrit.** — Le langage écrit est un système de signes graphiques, qui s'adressent aux yeux, et dont les combinaisons artificielles expriment les pensées.

176. **Diverses espèces de langage écrit.** — Le langage écrit est *idéographique* ou *phonétique*.

177. **Écriture idéographique.** — Dans l'écriture idéographique, les signes représentent directement les idées et indirectement la parole qui les exprime. Telle était en partie l'écriture hiéroglyphique des Egyptiens, telle est encore celle des Chinois. Les signes que nous employons pour l'arithmétique sont aussi idéographiques.

178. **Écriture phonétique.** — Dans l'écriture phonétique, les signes représentent directement la parole et, par elle, la pensée. L'écriture phonétique est de deux sortes : *syllabique* ou *alphabétique*.

179. **Écriture syllabique.** — Dans l'écriture syllabique, chaque signe représente une émission de voix.

180. **Écriture alphabétique.** — Dans l'écriture alphabétique chaque signe représente seulement un des éléments d'une émission de voix.

## § 2. — INSTRUMENTS DE LANGAGE.

181. Laissant de côté le langage d'action, qui seul est très-imparfait, nous nous occuperons seulement du langage parlé et du langage écrit alphabétique, qui nous sont familiers et qui se complètent l'un l'autre. Leurs instruments sont la parole et l'écriture.

**182. De la parole.** — La parole est un système de sons articulés émis par la voix humaine et destinés à exprimer les pensées. Les sons articulés, qui sont des émissions de voix distinctes, se composent eux-mêmes de sons et d'articulations ; les combinaisons de ces sons articulés forment les mots ; les combinaisons de mots forment les propositions et les phrases. Toutes ces combinaisons sont déterminées par l'usage, mais cet usage est presque toujours très-logique.

**183. De l'écriture alphabétique.** — L'écriture alphabétique est un système de signes graphiques appelés *lettres*, (dont les combinaisons expriment directement la parole et, par elle, la pensée) dont les unes, appelées *voyelles*, représentent les sons, et les autres, appelées *consonnes*, représentent les articulations. Les combinaisons des voyelles et des consonnes forment d'abord les *syllables*, qui sont les signes des sons articulés ou émissions de voix. Les combinaisons de syllables forment les *mots*, et les combinaisons de mots forment les *propositions* et les *phrases*.

**184. Expression des idées et des pensées par le langage.** — Ainsi l'expression parlée ou écrite d'une *idée* s'appelle *mot* ; l'expression parlée ou écrite d'une pensée s'appelle *proposition* ou *phrase*.

**185. Multiplicité de la parole et de l'écriture.** — Chaque peuple a son système particulier de parole et d'écriture pour exprimer ses pensées. Ce sont ces divers systèmes de parole qui constituent les diverses langues ou idiomes.

**186. Division des langues.** — Les langues qui ont été ou sont encore parlées dans le monde sont innombrables. On y distingue la langue primitive, entièrement perdue, et les langues dérivées. Parmi les langues dérivées, celles qui en ont engendré d'autres sont appelées langues-mères.

Les langues que l'on ne parle plus vulgairement sont appelées *langues mortes*, et celles que l'on parle aujourd'hui, *langues vivantes*. Parmi toutes ces langues, on distingue encore : les langues *analytiques*, dans lesquelles on exprime les idées complexes par plusieurs mots, d'un sens général, et qui se précisent par leur union ;

et les langues *synthétiques*, dans lesquelles un seul mot exprime une idée complexe et se modifie pour exprimer les idées accessoires qui viennent s'ajouter à l'idée principale.

### § 3. ORIGINE DU LANGAGE.

187. **Double sens de la question.** — On peut demander à ce sujet, 1<sup>o</sup> comment le langage est entré, de fait, dans le genre humain, 2<sup>o</sup> comment il aurait pu y entrer. En deux mots : *origine de fait, origine possible.*

188. **Origine de fait.** — Il est constaté, par l'histoire, que les hommes ont toujours parlé : donc ils n'ont pas inventé le langage.

189. **Origine possible.** — On ne conçoit pas comment des hommes qui n'auraient pas parlé auraient pu : 1<sup>o</sup> imaginer la parole pour exprimer leurs pensées, 2<sup>o</sup> convenir d'un système de parole qui leur fût commun ; sans quoi le langage eût été inutile.

Ainsi on ne conçoit pas que les hommes eussent pu inventer le langage.

190. **Origine de l'écriture alphabétique.** — L'écriture alphabétique est basée sur une analyse de la parole que nous ne pouvons faire nous-mêmes, que par les lettres de l'alphabet. Il paraît donc peu probable que l'homme ait inventé l'écriture alphabétique, bien que les monuments primitifs ne permettent pas d'affirmer qu'on ait écrit ainsi avant le Déluge. Cependant bien des auteurs ont cru trouver dans les hiéroglyphes des Egyptiens le moyen de transition qui aurait servi à découvrir peu à peu l'écriture alphabétique. Malheureusement cette écriture qui était certainement en plein usage du temps des Ptolémées, et qui n'offre pas de monument dont on puisse garantir la haute antiquité, pourrait bien n'être qu'une cryptographie inventée après l'écriture alphabétique. C'est là une question de fait qui ne nous paraît pas encore vidée, malgré les nombreux travaux modernes ou contemporains sur cette question.

ARTICLE 3<sup>e</sup>

## LOIS DU LANGAGE

191. **Définition.** — Les lois du langage, sont les règles des relations des mots avec les pensées, c'est-à-dire, les règles de la signification des mots.

192. **Triple signification des mots.** — Chaque mot *a*, dans chaque proposition, trois sens.

1<sup>o</sup> *Le sens terminologique*, par lequel il exprime telle ou telle idée, en elle-même.

2<sup>o</sup> *Le sens grammatical*, par lequel il exprime les modifications de cette idée.

3<sup>o</sup> *Le sens logique*, par lequel il présente cette même idée comme un des éléments de la pensée.

193. **Trois sortes de lois du langage.** — Le langage a donc trois sortes de lois : les lois terminologiques ; les lois grammaticales et les lois logiques.

194. **Division de la science du langage.** — La science du langage comprend donc trois branches : la Terminologie, la Grammaire et la Logique du langage.

On apprend la terminologie par l'usage et en s'aidant quelquefois des dictionnaires ; la grammaire et la logique du langage dans des livres spéciaux. Nous n'en dirons que ce qui importe le plus à notre objet.

## § 1. TERMINOLOGIE.

195. **Définition.** — La terminologie est la science des termes en tant qu'ils expriment une idée.

Le mot *terminologie* est mal formé, au point de vue philologique, puisqu'il est formé d'un mot latin et d'un mot grec ; mais il est admis, et le mot *lexicologie*, qui devrait le remplacer, a été employé déjà dans un autre sens.

196. **Termes.** — On appelle *terme* toute combinaison de mots



qui exprime une idée. On distingue les termes simples, ordinairement formés d'un seul mot, avec ou sans article, et qui n'expriment qu'une seule idée; Exemple: *Socrate; Athènes; la Grèce*; les termes composés, qui présentent plusieurs idées sous un même point de vue; *César et Pompée; le Sénat et le Peuple*; et les termes complexes, qui expriment plusieurs idées dont les unes complètent les autres, Exemple: *Le peuple romain*. Un terme complexe peut avoir un très grand nombre de mots: Exemple: *Celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent tous les empires, à qui seul appartient la gloire, la majesté, l'indépendance*.

197. **Propriétés des termes.** — Comme les termes expriment les idées, ils en ont toutes les propriétés. Ils sont vrais ou faux: identiques ou non identiques; analogues, opposés, dépendants; clairs ou obscurs; distincts ou confus; absolus ou relatifs; explicites ou implicites; positifs ou négatifs; concrets ou abstraits; universels ou particuliers. Ils ont tous, comme les idées, une extension et une compréhension, qu'il importe de déterminer par la définition et la division; car définir les termes c'est définir les idées.

198. **Sens des termes.** — Le sens des termes est l'objet principal de la terminologie. Employer toujours pour exprimer une idée le terme qui lui convient c'est observer ce qu'on appelle la *propriété des termes*, c'est-à-dire, employer toujours le terme propre. Mais il faut distinguer dans les termes trois sortes de sens: le *sens propre* le *sens figuré* et le *sens combiné*. Le *sens propre* d'un mot est le rapport direct entre ce mot et l'idée qu'il exprime. Le *sens figuré* est un sens indirect que l'on donne à un mot, à raison d'un rapport entre l'objet de son sens propre et celui du sens figuré. Le *sens combiné* est le sens donné à un mot par son union à un autre mot. Le même mot a quelquefois plusieurs sens propres et plusieurs sens figurés. Quant au sens combiné, on comprend que chaque combinaison de plusieurs mots peut former un nouveau sens combiné.

Par exemple, le mot *table* a d'abord plusieurs sens propres: *table à manger, table à jouer, table à écrire, table d'un livre*.

On dit au figuré: *la table et le logement*, et dans un sens combiné:

*faire table rase*. Ici chacun des mots employés a changé de sens en entrant dans la combinaison.

Le sens des mots est déterminé par l'usage, mais il ne faut jamais que l'usage contredise l'étymologie ; si ce n'est par ironie, par antiphrase ou par euphémisme. C'est ainsi que la Bible dit : *benedicere Deo*, pour *maledicere*..., et que dans presque toutes les langues, le même mot signifie *sacré et maudit*.

**199. Sens intentionnel des termes.** — On peut par intention employer le même terme dans des sens différents, surtout les noms.

Et d'abord on peut donner à un terme un sens *formel* ou un sens *matériel*. Le sens est *formel* quand le mot désigne un être au point de vue de l'idée même qu'il exprime : Ex : *Un soldat doit mourir à son poste*. Le sens est *matériel*, quand le mot désigne l'être auquel cette idée convient à un autre point de vue ; Ex : *Ce soldat m'a trompé*.

On peut encore employer un terme dans un sens *distributif* ou dans un sens *collectif*. Le sens est *distributif*, quand le mot désigne tous et chacun des êtres que l'on a en vue ; Ex : *Ces soldats ont passé la rivière* ; il est *collectif* quand le mot les désigne tous ensemble mais non chacun en particulier. Ex : *Ces soldats ont pris la ville d'assaut*.

Enfin on emploie les termes dans un sens *divisé* ou dans un sens *composé*. Le sens est *divisé*, quand l'attribut ne convient au sujet qu'autant qu'il n'est plus dans l'état où le suppose le terme par lequel on le désigne. Ex : *Celui qui dort peut veiller* ( quand il ne dormira plus ). *Les aveugles voient, les boiteux marchent* ( ceux qui étaient aveugles ne le sont plus quand ils voient, et ceux qui étaient boiteux, ne le sont plus quand ils marchent droit ). Le sens est *composé*, quand l'attribut s'applique au sujet gardant la qualité que lui suppose le terme qui le désigne. Ex : *Les avarés n'entreront pas dans le royaume des cieux* ( s'ils demeurent avarés, mais non s'ils cessent de l'être ).

Les termes prennent aussi un sens intentionnel qu'ils ne renferment pas en eux-mêmes, soit par l'usage, soit par le ton de la voix, la tenue du corps et du visage, soit enfin par la forme de la phrase.

200. **Importance logique de la distinction des termes, de leurs propriétés et de leurs significations.** — Nos idées et nos pensées reposent presque entièrement sur des mots. Il s'ensuit que la confusion des mots amène la confusion des idées et des pensées. Aussi n'est-il pas rare de voir les hommes qui veulent tromper leurs semblables abuser des différents sens d'un même mot. Souvent aussi on se trompe soi-même faute de bien faire toutes ces distinctions avant de faire un raisonnement.

**6<sup>e</sup> loi de la logique abstraite. Loi terminologique.** — Que les termes soient l'expression exacte des idées.

### § 2. LOGIQUE DU LANGAGE.

201. **Définition.** — La logique du langage est la science des lois de la proposition. Ces lois règlent par là même tous les mots qui la constituent.

202. **Proposition.** — Une proposition est l'expression d'une pensée, et par suite, l'expression d'un fait.

L'usage s'est introduit et généralisé de définir la proposition : *l'expression d'un jugement*. Ce sont les logiciens qui ont donné cette définition et ils l'ont donnée au point de vue du syllogisme. Or, comme nous le verrons plus loin, ce que, dans le syllogisme, on appelle *proposition* est toujours l'énonciation d'un jugement, et ce jugement est catégorique conditionnel ou disjonctif. Leur définition était donc exacte. Mais, quand les grammairiens, traitant de l'analyse logique, parlent de la proposition, ils entendent tout autre chose. En effet, là où le logicien, dans un jugement conditionnel, ou dans un jugement disjonctif, ne voit qu'une seule proposition, le grammairien en voit deux, et aucune de ces deux propositions n'est l'énonciation complète d'un jugement. De plus, le grammairien reconnaît des propositions subjonctives, impératives, optatives; plusieurs même comptent des propositions infinitives; et cependant toutes ces formes de la pensée n'expriment pas un jugement. C'est pourquoi, considérant que le mot *proposition* a changé de destination et désigne aujourd'hui autre chose, nous avons changé aussi la définition reçue, et nous définissons ce que tout le monde entend aujourd'hui par le mot proposition.

203. **Éléments de la proposition.** — Les éléments de la proposition sont l'expression des éléments de la pensée (45). On les appelle : *sujet, verbe, attribut et compléments*. Ces éléments sont censés être l'expression des éléments du fait : *sujet, existence, nature et circonstances du fait* : (43).

204. **Union de ces éléments.** — Les éléments de la proposition s'unissent comme les éléments de la pensée (141). Le verbe exprime l'identité logique du sujet et de l'attribut dans les circonstances exprimées par les compléments.

205. **Propriétés des propositions.** — La proposition exprime toutes les conditions logiques de la pensée : la simple *conception, l'hypothèse, le jugement ou le doute*.

Elle exprime encore toutes les propriétés des pensées. L'extension *particulière* ou *universelle* du sujet ; c'est ce que les scolastiques appelaient : *Quantitas propositionis*. Le rapport *analytique* ou *synthétique* de l'attribut au sujet ; l'affirmation *catégorique, conditionnelle* ou *alternative* de la pensée, c'est-à-dire, l'identité *catégorique, conditionnelle* ou *alternative* de l'attribut et du sujet ; l'*affirmation* ou la *négation* du fait, c'est-à-dire l'*identité* ou la *non-identité* du sujet et de l'attribut. C'est ce que les scolastiques appelaient : *Qualitas propositionis*. De là dérivent les différentes formes des propositions.

206. **Distinction des propositions.** — Comme pour les pensées, on distingue : les propositions particulières et les propositions universelles ; les propositions analytiques et les propositions synthétiques ; les propositions catégoriques, conditionnelles ou alternatives ; les propositions affirmatives et les propositions négatives.

De même que les termes, les propositions peuvent être *simples, composées* ou *complexes*, dans les mêmes conditions.

*Simples*, quand elles ne renferment que leurs trois termes essentiels et que chacun de ces trois termes est simple. Exemple : *Le jugement est une affirmation*.

*Composées*, quand l'un des termes au moins est composé. Exemple : *Le jugement et l'hypothèse sont des affirmations*.

*Complexes*, quand l'un des termes au moins est complexe, ou

quand la proposition renferme des éléments accessoires. Exemples : *L'hypothèse est une affirmation provisoire. — Dans le doute, l'affirmation n'est que dans les mots.*

La proposition est complexe aussi, quand elle renferme d'autres propositions, qui lui servent de sujet, ou d'attribut, ou de complément. Exemple : *L'affirmation dont on se sert pour exprimer le doute n'est pas dans la pensée, si ce n'est pour affirmer le doute lui-même.*

Il faut observer que dans les propositions complexes l'affirmation ou la négation peuvent porter précisément sur l'idée qui rend la proposition complexe.

**7<sup>e</sup> loi de la logique abstraite. Loi des propositions. —** Que la proposition soit l'expression exacte de la pensée.

#### § 3. — GRAMMAIRE

**207. Définition. —** La grammaire est la science des modifications des mots.

Ici encore nous abandonnons la définition communément reçue, que nous trouvons fautive. En effet : Pour parler et écrire correctement une langue, il faut d'abord savoir par quel mot de cette langue on désigne les choses que l'on veut nommer, les qualités que l'on désire attribuer à ces choses, et les actions dont ces choses peuvent être le sujet ou l'objet. Or c'est ce que la grammaire n'enseigne pas et ne saurait enseigner. C'est là le domaine de la terminologie, beaucoup plus importante et plus longue à apprendre que la grammaire d'une langue. La grammaire telle qu'elle est, non pas définie, mais conçue par tous, donne les règles d'après lesquelles on modifie les mots d'une langue, et l'usage que l'on doit faire de ces modifications.

Quant à la question, si souvent débattue, de savoir si la grammaire est un art ou une science, nous la franchissons ici, pour le point de vue auquel nous nous plaçons ; car si la grammaire de telle langue est un art pour l'enfant qui l'étudie, et qui ne la raisonne pas, la grammaire générale, la seule que nous traitons ici, est une science pour nous qui voulons la raisonner.

Nous aimerions mieux dire : La grammaire est la *nomie* des modifications des mots. Chacun pourrait ensuite s'en faire un art ou une science, selon la manière dont il l'étudierait ; mais le mot *nomie* que nous avons proposé (*Introduction*, p. 14.) est trop nouveau pour que nous osions l'employer ainsi, sans faire aucune remarque.

**208. Modifications des mots.** — Toutes les nuances de sens que peut offrir un même mot, tout en exprimant toujours la même idée, constituent les modifications des mots.

**209. Division des modifications des mots.** — On modifie les mots de deux manières : par des flexions et par des combinaisons modificatives.

**210. Flexions.** — Les flexions sont les différentes formes que l'on donne à un même mot, par le changement de certaines lettres. Les diverses flexions d'un même mot ne diffèrent souvent que par la *terminaison* du mot ; mais on trouve dans toutes les langues assez de mots dont certaines flexions se font par le changement de quelques lettres, soit du milieu, soit du commencement du mot, pour qu'on ne remplace pas, comme la plupart des grammairiens, le mot *flexions* par le mot *terminaisons*. Dans toutes les flexions d'un même mot, une partie reste la même, c'est le *radical*. Le radical exprime l'idée, les flexions diverses en expriment les modifications.

**211. Combinaisons modificatives.** — Les combinaisons modificatives sont des combinaisons de mots dont les uns modifient les autres.

**212. Division de la grammaire.** — D'après ce qui précède, la grammaire doit constater deux sortes de lois.

1° les lois de formation des flexions d'un même mot et des combinaisons modificatives.

2° les lois de l'emploi de ces mêmes flexions et combinaisons modificatives.

La première partie n'a pas reçu de nom adopté communément. Quelques-uns l'ont appelée, très-improprement, *lexicologie* ou *lexiologie*, d'autres, moins improprement *taxilogie* ; la plupart ne l'ont pas nommée. Nous proposons le mot *clinologie*, qui, signifiant science des flexions, en indique parfaitement la nature et l'objet. La seconde partie s'appelle *syntaxe*, mot qui signifie ordre d'ensemble. Cette partie enseigne en effet les lois selon lesquelles on doit mettre ensemble les diverses flexions des mots.

**213. Clinologie.** — Pour déterminer les diverses flexions que peuvent prendre les mots, la grammaire classe les mots selon leurs

fonctions grammaticales, et par là elle met ensemble tous les mots qui prennent des flexions de même nature, et met à part les mots invariables.

On connaît les dix espèces de mots reconnus par presque tous les grammairiens. Mais ce qu'on ne connaît pas, c'est la raison de cette classification.

Nous allons la donner en tableau :

TABLEAU DE LA CLASSIFICATION DES MOTS

MOTS	}	SIGNIFICATIFS	}	SUBSTANTIFS.....	}	Appellatifs... <i>Noms.</i>	
				MODIFICATIFS		des substantifs,	Supplétifs..... <i>Pronoms.</i>
							des modificatifs.....
				des mots.....		Effectifs..... <i>Verbes.</i>	
						Effect. et dist. <i>Participes.</i>	
AUXILIAIRES.	des mots.....	pour les rendre substantifs.. <i>Articles.</i>					
EXCLAMATIFS.....	des propositions.....	» » » modificatifs <i>Prépositions.</i>					
		<i>Conjonctions.</i>					
		<i>Interjections.</i>					

Tel est l'ordre logique de la classification des mots ; les grammairiens en suivent un autre qui facilite l'enseignement, et qui, à son tour, est l'ordre logique de l'enseignement. Nous verrons en effet que l'ordre logique de la création d'une science n'est pas toujours celui de l'enseignement de cette science.

214. **Syntaxe.** — Après avoir donné les lois de la formation des flexions des mots, la grammaire indique les lois de l'emploi de ces mêmes flexions. C'est la syntaxe. La syntaxe prend ses principes dans la logique du langage ; mais les applications aux diverses langues n'en sont pas les mêmes, et elles sont déterminées par l'usage.

215. **Importance de la grammaire pour le logicien.** — La science grammaticale et en général la science du langage sont nécessaires au logicien ; car, en déterminant le sens des mots et des propositions, elles rendent les pensées distinctes. L'ignorance des lois du langage amènerait nécessairement la confusion, cause de beaucoup d'erreurs.

**3<sup>e</sup> Loi de la logique abstraite.** — L'expression de la pensée, pour être exacte, doit être conforme aux lois du langage.

Nous nous étions proposé d'abord de traiter assez longuement les

lois du langage et en particulier la grammaire générale, mais pour ne pas trop augmenter le volume, nous avons renvoyé à un ouvrage spécial les nombreuses vues nouvelles que nous avons sur cette matière.

### CHAPITRE III

## RELATIONS ENTRE LES PENSÉES

#### 216. Des différentes relations des pensées entre elles. —

Deux pensées peuvent être : analogues, opposées, converses, équivalentes, ou connexes.

217. **Analogie.** — Deux pensées sont analogues, quand elles ont quelques éléments communs ; c'est-à-dire, quand les faits qu'elles expriment ont quelques éléments identiques. L'analogie est une source féconde de développements dans la pensée. Elle donne à la conversation cette variété sans soubresauts, qui en fait le principal charme. Si on en use bien, elle peut être, pour les sciences, un fil conducteur très-utile. Nous en verrons plus loin la valeur logique.

218. **Opposition.** — Deux pensées sont opposées, quand l'une renferme la négation du fait que l'autre affirme. Il y a deux sortes d'opposition : la contradiction et la contrariété.

Deux pensées sont contradictoires, quand l'une nie simplement ce que l'autre affirme : *Je suis très-heureux ; Je ne suis pas très-heureux.* — *Quelqu'un vient ; Personne ne vient.* L'une affirme et l'autre nie le même attribut du même sujet, sous le même point de vue. *Affirmatio ejusdem de eodem, sub eodem respectu.*

Deux pensées sont contraires quand l'une nie plus que l'autre n'affirme, ou affirme plus que l'autre ne nie. *Je suis très-heureux ; Je suis très-malheureux.* — *Plusieurs personnes sont venues ; Personne n'est venu.*

219. **Conversion.** — Deux propositions sont converses, quand le sujet de l'une est l'attribut de l'autre, et que l'attribut de la première est sujet de la seconde. Ex : *Dieu est l'Infini ; l'Infini est Dieu.*

Pour qu'une définition soit bonne il faut qu'on puisse ainsi la con-



vertir, en transposant le sujet et l'attribut, sans en changer la vérité.

220. **Équivalence.** — Deux propositions sont équivalentes quand, sans étre formées des mêmes termes, elles expriment absolument le même fait. Ex. *Il est mort ; Il a cessé de vivre.*

221. **Connexion.** — Il y a connexion logique entre deux propositions, quand elles sont nécessairement vraies ou fausses en même temps. Ex. : *Voilà une maison ; on l'a construite.*

222. **Importance de ces distinctions.** — Toutes ces distinctions de relations entre deux propositions sont destinées à faciliter la recherche de la vérité. En effet : *L'analogie* n'établit pas la vérité mais elle y mène ; *l'opposition* entre deux propositions établit : 1° que, si l'une des deux est vraie, l'autre est nécessairement fausse ; 2° que, de plus, entre deux propositions contradictoires, si l'une est fausse, l'autre est nécessairement vraie ; la *conversion* sert à vérifier les définitions ; *l'équivalence*, comme la *connexion*, établit que les deux propositions sont nécessairement ou toutes deux vraies, ou toutes deux fausses.

La plus importante de ces relations c'est la connexion logique, et c'est de celle-là que nous allons nous occuper plus spécialement dans ce chapitre.

223. **Division du chapitre.** — Nous en étudierons d'abord la *nature* et les *fondements* ; nous en verrons ensuite la manifestation, et l'adhésion que l'âme donne nécessairement à cette connexion : double opération qui s'appelle *raisonnement* ; nous étudierons alors l'expression du raisonnement, qui prend, dans sa forme la plus simple et la plus complète, le nom de *sylogisme* ; enfin nous verrons la connexion complexe d'un grand nombre de pensées, que l'on appelle *méthode*.

Donc quatre articles :

- 1° Connexion simple des pensées ; sa nature et ses fondements.
- 2° Manifestation et affirmation de cette connexion, ou raisonnement.
- 3° Expression du raisonnement, ou syllogisme.
- 4° Connexion complexe des pensées, ou méthode.

## ARTICLE 5°

## NATURE ET FONDEMENTS DE LA CONNEXION DES PENSÉES

**224. Idée première de la connexion des pensées.** — Ce qu'il y a de plus apparent dans la connexion de deux pensées c'est une sorte de lien logique, par lequel deux pensées connexes sont toutes deux vraies ou toutes deux fausses, en sorte que : affirmer l'une c'est affirmer l'autre ; nier l'une c'est nier l'autre.

**225. Recherche de la nature de cette connexion.** — Mais d'où peut venir et en quoi peut consister ce lien nécessaire ? Ce lien tout le monde l'aperçoit, tout le monde l'affirme, quand deux pensées connexes sont données ; et pourtant aucun philosophe n'en a encore fait voir la nature. Nous l'avons donc cherchée, et voici le résultat de notre étude.

**226. Fondements de la connexion des pensées.** — Toutes les fois que deux pensées sont connexes sans être équivalentes, il y a entre elles un des trois rapports suivants :

1° Rapport mutuel entre la cause et son effet.

2° Rapport mutuel entre la loi et le phénomène qu'elle régit.

3° Rapport mutuel entre l'espèce et l'individu qui en fait partie.

Ces trois ordres de rapports mutuels ont-ils quelque chose de commun ? Constituent-ils au fond un même ordre de rapports, pour que nous agissions toujours envers eux de la même manière, dans nos affirmations ?

**227. Unité de ces trois fondements.** — Ces trois ordres de rapports se confondent en effet en un seul, quand on les considère au point de vue logique. En voici la démonstration.

**228. Rapport mutuel entre la cause et son effet.** — Que faut-il entendre par *cause* et par *effet* ? Pour tout le monde, *la cause c'est ce qui produit*, et *l'effet c'est ce qui est produit*.

Mais dans ces mots, *ce qui produit*, faut-il voir la substance de l'être qui produit ? Evidemment non. La substance par elle-même ne produit pas. C'est donc l'action de cette substance qui est cause. Et par *effet* faut-il entendre la substance avec la modification

qu'elle reçoit de sa cause? Evidemment non encore. La substance de l'être dans lequel on produit une modification n'est pas l'effet de la cause qui la modifie. Par exemple : Un ouvrier, un sculpteur fait une statue. Est-ce l'ouvrier qui est cause ? Non, c'est son action. Est-ce la statue qui est l'effet ? Non, c'est la modification que reçoit le marbre. Mais le marbre n'est pas l'effet de l'action de l'ouvrier: Il y a plus encore.

L'action qui produit un effet, n'est appelée *cause* que parce qu'elle produit un effet; elle n'est cause que de cet effet. De son côté la modification qui est produite n'est appelée *effet* que parce qu'elle est produite par une cause. En sorte que *être cause* c'est *produire* un effet (*producere*), et *être effet* c'est *être produit* par une cause (*produci*). En d'autres termes et plus brièvement: la *cause* c'est le *produire*, et l'*effet* c'est le *être produit*. L'un est actif et l'autre est passif. De ces deux termes il est évident que l'un ne peut ni exister ni même être conçu sans l'autre : qu'est-ce que le *produire* sans le *être produit*, et qu'est-ce que le *être produit* sans le *produire* ? Les termes ainsi entendus, il est évident qu'il n'y a pas d'effet sans cause, ni de cause sans effet.

Mais un autre principe certain, que l'on oublie c'est la coexistence nécessairement simultanée de la cause et de l'effet. Le *produire* commence-t-il avant le *être produit* et finit-il avant ? Non le *être produit* commence et finit avec le *produire*. En effet dès que le *produire* cesse, on peut voir encore le *avoir été produit*, (*productum esse*), mais non le *être produit*, (*produci*). Donc la cause commence et finit avec son effet et réciproquement. Donc l'existence de l'un c'est l'existence de l'autre.

La cause et l'effet sont donc logiquement identiques, et affirmer l'un de ces deux termes c'est affirmer l'autre.

Voilà le fondement de la connexion logique entre deux jugements dont l'un affirme la cause et l'autre l'effet. Ce fondement, qui est le rapport entre la cause et l'effet, est une identité logique.

**229. Objection et réponse.** — On dira que, selon le sens vulgaire des mots, l'effet subsiste après sa cause, et que, même dans le sens philosophique de ces mots, le résultat d'une action, qui n'était d'abord que le *être produit*, subsiste, quand l'action, le *produire*, a

cessé. Ainsi la forme donnée au marbre par l'action de l'ouvrier demeure la même quand il a cessé d'agir. Nous répondons :

Dans l'ordre physique, c'est-à-dire, dans l'ordre des réalités, un effet n'est jamais produit par une seule cause. Et si un effet subsiste après que l'action qui le produisait a cessé, c'est parce que d'autres causes naturelles et permanentes continuent à agir pour le maintenir, et que l'action qui finit cède sa place à une nouvelle action des causes naturelles.

Par exemple : Le sculpteur prend une pièce de marbre pour en faire une statue. L'ouvrier taille le marbre et le marbre est taillé, voilà une cause et un effet. Mais le marbre laissé debout par l'ouvrier reste immobile, par l'effet des forces naturelles d'attraction qui en retiennent les molécules. D'un autre côté les éclats de marbre détachés par le ciseau, ayant changé de lieu, sont placés sous une nouvelle action de cette même attraction. Ainsi l'action naturelle et permanente des corps, ayant pris une nouvelle direction par suite de l'action de l'ouvrier, maintient le marbre dans l'état ou l'ouvrier l'a laissé. En sorte que, quand le marbre était actuellement taillé, c'était l'effet de l'action de l'ouvrier, et cet effet a commencé et fini avec sa cause ; mais que maintenant le marbre conserve la forme de statue, c'est l'effet de l'action naturelle et permanente des forces de la nature, et cet effet commence avec sa cause, pour finir avec elle.

Mais si un produit quelconque était l'effet total d'une seule action, et si cette action ne pouvait être remplacée par aucune autre, ce produit cesserait d'être en même temps que l'action cesserait. Nous verrons, en métaphysique et en théodicée, qu'il en est ainsi de toute créature vis-à-vis de Dieu : car l'action de Dieu est la cause totale et seule possible de tout ce qui est créé.

**230. Rapport mutuel entre la loi et le phénomène qu'elle régit.**— On entend par *phénomène* toute manifestation d'une modification dans un être; et, par extension, on donne aussi ce nom à la modification elle-même, telle qu'elle se manifeste. C'est de ce dernier sens qu'il s'agit ici. La *loi*, c'est la règle d'un phénomène, c'est l'ordre dans lequel il se produit. Mais qu'est-ce que l'ordre d'une modification, sans cette modification? et qu'est-ce qu'une modification, sans l'ordre dans lequel elle est produite?

On le voit : il n'y a d'autre différence entre la loi et le phénomène, sinon qu'un phénomène est une modification faite dans tel ordre, et que la loi est la conception générale de ce même ordre commun à toutes les modifications semblables. Ainsi la loi est l'ordre de toute la série indéfinie des phénomènes semblables, et cet ordre se retrouve tout entier et identique dans chacun des phénomènes de cette série.

Donc la loi ne peut exister sans que les phénomènes, dont elle est l'ordre essentiel, se produisent dans ce même ordre ; et le phénomène ne peut exister autrement qu'avec son ordre essentiel, qui est sa loi.

Il y a donc encore identité logique entre la loi et le phénomène qu'elle régit ; et affirmer l'un de ces deux termes c'est affirmer l'autre.

**231. Rapport mutuel entre l'espèce et ses individus.** — Quand plusieurs individus ont le même ensemble de caractères essentiels, on dit qu'ils sont de la même espèce. Donc ce qu'on appelle *espèce* c'est l'ensemble des caractères essentiels d'une collection d'individus. Mais comment un individu peut-il exister sans ses caractères essentiels ? comment peut-il appartenir à une espèce sans avoir les caractères qui constituent cette espèce ? Ici donc encore il y a identité logique entre l'espèce et les caractères essentiels d'un individu de cette espèce.

Donc encore, affirmer un caractère d'une espèce c'est affirmer un caractère essentiel d'un individu quelconque de cette espèce, et affirmer un caractère essentiel d'un individu c'est affirmer un des caractères de son espèce.

Donc, si, de deux jugements, l'un affirme un caractère d'une espèce et l'autre affirme le même caractère comme essentiel à un des individus de cette espèce, les deux jugements sont logiquement identiques.

**232. Nature de la connexion logique des pensées.** — La connexion logique des pensées n'est donc pas autre chose que leur identité logique.

L'identité logique de deux pensées consiste en ce que *les deux faits* dont elles sont la conception *n'ont qu'une seule et même existence.*

L'existence de la cause c'est l'existence de l'effet.

L'existence appliquée de la loi c'est l'existence de l'ordre essentiel du phénomène.

L'existence de l'espèce c'est l'existence des caractères essentiels de l'individu.

**233. Identité logique de ces trois ordres d'identité logique.** — Ces trois fondements de la connexion logique des pensées, non-seulement ne sont rien autre chose que des rapports d'identité logique, mais encore ils sont logiquement identiques entre eux. En effet :

La même cause ne peut suivre dans son opération que le même ordre, et ne peut donner à son effet que les mêmes caractères. Donc la même cause agit selon la même loi et produit la même espèce d'être ; d'un autre côté, l'effet produit par cette même cause ne peut être que le même, présenter le même ordre dans ses phénomènes et les mêmes caractères essentiels. En d'autres termes l'existence de la même cause c'est l'existence de la même loi, de la même espèce, du même effet, du même ordre de phénomènes, des mêmes caractères essentiels de l'effet produit.

Donc ces six termes, ces six éléments de faits et de pensées, qui sont métaphysiquement et physiquement différents, sont logiquement identiques : ils n'ont qu'une seule et même existence et affirmer l'un c'est affirmer tous les autres.

**234. Conclusion.** — Voilà donc le fondement inébranlable de la connexion logique des pensées ; voilà pourquoi si souvent nous affirmons une pensée uniquement parce que nous en avons affirmé une autre ; voilà le lien entre les principes et les conséquences.

Nous affirmons la conséquence d'un principe, en vertu de l'affirmation du principe, parce que la conséquence est logiquement identique au principe, parce que l'existence du fait qui est un principe est l'existence du fait qui en est appelé la conséquence. Dans tout cela nous ne faisons qu'affirmer une identité.

Mais pour affirmer cette identité, il faut la voir ; c'est cette manifestation que nous allons exposer dans l'article suivant :

**9<sup>e</sup> loi de la logique abstraite.** — Deux pensées sont logiquement connexes quand elles sont logiquement identiques, c'est-à-

dire, quand les deux faits qu'elles expriment n'ont qu'une seule et même existence. Alors ces deux pensées sont toutes les deux vraies ou toutes les deux fausses.

## ARTICLE 2°

MANIFESTATION ET AFFIRMATION DE LA CONNEXION LOGIQUE DES PENSÉES —  
RAISONNEMENT

235. **Nature du raisonnement.** — Quand nous voyons l'identité logique de deux pensées, et que nous affirmons cette identité parce que nous la voyons, nous faisons un raisonnement. Le raisonnement est donc *un jugement complexe* qui affirme l'identité logique de deux jugements simples, comme le jugement simple affirme l'identité logique de deux idées.

Mais, pour mettre en évidence cette identité logique de deux pensées, nous nous servons le plus souvent d'une troisième pensée ; et c'est surtout cette manifestation, cette constatation de la connexion de deux pensées que l'on appelle raisonnement. On se sert souvent d'un plus grand nombre de pensées pour arriver d'un *principe* à une *conclusion* ; mais alors il est facile de voir qu'il y a plusieurs raisonnements liés les uns aux autres.

236. **Éléments du raisonnement.** — Ainsi le raisonnement se compose essentiellement de trois propositions : le principe, la moyenne et la conclusion.

237. **Principe.** On appelle principe d'un raisonnement une pensée que l'on admet comme vraie, ou que l'on donne comme une hypothèse, et d'où l'on veut tirer une conclusion.

238. **Conclusion, ou conséquence.** — On appelle *conclusion* ou *conséquence* d'un raisonnement une pensée dont on voit la vérité dans sa connexion logique avec la pensée qui sert de principe.

L'ancienne langue philosophique appelait « conséquence » (*consequen-tiam*) la connexion logique qui existe entre le principe et la conclusion, et elle nommait « conséquent » (*consequens*) la conclusion elle-même que nous appelons « conséquence ». Elle avait raison contre la langue moderne, au point de vue philosophique ; mais il ne nous est pas possible de changer le sens des mots : ce serait jeter la confusion dans les idées.

Si le principe est certainement vrai, la conclusion qui lui est logiquement identique est vraie aussi ; si le principe n'est qu'une hypothèse, la conclusion n'a comme lui qu'une vérité hypothétique. Mais le raisonnement montre l'identité logique d'une conclusion hypothétique avec son principe hypothèse, pour affirmer que, si l'hypothèse principe se réalise, la conclusion se réalisera aussi, puisqu'elle lui est logiquement identique.

239. **Moyenne.** — La pensée moyenne d'un raisonnement est celle qui met en évidence l'identité logique du principe avec la conclusion.

La proposition moyenne n'est pas de l'essence du raisonnement en tant que *jugement* ou *affirmation de l'identité de deux jugements* ; mais elle est de l'essence du raisonnement comme manifestation de cette identité.

240. **Union des éléments du raisonnement.** — En sorte que les éléments essentiels du raisonnement qui sont le principe et la conclusion, s'unissent dans leur identité logique, que le raisonnement affirme. C'est, pour nous servir d'une comparaison mathématique, le jugement à sa deuxième puissance. Comme le jugement affirme l'identité logique de deux idées, conception certaine de deux êtres unis dans une même existence ; de même le raisonnement affirme l'identité logique de deux jugements, conception certaine de deux faits unis dans la même existence.

Cette vérité simple mais féconde, déjà si solidement établie par tout ce qui précède, sera plus manifeste encore, si c'est possible, après l'examen des différentes espèces de raisonnement.

241. **Différentes espèces de raisonnement.** — Nous distinguerons tout d'abord les raisonnements en deux grandes classes : les raisonnements certains, qui sont basés sur l'identité logique des pensées ; et les raisonnements probables, basés sur l'analogie des pensées. Examinons d'abord ces derniers.

242. **Raisonnements probables.** — De même qu'un jugement qui porte sur un seul fait peut n'être que probable, le raisonnement qui n'est qu'un jugement sur l'identité de deux faits peut n'être que probable aussi ; c'est quand nous voyons, non l'identité, mais l'analogie des deux faits.



**243. Analogie.** — L'analogie, qui n'est (217) que l'identité partielle de deux pensées, est le fondement des raisonnements probables. En effet, la vue de quelques éléments identiques dans deux faits dont on ne connaît pas les autres éléments, fait supposer l'identité des autres éléments. C'est le premier fruit de l'analogie, c'est l'hypothèse. La vue d'un plus grand nombre d'éléments identiques amène une affirmation *probable* de leur identité, et cette *probabilité* est d'autant plus grande que les éléments identiques sont plus nombreux et plus importants. Mais, tant que l'identité complète n'est pas constatée, on ne sort pas de la *probabilité*, on n'est pas dans le raisonnement certain.

**244. Utilité pratique de l'analogie.** — En pratique, le raisonnement probable et le jugement probable, fondés sur l'analogie, sont très-utiles ; car souvent on n'a pas les moyens de constater une identité complète, et il faut agir. De plus l'analogie, dans les sciences, en faisant concevoir des hypothèses que l'on vérifie ensuite, est souvent un excellent fil conducteur, pour arriver à la découverte des causes des lois et des espèces, Mais, seule, elle ne donne jamais la certitude.

**245. Raisonnements certains.** — Les raisonnements certains sont tous basés sur l'identité, comme nous l'avons déjà établi et comme nous allons le vérifier. On en distingue trois sortes : *L'identité, la déduction et l'induction.*

**246. Identité.** — On appelle raisonnement par identité, ou simplement *identité*, un raisonnement dans lequel le principe et la conclusion sont métaphysiquement identiques. A plus forte raison, ils le sont aussi logiquement.

Ex. : *3 et 4 égalent 5 et 2 ; car ces deux sommes égalent chacune le nombre 7. — Il est mort : donc il ne vit plus.*

Cette sorte de raisonnement, où il n'entre que des pensées équivalentes, ne sert guère qu'en mathématiques ou dans l'exposition d'une doctrine nouvelle, où il est nécessaire souvent de se répéter sous différentes formes.

**247. Déduction.** — La déduction est un raisonnement dans lequel la conclusion est un cas particulier du principe. D'où il suit

que si l'on affirme le principe on affirme par là-même la conclusion.

Cette sorte de raisonnement pose comme principe *une cause, une loi, une espèce*, et en conclut *l'effet de cette cause, l'ordre du phénomène régi par cette loi, les caractères essentiels de l'individu de cette espèce*.

Voici un exemple de chacun de ces trois cas.

1° *Il est mort hier; donc : vous ne l'avez pas vu aujourd'hui.* En niant la cause je nie l'effet. Ou bien encore : *Vous êtes entre moi et la lumière ; donc : vous m'empêchez de la voir.* En affirmant la cause j'affirme l'effet.

2° *La lumière du soleil met neuf minutes pour arriver jusqu'à nous ; donc : quand nous croyons la voir en un point, il y a neuf minutes qu'il n'y est plus.*

3° *Les moutons sont des ruminants ; donc : ce mouton est un ruminant.*

La déduction n'a que ces trois cas possibles.

Mais nous avons montré plus haut que la cause et l'effet, la loi et le phénomène, l'espèce et l'individu dans ses caractères essentiels sont logiquement identiques. Donc : la déduction n'est jamais qu'une identité logique.

Et d'ailleurs, si, ayant affirmé dans le principe les caractères spécifiques de toute une classe d'individus, ou la loi de toute une classe de phénomènes, ou la cause de toute une classe d'effets, je n'affirme dans la conclusion que les caractères spécifiques d'un seul de ces individus, ou l'ordre d'un seul de ces phénomènes, ou un seul de ces effets ; c'est que je n'ai pas à m'occuper des autres. Mais avec le même principe je pourrais affirmer tout aussi bien la série indéfinie des effets, des phénomènes ou des individus ; et cette série indéfinie est bien identique à la généralité affirmée dans le principe. Donc encore :

Dans la déduction, la conclusion est logiquement identique au principe, et ce raisonnement n'a pas d'autre fondement que l'identité logique de deux jugements.

**248. Induction.** — On définit souvent l'induction un raisonne-

ment qui a pour principe une proposition particulière d'où l'on conclut à une proposition générale.

Cela est vrai dans la forme ; mais s'il en était ainsi dans le fond, l'induction serait tout simplement une absurdité. Qu'est-ce donc que l'induction ?

L'induction est l'inverse de la déduction. C'est un raisonnement dans lequel le principe est un cas particulier de la conclusion. Elle pose en principe *l'effet, l'ordre essentiel du phénomène, les caractères essentiels de l'individu*, et elle en conclut *la cause, la loi, l'espèce*.

Voici un exemple de chacun de ces trois cas :

1° *Ce fer s'est dilaté sous l'action unique du feu ; donc : le feu dilate le fer.* En affirmant l'effet j'affirme la cause.

2° *Ces trois corps de pesanteur spécifique très inégale sont tombés, dans le vide, avec la même vitesse ; donc tous les corps, quelle que soit leur pesanteur spécifique, tombent, dans le vide, avec la même vitesse.*

3° *Ces moutons ont, non par accident, mais par nature, les pieds fourchus ; donc : tous les moutons ont les pieds fourchus.*

L'induction n'a pas d'autre cas possible.

Mais, encore une fois, nous avons établi qu'il y a identité logique entre *l'effet et sa cause, entre l'ordre essentiel d'un phénomène et sa loi, entre les caractères essentiels d'un individu et les caractères de son espèce*. Donc : l'induction n'est qu'une identité logique.

Et qu'on veuille prendre la peine d'analyser les exemples que nous avons cités, semblables en cela à tous les exemples possibles et on y verra, que : 1° En affirmant un effet particulier, nous l'avons considéré dans sa nature même, et que par là il représentait la série indéfinie des effets semblables, d'où nous avons conclu à la cause générale de tous ces effets. 2° En affirmant l'ordre de quelques cas particuliers d'un phénomène nous avons pris ces cas particuliers dans des conditions telles qu'ils représentaient la série indéfinie des phénomènes semblables, d'où nous avons conclu à la loi générale de tous. 3° En affirmant un caractère de quelques individus, nous l'avons considéré comme un caractère essentiel, ayant pour cause

et pour lui la nature même de ces individus ; d'où il est clair que ces individus représentaient la série indéfinie des individus semblables, identique à l'espèce affirmée dans la conclusion.

Donc, encore, l'induction n'est que l'identité logique de deux jugements.

249. **Résumé.** — Ainsi le RAISONNEMENT, sous ses trois formes : *identité, déduction, induction*, n'est que la CONSTATATION DE L'IDENTITÉ LOGIQUE DE DEUX JUGEMENTS.

250. **Réponse critique.** — Et qu'on ne dise pas que, s'il en est ainsi, le raisonnement est inutile. Le raisonnement est aux jugements et aux faits ce que le jugement est aux idées et aux objets des idées. Comme le jugement affirme l'identité logique de deux idées ou l'union de deux réalités dans une même existence, le raisonnement affirme l'identité logique de deux jugements et l'union de deux faits dans une seule existence. Et sans cette faculté de juger de cette identité, comment connaîtrions-nous les causes, les lois et les espèces que nous ne percevons pas ? Admirez plutôt l'œuvre de Dieu dans l'intelligence humaine. Car, avant les théories des philosophes sur le raisonnement, et malgré les attaques incroyables dont la déduction et l'induction ont tour-à-tour été l'objet, de la part d'hommes souvent admirés comme de grands génies philosophiques, l'humanité n'a pas cessé de faire chaque jour des inductions et des déductions, sans avoir le moindre doute sur la valeur des conséquences.

251. **Note historique.** — Les anciens n'avaient pas analysé l'induction, et la plupart ne songèrent pas même qu'ils en faisaient fréquemment usage. Au contraire ils avaient disséqué la déduction et semblaient enseigner qu'elle était le seul instrument de la science. François Bacon et Condillac attaquèrent au contraire la déduction, disant qu'elle ne sert qu'à apprendre ce que l'on sait déjà, et ils exaltèrent l'induction outre mesure, lui donnant tout le mérite des découvertes. A leur tour les partisans de la scolastique, et de nos jours encore Joseph de Maistre, ont répondu aux ennemis de la déduction, mais ils ont trop méconnu l'induction. Plusieurs auteurs contemporains, entre autres Gratry, ont écrit pour la réhabiliter, mais ils n'ont pas su la montrer dans son vrai jour, et il en est resté

que l'induction, employée exclusivement dans les sciences physiques naturelles et médicales, est confondue avec l'analogie, dans beaucoup de livres de philosophie de notre siècle.

**10<sup>e</sup> loi de la logique abstraite.** — Le raisonnement basé sur l'analogie ne donne qu'une conclusion probable. Le raisonnement certain est la constatation de l'identité logique de deux jugements.

**REMARQUE. De la vérité dans le raisonnement.** — Le raisonnement, n'étant que la constatation de l'identité de deux jugements, il suffit, pour qu'il soit vrai, que les deux jugements soient en effet identiques, et il n'est pas nécessaire que les deux jugements soient vrais. Pour Aristote et pour la scolastique la logique n'avait pas d'autre objet que cette vérité relative et connexe de deux jugements. De là l'expression si fréquente : « C'est faux, mais c'est logique, » par laquelle on veut dire que tel raisonnement est logique et vrai, en ce sens que les deux jugements sont identiques, mais que le principe étant faux, la conclusion l'est aussi.

C'est dans le même sens qu'on a dit aussi : « Il y a une logique de l'erreur. »

C'est ce qui montre très bien combien il importe que la logique ne s'occupe pas seulement de la connexion des pensées, de leur vérité relative, mais aussi de la vérité absolue de chaque pensée, et des moyens de s'assurer de cette vérité absolue, comme aussi de la marche à suivre pour ne jamais accepter comme vraie une pensée fausse.

#### ARTICLE 4<sup>e</sup>

### EXPRESSION DU RAISONNEMENT

252. **Division de cet article.** — Nous avons à parler du syllogisme en général et des différentes espèces de syllogisme. Nous le ferons en deux paragraphes.

#### § 1. — DU SYLLOGISME EN GÉNÉRAL

253. **Sens du mot.** — Les Grecs appelaient λογισμός ou συλλογισμός le raisonnement. Nous en avons fait le mot *syllogisme*. Ce nom désigne le raisonnement exprimé sous une forme analytique, qui en montre clairement la solidité ou la faiblesse.

**251. Éléments du syllogisme.** — Le syllogisme se compose de trois propositions, (Voyez N° 202) qui, abstraction faite du verbe, ne renferment que trois termes, employés chacun dans deux des trois propositions. Ces trois termes sont tels que le second est renfermé dans l'extension du premier et le troisième dans celle du second. Aussi on les a distingués par les noms de grand terme (*major terminus*), moyen terme (*medius terminus*), petit terme (*minor terminus*). Exemple: *sensible*, grand terme; *animal*, moyen terme; *cheval*, petit terme.

**SYLLOGISME :** *Tout animal est sensible;*  
*Or le cheval est un animal :*  
*Donc le cheval est sensible. •*

Des trois propositions du syllogisme, les deux premières, qui sont censées connues comme vraies, ou qui sont admises par hypothèse, s'appellent *prémises*; la troisième, qui exprime le fait dont on veut démontrer la vérité, s'appelle *conclusion*.

Celle des deux prémisses qui renferme le grand terme s'appelle *majeure*. Celle qui renferme le petit terme s'appelle *mineure*. Toutes les deux renferment en outre le moyen terme. La conclusion renferme le petit terme et le grand.

**255. Rapport du syllogisme avec le raisonnement.** — Le raisonnement comme nous l'avons vu plus haut constate l'identité logique de deux jugements. Le syllogisme est bien l'expression exacte du raisonnement; car il met en évidence cette identité et l'affirme. En effet la mineure montre que la conclusion est logiquement identique à la majeure, et la conclusion est donnée comme telle.

La majeure exprime donc un premier jugement, connu comme vrai, ou supposé tel; la conclusion est un second jugement qui est vrai au même titre que le premier, parce qu'il lui est logiquement identique; le raisonnement consiste à constater cette identité, et c'est la mineure qui le fait.

**256. Lois ou règles du syllogisme.** — Les scholastiques après Aristote avaient longuement détaillé toutes les conditions dans lesquelles un syllogisme est ou n'est pas l'expression exacte d'un raisonnement vrai. Leur travail était une analyse abstraite que l'on pourrait appeler à juste titre l'algèbre du raisonnement.

Mais ces nombreuses formules dans lesquelles on avait prévu d'avance tous les cas possibles, ne pouvaient être un secours qu'à la condition d'être très familières à celui qui voulait s'en servir : moins bien possédées, elles deviennent un embarras.

Nous les donnerons cependant avec quelques détails à la fin de cet article.

Arnauld de Port-Royal, Euler et d'autres après eux ont essayé de donner dans une seule loi toutes les conditions d'un bon syllogisme. Les voici :

ARNAULD. *La conclusion doit être renfermée dans la majeure, et la mineure doit montrer qu'elle y est renfermée.*

EULER. *Tout ce qui est dans le contenu est aussi dans le contenant ; tout ce qui est hors du contenant est aussi hors du contenu.*

GOURJU. *Que le petit terme soit renfermé dans le moyen et le moyen dans le grand.*

Ces diverses formules sont, chacune à leur point de vue, la loi essentielle du syllogisme ; mais on peut dire qu'elles laissent l'homme à ses seules ressources logiques naturelles, et de plus nous verrons plus tard qu'elles sont trop restreintes.

Nous essaierons à notre tour de donner la loi unique du syllogisme en nous appuyant sur notre théorie du raisonnement.

**Loi unique.** — Le syllogisme doit être LA CONSTATATION DE L'IDENTITÉ LOGIQUE DES TROIS TERMES D'UN RAISONNEMENT, à raison de l'identité des deux termes extrêmes avec le moyen.

En sorte que la valeur du syllogisme résulte de ce grand principe de raison :

*Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.*

Et ce principe dont notre esprit ne peut douter, n'est lui-même si incontestable que parce que notre raison le traduit nécessairement par cet autre :

*Ce qui est est.*

257. **En quoi cette loi unique est préférable aux autres.** — Notre loi unique du syllogisme, sous une forme aussi abstraite que celles qui l'avaient précédée, donne cependant les moyens de vérifier jusqu'en ses racines la valeur d'un raisonnement, tandis que

toutes les lois que l'on avait données jusqu'ici, disant très bien ce que doit être un syllogisme, ne donnaient pas les moyens d'en reconnaître la vérité. La loi de l'identité au contraire permet de vérifier :

1° la vérité de chacune des deux prémisses, en y constatant l'identité logique de l'attribut et du sujet, par la constatation de l'identité logique des trois termes.

2° la vérité de la conclusion, comme logiquement identique à la majeure ; ce qui ressort encore de l'identité logique des trois termes.

Nous allons exposer sous une forme algébrique toutes nos théories sur la pensée et sur le syllogisme ; non pas que nous voulions démontrer par les mathématiques les procédés de la raison, ni que nous voulions confirmer ainsi les théories que nous avons déjà démontrées ; mais pour les présenter sous une forme matérielle et les rappeler en les résumant.

**L'idée.** — Toute idée a son extension et sa compréhension ; et, comme la compréhension de l'idée se trouve tout entière dans chacun des individus auxquels elle s'étend, on peut dire que la compréhension de l'idée est répétée autant de fois qu'il y a d'individus dans son extension. En sorte que toute idée est en quelque sorte le produit de sa compréhension multipliée par son extension. Nous pouvons donc, désignant par  $e$  l'extension et par  $c$  la compréhension, représenter toute idée par la formule :  $ec$ .

L'extension d'une idée a trois degrés, qui sont comme ses trois puissances. 1<sup>er</sup> degré : l'extension individuelle, quand l'idée ne comprend qu'un individu ; ce sera  $e$ , la 1<sup>re</sup> puissance de l'extension ; 2<sup>e</sup> degré : l'extension spécifique, quand l'idée comprend tous les individus d'une espèce ; ce sera  $e^2$ , la 2<sup>e</sup> puissance de l'extension ; 3<sup>e</sup> degré : l'extension générique, quand l'idée embrasse tous les individus de son genre ; ce sera  $e^3$ , la 3<sup>e</sup> puissance de l'extension.

La compréhension d'une idée a aussi trois degrés, qui grandissent en sens inverse. C'est d'abord, au 1<sup>er</sup> degré la compréhension commune à tous les individus d'un genre ; c'est la compréhension générique, la plus petite, dans cette idée ; ce sera  $c$ , la 1<sup>re</sup> puissance de la compréhension. Il faut ajouter quelque chose à la compréhension du genre, pour avoir la compréhension de l'espèce, c'est donc le 2<sup>e</sup> degré ; ce sera  $c^2$ , la 2<sup>e</sup> puissance de la compréhension. Enfin il faut encore ajouter quelque chose à la compréhension de l'espèce pour avoir celle d'un individu ; c'est donc le 3<sup>e</sup> degré ; ce sera  $c^3$ , la 3<sup>e</sup> puissance de la compréhension.



Nous avons donc :

Extension	}	générique : $e^3$
		spécifique : $e^2$
		individuelle : $e$
Compréhension	}	générique : $c$
		spécifique : $c^2$
		individuelle : $c^3$

Nous aurons donc, selon la formule  $ec$  :

idée générale :  $e^3c$  ; par exemple ; *le poisson*  
 idée spécifique :  $e^2c^2$  ;     "     *le brochet*  
 idée individuelle :  $ec^3$  ;     "     *ce brochet*

**La proposition.** — La pensée, avons-nous dit, (141) conçoit l'identité logique du sujet et de l'attribut ; non pas qu'absolument parlant, le sujet et l'attribut soient identiques en eux-mêmes ; mais en ce que la pensée ne prend de chacun d'eux que ce qu'ils ont d'identique, réduisant ainsi *l'extension de l'attribut* à celle du sujet, et la *compréhension du sujet* à celle de l'attribut.

Quand je dis par exemple : *le brochet est un poisson*, je dis :  $e^2c^3$  = logiquement  $e^3c$ . Et en effet : le brochet,  $e^2c^3$ , abstraction faite de ce qui le fait brochet, devient  $e^2c$ , et égale le poisson  $e^3c$ , qui devient, abstraction faite de tous les poissons qui sont en dehors de l'espèce brochet,  $e^3c$ . C'est dire :

$$\frac{e^2c^3}{c} = \frac{e^3c}{e} = e^3c$$

Nous aurions de même, pour la pensée : *ce brochet est un poisson* :  $ec^3$  = logiquement  $e^3c$ .

Car :

$$\frac{ec^3}{c^2} = \frac{e^3c}{e^2} = ec$$

toujours en réduisant la compréhension du sujet à celle de l'attribut et l'extension de l'attribut à celle du sujet.

Cette réduction logique des extensions et des compréhensions du sujet et de l'attribut à une identité complète, avait été aperçue en partie par Aristote et par les scolastiques, qui posaient ainsi les lois de l'extension et de la compréhension de l'attribut d'une proposition.

1<sup>re</sup> Loi : L'attribut d'une proposition affirmative n'est jamais pris dans toute son extension. C'est bien  $\frac{e^3c}{e}$ , réduction de l'extension de l'attribut à celle du sujet.

2<sup>me</sup> Loi : L'attribut d'une proposition affirmative est toujours pris se-

lon toute sa compréhension. C'est  $\frac{e^2c}{e}$ , où la compréhension reste ce qu'elle est.

Mais ce qu'Aristote et les scolastiques n'avaient pas vu c'est la réduction de la compréhension du sujet à celle de l'attribut; ce qui établit entre eux, après ce procédé logique, une parfaite identité.

Ainsi, aux lois de l'attribut, les scolastiques auraient pu ajouter les lois suivantes, pour le sujet :

a. Le sujet d'une proposition (affirmative ou négative) est pris selon l'extension déterminée par sa forme grammaticale ou par le contexte. C'est  $\frac{e^2c^2}{c}$  où l'extension  $e^2$  reste ce qu'elle est.

b. Le sujet d'une proposition (affirmative ou négative) n'est jamais pris selon toute sa compréhension. C'est encore  $\frac{e^2c^2}{c}$  où la compréhension  $c^2$  est réduite à  $c$ .

Dans les propositions négatives on ne peut pas faire la même observation d'identité, après réduction des extensions et des compréhensions; car la proposition négative indique précisément que les extensions et les compréhensions du sujet et de l'attribut ne sont pas de même nature. Par exemple, si je dis: *L'écrevisse n'est pas un poisson*, j'exclus précisément l'idée écrevisse de l'extension et de la compréhension de l'idée poisson; c'est comme si je posais:  $L'écrevisse = e^2c^2x$ :  $le\ poisson = e^2cy$  j'aurais beau faire les réductions, en divisant par  $c$  le premier terme, et par  $e$  le second: j'aurais toujours la différence de  $x$  et de  $y$ .

Toutefois, les scolastiques avaient remarqué que, dans les propositions négatives, la non-identité du sujet et de l'attribut, qui est absolue pour l'extension, ne l'est pas pour la compréhension. Ainsi, en disant: *L'écrevisse n'est pas un poisson*, je dis bien que l'écrevisse n'est identique à aucun des individus du genre poisson, mais je ne dis pas qu'elle n'a rien de ce qui constitue le poisson, rien de ce qui compose la compréhension de l'idée poisson.

Aussi aux deux lois des propositions affirmatives que nous avons données ci-dessus, ils ajoutaient pour les propositions négatives les lois suivantes :

3<sup>me</sup> Loi : L'attribut d'une proposition négative est toujours pris dans toute son extension; c'est-à-dire qu'il est exclus du sujet dans toute son extension.

4<sup>me</sup> Loi : L'attribut d'une proposition négative n'est jamais pris selon toute sa compréhension, c'est-à-dire qu'il n'est exclus du sujet que pour la totalité des éléments qu'il renferme, mais non pour chacun de ces élé-

ments. Si je dis, par exemple : *un cercle n'est pas un carré*, je ne nie pas que l'un et l'autre ne soient une surface plane déterminée.

Après cela on ne demandera pas que nous exposions avec des formules algébriques les lois des propositions négatives, car il s'agit ici non plus d'identité, mais de non-identité. Et on ne pourrait pas, pour arriver à formuler une identité, dire : *l'écrevisse est un non-poisson*, car bien qu'on puisse selon la 1<sup>re</sup> règle ramener l'extension du *non-poisson* à celle de *l'écrevisse*, la compréhension de l'attribut *non-poisson*, qui doit rester entière dans une proposition affirmative renfermerait bien autre chose que la compréhension du sujet *écrevisse* ; ainsi, il n'y aurait pas identité.

**Le syllogisme.** — Si maintenant nous analysons avec les mêmes formules les trois propositions d'un syllogisme nous aurons :

$$\begin{array}{ll} \text{Ceci est un brochet ;} & ec^3 = e^2c^2 \\ \text{Or le brochet est un poisson :} & e^2c^2 = e^3c \\ \text{Donc ceci est un poisson.} & ec^3 = e^3c \end{array}$$

L'identité logique des termes dans chacune de ces propositions est facile à vérifier, si l'on réduit les compréhensions des sujets à celles des attributs et les extensions des attributs à celles des sujets. Car l'on aura :

$$1^{\text{re}} \text{ prop. } \frac{ec^3}{c}, \text{ c'est-à-dire } ec^2, = \frac{e^2c^2}{e}, \text{ c'est-à-dire } e^2c.$$

$$2^{\text{e}} \text{ prop. } \frac{e^2c^2}{c}, \text{ c'est-à-dire } e^2c, = \frac{e^3c}{e}, \text{ c'est-à-dire } e^2c.$$

$$3^{\text{e}} \text{ prop. } \frac{ec^3}{c^2}, \text{ c'est-à-dire } ec, = \frac{e^3c}{e^2}, \text{ c'est-à-dire } ec.$$

Par où il est visible que ces trois propositions sont vraies. En sorte que la vérité de la conclusion se vérifie en elle-même. Mais elle se vérifie aussi en ce que  $ec^3$  et  $e^2c$  étant tous les deux égaux à  $e^2c^2$ , d'après les prémisses, il est évident, comme la conclusion l'affirme, que  $ec^3$  et  $e^2c$  sont égaux entre eux.

Mais on peut remarquer en outre, dans cette analyse de la proposition, ce que devient l'objet de la pensée.

La 1<sup>re</sup> proposition : *Ceci est un brochet*,  $ec^3 = e^2c^2$ , se réduit à  $ec^2$ , et ne laisse plus dans l'esprit que l'idée d'un individu avec une compréhension *spécifique* : ce qui est le sens exact de la proposition.

La 2<sup>e</sup> *Le brochet est un poisson,  $e^2c^2 = e^2c$ , se réduit à  $e^2c$ , et ne laisse dans l'esprit que l'idée d'une espèce avec une compréhension générale : ce qui est encore le sens de la proposition.*

La 3<sup>e</sup> enfin : *Ceci est un poisson,  $ec^2 = e^2c$ , se réduit à  $ec$  et ne laisse dans l'esprit que l'idée d'un individu avec une compréhension générale : ce qui est bien le sens de la proposition, et exactement ce que l'on voulait conclure par le syllogisme.*

Ainsi les procédés logiques du jugement et du raisonnement sont parfaitement justes et ne procèdent que par identités.

Ainsi encore l'unique règle du syllogisme est l'identité logique de ses trois termes.

Ce sont ces deux vérités que nous voulions mettre ici dans un jour plus complet. Nous croyons avoir atteint ce but, pour ceux qui auront bien suivi notre comparaison algébrique.

**258. Le syllogisme est l'expression de l'induction et de la déduction.** — Jusq'ici le syllogisme n'a été considéré que comme l'expression de la déduction: Nous allons montrer qu'il est aussi l'expression de l'induction, en les concevant l'une et l'autre comme nous venons de les concevoir.

Voici d'abord une induction sous sa forme vulgaire : *Ce feu a dilaté ce fer : donc le feu dilate le fer.* La première proposition exprime un fait particulier que l'on a observé, et la conclusion exprime une vérité générale, que l'on n'a pas pu observer et personne n'en nie la valeur logique. C'est bien une induction.

MAJEURE. *Ce feu a dilaté ce fer.*

MINEURE. *Or ce feu est identique à tous les feux et ce fer identique à tous les fers.*

CONCLUSION. *Donc le feu, en général, dilate le fer, en général.*

Où l'on voit que la conclusion de l'induction est aussi identique à la majeure que dans la déduction. On y voit aussi comment le syllogisme met en relief l'identité qui fait la force de l'induction. Dans l'exemple, les trois termes sont : *dilatation*, grand terme ; *ce fer et ce feu* moyen terme ; *le fer et le feu*, petit terme. Le petit terme semble avoir plus d'extension que le moyen, en réalité ils sont identiques.

Mettons maintenant en regard trois exemples de déduction et trois exemples d'induction.

### DÉDUCTION

#### 1° rapport de cause à effet.

C'est la pesanteur de l'air qui fait monter les liquides dans les corps de pompes.

Or, cette pesanteur de l'air doit agir jusqu'à ce que le poids du liquide lui fasse équilibre, par sa hauteur.

Donc les liquides doivent s'élever dans les corps de pompes, d'autant moins haut qu'ils sont plus pesants.

#### 2° rapport de la loi au phénomène.

Dans le vide, tous les corps tombent avec la même vitesse.

Or, ces deux corps, de pesanteur spécifique très inégale, sont, quant à leur chute, identiques à tous les corps.

Donc ces deux corps, de pesanteur spécifique très inégale, tomberont, dans le vide, avec la même vitesse.

#### 3° rapport de l'espèce aux individus.

Les moutons ont les pieds fourchus.

Or, par leurs caractères essentiels, ces moutons ressemblent à tous les moutons.

Donc ces moutons ont les pieds fourchus.

### INDUCTION

#### 1° rapport d'effet à cause.

Les liquides s'élèvent, dans les corps de pompes, d'autant moins haut qu'ils sont plus pesants.

Or, c'est là l'effet du poids d'un corps, qui les presse jusqu'à équilibre, et ce corps ne peut être que l'air.

Donc, c'est la pesanteur de l'air qui fait monter les liquides dans les corps de pompes.

#### 2° rapport du phénomène à la loi.

Ces deux corps de pesanteurs spécifiques très inégales sont tombés, dans le vide, avec la même vitesse.

Or, tous les corps, pour ce qui fait varier leur chute, sont identiques à ces deux corps.

Donc, dans le vide, tous les corps tombent avec la même vitesse.

#### 3° rapport des individus à l'espèce.

Ces moutons ont, par caractère essentiel, les pieds fourchus.

Or, par leurs caractères essentiels tous les moutons ressemblent à ces moutons.

Donc les moutons ont les pieds fourchus.

Il ne faudrait pas conclure de ces exemples corrélatifs que l'on puisse toujours, à volonté, raisonner par déduction ou par induction. Au contraire, la marche du raisonnement est nécessitée par le rapport entre le principe connu et la conséquence à conclure.

**Utilité et embarras du syllogisme.** — Le syllogisme est une analyse du raisonnement; il sert donc puissamment à en vérifier la valeur logique, parce qu'il en met au jour tous les éléments. C'est donc un excellent exercice que d'analyser ainsi un grand nombre de raisonnements et de les mettre en syllogismes.

Mais, dans la pratique de la science, il serait toujours trop long et souvent impossible de réduire en syllogisme un raisonnement, surtout une induction, parfaitement acceptable dans sa forme usuelle.

En voici un exemple :

Si l'on me dit : *La lumière du soleil met neuf minutes pour arriver jusqu'à nous*; je n'hésiterai pas à conclure, sans crainte d'erreur : *Donc, quand nous croyons voir le soleil en un point, il y a neuf minutes qu'il n'y est plus.*

L'identité logique de ces deux propositions est pour moi incontestable, sans autre milieu; et cependant, si je voulais employer la forme syllogistique pour mettre en évidence cette identité, voici le circuit qu'il me faudrait prendre :

*Tout effet est simultané à sa cause.*

*Or, la lumière du soleil est un effet dont la cause est la présence du soleil.*

*Donc la production de la lumière du soleil est simultanée à la présence du soleil en un point.*

*Mais la manifestation de cette lumière n'a lieu, pour nous, que neuf minutes après qu'elle est partie.*

*Donc la lumière du soleil ne se manifeste à nous que neuf minutes après qu'elle a été produite.*

*Or, toute manifestation de lumière nous fait voir l'objet qui la projette, au point d'où cet objet nous envoie sa lumière en ligne droite.*

*Donc le soleil nous apparaît au point d'où il nous a envoyé sa lumière neuf minutes auparavant.*

*Or, le soleil change continuellement de place par rapport à nous.*

*Donc quand le soleil nous apparaît en un point, il y a neuf minutes qu'il n'y est plus.*

L'intelligence n'a pas besoin de cette longue analyse pour voir l'identité logique qui existe entre un principe et une conséquence, et la raison conclut plus rapidement que l'analyse et supplée toutes les moyennes, sans trop s'en rendre compte.

Mais il faut prendre garde que, dans ce passage rapide d'un principe à une conséquence, par des moyennes que l'on n'examine pas, il y a une fréquente source d'erreurs. Tandis que dans un raisonnement présent-

té sous la forme analytique du syllogisme, il n'est pas possible de concevoir une identité qui n'existe pas.

C'est surtout dans l'induction que l'erreur est facile ; car, bien que les mêmes effets soient toujours produits par les mêmes causes, le moindre détail omis dans un effet peut lui faire supposer une tout autre cause que celle qui l'a produit. Par exemple : un homme a été assassiné : c'est un effet ; mais que de traces caractéristiques ne faut-il pas observer, pour pouvoir dire sûrement c'est un tel qui est l'auteur de ce meurtre ?

Cette chance d'erreur n'existe pas dans la déduction, On ne peut se tromper que sur la conception d'un fait réel comme cas particulier d'un principe plus général.

Aussi les sciences mathématiques et la métaphysique sont exemptes d'erreur, parce qu'elles ne concluent pas à des faits réels, mais toujours à des conceptions abstraites, qui sont essentiellement ce qu'elles sont dans notre intelligence.

**259. Conclusion.** — Il résulte de cet examen que :

Le syllogisme est l'expression analytique du raisonnement sous toutes ses formes : *identité, déduction, induction*. Cette conclusion est d'ailleurs conforme à celle que nous avons donnée sur les trois formes du raisonnement, qui toutes se réduisent à l'identité.

**1<sup>o</sup> loi de la logique abstraite. Loi du syllogisme.** — Le syllogisme est l'expression analytique du raisonnement ; il montre l'identité logique des deux termes extrêmes, par l'identité logique de chacun d'eux avec le terme moyen.

#### APPENDICE AU § I

##### RÈGLES DU SYLLOGISME D'APRÈS ARISTOTE ET LES SCOLASTIQUES

Aristote, qui le premier a donné l'analyse du raisonnement et du syllogisme, qui en est l'expression, avait poussé très-loin les détails de cette étude. Les scolastiques renchérirent encore sur lui. Voici le résultat de leurs travaux. Tout ce qui est observation logique appartient à Aristote ; tout ce qui est moyen mécanique, appartient aux scolastiques.

**Règles essentielles du syllogisme.** — Partant de l'essence même du syllogisme, qui consiste en ce que : *Le grand et le petit terme sont identiques entre eux, parce qu'ils sont identiques au moyen*, Aristote formule huit règles, d'après lesquelles on peut vérifier la valeur d'un

sylogisme. Voici ces huit règles, telles que les scolastiques les ont formulées en vers latins :

1. *Terminus esto triplex: medius, majorque, minorque;*
2. *Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.*
3. *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.*
4. *Nequaquam medium capiat conclusio fas est.*
5. *Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.*
6. *Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur.*
7. *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*
8. *Pejorem sequitur semper conclusio partem.*

De ces huit règles, les quatre premières s'occupent de la composition du syllogisme, du nombre et de la place des trois termes et de leur extension; les quatre autres visent la qualité et la quantité (205) des propositions.

En voici la traduction raisonnée.

1. Il faut trois termes au syllogisme, ni plus, ni moins. (S'il y en avait quatre on ne pourrait pas comparer les deux extrêmes au moyen).

2. Les deux termes extrêmes ne doivent pas avoir plus d'extension dans la conclusion que dans les prémisses. (Sans cela il n'y aurait pas identité)

3. Le moyen doit être, au moins une fois, pris dans toute son extension. (Sans cela on pourrait comparer le grand terme avec un moyen, et le petit avec un autre).

4. Le moyen ne doit pas entrer dans la conclusion: (Sans doute, puisqu'il n'est qu'un terme de comparaison entre les deux extrêmes).

5. Deux prémisses affirmatives ne peuvent donner une conclusion négative. (En effet, l'affirmation de l'identité de chacun des extrêmes au moyen, ne peut être une raison pour nier l'identité des deux extrêmes entre eux.

6. De deux prémisses négatives on ne peut rien conclure. (La négation de l'identité de chacun des extrêmes avec le moyen, ne peut être une raison ni d'affirmer, ni de nier l'identité des extrêmes entre eux.)

7. De deux prémisses particulières on ne peut rien conclure. (Sans doute, car les deux termes de la conclusion pourraient ne pas désigner les mêmes êtres que les termes des prémisses.)

8. La conclusion est négative ou particulière si l'une des prémisses est négative ou particulière. (En effet, comment affirmer du tout, dans la conclusion, ce que les prémisses n'affirment que d'une partie? ou comment affirmer une identité que les prémisses nient?)

**Formes accidentelles du syllogisme.** — Un syllogisme peut prés



senter des formes très-variées qui viennent : 1° de la qualité et de la quantité des propositions, 2° des fonctions logiques que le terme moyen peut remplir dans chacune des prémisses, comme sujet ou comme attribut. Les combinaisons fournies par ces deux sources de variétés donnent les *modes* et les *figures* du syllogisme.

**Modes du syllogisme.** — En combinant la qualité et la quantité des propositions, on trouve qu'il y en a de quatre sortes ;

- 1° proposition universelle affirmative ;
- 2°    »           universelle négative ;
- 3°    »           particulière affirmative ;
- 4°    »           particulière négative.

Or, chaque syllogisme renferme trois propositions, et chacune de ces propositions pouvant avoir l'une de ces quatre formes, il en résulte 64 formes du syllogisme que l'on appelle *modes*.

Pour présenter plus facilement à l'esprit et à l'œil ces 64 combinaisons, les scolastiques imaginèrent de représenter les quatre formes des propositions par les quatre voyelles : A, E, I, O. Le sens de chacune de ces voyelles était mnémorisé dans les deux vers suivants :

*Asserit A, negat E ; verum generaliter ambo ;*

*Asserit I, negat O ; sed particulariter ambo.*

Donc : A, universelle affirmative ;

E, universelle négative ;

I, particulière affirmative ;

O, particulière négative.

Voici le tableau complet des 64 modes :

1	A A A	17	E A A	33	I A A	49	O A A
2	A A E	18	E A E	34	I A E	50	O A E
3	A A I	19	E A I	35	I A I	51	O A I
4	A A O	20	E A O	36	I A O	52	O A O
5	A E A	21	E E A	37	I E A	53	O E A
6	A E E	22	E E E	38	I E E	54	O E E
7	A E I	23	E E I	39	I E I	55	O E I
8	A E O	24	E E O	40	I E O	56	O E O
9	A I A	25	E I A	41	I I A	57	O I A
10	A I E	26	E I E	42	I I E	58	O I E
11	A I I	27	E I I	43	I I I	59	O I I
12	A I O	28	E I O	44	I I O	60	O I O
13	A O A	29	E O A	45	I O A	61	O O A
14	A O E	30	E O E	46	I O E	62	O O E
15	A O I	31	E O I	47	I O I	63	O O I
16	A O O	32	E O O	48	I O O	64	O O O

Mais l'essence même du syllogisme s'oppose à ce que la plupart de ces combinaisons soient employées.

De ces 64 modes, 54 mettraient les propositions dans des conditions où il ne pourrait y avoir un syllogisme. Il ne reste donc que dix modes concluants.

En effet, appliquons les règles données plus haut à chacune des combinaisons de ce tableau. Nous trouverons que :

1° La 6<sup>e</sup> règle, *Utraque si præmissa neget....*, exclut toutes les combinaisons qui commencent par E E, E O, O E, O O : (21-24, 29-32 53-56, 61-64). Donc 16 modes exclus.

2° La 7<sup>e</sup> règle, *Nil sequitur geminis ex particularibus....*, exclut tous les I I, I O, O I, O O : (41-44, 45-48, 57-60), et encore une fois (61-64) Donc encore 12 modes exclus.

3° La 8<sup>e</sup> règle, *Pejorem sequitur semper conclusio partem....*, exclut d'un côté tous les modes terminés par A ou par I, dont l'une des prémisses est E ou O : (17, 19, 21, 23, 25, 27, 29, 31 ; 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63 ; 5, 7, 13, 15, 37, 39, 45, 47), 24 modes dont 12 étaient déjà exclus; d'un autre côté tous les modes terminés par A ou par E, dont une des prémisses est I ou O : (33, 34, 37, 38, 41, 42, 45, 46, 49, 50, 53, 54, 57, 58, 61, 62 ; 9, 10, 13, 14, 25, 26, 29, 30), 24 modes dont 16 étaient déjà exclus. Donc, en somme, encore 20 modes exclus par cette règle.

4° La 5<sup>e</sup> règle, *Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.* exclut tous les modes terminés par E ou par O, dont les prémisses sont A A, A I, I A ou I I (2, 4, 10, 12, 34, 36, 42, 44), 8 modes dont 4 étaient déjà exclus. Donc encore 4 modes exclus.

5° On exclut encore la forme 8, A E O, parce que les deux prémisses étant universelles, il n'y a pas de raison pour conclure particulièrement.

6° On exclut enfin la forme 40 I E O, parce que dans la proposition I le sujet et l'attribut sont tous les deux particuliers (nous avons dit plus haut pourquoi); donc le grand terme y serait pris particulièrement; tandis que dans la conclusion O, dont le grand terme est nécessairement l'attribut, il serait pris universellement, parce que cette proposition est négative. Donc :

16	modes exclus par la 6 <sup>e</sup> règle;
12	» » par la 7 <sup>e</sup> »
20	» » par la 8 <sup>e</sup> »
4	» » par la 5 <sup>e</sup> »
2	» » par des considérations particulières;

en tout : 54 modes inacceptables.

Il ne reste donc que 10 modes qui peuvent donner un syllogisme concluant. Ce sont :

1	A A A	18	E A E
3	A A I	20	E A O
6	A E E	28	E I O
11	A I I	35	I A I
16	A O O	52	O A O

Mais ce n'est pas tout. Un syllogisme doit nécessairement être formé selon une des quatre figures qu'il peut prendre, et dans chacune de ces figures un certain nombre de ces dix modes ne sont plus valables.

**Figures du syllogisme.** Le moyen terme entre dans chacune des deux prémisses, et dans chacune d'elles il peut être sujet ou attribut. Ce qui donne les quatre combinaisons que l'on appelle *figures du syllogisme*.

1<sup>re</sup> figure. — Le moyen terme est sujet de la majeure, et attribut de la mineure.

2<sup>e</sup> figure. — Le moyen terme est attribut de la majeure et de la mineure.

3<sup>e</sup> figure. — Le moyen terme est sujet de la majeure et de la mineure.

4<sup>e</sup> figure. — Le moyen terme est attribut de la majeure et sujet de la mineure.

C'est ce que les scolastiques avaient mnémorisé dans le vers suivant :

Sub-præ, tum præ-præ, tum sub-sub, denique præ-sub.

La syllabe *sub* est mise pour *subjectum*, (sujet); la syllabe *præ*, pour *prædicatum* (attribut).

Si chacun des dix modes concluants, pouvait faire un syllogisme valable, dans chacune de ces quatre figures, il y aurait en tout 40 modes de syllogismes.

Mais, comme, selon la qualité des propositions, l'attribut a une extension déterminée, il est facile de déterminer d'avance quels seront les modes qui seuls pourront conclure dans chaque figure.

Rappelons d'abord les lois de l'extension de l'attribut dans une proposition.

1<sup>re</sup> loi : L'attribut d'une proposition affirmative est toujours particulier : il n'a pas toute son extension.

3<sup>e</sup> loi ; L'attribut d'une proposition négative est toujours universel : il a toute son extension.

Or, en vérifiant les conditions d'extension de chaque terme du syllogisme pour chacun des dix modes concluants, on trouve ce qui suit :

1<sup>re</sup> FIGURE : *sub-præ*. Il faut exclure de cette figure :

1<sup>o</sup> A A I et E A O, parce que le petit terme, qui doit être, dans

cette figure, sujet de la mineure, serait universel dans les prémisses, comme sujet de A, et particulier dans la conclusion comme sujet de O. (2<sup>e</sup> règle; *Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult*)

2<sup>o</sup> A E E, A O O, parce que le grand terme, qui, dans cette figure est attribut de la majeure, serait particulier dans les prémisses, comme attribut de A, et universel dans la conclusion, comme attribut de E ou de O. (2<sup>e</sup> règle: *Latius hunc...*)

3<sup>o</sup> I A I, parce que le moyen terme y serait deux fois particulier, comme sujet d'une particulière dans la majeure, et attribut d'une affirmative dans la mineure, (3<sup>e</sup> règle: *Aut semel aut iterum....*)

Cette figure ne fournit donc que quatre modes concluants; ce sont A A A, A I I, E A E, E I O, que les scolastiques avaient mnémorisés dans les mots :

*Barbara, celarent, darii, ferio.*

plaçant au premier rang les deux conclusions universelles.

2<sup>e</sup> FIGURE. *Præ-præ*. Cette figure rend impossibles :

1<sup>o</sup> A A A, A I I, A A I, I A I, parce qu'aucune des prémisses n'étant négative, le moyen terme, qui est deux fois attribut, serait deux fois particulier. (3<sup>e</sup> règle. *Aut semel aut iterum....*)

2<sup>o</sup> O A O, parce que le grand terme y serait particulier dans la majeure, comme sujet de O, et universel dans la conclusion, comme attribut de la négative O. (2<sup>e</sup> règle. *Latius hunc....*)

3<sup>o</sup> E A O, parce que le petit terme étant universel dans la mineure, comme sujet de A, ne doit pas être particulier dans la conclusion comme sujet de O.

Cette figure fournit donc quatre modes: E A E, A E E, E I O, A O O, ainsi mnémorisés:

*Cesare, camestres, festino, baroco.*

3<sup>e</sup> FIGURE: *Sub-sub*. Cette figure rend impossibles :

1<sup>o</sup> A E E, A O O, parce que le grand terme y serait particulier dans la majeure, comme attribut d'une affirmative, A, et universel dans la conclusion, comme attribut d'une négative, E ou O. (2<sup>e</sup> règle. *Latius hunc....*)

2<sup>o</sup> A A A, E A E, parce que le petit terme y serait particulier dans la mineure, comme attribut d'une affirmative, et universel dans la conclusion, comme sujet d'une universelle E. 2<sup>e</sup> règle: *Latius hunc..*)

Cette figure fournit donc six modes: A A I, A I I, I A I, E A O, E I O, O A O, ainsi mnémorisés:

*Darapti, datisi, disamis, felapton, ferison, bocardo.*

4<sup>e</sup> FIGURE : *Præ-sub*. Cette figure ne permet pas :

1<sup>o</sup> A I I, A O O, parce que le moyen terme y serait deux fois particulier (3<sup>e</sup> règle), comme attribut d'une affirmative dans la majeure A, et sujet d'une particulière dans les mineures I et O.

2<sup>o</sup> A A A, E A E, parce que le petit terme, attribut d'une mineure affirmative, A, y serait particulier, tandis que sujet d'une universelle, A ou E, il serait universel dans la conclusion (2<sup>e</sup> règle.)

3<sup>o</sup> O A O, parce que le grand terme, sujet de la majeure particulière O, y serait particulier, tandis qu'il serait universel dans la conclusion, comme attribut de la négative O. (2<sup>e</sup> règle.)

Cette figure fournit donc cinq modes : A A I, I A I, A E E, E A O

*Barbari, dibatis, calentes, fespamo, fresisom.*

Mais Aristote avait laissé de côté cette figure comme inutile, puisqu'elle n'est que le renversement de la première, et après que Galien l'eut introduite, les scolastiques en considérèrent les cinq modes comme des renversements de la première figure, et ils les mnémorisèrent ainsi, en renversant les prémisses :

*Barali, dabitiss, celantes, fapesmo, frisesom.*

Dès lors, ne comptant plus que trois figures, ils donnèrent à la première quatre modes directs et cinq modes indirects, et mnémorisèrent les 19 modes concluants dans ces quatre vers.

*Barbara, celarent, darii, ferio, — baralippton,  
Celantes, dabitiss, fapesmo, frisesomorum,  
— Cesare, camestres, festino, baroco, — darapti,  
Felapton, disamis, datiss, bocardo, ferison.*

Inutile de dire que ces vers ne signifient rien : ils sont destinés uniquement à permettre à la mémoire de retenir des groupes de voyelles, et ces groupes de voyelles représentent des modes de syllogismes.

Le choix même des consonnes, dans ces mots mnémoriques, n'est pas indifférent. Les noms de tous les modes commencent par B, C, D ou F. Or tous les modes des trois dernières figures dont les noms commencent par B peuvent se mettre sous la forme *Barbara* ; les modes dont les noms commencent par C peuvent se mettre sous la forme *Celarent* ; les modes dont les noms commencent par D peuvent se convertir en *Darii* ; les modes dont les noms commencent par F peuvent se convertir en *Ferio*.

**Résumé et classement des modes.** — Il y a donc en tout 19 modes concluants, savoir :

- 5 universels et 14 particuliers,
- ou : 7 affirmatifs et 12 négatifs,
- ou encore : 1 en A, 4 en E, 6 en I, 8 en O.
- Ou bien : 9 de la 1<sup>e</sup> figure dont 5 inverses, pris de la 4<sup>e</sup>,  
4 de la 2<sup>e</sup> figure et 6 de la 3<sup>e</sup> figure
- Ou enfin, 3 qui ne concluent qu'en une seule figure :  
A A A, A O O, O A O ;  
6 qui concluent en deux :  
E A E, A I I, A E E, A A I, E A O, I A I ;  
1 qui conclut dans les quatre : E I O.

Mais les seuls modes vraiment utiles sont les quatre modes directs de la 1<sup>e</sup> figure. On peut toujours ramener un syllogisme à cette forme ; et ces quatre modes suffisent à tous les raisonnements, puisqu'ils concluent dans les deux *quantités* de chacune des *qualités* (A E I O).

Conclusion	}	universelle	affirmative, en A : <i>Barbara</i> .
			négative, en E : <i>Celarent</i> .
		particulière	affirmative, en I : <i>Darii</i> .
			négative, en O : <i>Ferio</i> .

C'est dans la Logique de Port-Royal que nous avons puisé presque en entier cette exposition des théories scolastiques du syllogisme.

Nous avons donné cette théorie en détail, pour montrer jusqu'où ces hommes que l'on traite aujourd'hui de barbares, ces siècles que l'on appelle siècles des ténèbres, portaient la profondeur de leurs analyses et de leurs généralisations, et comment ils savaient, d'un côté assouplir leur intelligence pour lui faire démêler facilement l'erreur, et d'un autre côté l'affermir d'une manière inébranlable dans les vérités démontrées.

§ 2 DES DIFFÉRENTES FORMES DU SYLLOGISME.

260. **Sources de ces différentes formes.** — En retranchant au syllogisme une proposition, ou en y ajoutant d'autres propositions qui le modifient, on obtient d'autres formes de syllogisme.

261. **Enthymème.** — L'enthymème est un syllogisme dont on a retranché une des prémisses. C'est le raisonnement dans sa forme naturelle.

Ex. Enthymème déductif : *Elle est mère : elle pardonnera.*

- » identique. *Je t'ai pu conserver : je pouvais donc te perdre.*
- » inductif. *La fumée monte ; elle est donc plus légère que l'air.*

Plusieurs auteurs et notamment Joseph de Maistre ont confondu l'induction avec l'enthymème. Ils ont cru que l'induction est un raisonnement dont la majeure est sous-entendue ; et cette majeure ils la supposent diversement. Quelques-uns, surtout les contemporains, croient que la majeure d'un raisonnement inductif est toujours celle-ci : *Les lois de l'univers sont stables et constantes*. Prenant ensuite un phénomène observé dans l'ordre physique, ils l'affirment sous forme de mineure, et concluent qu'il se reproduira toujours de même.

Mais telle n'est pas l'induction. Son rôle ne consiste pas à affirmer l'avenir. Dans cet ordre on ne peut s'appuyer que sur des raisons d'analogie, et quand on dit ce qui se fera demain, on ne peut le dire qu'avec une très-grande probabilité, ou avec ce qu'on appelle, un peu improprement, comme nous le verrons plus loin, la certitude morale.

L'induction conclut d'un fait passé ou présent à une loi passée ou présente mais non à des faits futurs. Au contraire, c'est par une déduction probable que l'on conclut ces faits futurs, de la loi actuelle démontrée par induction.

C'est pour mieux faire ressortir cette distinction entre l'enthymème et l'induction que nous avons donné de cet argument trois exemples, pris dans les trois formes du raisonnement.

Le premier est une déduction ; il conclut de la cause à l'effet : la qualité de mère est une cause de pardon envers son fils ; elle ne peut manquer d'avoir son effet. Cependant comme la cause reste libre, la conclusion n'a qu'une certitude morale.

Le second exemple est une identité ; il conclut d'un effet à un autre effet de la même cause : celui qui peut sauver son semblable, en lui tendant la main, peut par là-même le perdre en ne la lui tendant pas.

Le troisième exemple est une induction ; il conclut de l'effet à la cause : la cause qui fait monter la fumée, c'est précisément qu'elle est plus légère que l'air.

Cependant, il faut dire que si l'on ajoute à chacun de ces trois exemples d'enthymème une majeure, on obtient trois syllogismes qui sont tous les trois déductifs. Par exemple, si je dis :

*Tout ce qui s'élève dans l'air sans se mouvoir est plus léger que l'air ;  
Or la fumée s'élève dans l'air sans se mouvoir elle-même ;  
Donc la fumée est plus légère que l'air.*

Il est évident que la conclusion est une déduction ; car elle n'est qu'un cas particulier de la majeure.

**282. Epichérème.** — En ajoutant aux deux prémisses d'un syllogisme, ou à l'une des deux, une proposition qui en montre la vérité, on forme l'*epichérème*.

Ex. *Ce qui est éternel est infini.*

*Or le monde n'est pas infini, puisqu'on peut le mesurer au moins en partie.*

*Donc le monde n'est pas éternel.*

263. **Prosyllogisme.** — En prenant pour majeure d'un second syllogisme la conclusion d'un premier, on fait un *prosyllogisme*.

Ex. : *La production d'une chose en engendre la propriété.*

*Or Dieu nous a produits en nous créant.*

*Donc nous sommes la propriété de Dieu.*

*Or la propriété dépend du propriétaire.*

*Donc nous dépendons de Dieu.*

Le mot « prosyllogisme » a d'abord désigné seulement le premier syllogisme qui, exprimé ou sous-entendu, démontre la majeure du second. Aujourd'hui ce mot désigne les deux syllogismes pris ensemble. Le premier sens est seul conforme à l'étymologie.

264. **Sorite.** — Si on enchaîne plusieurs syllogismes sans exprimer les conclusions, remplaçant ainsi chaque mineure par une autre, pour n'avoir qu'une conclusion, on fait un *sorite*.

Ex. : *Celui qui accepte un duel se met dans le cas de tuer son semblable ou de se faire tuer par lui.*

*Celui qui se met dans ce cas accepte un homicide volontaire.*

*Celui qui accepte un homicide volontaire est coupable d'homicide.*

*Donc celui qui accepte un duel est coupable d'homicide.*

265. **Syllogisme conditionnel.** — Quand la majeure d'un syllogisme est un jugement conditionnel; le syllogisme est conditionnel. Dans ce cas la mineure affirme la condition, et la conclusion affirme le conditionné; ou bien la mineure nie le conditionné, et alors la conclusion nie la condition.

Exemple : *Si la loi morale existe nous devons la suivre.*

*Or la loi morale existe.*

*Donc nous devons la suivre.*

Autre Exemple : *S'il y avait de l'eau à la surface de la lune, nous y verrions des nuages,*

*Or, nous ne voyons pas de nuages autour de la lune.*

*Donc la lune n'a pas d'eau.*



**266. Syllogisme disjonctif.** Le syllogisme est disjonctif quand la majeure est un jugement disjonctif (alternatif). Dans ce cas, si la mineure affirme une des alternatives, la conclusion nie l'autre et réciproquement.

Exemple : *Il faut croire quelque chose ou se résigner à ne rien savoir.*

*Or vous voulez ne rien croire.*

*Donc vous voulez ne rien savoir.*

NOTA. Par opposition à ces deux dernières formes du syllogisme, le syllogisme dont la majeure est un jugement catégorique, s'appelle *syllogisme catégorique*.

**267. Conclusion conditionnelle.** — Quand la majeure du syllogisme est disjonctive et que la mineure est une hypothèse, la conclusion est conditionnelle. Dans ce cas, la conjonction *donc* se met avant la mineure.

Exemple : *Il faut croire quelque chose ou ne rien savoir.*

*Donc, si vous ne voulez rien croire.*

*Vous voulez ne rien savoir.*

**268. Dilemme.** — Le dilemme est une combinaison d'une majeure disjonctive et de deux conclusions conditionnelles, mais de telle sorte que les deux conclusions conditionnelles donnent le même résultat.

Exemple : *On méprise Dieu ou sciemment ou par ignorance.*

*Si c'est par ignorance, on est coupable d'ignorer Dieu.*

*Si c'est sciemment, on est coupable de mépris.*

*Dans les deux cas on est coupable.*

Autre exemple : *Celui qui blasphème croit en Dieu ou n'y croit pas.*

*S'il croit en Dieu, il est fou d'insulter un être qu'il croit infiniment puissant, et qui peut le punir.*

*S'il ne croit pas en Dieu, il est fou d'insulter un être qu'il croit ne pas exister.*

*Dans les deux cas il est fou.*

#### ARTICLE 4°

#### CONNEXION COMPLEXE DES PENSÉES. — MÉTHODE.

**269. Nature de la connexion complexe des pensées.**— Quand il y a connexion, non plus entre deux pensées, comme dans

le raisonnement, mais entre un grand nombre de pensées et de raisonnements, c'est la connexion complexe, c'est l'ordre logique, c'est la méthode.

Cet ordre logique n'est autre chose qu'une vaste identité logique qui en réunit plusieurs autres.

Mais on peut distinguer l'ordre logique des réalités et l'ordre logique des connaissances. C'est ce dernier surtout qu'on appelle méthode.

Par *ordre des connaissances* il ne faut pas entendre ici la disposition successive des vérités qui font partie d'une même science; de telle sorte que l'une doive être étudiée avant l'autre. En ce sens les connaissances n'offrent pas toujours un ordre logique; car toutes les vérités qu'elles comprennent ne dépendent pas toutes les unes des autres, d'une manière aussi incommutable.

Cet ordre n'est autre chose qu'un enchaînement d'identités logiques. Prenons pour exemple les mathématiques. Le nombre, objet de l'arithmétique, a pour point de départ l'unité, qui s'ajoute à elle-même autant de fois que l'on veut, pour former tous les autres nombres, ou qui se divise indéfiniment en autant de parties qu'il y a de nombres possibles. L'idée même du nombre est l'idée d'une identité. C'est quelque chose d'identique à l'unité répétée autant de fois. L'addition est identique à la formation du nombre. La multiplication est une addition abrégée, et donne un résultat identique à celui que produirait l'addition dans les mêmes données. Par exemple : 6 fois 7 est le nombre 7 ajouté 5 fois à lui-même; ou le nombre 7 répété 6 fois. Le quotient de la division est identique à l'un des facteurs du dividende, et l'autre est représenté par le diviseur. Renversez l'opération et vous avez une multiplication dont tous les nombres sont respectivement identiques. Après cela les opérations les plus complexes de l'arithmétique ne sont que des combinaisons des quatre opérations fondamentales et on n'y constate jamais que des identités. L'algèbre donne dans une seule équation, ou dans une seule solution de problème, la formule générale de tous les problèmes d'arithmétique dont le point de vue est le même. C'est une identité de plusieurs identités, et toutes les formules algébriques, se formant par identité aussi, l'algèbre elle-même n'est qu'un enchaînement d'identités. Il serait facile de poursuivre cette analyse à travers les théorèmes et les problèmes de la géométrie, dont l'objet, l'étendue, se mesure par le nombre, c'est-à-dire encore, par son identité avec un nombre de fois une unité d'étendue. On atteindrait ainsi la mécanique, dans laquelle toujours par des identités enchaînées,

on mesure le mouvement par des relations de durée et d'étendue, de temps et d'espace, qui ne sont que d'autres formes de l'étendue et qui toutes s'identifient pour nous avec le nombre qui les mesure. Tel est l'ordre logique des mathématiques. La méthode consiste à suivre cet ordre.

**270. Définition de la méthode.** — La méthode est donc l'ordre logique des connaissances.

On peut distinguer dans les connaissances :

- 1° l'ordre logique d'acquisition ;
- 2° l'ordre logique de conservation ;
- 3° l'ordre logique de transmission.

Le mot « méthode » a surtout le premier sens, selon son étymologie (*μετα, ὁδός*, route entre deux) ; mais ce sens n'exclut pas les deux autres.

**271. Ordre naturel et ordre artificiel.** — L'ordre, qui n'est que la disposition de plusieurs choses dans l'unité, peut être naturel ou artificiel, même dans les connaissances : naturel, quand il est conforme à l'ordre des réalités ; artificiel, quand il est le fruit de notre conception et qu'il n'existe que dans notre pensée.

**272. Une seule méthode pour chaque ordre de connaissances.** — Puisque la méthode est l'ordre logique, elle est l'ordre vrai, l'ordre conforme à la réalité des choses ; elle ne peut donc pas être un ordre artificiel. Mais la nature ne met dans les êtres qu'un seul ordre : il n'y a donc qu'un seul ordre logique ; il n'y a qu'une seule méthode pour chaque ordre de connaissances.

Il faut entendre cette conclusion, non pas de l'enseignement d'une science, que l'on possède déjà, et de l'ordre dans lequel on disposera les différentes vérités qui la composent ; mais seulement de la création d'une science, de la découverte des vérités qui en sont l'objet, et des opérations intellectuelles par lesquelles il faut arriver à ces vérités.

En effet on appelle communément méthode : les procédés industriels que l'on emploie pour faire un travail ; la nature et l'ordre des exercices que l'on fait suivre à un élève pour lui inculquer un art, etc. Ce sont là des méthodes, si l'on veut ; car ce sont des routes entre deux ; mais elles n'ont rien de commun avec la *méthode* dont il est question ici. Celles-là sont multiples et facultatives pour un même objet ; celle-ci est unique et nécessaire pour la création de chaque science.

En effet, les sciences sont des connaissances raisonnées. On ne les crée et même on ne les acquiert qu'en se rendant compte des vérités que l'on y affirme. Il faut, dans une science, connaître le pourquoi de chacune des affirmations. Or le pourquoi ne s'obtient que par le raisonnement et tout raisonnement est la constatation d'une identité. Mais on ne peut constater une identité que là où elle existe. Il faut donc suivre les identités qui sont dans les choses, par leur nature même ; il faut suivre l'enchaînement de ces identités ; il faut en suivre l'ordre, et c'est parce que cet ordre est unique, qu'il n'y a, pour chaque science, qu'une seule méthode.

273. **Division de l'article.**— Nous avons à dire sur la méthode :

- 1° les différentes formes qu'elle peut revêtir ;
- 2° les instruments qu'elle emploie ;
- 3° les différentes méthodes des différents ordres de sciences.

#### § 1 — DIVERSES FORMES DE LA MÉTHODE.

274. **Sources de ces diverses formes.** — La méthode étant l'ordre logique des connaissances, ses différentes formes ne peuvent venir que des différentes relations logiques que nous avons avec les objets. Or ces relations se résument en deux.

Tantôt nous connaissons un objet complexe et nous voulons en connaître les éléments. Il nous faut donc aller du composé au simple, du particulier au général ; c'est la voie de l'analyse. L'ordre logique de cette voie c'est la méthode analytique.

Tantôt nous connaissons un certain nombre d'éléments et nous voulons connaître le résultat de leur union. Il nous faut donc aller du simple au composé. C'est la voie de la synthèse. L'ordre logique de cette voie c'est la méthode synthétique.

Il y a donc deux méthodes.

275. **Méthode analytique.** — La méthode analytique est l'ordre logique des connaissances parcouru en allant du composé au simple et, par conséquent, du particulier au général, de l'effet à la cause, du phénomène à la loi, de l'individu à l'espèce.

276. **Méthode synthétique.** — La méthode synthétique est l'ordre logique des connaissances parcouru en allant du simple au composé et, par conséquent, du général au particulier, de la cause à l'effet, de la loi au phénomène, de l'espèce à l'individu.

Quand on lit, dans les auteurs modernes, les mots *analyse* et *synthèse*, on est tout surpris de voir combien ils semblent se contredire dans les sens divers qu'ils donnent à ces deux mots.

C'est que ces deux mots sont employés dans les sciences pour désigner des procédés spéciaux dans lesquels on a quelquefois de la peine à reconnaître les deux marches de l'intelligence que nous venons de décrire.

Newton dit: (*Optique*, liv. III, 9. 31) « La méthode analytique consiste à recueillir des expériences, observer des phénomènes, et de là à conclure, par induction, des vérités générales. *Methodus analytica est experimenta capere, phaenomena observare, indeque conclusiones generales inductione inferre*. La méthode synthétique pose en principes les causes que l'on a cherchées et constatées, explique par ces causes mêmes les phénomènes qui en dérivent, et donne les preuves de ses explications. *Synthetica est causas investigatas et comprobatas affirmare pro principiis, earumque ope explicare phaenomena ex iisdem orta, istasque explicationes comprobare*. » Jusque là nous avons exactement les deux méthodes que nous avons décrites. L'analyse va de l'effet à la cause; la synthèse, de la cause à l'effet.

Mais dans les mathématiques il n'y a pas précisément des causes et des effets, si ce n'est en mécanique, bien que l'on puisse considérer la répétition de l'unité comme cause d'un nombre, ou, par exemple, le rayon, comme cause de la circonférence et par suite du cercle.

Cependant on s'est aperçu que l'on pouvait, en mathématiques, partir des éléments pour conclure au résultat de leur union, ou, en sens inverse, partir de la combinaison pour conclure aux éléments. On a vu dans ces deux marches une composition et une décomposition et on les a appelées: synthèse et analyse. Jusque là encore, rien que de très conforme à la théorie que nous avons donnée: l'analyse procède du composé au simple; la synthèse, du simple au composé.

Mais dans un problème à résoudre, les éléments fournis par la donnée sont connus, tandis que leur combinaison est inconnue. Et comme la solution du problème peut se présenter en deux sens, soit en analysant la combinaison que l'on suppose réalisée, soit en faisant la synthèse des éléments connus, on en est venu à cette formule générale, donnée par Viète: « L'analyse suppose l'inconnu comme connu et le démontre par ses conséquences à des vérités connues; au contraire la synthèse pose en principe le connu et, par voie de conséquence, détermine l'inconnu. *Analysis est adsumptio quesiti tanquam concessum; si per consequentia ad verum concessum; ut contra, synthesis*.

« *assumptio concessi per consequentia ad quesiti finem et comprehensionem.* » Avec cette nouvelle définition, l'analyse et la synthèse se trouvent tantôt conformes aux deux méthodes de la logique, tantôt en contradiction avec elles. Car il peut arriver que l'inconnu soit précisément la cause, la loi ou les éléments.

**277. Comparaison entre ces deux méthodes.** — D'après leur définition même, ces deux méthodes ne sont qu'un seul et même ordre logique des connaissances, basé sur l'ordre essentiel de leurs objets, et que l'esprit doit parcourir tantôt dans un sens tantôt dans l'autre, selon le point où il se trouve et celui où il veut arriver. C'est donc avec beaucoup de raison qu'on a comparé la méthode à une voie. C'est en effet une voie de connaissance, qui met en communication deux termes. Cette voie doit être parcourue, dans un sens ou dans l'autre, depuis le point de départ jusqu'au point d'arrivée ; et il n'y en a pas d'autre. Donc l'esprit n'est pas libre de choisir indifféremment une méthode ou une autre ; pas même de choisir entre la méthode analytique et la méthode synthétique. Il n'y a donc pas à discuter sur leur valeur. Dans chacun des cas, il n'y en a qu'une des deux qui mène au but ; l'autre en éloigne.

**278. Réflexion sur les diverses méthodes suivies en philosophie.** — La méthode d'hypothèse n'est pas une méthode, parce qu'elle n'est pas un ordre logique. L'analogie qui est la source de l'hypothèse ne peut pas conduire logiquement des causes aux effets, ni des effets aux causes ; la relation logique entre ces deux termes étant l'identité.

La méthode d'autorité peut, dans certains cas, être parfaitement logique : c'est lorsqu'il s'agit d'acquérir la connaissance de certains faits que d'autres ont observés et que l'on ne peut observer soi-même. Mais elle n'est jamais un ordre logique complet ; car elle ne mène qu'aux faits et non aux lois, ni aux causes de ces faits. Ce n'est donc qu'un commencement de méthode : inutile, pour les faits que l'on peut observer soi-même ; fausse, quand la doctrine du maître est fausse ; mais logique et indispensable, pour les faits que l'on ne peut observer soi-même et qu'un autre a observés exactement. Elle est analytique ou synthétique au gré du maître.

La méthode de raison pure et de déduction n'est logique que pour les sciences abstraites, où les principes sont de simples conceptions

et les développements des identités. Elle est nécessairement synthétique dans son ensemble, quoique analytique dans quelques détails.

La méthode d'observation et d'induction, qui n'est autre chose que la méthode analytique, est la seule logique pour remonter des faits à leurs lois et à leurs causes. Mais elle serait parfaitement déplacée pour les cas où il faut descendre des causes aux effets ou des lois aux phénomènes.

Donc nous pouvons affirmer encore, et avec une entière certitude, que la vraie méthode en général n'est pas exclusive : elle suit l'ordre logique des connaissances dans un sens ou dans un autre, selon le rapport entre le point de départ et le point d'arrivée ; elle ne se contente jamais de l'analogie et de l'hypothèse ; elle sait employer à propos la déduction ou l'induction et même l'autorité.

**279. Les deux formes de la méthode se complètent et se vérifient mutuellement.** — Quand, partant d'un fait complexe, on a fait l'analyse, pour en découvrir les éléments, on fait la synthèse, pour vérifier que le résultat de leur union est bien le fait que l'on a analysé, et que l'on n'a rien oublié dans l'analyse. Réciproquement on vérifie l'exactitude de la synthèse par l'analyse de ses résultats. Il est à remarquer de plus que l'homme ne fait une analyse ou une synthèse qu'à la condition de les avoir entrevues d'avance avec tous leurs résultats.

#### §. 2. — INSTRUMENTS DE LA MÉTHODE

**280. Ce que sont en général ces instruments.** — Nous appelons instruments de la méthode les différentes opérations intellectuelles qu'exige chacune des deux méthodes.

**281. Instruments de l'analyse.** — La méthode analytique, qui remonte des faits à leurs causes et à leurs lois, doit : 1° *observer* les faits pour les percevoir tels qu'ils sont. 2° quand l'observation des faits naturels ne suffit pas pour en mettre au jour les caractères essentiels, il faut avoir recours à l'*expérimentation*, qui consiste à faire successivement reproduire le même fait, en dehors du concours de ses différents éléments. On fait ainsi l'*exclusion* des éléments qui ne sont pas nécessaires à la

production du fait. Si la production du fait ne dépend pas de nous, il faut attendre que le fait se reproduise en dehors de telle, puis de telle autre circonstance. Cette exclusion, naturelle ou artificielle, met à découvert les éléments essentiels du fait. 3° La connaissance des éléments essentiels, dans lesquels se trouvent nécessairement et l'ordre du phénomène et la nature de l'effet, permet de remonter par *l'induction* à l'espèce, à la loi ou à la cause. 4° Si l'analyse a été faite sur un grand nombre d'objets, on l'achève par la *classification*, qui permet de vérifier l'analyse par la synthèse.

La classification ainsi basée sur une analyse exacte de tous les objets d'une même idée est toujours naturelle.

En résumé les instruments de l'analyse sont :

- 1° l'observation;
- 2° l'expérimentation avec l'exclusion artificielle ou naturelle;
- 3° l'induction;
- 4° la classification;

EXEMPLE D'ANALYSE : Suivons, dans un fait à analyser les quatre opérations à faire :

- 1° *observation*. Plusieurs corps tombent avec des vitesses différentes : ils sont de différents volumes.
- 2° *expérimentation*. Changeons les volumes de ces corps. Les corps de même nature tombent toujours avec la même vitesse, quoique avec différents volumes.  
Réduisons tous ces corps au même volume : même différence dans les chutes.  
Pesons-les.  
Ceux qui à même volume pèsent davantage tombent plus vite.
- 3° *induction* Donc la vitesse de la chute est un effet qui a pour cause le poids spécifique des corps et non le volume.
- 4° *classification*. Le poids de l'or est à celui de l'argent comme 19 est à 10. Leur vitesse de chute est dans le même rapport. Le poids de l'or est à celui du fer comme 19 est à 7. Leur vitesse de chute est dans le même rapport. etc, etc.



**282. Instruments de la synthèse.** — La méthode synthétique qui descend des causes à leurs effets, des lois aux phénomènes, des espèces aux individus, et, en un mot, des éléments aux résultats de leur union, doit 1° commencer par une idée exacte de ces mêmes éléments, qui sont des conceptions nécessaires de la raison, ou des idées acquises scientifiquement, 2° les définir avec la plus scrupuleuse exactitude, 3° diviser les idées générales en les unissant successivement aux idées de leurs différences spécifiques, 4° conclure par la déduction aux caractères essentiels des faits qui sont les résultats de ces unions. En présence de ces faits on n'a qu'à remonter en sens contraire pour vérifier, par l'analyse, l'exactitude de la synthèse.

En résumé les instruments de la synthèse sont :

- 1° les idées générales de plusieurs éléments ;
- 2° la définition de ces idées ;
- 3° la division de ces mêmes idées qui les combine ensemble ;
- 4° la déduction qui constate les résultats de ces unions.

EXEMPLE DE SYNTHÈSE. Suivons de même les quatre opérations

- 1° *Conceptions premières* : Idées de : ligne droite, angle, angle droit, triangle, triangle rectangle, hypoténuse, parallélogramme, carré, base, hauteur, surface, égalité.
- 2° *Définitions*. Donnons des définitions précises de toutes ces idées.
- 3° *Division ou combinaison*. Combinons 1° les idées de ligne droite, angle, triangle, égalité ; 2° les idées de base, hauteur, surface, triangle, parallélogramme, égalité ; 3° les idées de triangle rectangle, hypoténuse, carré de chacun des côtés, égalité, plus application des combinaisons du 1° et du 2°.
- 4° *Déduction*. Nous trouverons : 1° Deux triangles sont égaux, quand ils ont un angle égal compris entre deux côtés égaux. 2° La surface d'un triangle est la moitié de celle d'un parallélogramme de même base et de même hauteur ; 3° Le carré de l'hypoténuse est la somme des carrés des deux autres côtés.

**12° loi de la logique abstraite. Loi de la méthode.** — La méthode n'est que l'ordre logique des connaissances. Il faut suivre

cet ordre dans le sens de la relation logique qui existe entre la connaissance d'où l'on part et celle que l'on veut atteindre (*Généralités: 28*)

§ 1. — MÉTHODES A EMPLOYER DANS LES DIFFÉRENTS ORDRES DE SCIENCES.

**283. Principe général de cette question.** — Nous pouvons conclure de ce qui précède que :

1° Toutes les fois qu'une loi ne nous est connue que par les phénomènes qu'elle régit, la recherche de cette loi doit se faire par l'analyse.

2° Si, au contraire, la loi générale est connue d'abord et que les applications particulières ne nous soient connues que par cette loi, il faut procéder par la synthèse.

**284. Application de ce principe.** — Or les seules lois que nous connaissions avant les faits qu'elles régissent sont les lois nécessaires : nous les concevons comme devant être nécessairement, et cela avant toute observation.

Au contraire les lois contingentes ne nous sont connues que par les phénomènes qu'elles régissent : car, d'un côté, leur contingence nous empêche de les affirmer par la raison, et, d'un autre côté l'expérience ne nous les fournit pas immédiatement.

Donc toutes les sciences dont les lois sont nécessaires sont des sciences de déduction qu'il faut étudier par la méthode synthétique.

Au contraire, toutes les sciences dont les lois sont contingentes sont des sciences d'induction qu'il faut étudier par la méthode analytique.

**285. Application spéciale de ces principes.** — Ainsi les mathématiques pures, parmi les sciences des corps ; et, dans les sciences des esprits, la logique, la métaphysique, la morale et, sauf le point de départ, la théodicée, ainsi que toutes les sciences spéciales qui dérivent de celles-là, doivent être étudiées par la méthode synthétique, parce que leurs lois sont nécessaires.

On sera peut-être tenté d'objecter à ce que nous disons ici : que les sciences mathématiques procèdent tout à la fois par analyse et par synthèse.

En effet, on résout un problème par deux méthodes distinctes, dont l'une s'appelle l'analyse et l'autre la synthèse. Mais il s'agit ici de la

création des sciences mathématiques et non de la solution des problèmes.

On objectera encore que la création des mathématiques transcendantes se fait par l'analyse. Nous disons alors, comme nous l'avons remarqué au n° 276, que le mot analyse a changé de sens.

Enfin ajoutons que nous parlons ici de méthode dans les sciences, à un point de vue entièrement logique, c'est-à-dire au point de vue de leur vérité, et, par conséquent, de leur certitude. Or, quelle que soit la marche que l'on suit, pour découvrir un théorème, ou pour résoudre un problème mathématique, il est facile de constater que la certitude que donne à l'inconnue la démonstration ou la solution, vient de la certitude des éléments de cette inconnue, et, par conséquent, il est toujours vrai de dire que la science mathématique s'acquiert par la synthèse.

Ces considérations montrent une fois de plus que la méthode dont nous traitons ici n'est pas cet ensemble de procédés que l'on emploie dans les arts ou dans les sciences pour obtenir tel résultat cherché, mais bien l'ordre logique des connaissances, l'ordre des identités logiques qui existent entre nos connaissances et qui nous rendent certains de la vérité des unes par la vérité des autres.

Les sciences naturelles, physiques et médicales, parmi les sciences des corps, et, dans les sciences des esprits, la psychologie et les sciences spéciales qui en dérivent doivent être étudiées par la méthode analytique.

Ainsi, dans le cas que nous avons présenté sous un double point de vue à la page 106, comme exemple de déduction et d'induction, lorsque Pascal faisait ses expériences sur le vide, il se posa la question ainsi :

**HYPOTHÈSE.** C'est la pesanteur de l'air qui fait monter les liquides dans les pompes.

**CONSÉQUENCES.** S'il en est ainsi les liquides plus lourds doivent s'élever moins haut, et de plus, sur une haute montagne, les mêmes liquides doivent s'élever moins haut que dans la plaine.

Il fit les expériences nécessaires et, les conséquences se trouvant toutes réalisées, il en conclut que son hypothèse était l'expression de la vérité.

D'après le point de vue moderne, il procédait par synthèse, puisqu'il raisonnait de la cause à ses effets.

Cependant, si nous tenons compte des sources de la certitude, nous verrons que son hypothèse, qui exprime la cause, tire son évidence de l'évidence de ses effets, et que, par conséquent, la nouvelle vérité acquise à la science, étant une cause démontrée par ses effets, a été acquise par l'analyse, bien que le raisonnement fut présenté sous une forme synthétique.

La philosophie doit donc employer tour-à-tour les deux méthodes, dans les différentes branches qui la composent. Et même, dans chacune de ces branches, les deux, méthodes trouvent, plus ou moins, des objets de leur domaine.

**13<sup>e</sup> loi de la logique abstraite. Loi de l'application de la méthode.** — La connaissance des sciences dont les lois sont contingentes s'acquiert par l'analyse; la connaissance des sciences dont les lois sont nécessaires s'acquiert par la synthèse.

**Remarque.** — Les lois contingentes régissent des phénomènes contingents comme elles; les lois nécessaires régissent des faits nécessaires.

Par exemple, les faits que l'on déduit mathématiquement, des lois nécessaires des sciences mathématiques, ne sont pas les faits réels et contingents que l'on veut atteindre et calculer; mais bien les mêmes faits considérés d'une manière abstraite et par hypothèse. Ainsi, le marchand qui dit: « Je vous vends 7 mètres de drap, à 12 francs le mètre: c'est donc 84 francs que vous me devez », ne conclut pas mathématiquement à cette dette réelle de 84 francs. Il tire des lois nécessaires des mathématiques une vérité particulière aussi nécessaire que sa loi; c'est que 12, multiplié par 7, égale 84. C'est nécessaire, mais c'est abstrait. Le drap et sa mesure et le prix du mètre sont des choses contingentes, qui n'appartiennent en rien aux mathématiques.

Au contraire, les lois que l'on induit des phénomènes contingents sont constantes, mais elles ne sont pas nécessaires.

En sorte que l'analyse part du contingent et conclut au contingent, tandis que la synthèse part du nécessaire et conclut au nécessaire.

C'est pour cela que la philosophie s'est exercée plus tôt et plus longuement et avec plus de profondeur sur les éléments et les applications de la méthode synthétique, que sur les opérations de la méthode analytique.

C'est pour cela encore que les sciences synthétiques satisfont mieux la raison, et donnent une certitude plus prompte, plus facile et plus inébranlable que les sciences analytiques; si bien que les mathématiques portent, par privilège, le titre de « Sciences exactes. »

Cependant, il est un cas où l'analyse conclut du contingent au nécessaire, c'est lorsqu'elle conclut de l'existence d'un effet contingent réel, quel qu'il soit, à l'existence d'une cause première, réelle aussi et nécessaire.

Donc, si la synthèse a pour elle l'avantage de l'exactitude et d'une certitude plus inébranlable, il faut reconnaître qu'elle ne conclut qu'à des vérités abstraites. L'analyse, au contraire, est la seule méthode qui nous mène à la connaissance du réel et surtout de l'être le plus réel, de l'infini. Mais il faut ajouter que l'analyse n'atteint ce haut degré, cette conclusion supérieure à toutes les autres qu'au moment où elle saisit le grand principe de la déduction : l'idée d'être ; et ce grand principe, l'analyse ne le fournit pas ; il est le fond même de la raison.

---

## LOGIQUE SUBJECTIVE

---

286. **Définition.** — La logique subjective est la science de la vérité de la pensée dans ses rapports avec le sujet pensant.

287. **Relations de la pensée avec le sujet qui pense.** — La pensée a d'abord avec le sujet qui pense une relation essentielle ou métaphysique, sans laquelle elle ne serait pas la pensée de ce sujet; c'est qu'elle lui est connue. Cette relation s'appelle conscience de la pensée. Viennent ensuite les relations logiques ou relations de vérité par lesquelles celui qui pense adhère diversement à sa pensée et la tient plus 'ou moins pour vraie. Ces relations logiques sont : le doute, l'hypothèse, la probabilité et la certitude. Ces diverses relations logiques doivent avoir diverses causes, il faut donc les étudier.

288. **Division de la logique subjective.** — Nous diviserons donc la logique subjective en trois chapitres.

1° Relation subjective essentielle : conscience de la pensée.

2° Relations subjectives logiques : doute, hypothèse, probabilité, certitude.

3° Source de ces diverses relations logiques.

### CHAPITRE I<sup>er</sup>

## RELATION SUBJECTIVE ESSENTIELLE

(Conscience de la Pensée)

---

289. **Définition.** — Quiconque pense sait qu'il pense et sait ce qu'il pense. C'est ce fait qu'on appelle conscience de la pensée. Ce fait est entièrement subjectif; c'est-à-dire, qu'il se passe tout entier dans le sujet et ne dépend en rien de l'objet de la pensée.

290. **Nécessité de cette relation.** — Il est évident qu'une pensée qui n'est pas connue de celui qui pense n'est pas une pensée. Il

n'y a donc pas de pensée sans conscience de la pensée. C'est pourquoi nous appelons la conscience de la pensée : relation essentielle.

**201. Nature de cette relation dans la réalité.** — Mais quelque essentielle que soit cette relation, considérée d'une manière abstraite, il n'en est pas moins vrai que dès qu'elle existe elle participe à l'imperfection de tous les êtres créés. Ainsi la conscience de la pensée, dans son existence réelle, peut avoir des défauts. Elle peut n'être pas assez claire ou pas assez distincte. Par exemple : dans le rêve, on pense, sans avoir une conscience bien distincte, ni bien claire, de sa pensée. Et les mêmes défauts subsistent quelquefois dans l'état de veille, par suite de la distraction, de l'abstraction, de la précipitation, de la préoccupation ou de l'exclusion.

**202. Qualités de la conscience de la pensée.** — Il est donc nécessaire que la conscience de la pensée soit *claire et distincte*.

**203. Clarté.** — La conscience de la pensée est claire quand celui qui pense a conscience et de lui-même (de son état présent, du lieu où il est) et des sources de sa pensée, de manière à pouvoir se rendre compte si la pensée lui vient de lui-même ou du dehors.

**204. Distinction.** — La conscience de la pensée est distincte quand celui qui pense voit l'objet essentiel de sa pensée de manière à ne confondre cette pensée avec aucune autre, qui n'aurait pas exactement le même objet.

Voici donc les lois de ce premier chapitre :

**1<sup>re</sup> loi théorique :** Que la conscience de la pensée soit claire et distincte.

**1<sup>re</sup> loi pratique :** Observer attentivement sa pensée, sans distraction, ni abstraction, ni précipitation, ni préoccupation, ni exclusion.

En parlant ainsi de la conscience de la pensée, nous n'entendons pas trancher la question soulevée par Leibnitz, sur le fait d'un grand nombre de pensées, ou de perceptions, qui selon lui, seraient en nous, sans que nous en eussions conscience.

Sans partager entièrement son avis, et surtout sans admettre toutes les théories qui, dans le système de Leibnitz, se rattachent à celle-ci

nous croyons que l'âme humaine éprouve en effet beaucoup de perceptions inconscientes, ou tout au moins d'une conscience très-confuse.

Mais, considérant la conscience de la pensée au point de vue logique, nous disons que, non seulement elle est nécessaire à la connaissance, mais encore qu'elle doit être claire et distincte. Si elle n'est pas claire, si celui qui pense ne voit pas distinctement et son état présent et les causes présentes de sa pensée, il prendra pour des perceptions les fantômes de son imagination, et, croyant voir des réalités, il les affirmera comme telles. Si la conscience de sa pensée n'est pas distincte, s'il confond sa pensée avec une autre, il devra nécessairement voir et affirmer une fausse identité, et juger et raisonner faussement. Ces deux sortes d'erreur se trouvent en même temps dans le rêve, quand on croit voir une personne qui n'est pas présente, et qu'on lui voit faire des actions qu'elle ne fait jamais et qu'on ne penserait pas d'elle dans l'état de veille.

Elles se retrouvent dans la folie d'un homme qui s'attaque au premier passant, croyant avoir affaire à celui qu'il appelle son ennemi.

Elles se retrouvent dans l'ivresse, lorsqu'on parle plus qu'on ne voudrait, et que l'on dit des choses que l'on garderait pour soi dans toute autre circonstance.

Elles se retrouvent enfin dans la distraction ou dans la préoccupation, quand on mêle à sa conversation des paroles qui n'y ont aucun rapport ; quand on cesse d'écouter et de répondre pour suivre une pensée intérieure ; quand on mêle à une action parfaitement convenable aux circonstances, une autre action qui ne se trouve pas à sa place.

## CHAPITRE II.

### RELATIONS LOGIQUES DE LA PENSÉE AVEC SON SUJET

(Doute, hypothèse, probabilité, certitude.)

**295. Fondement de ces relations.** — L'homme qui pense ne peut rester longtemps indifférent à sa pensée ; il veut y voir la conception d'une réalité ; il donne ainsi à sa pensée un objet intentionnel et il accepte ou rejette sa pensée comme expression vraie ou fausse de cet objet de son intention. C'est là le fondement des relations logiques entre le sujet pensant et sa pensée.

**296. Doute.** — Quand le sujet pensant ne voit pas si sa pensée est ou n'est pas la conception exacte de son objet intentionnel, il



suspend son adhésion ; il s'abstient de juger : c'est le doute. Le doute est donc la suspension de l'adhésion de l'âme à sa pensée.

297. **Hypothèse.** — Quelquefois le sujet pensant ayant une pensée sans objet intentionnel, a besoin de la considérer un moment comme si elle en avait un ; ou bien ayant un objet intentionnel qu'il ne connaît pas, il a besoin de le considérer un moment comme étant conçu par telle pensée qui se présente à son esprit. Dans les deux cas, il donne à sa pensée une adhésion provisoire : c'est l'hypothèse. Disons donc que l'hypothèse est l'adhésion provisoire de l'âme à sa pensée.

298. **Probabilité.** — Quand le sujet pensant voit dans sa pensée des motifs de la considérer comme vraie, quoique ces motifs lui paraissent insuffisants, il hésite à adhérer à sa pensée ; mais souvent il agit comme s'il y adhérerait entièrement : il dit alors que sa pensée est probablement vraie. Il forme un jugement probable. C'est ce jugement probable qui est une adhésion hésitante de l'âme à sa pensée. Quand au mot probabilité il désigne plutôt la même relation logique prise du côté de la pensée. C'est précisément la qualité de la pensée qui produit dans l'âme le jugement probable.

299. **Certitude.** — Enfin le sujet pensant qui voit sa pensée comme étant l'expression exacte de son objet intentionnel y adhère sans restriction. C'est la certitude ou le jugement certain. Nous définirons donc la certitude : l'adhésion absolue de l'âme à sa pensée.

Observons ici que le jugement conditionnel et le jugement alternatif sont, comme nous l'avons dit plus haut (153), des combinaisons de l'hypothèse et de la certitude, et que, par conséquent, ils ne sont pas une adhésion absolue. Le jugement conditionnel est une adhésion conditionnelle, c'est-à-dire, destinée à devenir absolue si la condition se réalise ; le jugement alternatif est une adhésion alternative, c'est-à-dire, destinée à devenir absolue pour l'un quelconque des deux termes par l'exclusion de l'autre.

Cette dernière relation logique appelée certitude étant la plus importante de toutes, nous nous y arrêterons plus longtemps.

**300. Nature de la certitude.** — La certitude est un fait subjectif ; c'est un acte de l'âme, mais un acte nécessaire. L'âme qui adhère ainsi à sa pensée le fait parce qu'elle ne peut faire autrement. On peut s'abstenir de manifester un jugement, mais on ne peut s'abstenir de juger quand on a les motifs de le faire.

Pour détourner une âme de son jugement il faut changer ses idées et lui faire voir son objet intentionnel autrement qu'elle ne le voit. Ce sont là des vérités d'expérience dont nous voyons d'ailleurs assez facilement les lois métaphysiques.

En effet : l'âme, considérée comme être intelligent, est faite pour connaître, et vis-à-vis de la connaissance qui est en partie sa fin, elle doit se conduire comme toute substance matérielle se conduit à l'égard d'une autre pour laquelle elle a une affinité. Dès qu'elle la trouve à sa portée, elle se combine avec elle. Ainsi l'âme destinée à connaître, et active d'ailleurs, recherche la connaissance, et, dès qu'elle la trouve, elle s'y attache, elle s'identifie en quelque sorte avec elle.

Mais, connaître, ce n'est ni douter, ni supposer, ni croire sur des motifs probables ou opiner ; c'est savoir, c'est juger avec certitude, c'est être informé certainement du vrai.

Ainsi l'âme qui adhère à sa pensée, parce qu'elle la voit conforme à son objet intentionnel, l'âme qui juge, qui affirme avec certitude, ne fait que répondre à un besoin, qu'exercer sa puissance, que tendre vers sa fin, et cela d'une tendance aussi irrésistible que celle de la pierre qui tombe vers le centre de la terre, ou de l'oxygène de l'eau qui se combine au fer et produit la rouille.

**301. Existence de la certitude.** — Il paraîtrait ridicule de poser cette question s'il ne s'était rencontré des hommes assez insensés pour nier la certitude, en théorie, tandis qu'ils en faisaient usage comme tout le monde.

On appelle *sceptiques* les hommes qui prétendent qu'il n'y a rien de certain, et *scepticisme* leur système. Les sophistes Grecs furent les premiers qui osèrent présenter cette théorie ; Pyrrhon, fut plus tard le fondateur de l'école sceptique, et ses disciples ont poussé le ridicule jusqu'à prétendre *démontrer*, c'est-à-dire nous *donner la certitude, que la certitude n'existe pas*.

Mais que valent leurs dénégations contre le cri unanime de la conscience du genre humain ? Il faut plaindre les hommes qui perdent à ce point l'usage de la raison ; mais il ne faut pas entreprendre de les réfuter.

La certitude ne se démontre pas ; car démontrer un fait c'est supposer qu'il y a des faits certains, c'est-à-dire, que la certitude existe.

Et par quoi démontrerait-on la certitude? Sans doute par des faits certains, c'est-à-dire, par la certitude elle-même. Et si nous ne savions pas quand nous sommes certains, par quoi pourrions-nous être rendus certains que nous sommes certains?

D'ailleurs, si la certitude ne se démontre pas, il faut reconnaître aussi qu'elle n'a pas besoin d'être démontrée. On ne fait une démonstration que pour rendre certain celui qui ne l'est pas ; mais celui qui est certain, quel besoin a-t-il de démonstration?

La certitude est un fait réel ; il existe ; la conscience individuelle l'atteste aussi bien que la conscience universelle. Et malgré tous les efforts des sceptiques pour étayer leur système, nous ne croyons pas qu'aucun d'eux ait réellement douté de son existence, de ses joies ou de ses douleurs, pas même de l'existence des corps qu'il voyait et touchait. C'est de peur d'admettre toutes les conséquences morales qu'une saine philosophie a toujours su tirer des lois qui régissent le monde, que quelques hommes en sont venus à nier la certitude des faits même les plus incontestables, qui auraient pu servir de principes. Et c'est leur faire trop d'honneur que de paraître douter un moment avec eux pour leur démontrer ce qu'ils savent aussi bien que nous.

D'ailleurs celui qui nie la certitude ne peut pas parler sans affirmer par là même sa pensée ; et l'exposition même de sa doctrine en étant la réfutation, il ne peut que se condamner au silence.

On compte deux systèmes prétendus philosophiques qui nient absolument l'existence de la certitude. Ces deux systèmes sont le *scepticisme* et le *probabilisme*. On en compte une multitude d'autres qui n'admettent la certitude que dans certaines conditions et comme provenant d'une seule source, et qui nient toutes les autres. Ces derniers systèmes sont nés de la recherche du *criterium de la certitude*. Le mot criterium (de κρίνω, je juge) désigne une marque infaillible pour reconnaître l'existence d'un fait caché ; ici il signifie donc la marque infaillible de l'existence de la certitude. Or c'est en cherchant cette marque que l'on a successivement affirmé comme unique source de certitude, les sens, la conscience, la raison, le raisonnement, le sens commun, l'évidence, etc.

Nous pourrions répondre simplement que la marque de la certitude c'est la certitude elle-même, et que, quand on est certain, on ne demande pas la preuve que l'on est certain. Nous pourrions répondre au probabilisme comme nous avons répondu au scepticisme ; mais à cause de l'importance *historique* de ces divers systèmes nous les traiterons tous séparément. Seulement nous renverrons cette question à la logique objective, parce que nous aurons alors les moyens de répondre d'une manière plus péremptoire.

**2<sup>o</sup> loi théorique; loi des relations subjectives logiques de la pensée:** Le doute, l'hypothèse, la probabilité et la certitude sont des relations diverses de l'âme avec sa pensée, et elles doivent avoir des causes diverses.

**2<sup>o</sup> loi pratique:** Ne pas passer sans motif de l'une à l'autre des relations logiques de l'âme avec sa pensée.

### CHAPITRE III

## SOURCES DES DIVERSES RELATIONS LOGIQUES du sujet pensant avec sa pensée.

302. **Sources de la pensée elle-même.** — Le fait de la pensée a nécessairement une cause, et les différentes pensées ont différentes causes. Mais quelque multiples que soient ces causes on peut les réduire à deux.

La pensée est produite ou par l'objet même que l'on a en vue ou par l'âme elle-même.

L'objet suscite la pensée dans l'âme qui le perçoit ; l'âme se donne à elle-même des pensées en combinant les idées qu'elle a. Or l'objet ne peut, par lui-même, fournir à l'âme une conception autre que celle de lui-même. Donc la pensée qui a pour cause unique son objet intentionnel est nécessairement vraie ; tandis que la pensée qui vient de l'âme ne peut être que par hasard conforme à son objet intentionnel.

Nous pouvons donc distinguer comme sources de la pensée les *sources objectives* et les *sources subjectives*.

**303. Sources objectives.** — Les sources de la pensée sont objectives quand celle-ci ne renferme que ce qui est perçu dans l'objet par les sens ou par la conscience, unis aux conceptions nécessaires de la raison. Dans tous ces cas la pensée vient toute de l'objet, et elle est nécessairement vraie.

**304. Sources subjectives.** — Les sources de la pensée sont subjectives en totalité ou en partie, quand elle est formée par l'imagination qui combine les éléments des pensées antérieures de l'âme, ou quand l'imagination y entre pour quelque chose. Dans tous ces cas la pensée telle qu'elle est vient du sujet pensant, et elle est probablement fausse.

**305. Sources du doute, de l'hypothèse et de la probabilité.** — Il résulte de ce qui précède que la pensée qui a pour cause l'imagination en tout ou en partie, ne peut logiquement faire naître à son égard, dans celui qui pense, que le doute, l'hypothèse ou tout au plus la probabilité, mais jamais la certitude.

**306. Sources de la certitude.** — Au contraire la pensée dans laquelle l'imagination n'est pour rien, et qui a pour source unique son objet intentionnel, si elle se manifeste au sujet pensant avec cette origine, ne peut faire naître en lui que la certitude. Or il est naturel que celui qui pense et qui a une conscience claire et distincte de sa pensée sache s'il a ajouté à sa pensée quelque chose de sa propre imagination, ou non. Donc la pensée se manifeste avec ses sources, et celle dont toutes les sources sont objectives engendre nécessairement la certitude.

**307. Fausse certitude.** — La conclusion inattaquable que nous venons de déduire de la nature même de la pensée, justifie en principe l'infailibilité du jugement, quand il est logique, et établit les fondements même de la certitude. Mais cette infailibilité du jugement n'empêche pas qu'on en use mal quelquefois, et qu'il n'y ait souvent en pratique une fausse certitude. Voici comment. L'obscurité ou la confusion de la conscience de la pensée, les défauts qui lui sont contraires et surtout la précipitation et l'exclusion, qui a souvent pour cause les préjugés ou les affections du cœur, font souvent passer inaperçue la part que l'imagination a prise dans une pensée, d'ailleurs toute objective dans ses sources ;

plus souvent encore une bonne partie des éléments d'une pensée viennent d'un témoignage faux, lequel est encore en dernière analyse le fruit de l'imagination, et cela sans qu'on s'en doute. Alors la pensée ne se présente qu'avec des sources objectives, et pourtant elle est fautive ; car les sources subjectives sont cachées.

Cette seule observation suffit pour expliquer toutes les erreurs et pour les prévenir toutes, si on ne l'oublie jamais.

**308. Différents noms que prend la certitude selon ses différentes sources.** — Considérée dans son essence, la certitude est une ; elle n'admet pas de degré ; elle existe ou n'existe pas : l'adhésion de l'âme est absolue.

Cependant on est convenu de considérer comme différentes espèces de certitude, selon qu'elle vient de sources différentes. On distingue : la certitude métaphysique, la certitude logique, la certitude physique et la certitude morale.

**309. Certitude métaphysique.** — La certitude est métaphysique dans les conceptions nécessaires de la raison. Elle n'est pas plus certaine que les autres, mais elle est plus inébranlable.

Il est presque impossible de la fausser, parce que dans cet ordre d'idées l'objet intentionnel de la pensée est le même que l'objet essentiel.

**310. Certitude logique.** — La certitude est logique quand elle a pour objet une identité logique.

Elle est infaillible en elle-même ; mais elle ne va jamais seule, et elle rentre dans la certitude métaphysique ou dans la certitude physique selon que les idées qu'elle voit comme identiques sont nécessaires ou contingentes.

**311. Certitude physique.** — La certitude est physique quand elle a pour objet un objet que l'âme perçoit, ou par elle-même ou par ses sens. Elle se subdivise en *certitude de conscience* et *certitude des sens*. La plupart des auteurs modernes réservent pour cette dernière seulement le nom de certitude physique.

Observons ici que toutes les fois que nous divisons un objet en métaphysique, logique, physique et moral, nous prenons le mot *physique* dans le sens où l'ont pris Aristote, Platon, la scolastique, en un mot toute la philosophie classique. Le sens de ce mot a été restreint dans le 19<sup>e</sup> siècle.

La certitude physique est de sa nature aussi infaillible que les précédentes ; mais elle peut facilement être fautive : elle exige donc une grande circonspection.

**312. Certitude morale.** — La certitude est morale quand son objet n'est perçu, qu'à travers les effets d'un acte libre. Tout ce que nous connaissons par le témoignage des hommes, et tous les jugements que nous portons sur les hommes, en voyant leurs actes, entrent dans cet ordre de certitude. Et parce que cet ordre de certitude est plus facile à fausser, le mot de certitude morale est devenu, pour plusieurs, synonyme de probabilité très-grande. C'est pour cela que plusieurs auteurs l'appellent *certitude de témoignage*, pour ne pas la confondre avec ce qu'on appelle aujourd'hui certitude morale ; quand on dit par exemple : *J'en suis moralement certain*.

**3° loi théorique.** — La certitude est engendrée logiquement par la pensée dont les sources sont purement objectives ; les sources subjectives engendrent le doute, l'hypothèse ou la probabilité.

**3° loi pratique.** — Il faut, avant de formuler un jugement, observer avec soin et constater toutes les sources de sa pensée, afin de ne pas tenir pour certaine une pensée qui, directement ou indirectement tient quelque chose de l'imagination.

---

## LOGIQUE OBJECTIVE

---

313. **Définition.** — La logique objective est la science de la vérité de la pensée dans ses rapports avec son objet.

314. **Rapports de la pensée avec son objet.** — Nous avons vu bien souvent déjà que la pensée a un double objet : l'un *essentiel* ou métaphysique, par lequel elle se distingue de toute autre pensée ; l'autre *intentionnel* ou logique, qui est le fait même que le sujet a en vue, et dont il veut que sa pensée soit la conception.

Le rapport de la pensée avec son objet essentiel ne peut être que l'identité logique : la pensée est toujours et nécessairement la conception de son objet essentiel.

Mais le rapport de la pensée avec son objet intentionnel, peut ne pas être l'identité, quoique la pensée n'ait pas d'autre but. Ce rapport peut donc être l'identité ou la non-identité logique. De là la distinction entre la vérité et la fausseté ; et, si le jugement intervient, la vérité ou l'erreur.

Ce double rapport de la pensée avec son objet logique nous est assez connu, (23.104.161), pour que nous nous dispensions d'en exposer ici la nature.

315. **Division.** — Il ne nous reste donc qu'à étudier les sources de la vérité et de l'erreur et la manifestation de la vérité d'une pensée. Nous le ferons en deux chapitres.

### CHAPITRE I<sup>er</sup>

## SOURCES DE LA VÉRITÉ ET DE L'ERREUR

---

316. **Principe de cette question.** — La cause et l'effet sont logiquement identiques. Si donc la pensée a pour cause son objet intentionnel, elle lui sera nécessairement identique ; elle en sera la conception : elle sera vraie. Si au contraire la pensée est produite par une autre cause que par son objet intentionnel, ce ne pourra être que par hasard qu'elle sera vraie.



Ici revient nécessairement la distinction des sources objectives et des sources subjectives de la pensée. Les premières amènent logiquement une pensée vraie, les deuxièmes amènent logiquement une pensée fausse.

Le principe ainsi posé, il est facile de conclure.

317. **Sources de la vérité.** — Les sources de la vérité sont donc la perception exacte de l'objet intentionnel de la pensée.

Cette perception exacte se fait par différents moyens selon la nature de l'objet. La distinction de ces différents moyens et leur application aux différents objets est une question psychologique. Nous la traiterons en son lieu. Disons seulement que nous percevons :

- 1° *par les sens*, les faits corporels qui sont à notre portée ;
- 2° *par la conscience*, les faits de notre âme ;
- 3° *par le témoignage des autres*, les faits qui sont à leur portée  
Et qui ne sont pas à la nôtre ;  
et que nous concevons nécessairement ;
- 4° *par la raison*, les causes et les lois des faits et, en général  
tous les éléments nécessaires des choses.

Dans tous ces cas la perception sera exacte si l'on emploie à propos ces divers moyens, en se conformant aux lois logiques des différentes opérations que cette perception exige et que nous avons indiquées dans la méthode.

318. **Sources de l'erreur.** — L'erreur ne peut venir que des sources subjectives de la pensée, cachées à l'âme qui juge, par la précipitation, les préjugés, les affections du cœur, et enfin et surtout par les témoignages faux. Cette vérité est suffisamment démontrée par tout ce qui précède.

Dans une observation trop rapide d'un fait, par les sens ou par la conscience, l'imagination complète la perception à sa manière, sans qu'on y prenne garde ; les préjugés et les affections du cœur guident souvent l'imagination dans son travail, et empêchent l'intelligence de s'apercevoir de son intervention ; dans le raisonnement même les faits que l'on compare, défigurés par l'imagination, paraissent logiquement identiques, et on fait alors ce qu'on appelle un *paralogisme*, quand on est de bonne foi, ou un *sophisme*, quand le raisonnement faux est fait avec intention ; pour les faits connus par

le témoignage des autres, l'erreur ou la mauvaise foi des témoins peut les présenter autrement qu'ils ne sont, sans qu'on s'en aperçoive. Ce sont là tout autant de sources d'erreur. L'âme ne voyant de toutes ces pensées que les sources objectives, y adhère nécessairement, les tient pour vraies, les affirme ; et c'est en cela qu'elle se trompe ; car les pensées qu'elle juge vraies sont fausses.

**319. Observation sur les différentes classifications des erreurs.** — Devons-nous après cela nous arrêter à classer les erreurs, comme l'on fait tant d'autres avant nous ? Nous ne le croyons pas nécessaire. Ces classifications, toujours incomplètes, ne sont guère que des subdivisions de quelques-unes des causes d'erreur que nous venons d'indiquer.

Bacon, qui s'y est arrêté longuement, les ramène toutes à quatre sortes de préjugés, qu'il appelle des *idoles*.

*Idola tribus*, préjugés du genre humain.

*Idola specus*, préjugés individuels.

*Idola theatri*, préjugés d'école et de système.

*Idola fori*, préjugés sociaux venant surtout des abus du langage.

Les scolastiques avaient aussi distingué différentes sources de sophismes ou de paralogismes.

*Ignoratio elenchi*, l'oubli de la question.

*Petitio principii*, alléguer comme preuve le fait même qu'il s'agit de démontrer.

*Non causa pro causa* prendre pour cause ce qui ne l'est pas.

C'est le sophisme que l'on exprime encore ainsi : *hoc post hoc ; ergo propter hoc*.

*Enumeratio imperfecta*, faire une induction sur des données incomplètes.

*Fallacia accidentis*, prendre pour élément essentiel ce qui n'est qu'accidentel.

*Fallacia compositionis et divisionis*, passer du sens composé au sens divisé et réciproquement.

*Transitus a relativo ad absolutum*, conclure du relatif à l'absolu.

Cette dernière sorte de sophisme s'appelle aussi : *transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*.

*Transitus de genere ad genus*; conclure d'un genre ce qui appartient à un autre.

*Circulus vitiosus*, démontrer successivement deux faits l'un par l'autre.

Arnauld de Port-Royal ajoute à l'exposition déjà très-longue des différents sophismes classés par les scolastiques l'exposition de plusieurs autres sources de sophismes : l'amour-propre, l'intérêt, les passions, les qualités et les défauts des objets mêmes.

En voici le résumé :

*Sophismes d'amour propre, d'intérêt et de passion :*

- 1° Juger des choses par ce qu'elles sont à notre égard.
- 2° Changer de jugement en changeant de passion.
- 3° Poser en principe que l'on a raison.
- 4° Poser en principe que l'on est un habile homme.
- 5° Traiter d'opiniâtre celui qui est d'un autre sentiment.
- 6° L'esprit de dispute, ou le besoin de contredire.
- 7° L'habitude de tout louer.
- 8° L'esprit de parti.
- 9° Défendre une opinion parce qu'on l'a émise.

*Sophismes qui naissent des objets mêmes.*

- 1° Le mélange de bien et de mal que renferment les objets.
- 2° Le charme de l'éloquence.
- 3° Juger des intentions par une concordance d'opinions.
- 4° Fausse induction tirée d'un trop petit nombre de faits.
- 5° Juger des intentions par le résultat.
- 6° Juger sur une autorité insuffisante : c'est le *sophisme d'autorité*.
- 7° Juger du fond d'une doctrine par la manière dont elle est exposée.
- 8° Juger des opinions des autres par leur condition.
- 9° Juger des opinions des autres par leur caractère.

Il n'est peut-être pas sans utilité de considérer en détail ces différentes sources d'erreur, mais nous croyons avoir été plus complet et tout aussi utile dans notre courte exposition, qui réduit les sources de l'erreur à quatre chefs : la précipitation, les préjugés, les

passions et les témoignages faux. Rappelons d'ailleurs encore une fois que ces quatre sources se résument dans une seule : la part que prend l'imagination dans la formation des pensées. Que la pensée soit produite uniquement par l'objet et il n'y a pas d'erreur possible.

**1<sup>o</sup> loi théorique.** — La pensée qui n'a pas d'autre source que son objet intentionnel est nécessairement vraie ; la pensée qui vient en tout ou en partie de l'imagination est logiquement fausse.

**1<sup>re</sup> loi pratique.** — Observer avec soin les sources de ses pensées pour n'accepter que les sources objectives ; se défier de la précipitation, des préjugés, des passions et des témoignages faux, qui font entrer l'imagination dans la formation des pensées.

## CHAPITRE II

### MANIFESTATION DE LA VÉRITÉ D'UNE PENSÉE

#### Evidence

320. **Principe de la question.** — La pensée est vraie nécessairement, quand elle n'a d'autre source que son objet intentionnel. Elle sera donc manifestement vraie quand sa source, purement objective, sera manifeste. Or cette condition est réalisée quand la pensée n'a d'autre cause que la manifestation de son objet intentionnel à l'âme.

321. **Evidence.** — On appelle *evidence* la manifestation indubitable de la vérité d'une pensée. Cette manifestation a lieu quand l'objet intentionnel de la pensée est manifesté à l'âme, et que cette manifestation est l'unique source de la pensée.

L'evidence est une relation objective, puisqu'elle est la manifestation de l'identité logique de la pensée avec son objet. Mais l'evidence produit nécessairement la certitude qui est une relation subjective. Ainsi il y a entre l'evidence de l'objet et la certitude du sujet relation de cause à effet. On peut donc conclure logiquement de l'une à l'autre ; car, d'après le principe tant de fois constaté, l'une ne peut pas exister sans l'autre.

Voilà la réponse à la fameuse distinction du subjectif et de l'objectif, par laquelle les sceptiques de tous les temps ont prétendu ébranler la certitude, et dont Kant n'a pas su sortir.

**322. Division de l'évidence.** — On distingue l'évidence comme la certitude en quatre espèces, selon ses quatre sources.

L'évidence peut être métaphysique, logique, physique ou morale, comme la certitude et aux mêmes conditions.

**323. Evidence métaphysique.** — L'évidence métaphysique, est la nécessité manifeste d'une conception. Elle est perçue directement par la raison, qui la voit dans ce principe universel: *Ce qui est est ; ce qui n'est pas n'est pas.*

Une pensée est métaphysiquement évidente, quand elle se montre clairement comme nécessaire, comme ne pouvant pas être conçue autrement, dans quelque hypothèse que l'on se place.

De cet ordre sont toutes les idées nécessaires, les vérités premières, les premiers principes, les axiomes. On y compte d'abord le grand principe de raison d'Aristote :

*Nihil potest esse simul et non esse.*

« Ce qui est ne peut pas ne pas être en même temps. »

On y trouve encore les principes que la philosophie classique a formulés plus tard, mais que le genre humain a toujours employés :

*Nihil est sine ratione sufficienti*, principe plus général que celui que nous exprimons ainsi: « Il n'y a pas d'effet sans cause. »

*Inter duo contradictoria non datur medium.* Ce qui revient à dire: « Il n'y a pas de milieu entre être et n'être pas. »

*Quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*, principe plus général que la traduction que nous avons adoptée en français: « Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. »

**324. Evidence logique.** — L'évidence logique est l'identité logique de deux pensées qui se manifeste à l'âme. Elle est perçue aussi par la raison, qui voit facilement lorsque deux faits n'ont qu'une seule existence, et qui affirme alors que les deux pensées ou les deux propositions, qui expriment ces deux faits, sont vraies en même temps ou fausses en même temps.

Une pensée est logiquement évidente lorsqu'elle est logiquement identique à une autre pensée évidente d'ailleurs. Toute conséquence logiquement déduite d'un principe qui est lui-même évidemment vrai est évidente.

**325. Evidence physique.** — L'évidence physique est la mani-

festation d'un objet réel à l'âme. Elle est perçue par la conscience ou par les sens. Aussi on peut la diviser en deux : évidence de conscience et évidence sensible. Les auteurs modernes ayant restreint le mot *physique* aux êtres matériels, aux modifications des corps, ne donnent pas le nom d'évidence physique à l'évidence de conscience ; ils réservent ce nom pour la seule évidence des sens.

Une pensée est physiquement évidente, quand l'âme, percevant en elle-même une modification, ou se sentant modifiée au moyen de ses sens par un corps extérieur, voit clairement que la pensée qu'elle a a pour cause son objet réellement existant. Quand je vois et je touche un corps, je suis physiquement certain de ce que je vois et je touche dans ce corps ; quand je pense ou quand je veux, je suis physiquement certain que je pense ou que je veux.

**326. Evidence morale.** — L'évidence morale est la manifestation d'un objet réel au moyen d'un acte libre ; soit que cet objet réel soit lui-même un acte libre, soit que l'objet étant purement un fait physique, la connaissance ne nous en soit donnée que par un acte libre, comme par le témoignage d'un autre.

Il faut donc pour qu'il y ait évidence morale, que l'âme voie clairement que la liberté de l'acte n'en a pas faussé la manifestation. Cette condition seule constitue l'évidence morale ; le reste la fait rentrer dans l'évidence physique.

Ainsi tout ce que nous apprenons par le témoignage des autres, ou tout ce que nous jugeons de leurs sentiments par ce qu'ils en montrent au dehors, a besoin d'une double évidence. D'abord l'évidence physique de la réalité du témoignage donné ou des marques de tel sentiment, ensuite l'évidence morale que ces hommes n'ont pas librement faussé leur témoignage ou les marques extérieures de leurs sentiments.

**327. Du témoignage des hommes.** — Le témoignage des hommes est le principal fait dont la vérité se fonde sur l'évidence morale, et ce fait se présente si souvent dans la vie et embrasse tant de vérités importantes qu'il nous convient de l'étudier à part et avec un peu plus de détails.

Et d'abord distinguons deux cas : 1° le fait qui nous est attesté par des hommes est pour eux d'une évidence purement physique ; ils l'ont perçu par leurs propres sens, ou en eux-mêmes par leur

conscience. C'est alors le *témoignage* proprement dit. 2° Le fait qui nous est attesté est, pour ceux qui l'attestent, d'une évidence logique ou morale. C'est un fait, c'est une loi, qu'il a fallu conclure, par déduction ou par induction, soit de principes métaphysiques, soit de faits physiques observés, soit des marques sensibles d'un sentiment ; c'est peut-être encore un témoignage qu'il a fallu examiner et que l'on nous donne comme méritant notre confiance : dans tous ces cas, il y a plus que le témoignage : c'est *l'autorité*.

On confond souvent ces deux mots et on dit même : *l'autorité du témoignage*, pour dire : la confiance que mérite le témoignage.

328. **Valeur logique du témoignage.** — Que le témoignage des hommes puisse porter avec lui l'évidence et engendrer la certitude, nous n'avons pas besoin de le démontrer. *A priori*, c'est-à-dire en considérant seulement la nature des choses, il est évident qu'un autre homme peut avoir vu un fait, aussi exactement que nous l'aurions vu nous-mêmes, et nous l'exprimer ensuite, par la parole, aussi exactement que nous nous l'exprimerions à nous-mêmes, par la pensée. Nier cela ce serait nier les sens et la pensée, ou la parole. Donc, *a priori*, le témoignage peut être évidemment vrai. *A posteriori*, c'est-à-dire, en concluant des faits à leur possibilité selon cet adage : *ab actu ad posse valet consecutio*, on voit aussi que le témoignage porte avec lui l'évidence et qu'il engendre la certitude. Car : je n'ai jamais vu Pékin ; je ne puis avoir vu César, ni Alexandre ; et cependant il m'est impossible de douter de l'existence actuelle de Pékin, en Chine, ni de l'existence de César à Rome, ou d'Alexandre en Grèce et en Asie. Et quelle immense énumération faudrait-il faire pour désigner seulement les faits que nous *croyons* sur le témoignage d'autrui, sans qu'il se soit jamais élevé dans notre âme aucun doute ? Donc, *a posteriori* aussi le témoignage peut être évidemment vrai.

Il reste à savoir *quand* le témoignage porte avec lui cette valeur logique.

329. **Qualités ou conditions du témoignage.** — Si l'on peut constater facilement que le témoignage est souvent vrai, il n'est pas difficile de voir qu'il peut aussi être faux et que de fait il est souvent faux. Il est donc nécessaire de connaître les conditions auxquelles le témoignage sera infailliblement vrai.

Ces conditions ou qualités sont de trois ordres. Elles tiennent 1° aux faits attestés par les témoins, 2° aux témoins eux-mêmes, 3° aux témoignages.

1° QUALITÉS DES FAITS. Les faits attestés par témoins doivent être de nature à comporter ce genre de preuve. Ils doivent comporter une évidence physique (325, 327). Ils doivent être de nature à être observés et perçus par les sens ou par la conscience.

Quelques auteurs ajoutent qu'ils doivent être possibles ou vraisemblables. Il est évident que l'on n'écouterait pas un témoin qui rapporterait, comme l'ayant vu, un fait absolument, *métaphysiquement*, impossible. Mais, à part ce cas, il faut se méfier beaucoup du prétendu impossible et invraisemblable. Ce qui paraît impossible à un ignorant est souvent très-facile pour celui qui sait comment s'y prendre, et surtout ce qui est impossible aux hommes est souvent possible à Dieu. Si donc on se basait sur cette prétendue impossibilité pour rejeter un fait attesté par un témoin sérieux, on aurait tort; et on est toujours mal venu à dire: *c'est impossible*, à quelqu'un qui vous dit: *je l'ai vu*.

2° QUALITÉS DES TÉMOINS. Toutes les qualités que l'on peut exiger d'un témoin peuvent se résumer en une seule: qu'il ne soit pas trompé.

Mais à quelle marque peut-on reconnaître qu'il n'est pas trompé? Il est évident que si le témoin est capable d'observer le fait dont il témoigne, et s'il l'a en effet suffisamment observé, il y a lieu de croire qu'il ne se trompe pas. Et si un grand nombre de témoins capables observent tous le fait par eux-mêmes, on peut mieux encore être certain qu'ils ne se trompent pas.

Ainsi les qualités des témoins sont: 1° qu'ils soient capables 2° qu'ils aient vu eux-mêmes le fait.

Ce n'est pas à dire qu'on ne doive pas croire un témoin que affirme sur le témoignage d'un autre; mais dans ce cas il faut le juger, non plus comme témoin, mais comme capable d'apprécier la valeur du témoignage qu'il cite, et il est alors, non un témoin mais une autorité.

3° QUALITÉS DU TÉMOIGNAGE. On peut encore résumer les qualités du témoignage en une seule: qu'il ne soit pas trompeur.

Pour cela il faut d'abord qu'il soit sérieux, qu'il soit donné dans des termes clairs et précis, enfin qu'il soit donné de bonne foi.



Cette dernière condition se vérifie par l'examen des qualités morales du témoin, et de ses intérêts. Car si le témoin est ami de la vérité et s'il n'a aucun intérêt à tromper, il parlera de bonne foi. Alors s'il s'exprime en termes clairs et précis et s'il parle sérieusement, son témoignage ne sera pas trompeur.

C'est surtout pour le témoignage que la multiplicité est d'un grand poids pour produire l'évidence et engendrer la certitude. Car si un grand nombre d'hommes dont les intérêts sont divers, donnent sans s'être entendus un même témoignage, on peut être certain qu'ils ne trompent pas.

— En résumé, il faut et il suffit pour la certitude des faits affirmés par le témoignage : *que les témoins ne soient ni trompés ni trompeurs.*

**330. De l'autorité.** — Ce mot *autorité* désigne ici l'affirmation d'un fait dont on n'a qu'une évidence logique ou morale ; (322) il désigne encore la personne qui affirme dans ces conditions, et enfin la croyance que mérite cette sorte d'affirmation. Ces trois sens sont entièrement connexes : il est inutile de les étudier à part.

*L'autorité* est donc basée sur une double évidence morale ; d'abord, que l'affirmation est sincère, ensuite, que le témoignage que l'on rapporte était sincère et vrai ; ou sur une évidence logique, quand il s'agit d'une conclusion que l'autorité a dû tirer d'un principe.

Les qualités de l'autorité sont, comme pour le témoignage, que celui qui affirme *ne soit ni trompé ni trompeur*. Mais ici, plus que dans le premier cas, il importe de s'assurer de la *capacité* du témoin. Tout homme peut se rendre compte d'un fait sensible, mais tous ne sont pas capables de créer une doctrine, et ce sont surtout ces doctrines, les théories, qui sont du domaine de l'autorité.

Dans les questions de doctrine, ce sont surtout les hommes *spéciaux* qui font autorité : eux seuls offrent en général les garanties suffisantes de capacité. Encore ne faut-il pas donner sa confiance au hasard à tout homme qui se dit spécial.

**331. De l'histoire.** — L'histoire s'appuie à la fois sur le témoignage et sur l'autorité. L'écrivain qui raconte les faits qu'il a vus est un simple témoin dans la narration de ces faits ; il a l'évi-

dence physique de ce qu'il raconte ; mais dès qu'il en apprécie les causes et les conséquences, il devient une autorité et il a besoin d'une autre capacité que lorsqu'il raconte. L'historien qui écrit d'après les témoignages qu'il a recueillis, d'après les ouvrages de ses devanciers, d'après les monuments, les médailles, les inscriptions anciennes qu'il lui faut interpréter, n'a plus pour lui-même qu'une évidence morale ou logique de ce qu'il raconte, et pour faire autorité, pour mériter créance, il a besoin, outre la sincérité que l'on a droit d'exiger de tout témoin, d'une capacité extrêmement étendue et variée. Aussi ne doit on pas ajouter foi aveuglément à tout historien.

Mais quand un fait est acquis à l'histoire, c'est-à-dire, quand il est admis par un grand nombre d'historiens qui l'ont examiné sérieusement et avec toute la capacité, l'impartialité et la sincérité nécessaire, il n'est plus temps de le révoquer en doute.

**332. Du scepticisme.** — Exposons maintenant plus en détail les systèmes qui nient en tout ou en partie la certitude. Et d'abord parlons du scepticisme.

Les sceptiques (de *σέπτομαι*, j'examine) professent qu'il n'y a rien de certain, mais tous ne professent pas le même doute, et n'ont pas les mêmes motifs de douter. Aussi le scepticisme a présenté des formes assez diverses dans les différentes époques de la philosophie.

Démocrite d'Abdère, découragé dans sa recherche de la science qu'il demande à la seule expérience des sens, s'écrie : *que la science est inaccessible et que la vérité est cachée au fond d'un puits.*

Zénon d'Elée, s'isolant dans les abstractions de la raison pure, ne voit que l'unité, il nie le mouvement qui ne peut exister qu'avec le multiple, et finit par nier l'unité elle-même.

Gorgias de Léontium, fier de son art de parler, croit avoir une réponse à tout, et se fait fort de soutenir à volonté le pour et le contre. Les autres sophistes le suivent dans son orgueil et poussent encore plus loin son doute.

Pyrrhon d'Elis, ne voyant dans les doctrines de ses prédécesseurs que leurs contradictions, en conclut qu'il n'y a rien de certain et déclare que la sagesse consiste à douter de tout.

Arcésilas et Sextus Empiricus, venus long-temps après lui, sui-

virent ses doctrines, par antipathie pour les affirmations des dogmatiques.

A la fin du moyen âge, Montaigne, qui ne voyait et n'aimait que lui-même, fuyant tout souci de devoir, incline aussi vers le doute, par une sorte d'indifférence pour la certitude philosophique.

Le chef de la philosophie moderne, Descartes, croyant vaincre à jamais le scepticisme, s'efforça d'appuyer la certitude sur une base inébranlable, mais il eut le tort de paraître douter un moment avec les sceptiques, et surtout il eut le tort de ne pas admettre a priori la certitude des sens. Car plusieurs de ses disciples, mécontents de la démonstration qu'il essaye d'en donner, nièrent l'existence des corps, et quelques-uns même furent absolument sceptiques. Ce fut le résultat naturel d'une philosophie basée sur la conscience isolée des sens.

Bayle, mu par le désir de convaincre la raison d'impuissance, entassa les difficultés et les laissa sans réponse.

David Hume, en n'observant que par les sens, oublia la conscience et la raison et nia bientôt la certitude des vérités mathématiques. Il nia même l'idée de cause, et le rapport de la cause à l'effet, disant que nous voyons bien des faits qui se succèdent, mais nullement un rapport de causalité entre eux.

Kant, au contraire, en s'isolant dans sa propre conscience et dans l'examen de la raison, ne trouva pas le moyen d'affirmer, en vertu de la seule faculté de connaître, l'existence des corps, ni aucune réalité extérieure à l'âme. Il avait pourtant entrepris sa Critique de la raison pure, dans le but de ruiner pour toujours le scepticisme. Il se réfugia, il est vrai, dans la raison pratique, qui, en commandant le devoir en affirme par là-même l'objet ; mais il n'en a pas moins sapé les fondements de toute connaissance.

Tels sont les noms les plus illustres que l'on rencontre dans l'histoire du scepticisme, et les différentes formes et causes de cette aberration de l'esprit humain.

**333. Motifs de doute des sceptiques.** — Le scepticisme ou doute universel répugne à la raison ; parce que l'homme voit facilement l'évidence des faits et se trouve naturellement dans la certitude. Aussi la philosophie classique a toujours été dogmatique, et le scepticisme n'a jamais été qu'un système personnel, soutenu par

quelques individualités. C'est pour cela que les sceptiques de tous les temps ont senti le besoin d'exposer les prétendues raisons de leur doute : ils comprenaient qu'ils allaient contre la conscience du genre humain.

Pyrrhon donnait de son doute dix motifs, qu'il appelait *δέκα τρόποι* les dix changements, ou *δέκα τόποι έποχής* les dix motifs de suspension du jugement, ce que l'on transcrit en français par : *les dix raisons d'époque*. Ces dix motifs se résument dans : *les contradictions entre les jugements des hommes ; les altérations et les changements que subissent les choses.*

Le médecin Agrippa, qui vivait 400 ans plus tard, ne donnait que cinq motifs, et il offrait plus de variété. Ces cinq motifs étaient : 1° *la discordance des opinions*, 2° *la nécessité d'une preuve de la preuve*, 3° *le caractère relatif de nos perceptions*, 4° *le besoin des hypothèses*, 5° *le cercle vicieux de toute preuve*.

Kant a mis en lumière ce grand motif de doute plus ou moins allégué par tous les sceptiques : *la distinction entre la perception subjective et la réalité objective*. Mais il se montre original quand, séparant la raison de l'expérience, il refuse à la première la faculté d'affirmer autre chose que la possibilité, et à la seconde la faculté d'affirmer autre chose qu'elle-même dans son sujet.

Pour répondre à ces prétendus motifs de doute, il suffit de remarquer : 1° que les jugements des hommes sur un même objet ne sont pas si différents qu'on veut bien le dire, et que tous trouvent par exemple, le sucre doux et l'aloès amer : 2° que les changements que subissent les choses n'empêchent pas de les voir telles qu'elles sont au moment où on les considère, et que d'ailleurs la certitude scientifique ne porte pas sur les choses variables : 3° que, quand on donne une preuve, on la donne telle qu'on n'ait pas besoin de prouver qu'elle prouve.

Enfin pour détruire encore une fois les arguments de Kant nous dirons :

1° La raison, il est vrai, n'affirme pas ce qui est ; mais elle affirme l'impossibilité, la possibilité ou la nécessité.

2° L'expérience seule ne saurait affirmer l'existence réelle de l'objet de la perception.

Mais la raison affirme qu'il n'y a pas d'effet sans cause, et l'expérience affirme l'existence d'un grand nombre de perceptions. Donc elles ont une cause. Donc les objets que nous percevons existent.

**234. Du probabilisme.** — Quand le scepticisme eut exercé ses ravages dans la philosophie grecque, quelques hommes, amis des sublimes théories de Platon, voulurent être toujours ses disciples, quoique leur foi en la philosophie fut un peu ébranlée. C'est alors que Carnéade, fondateur de la nouvelle Académie déclara *que la vérité est inaccessible et que nous ne pouvons connaître que le vraisemblable*. Tel est le probabilisme.

Cicéron, qui se disait Académicien, et qui souvent affirme sans hésiter, penche pourtant plus d'une fois vers cette théorie, et même en quelques endroits de ses écrits, l'accepte comme le principe logique de son école.

Cette erreur, moins effrayante que le scepticisme, serait tout aussi nuisible, si on l'adoptait, car elle mènerait à l'indifférence morale. Mais on la détruit par les mêmes raisons qui détruisent le scepticisme.

D'ailleurs la certitude est un fait incontestable, qui s'impose de lui-même à notre âme et qui repose sur un autre fait non moins puissant : l'évidence. Et une fois la certitude admise, il n'y a, dans notre âme, pas plus de place pour le probabilisme que pour le scepticisme.

**335. Criterium de la certitude.** — La certitude existe : nous l'avons établi, par les faits mêmes, que constate la conscience du genre humain, (301) et par la nature de la pensée, qui doit nécessairement, dans certains cas déterminés, être l'expression exacte d'un fait réel (303, 316).

Mais à quel signe reconnaître la certitude légitime et comment la distinguer de celle qui ne l'est pas ? de la fausse certitude ? Car il y a une fausse certitude (307).

S'il répugne à la nature humaine de ne rien affirmer et d'hésiter sans cesse dans un doute universel (300, 301), il lui convient cependant parfaitement de savoir douter à propos et de ne pas affirmer sans raison. Il est donc tout-à-fait logique de déterminer le caractère distinctif de la vraie certitude et d'indiquer la marque

infaillible à laquelle on peut reconnaître, sans crainte d'erreur, que la pensée est l'expression exacte du fait réel auquel la pensée se rapporte intentionnellement. Cette marque infaillible de la vérité de la pensée est précisément ce qu'on appelle le *criterium* de la certitude.

Pour faire connaître ce criterium, nous n'avons qu'à rappeler les principes exposés plus haut (303, 306, 316; 320) : « La pensée qui a pour cause son objet intentionnel est nécessairement vraie. » La pensée se manifeste à l'âme avec ses sources, et quand il est manifeste que les sources de la pensée sont toutes objectives, la vérité de la pensée est évidente, et cette *évidence engendre la certitude* ».

Ainsi le *criterium* de la certitude c'est l'*évidence*. C'est l'objet de la pensée qui se manifeste à l'âme, et qui se manifeste comme cause de la pensée. Alors il y a entre la pensée et son objet intentionnel un rapport d'effet à cause; ce rapport est manifeste, et par suite il est manifeste aussi que la pensée est logiquement identique à son objet : cette manifestation qui est l'*évidence* de l'objet produit la certitude dans le sujet, et la certitude est inattaquable.

### 336. Différentes théories sur le criterium de la certitude.

— Les auteurs qui ont voulu tour-à-tour combattre le scepticisme n'ont pas tous reconnu le même critérium de certitude.

Socrate, qui combattit pendant quarante ans les sophistes, n'a pas pris la peine d'attaquer directement leur scepticisme, mais on peut voir dans sa manière de discuter qu'il reconnaissait l'*évidence* comme le criterium de la certitude.

Platon suit le même procédé, et quand il s'agit d'établir sa théorie des idées, il ne donne aucune raison des caractères d'immutabilité qu'il leur reconnaît, sinon que l'âme les voit ainsi.

Aristote, qui raisonne avec tant de profondeur, de solidité et de méthode, suppose simplement la certitude comme un fait qu'il ne discute pas; il oublie ou dédaigne les sceptiques, et, quand il pose comme point de départ les grands principes de raison, quand il en déduit de si nombreuses conséquences, quand, d'un autre côté, il observe, minutieusement pour son temps, les plantes et les animaux, et qu'il en décrit les lois, il ne donne pas d'autre raison de

la certitude de ses principes ou de ses conséquences que la vue qu'il en a. C'est encore l'évidence.

Durant tout le moyen-âge, on ne s'aperçoit pas que le scepticisme ait porté grand ombrage à la Scolastique, et les philosophes de cette époque n'ont pas reconnu le besoin de déterminer un critérium de certitude.

Il faut arriver jusqu'à Descartes pour trouver le doute traité avec tant de respect. C'est pour asseoir la certitude sur des bases inébranlables, que ce philosophe imagina le doute méthodique, et posa comme première règle de sa Méthode de n'admettre pour certaines que les vérités évidentes. Son criterium de certitude est donc en principe celui que nous venons d'adopter. Mais, dans l'application, il n'en fit pas tout l'usage qu'il pouvait en faire : car, après avoir affirmé sur l'évidence : *Je pense : donc j'existe*, il aurait pu et dû ajouter : *Je sens les impressions faites sur mon corps : Donc mon corps existe*, et ensuite : *Les autres corps me causent des impressions : donc ils existent*.

Au lieu d'aller jusque là, il s'arrêta à la première de ces évidences, et eut recours à la véracité de Dieu pour démontrer l'existence des corps. Il réduisit donc lui-même, sans nécessité, son criterium de certitude, et sembla dire que la certitude ne s'étend pas au delà des *faits de conscience*. C'est ce que conclurent quelques-uns de ses disciples.

Comme les épicuriens anciens, les sensualités modernes, et à leur tête Locke et Condillac, n'admettent pas d'autre certitude que celle qui nous est fournie par *les sens*.

Kant, après avoir, par cette sorte de doute méthodique que l'on a appelé le *Criticisme*, battu en brèche toutes les données des sens ou de la raison théorique, ne trouve pas d'autre source de certitude que les *postulats* de la raison pratique, qui affirme *implicitement* ce qu'elle commande de respecter, et tous les éléments du devoir.

La majeure partie des philosophes de notre temps s'en tenait, comme aujourd'hui encore, au criterium de Descartes, ou mieux à l'évidence dans toutes ses sources et sous toutes ses formes, lorsque l'abbé de Lamennais vint attaquer la valeur de la certitude individuelle, et posa comme criterium unique le *sens-commun*, ou le consentement unanime du genre humain.

Toutes ces théories exclusives, qui restreignent le domaine de la certitude, sont comme des branches du scepticisme, et y conduisent infailliblement, si on vient à les embrasser. Car il est vrai de dire avec Royer-Collard : « On ne fait pas au scepticisme sa part ; quand il pénètre dans l'entendement, il l'envahit tout entier. »

**2<sup>e</sup> loi théorique.** Quand l'objet de la pensée est évident, la pensée est manifestement vraie et le jugement certain.

**2<sup>e</sup> loi pratique.** N'affirmer une pensée comme certaine que quand l'objet en est évident, c'est-à-dire quand la vérité de la pensée est manifeste.



## LOGIQUE DÉMONSTRATIVE

---

337. **Définition.** — La logique démonstrative est la science de la communication des pensées.

338. **Division.** — Nous étudierons d'abord cette communication en elle-même, puis son action sur celui qui la reçoit et enfin les conditions de son action. De là trois chapitres.

### CHAPITRE I<sup>er</sup>

## DE LA COMMUNICATION DES PENSÉES, EN ELLE-MÊME

---

339. **Sa nature.** — La pensée est un fait de l'âme, c'est une modification de l'âme, et comme telle elle ne peut passer d'une âme dans une autre. La communication des pensées n'est donc pas une *transmission*. Elle n'est pas non plus une création, ni le résultat d'une action directe d'une âme sur une autre, comme l'action de nos mains sur un corps plastique que nous façonnons. Pour communiquer une pensée à une âme il faut la faire naître dans cette âme. Et, les mêmes effets devant être produits par les mêmes causes, il faut pour faire naître une pensée chez un autre, lui en manifester l'objet. Ainsi la communication de la pensée ne peut être que la manifestation de l'objet de cette pensée.

340. **Éléments de cette communication.** — La pensée que l'on communique doit d'abord exister chez celui qui la communique, et elle doit y exister claire, distincte et exacte, pour qu'il puisse la communiquer avec les mêmes qualités. Il faut ensuite prendre un moyen pour manifester l'objet de la pensée, et ce moyen c'est l'expression de la pensée. Cette expression a besoin aussi d'être claire, distincte et exacte. Elle se fait ordinairement par le langage : elle doit encore en suivre toutes les lois. Enfin il faut que celui à qui on veut communiquer sa pensée en perçoive l'expression.

Il n'est pas rare de voir des hommes qui cherchent à communi-

quer des pensées qu'ils n'ont pas ; plus souvent on exprime mal les pensées que l'on a ; et enfin très-souvent l'expression n'est pas comprise de celui qui l'écoute. Dans tous ces cas, la communication n'a pas lieu.

**341. Résultats de l'union de ces trois éléments.** — Quand l'expression exacte d'une pensée que l'on possède est comprise de celui qui l'écoute, il se forme en lui une pensée identique à celle que l'on a soi-même. La pensée est communiquée. Mais ce n'est pas tout.

La pensée ainsi communiquée naît dans cette seconde âme avec toutes ses relations logiques. Elle doit logiquement y engendrer le doute, l'hypothèse, la probabilité ou la certitude, selon qu'elle se manifeste dans les conditions de ces différentes relations logiques. C'est en effet ce que veut l'homme qui parle, non en imposteur mais en homme. Et ce résultat doit logiquement se produire, toutes les fois que l'objet est manifesté tel qu'il est connu de celui qui communique sa pensée : car les mêmes causes produisent les mêmes effets.

Il arrive souvent que les termes dont on se sert pour exprimer sa pensée ont pour celui qui écoute un autre sens que pour celui qui parle. Dans ce cas l'expression, même la plus exacte, ne communique pas la même pensée.

Plus souvent encore il arrive que les préjugés ou les passions de celui qui parle et de celui qui écoute, faussent la pensée exprimée et la font rejeter de ce dernier, tandis que le premier y adhère et l'affirme. En dehors des préjugés et des passions, le défaut d'attention ou d'aptitude, l'insuffisance des connaissances préalables, dans celui qui écoute, peuvent produire et produisent souvent le même effet. Mais dans tous ces cas on peut dire que l'expression de la pensée n'en manifeste pas l'objet.

**1<sup>re</sup> loi théorique.** Communiquer une pensée c'est en manifester l'objet. Cette manifestation engendre dans celui qui écoute la même pensée avec les mêmes relations logiques : doute, hypothèse, probabilité ou certitude.

**1<sup>re</sup> loi pratique.** Quand on veut communiquer une pensée il faut en manifester l'objet ; et pour cela il faut l'exprimer exactement, et de manière qu'elle soit exactement perçue par celui qui l'entend.

## CHAPITRE II

### ACTION DE LA COMMUNICATION DES PENSÉES

---

**342. Action propre.** — Par son action propre, la parole en manifestant l'objet de la pensée fait naître, en celui qui l'entend avec les dispositions logiques qu'elle suppose, une pensée semblable, avec sa valeur logique : doute, hypothèse, probabilité, certitude.

**343. Action accidentelle.** — Mais la parole produit encore d'autres effets qui dépendent des conditions logiques de celui qui l'entend.

1° Si celui qui entend la parole connaît déjà cette pensée, elle ne fait que réveiller en lui et mettre en acte un jugement habituel.

2° S'il ne la connaît pas, la parole fait faire à son intelligence un acte nouveau et la développe.

3° S'il la connaît imparfaitement, la parole peut rectifier son jugement.

4° S'il la connaît mieux, elle peut produire en lui un changement funeste, qui le fait passer de la vérité à l'erreur.

5° S'il est capable de l'approfondir, elle lui fournit un moyen de produire plusieurs autres pensées nouvelles. C'est ainsi que l'enfant devient peu à peu capable de penser par lui-même.

Ainsi la parole vraie instruit, rectifie les pensées, développe les facultés intellectuelles ; mais la parole fautive est une sorte d'empoisonnement intellectuel qui blesse à mort l'intelligence, par le moyen destiné à la nourrir. Enseigner l'erreur est donc toujours un crime, surtout si on l'enseigne sciemment ; mais c'est un forfait inqualifiable que d'enseigner sciemment l'erreur à un enfant, qui, à raison de l'état encore imparfait de son intelligence, ne peut que recevoir comme certain tout ce qui lui est donné pour tel.

**2° loi théorique.** La parole vraie instruit, rectifie les erreurs et développe l'intelligence ; la parole fautive la tue.

**2° loi pratique.** On ne doit parler que pour exprimer des pensées vraies ; c'est toujours un crime de mentir ; c'est causer un dommage que d'enseigner l'erreur, même de bonne foi.

## CHAPITRE III

### CONDITIONS DE L'ACTION DE LA PAROLE

---

**344. Division de ces conditions.** — L'action de la parole sur celui qui l'entend varie avec les dispositions et les facultés de celui qui enseigne et de celui qui est enseigné.

**345. Conditions de l'enseignant.** — L'enseignement pour être fructueux suppose dans celui qui enseigne : la science, le talent d'exposition, l'art d'attirer l'attention et de gagner les cœurs.

**346. Science.** — La science de celui qui enseigne doit être une connaissance raisonnée, profonde, claire, et vraie de ce qu'il enseigne. Car le maître enseigne rarement tout ce qu'il sait, et jamais plus qu'il ne sait.

**347. Talent d'exposition.** — Le maître a besoin de savoir exposer ses connaissances comme il les possède, et de plus, conformément aux dispositions préalables de son élève. Son exposition doit être faite avec méthode. Il n'est pas toujours nécessaire que cette méthode soit identique à la méthode de création de la science, mais elle doit être toujours l'ordre logique de l'enseignement de cette science. L'expérience démontre que la synthèse est plus à la portée des enfants que l'analyse. Ce n'est qu'après avoir acquis un certain développement d'intelligence qu'ils peuvent suivre utilement cette dernière marche, et c'est pour cela que l'enseignement traditionnel a consacré l'usage de commencer l'instruction par l'étude des langues, qui sans exiger d'eux la perfection des facultés analytiques les développe sans efforts.

**348. Art d'attirer l'attention et de gagner les cœurs.** — L'attention de l'élève à l'exposition d'une doctrine et l'absence d'opposition de ses passions sont logiquement nécessaires pour qu'il puisse la percevoir avec vérité. Or l'élève fournira plus ou moins ces deux conditions selon que le maître saura plus ou moins les faire naître en lui.

**349. Conditions de l'enseigné.** Le disciple de son côté a besoin d'apporter à l'enseignement du maître des facultés et des dispositions logiquement nécessaires.

350. **Intelligence.** La première condition du disciple est une intelligence suffisamment ouverte. Ce qu'on appelle, en ce sens intelligence c'est la faculté d'informer son âme d'un fait perçu, soit en lui-même, soit exprimé par la parole. C'est, en dernière analyse, la faculté de faire les abstractions qu'exige une pensée. Donc plus les abstractions qui constituent une pensée sont nombreuses et diverses, plus elle exige d'intelligence.

351. **Connaissances préalables.** — L'expression d'une pensée suppose toujours dans celui qui l'entend certaines connaissances préalables : idées, jugements, raisonnements, méthode et surtout langage. Ce sont tout autant d'habitudes ou dispositions de l'intelligence, sans lesquelles l'âme de l'élève ne saurait saisir l'expression de la pensée du maître.

352. **Attention.** — L'expression de la pensée du maître ne peut pénétrer dans l'âme de l'élève et y produire une pensée semblable qu'à la condition que celui-ci y donne une attention convenable et suffisamment soutenue.

353. **Dispositions du cœur.** — Enfin l'amour du vrai, du beau et du bien, et surtout la bonne foi, dans l'élève, sont encore des conditions sans lesquelles l'expression de la pensée ne ferait naître en lui qu'un jugement erroné.

**3<sup>e</sup> loi théorique.** La communication des pensées ne produit ses fruits qu'à la condition de rencontrer : dans celui qui parle : science, talent d'exposition et art d'attirer l'attention et de gagner les cœurs ; dans celui qui écoute : intelligence, connaissances préalables, attention et dispositions du cœur.

**3<sup>e</sup> loi pratique.** Quand on veut communiquer des pensées on doit remplir ces conditions.

---

# MÉTAPHYSIQUE

---

## GÉNÉRALITÉS

---

### I. — FONDEMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE

---

1. **Double connaissance : A PRIORI A POSTERIORI.**— Nous avons reconnu, en logique, que nos connaissances ont une double origine. Les idées que nous avons sont nécessaires ou contingentes, innées ou acquises. Il est donc des vérités que nous connaissons avant de les avoir expérimentées ; elles constituent ce qu'on appelle la connaissance *a priori*. Il est d'autres vérités que nous ne pouvons affirmer qu'après en avoir constaté l'existence réelle, par la perception ; c'est la connaissance *a posteriori*.

Ces deux connaissances sont-elles également certaines ?

2. **Certitude de ces deux connaissances.** — L'une et l'autre manière de connaître est une information de l'âme. Cette information doit avoir une cause. Or nous avons vu en logique, qu'une information ne peut être fournie que par son objet, à moins que l'âme ne la possède naturellement ; auquel cas la cause en est dans la cause de l'âme elle-même, et cette cause doit renfermer l'objet de l'information.

Ainsi on peut dire en un seul mot que toute information est produite par son objet.

Donc, les idées premières qui sont le point de départ de la connaissance *a priori* expriment des réalités aussi bien que les idées acquises par l'expérience.

Mais, dans le travail de la pensée, nous ne nous en tenons pas aux idées premières. De même que nous combinons souvent nos idées acquises, et que nous nous créons ainsi des idées nouvelles

dont nous n'avons jamais vu la réalité, dans l'ensemble; de même, nous combinons nos idées premières *a priori*, et nous nous créons ainsi des idées nouvelles dont l'ensemble ne nous est pas fourni par ces dispositions innées qui sont nos idées nécessaires.

Or, comme les combinaisons que nous faisons de nos idées acquises n'offrent plus de certitude, mais seulement des hypothèses, de même, les combinaisons que nous faisons de nos connaissances premières *a priori* peuvent ne pas exprimer la réalité et ne sont que des hypothèses.

**3. Objet premier de la connaissance A PRIORI.** — Toutes nos idées nécessaires, que l'on appelle aussi idées rationnelles, se résument en dernière analyse dans l'idée d'*être*.

Seule l'idée d'être se présente à nous comme une affirmation, et d'ailleurs comme il n'est pas possible de la réduire pour en chercher l'origine dans une autre idée plus simple, qui serait avant elle, il faut qu'elle exprime une réalité; car sans cela elle n'aurait pas de cause. L'idée d'*être*, en général, est donc une idée réelle, affirmative, et elle est la première de nos connaissances *a priori*.

A côté de cette idée première, nous en voyons plusieurs autres que l'on ne peut pas réduire non plus, ou du moins que l'on ne peut pas réduire entièrement. Ces idées sont: *l'identité*, dans laquelle nous voyons le *nécessaire*; la *convenance*, dans laquelle nous voyons le *possible*; et enfin la *contradiction*, dans laquelle nous voyons *l'impossible*.

L'impossible ne peut pas être; la possibilité n'affirme rien sans l'expérience. et ne donne par conséquent pas de connaissance proprement dite. Il ne nous reste donc, comme fondement de nos connaissances *a priori*, que la nécessité, à côté de l'idée d'être.

C'est donc le nécessaire qui seul peut nous servir à former une science *a priori*.

Mais il y a plusieurs nécessaires.

**4. Nécessaire absolu.** — Si, partant de l'idée de *l'être en général*, que nous connaissons *a priori*, nous voyons avec évidence qu'il a nécessairement telle ou telle qualité, nous apercevons le nécessaire absolu. L'être quel qu'il soit, et en quelque condition qu'il se trouve et par conséquent en dehors de toute hypothèse

a nécessairement ces qualités que nous appelons alors ses attributs. C'est ce que signifie le mot *absolu*.

5. **Nécessaire relatif.** — Si, au contraire, nous voyons avec évidence que telle qualité doit être nécessairement dans tel être mais seulement parce qu'il est tel, ou dans telle condition, c'est le nécessaire relatif.

6. **Nécessaire réel.** — Si l'être dans lequel nous voyons un attribut, une qualité nécessaire, est un être réel, le nécessaire que nous affirmons en lui est réel aussi.

7. **Nécessaire hypothétique.** — Si l'être dans lequel nous voyons une qualité nécessaire est une simple conception, dont nous n'avons pas vérifié la réalité, en un mot si c'est une hypothèse. le nécessaire que nous y voyons est un nécessaire hypothétique.

8. **Nécessaire concret.** — Le fait nécessaire, tel qu'il est en lui-même, porte sa nécessité avec lui. Cette nécessité ne fait qu'un avec le fait lui-même; elle en est inséparable; elle lui est concrète. Et quand nous disons: « la nécessité de ce fait », nous faisons une abstraction. Ce fait a sa raison d'être dans ses éléments; et une fois ses éléments posés, il ne peut pas ne pas être. Tracez trois lignes droites, qui se coupent deux par deux: vous aurez nécessairement un triangle. Cette nécessité existe d'une manière concrète avec les trois lignes qui se coupent. C'est là le nécessaire concret.

9. **Nécessaire abstrait.** — Mais nous, qui ne voyons pas l'être en lui-même, ni le fait en lui-même, nous ne voyons pas non plus le fait nécessaire, mais seulement la nécessité du fait. C'est une vue abstraite du nécessaire; c'est le nécessaire abstrait. Pour voir la nécessité d'un fait, nous avons besoin de considérer ce fait en dehors de son existence réelle, et seulement dans notre conception. Ainsi, dans notre conception, la diagonale du carré est à l'un de ses côtés comme la racine carrée de 2 est à 1. C'est nécessaire; mais c'est abstrait. Dans la réalité, on peut dire que nous n'avons jamais vu une diagonale qui remplit exactement ces conditions; et d'ailleurs l'eussions-nous vue; ce n'est pas cette vue réelle qui nous l'aurait montrée comme nécessaire.



10. **Notre vue du nécessaire.** — Nous connaissons donc le nécessaire ; mais d'abord nous ne le voyons pas concret. De plus, comme ce n'est qu'à priori que nous voyons le nécessaire, si nous pouvons voir le nécessaire absolu, ce ne peut être que l'être en général ; car la vue des êtres particuliers ne nous est pas donnée à priori. Enfin et pour la même raison, si nous voyons le nécessaire réel, ce ne peut être aussi que pour l'être en général, car, à priori, les êtres particuliers ne nous sont connus que par hypothèse ; nous ne pouvons donc y voir le nécessaire que d'une manière hypothétique.

11. **Nos connaissances A PRIORI.** — Les connaissances que nous trouvons dans notre propre fonds, en dehors de l'expérience (mais non avant toute expérience, comme nous le verrons en psychologie) se résument donc ainsi : 1° L'idée abstraite et générale, mais affirmative et certaine de l'être. 2° Le nécessaire, absolu et réel, mais abstrait, de l'être en général. 3° Le nécessaire, toujours abstrait, et de plus relatif et hypothétique de tous les êtres que nous concevons à priori. Telles sont les connaissances dont l'ensemble constitue la métaphysique.

12. **Application des connaissances A PRIORI aux êtres connus par l'expérience.** — Mais si la connaissance *a priori* livrée à elle-même, ne voit que le nécessaire abstrait, relatif et hypothétique, il est vrai d'ajouter que cette nécessité est réelle et concrète dans les êtres où se vérifie l'hypothèse, et que nous pouvons affirmer comme existant certainement dans les êtres tout ce que nous voyons de nécessaire dans nos conceptions, dès que l'expérience nous a fait constater dans ces êtres les éléments de nos conceptions. Ainsi : tout ce que nous concevons comme nécessaire dans l'être en général, doit se trouver et se trouve en effet nécessairement dans tous les êtres réels ; ce que nous concevons comme nécessaire dans tel être, conçu tel par hypothèse, se trouve nécessairement dans tout être réel qui est en effet dans les conditions de l'hypothèse. Telle est la valeur, l'utilité et l'importance des connaissances à priori.

Ainsi : sachant d'une connaissance nécessaire, mais abstraite et hypothétique, que tout effet suppose une cause, que toute modification suppose une substance, nous affirmons sans crainte d'erreur :

que tel effet réel a une cause réelle, et souvent nous déterminons cette cause ; que telle substance est là parce que nous en voyons les modifications ; enfin qu'il existe une cause première, un être nécessaire, parce que nous voyons des êtres contingents.

Tels sont les fruits de la métaphysique.

## II. — OBJET ET DÉFINITION DE LA MÉTAPHYSIQUE

13. **Objet de la métaphysique.** — La connaissance *a priori* qui prend le nom de métaphysique, livrée à elle-même, et privée du concours de l'expérience, a pour domaine exclusif le nécessaire abstrait relatif et hypothétique. Quand elle raisonne sur l'être en général, elle ne le voit que dans une abstraction et tout ce qu'elle y conclut est abstrait, et si elle s'élève à l'étude de l'être parfait, de l'être nécessaire qui est Dieu, elle a besoin du secours de l'expérience pour l'affirmer comme réel. C'est ce que nous verrons mieux dans le cours de ce traité, et surtout dans la Théodicée.

14. **Variations de l'objet de la métaphysique.** — La première fois que le mot *métaphysique* a été employé, c'est dans les ouvrages d'Aristote. Après avoir écrit les six livres qui composent sa logique, et qu'il considérait comme l'instrument de la science, puisqu'il l'appelait *οργανον*, Aristote écrivit douze livres sur la philosophie première, sur la science des principes. On raconte qu'Andronicus de Rhodes qui publia les œuvres d'Aristote, ayant trouvé ces douze livres sans titre, et les ayant placés après ceux qui traitent de la physique, les fit précéder de ce titre : *Τῶν μετὰ τὰ φυσικά βιβλία δώδεκα*, comme pour dire : Douze livres de théories qui viennent après la physique. On peut admettre aussi, en supposant la vérité de cette narration, qu'Andronicus voulait dire : Douze livres sur des matières qui dépassent la physique. On pense que c'est de là que nous avons tiré le mot *métaphysique*.

Quoi qu'il en soit de cette origine du mot, Aristote dans ces douze livres fait des considérations *a priori* sur la science et sur les êtres ; il étudie surtout les principes des êtres, et en indique quatre :

l'essence, la matière, la cause motrice et la fin. C'est ce qu'on appelle en d'autres termes : la cause formelle, la cause matérielle, la cause efficiente et la cause finale.

Avant lui, Platon avait traité plusieurs de ces questions, mais il ne les avait pas rangées en corps de doctrine.

Pendant le règne de la Scolastique, la métaphysique commença à prendre une place importante dans la philosophie. On y traitait d'abord de l'être en général, puis de Dieu, de l'âme, et enfin de quelques considérations *a priori* sur le monde.

Descartes, sous le titre de méditations sur la philosophie première, que l'on peut appeler méditations métaphysiques, fait entrer sa théorie du doute méthodique et des premières connaissances certaines.

Après lui, le mot *métaphysique* prit dans l'Ecole un sens nouveau et désigna la connaissance rationnelle de l'âme et de Dieu.

Au 18<sup>e</sup> siècle, l'école de Condillac désigna sous le nom de *métaphysique* les théories de l'origine des idées.

Aujourd'hui ce mot change de sens presque avec chaque auteur et on a imprimé dans notre siècle des traités de métaphysique qui s'occupent respectivement de chacun des objets que l'on a donnés à cette science dans le cours des âges.

**15. Définition de la métaphysique.** — Quant à nous, considérant : qu'il faut à la philosophie une branche qui traite des connaissances *a priori* et en montre les développements ; que cet ordre des connaissances a toujours été appelé métaphysique, toutes les fois qu'on l'a traité ; et enfin que toutes les autres questions que l'on a tour-à-tour fait entrer dans la métaphysique sont traitées dans les autres branches de la philosophie : nous appellerons métaphysique la science qui se fait *a priori*, sur les données de la raison, en dehors de l'expérience, et avec le seul secours du raisonnement, et nous dirons, pour la définir :

LA MÉTAPHYSIQUE EST LA SCIENCE DES LOIS NÉCESSAIRES DES ÊTRES.

Le sens de chacun des mots de cette définition se trouve expliqué et déterminé par les considérations qui précèdent.

### III.—IMPORTANCE ET NÉCESSITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE

---

16. **Double loi de notre connaissance.** — Nous avons vu plusieurs fois déjà que nos connaissances sont en partie nécessaires, en partie contingentes. L'expérience nous fournit par des observations répétées la connaissance des modifications des êtres réels que nous pouvons observer ; mais elle ne nous dit rien de leurs substances ni de leurs causes, ni de tout ce qu'il y a de caché à nos sens dans les êtres contingents, encore moins de ce qui est au delà du contingent. Seule la connaissance *a priori* nous fait connaître le nécessaire.

17. **Insuffisance de l'expérience, pour la science.** — L'expérience seule ne nous fait voir que le particulier variable, et, par suite, incertain. L'expérience seule ne peut donc pas engendrer la science ; car la science ne peut avoir pour objet que l'universel, le constant, le certain. Pour connaître d'une manière certaine l'universel, le constant, il faut donc s'aider de la connaissance *a priori*, qui nous fait voir le nécessaire. Nous avons vu qu'il y a des sciences de déduction, où les conséquences se tirent des principes, par une vue nécessaire. Mais ces principes, il faut les connaître. Il faut donc les étudier *a priori*. Bien plus les sciences d'observation et d'induction elles-mêmes, ne se développent pas sans le secours de certaines notions que nous ne voyons qu'à priori, et sans lesquelles nous ne pourrions jamais nous élever des effets aux causes, des phénomènes aux lois.

18. **Nécessité d'une science A PRIORI.** — Il est donc non seulement de la plus haute importance, mais encore d'une nécessité indispensable d'étudier préalablement nos connaissances à priori, pour nous en servir à propos dans toutes les autres sciences. C'est dire que la métaphysique est l'instrument nécessaire de toutes les sciences.

---

#### IV. — MÉTHODE ET DIVISION DE LA MÉTAPHYSIQUE

---

19. **Méthode à suivre.** — Il résulte de tout ce qui précède que la métaphysique est une science de déduction. C'est donc par la méthode synthétique qu'elle doit procéder.

Poser comme point de départ la première de nos idées nécessaires ; y joindre successivement toutes les autres idées qui en découlent, et reconnaître comme acquis à la métaphysique tout ce que nous pourrons y démontrer. Telle est la méthode à suivre.

20. **Division.** — On divise le plus souvent la métaphysique en générale et spéciale. La première appelée aussi *Ontologie*, comprend tout ce que nous voyons nécessairement dans l'être en général. La deuxième comprend le plus souvent la Théodicée ou science de Dieu, la Psychologie rationnelle et la Cosmologie métaphysique.

Nous rejeterons la Théodicée et la Psychologie dans des traités à part, où nous étudierons l'âme par la méthode analytique et Dieu par le double emploi : de l'induction, pour établir son existence, et de la déduction, pour reconnaître ses attributs.

La Cosmologie métaphysique aurait trop peu d'étendue pour en faire un traité à part, et d'ailleurs elle entre naturellement dans l'Ontologie. Notre métaphysique se bornera donc à l'Ontologie que nous diviserons cependant en générale et spéciale.

Dans la première partie nous traiterons de l'être en général ; dans la deuxième des différents êtres au point de vue ontologique, c'est-à-dire, de l'être nécessaire et de l'être contingent.

---

## ONTOLOGIE GÉNÉRALE

---

21. **Définition.** — L'ontologie (ὄντος, λόγος) est la science nécessaire de l'être.

L'Ontologie générale considère l'être en général.

22. **Division.** — Nous traiterons en cinq chapitres : 1° l'être en général, 2° les différents degrés de l'être, 3° les propriétés métaphysiques de l'être, 4° les relations des êtres, 5° les lois des êtres.

### CHAPITRE I<sup>er</sup>

## DE L'ÊTRE EN GÉNÉRAL

---

23. **Idée de l'être.** — Nous avons l'idée de l'être. Dire ce que c'est que l'objet de cette idée, nous ne saurions le faire. Cette idée est la plus simple de toutes : il n'est donc pas possible de la définir. Expliquer ce que nous entendons par être n'est pas plus facile. Nous parlons de l'être toutes les fois que nous parlons ; nous voyons, nous touchons, nous sentons l'être ; nous pensons, nous aimons, nous voulons l'être. Dans toute proposition, le sujet désigne un être ; l'attribut désigne une manière d'être du sujet : c'est encore l'être ; le verbe exprime l'existence du fait, l'être du fait tout entier, l'être du sujet dans l'attribut et de l'attribut dans le sujet. Le verbe exprime, sous sa forme la plus générale, cette idée de l'être que nous appliquons à tout, dans laquelle nous concevons tout. Il y a plus : nous sommes tellement pénétrés de l'idée de l'être, que nous nommons, comme nous nommerions un être, le non-être lui-même, le néant. Ce n'est pas à dire que nous ne les distin-

guions pas. Mais la pensée, la parole, sont si bien faites pour l'être que, pour nommer et même pour concevoir la négation de l'être, nous sommes dans la nécessité de lui prêter la forme de l'être. Nous verrons en psychologie, la raison de cette condition de notre intelligence.

Il n'est pas inutile de remarquer ici, avec les scolastiques que le terme *être* n'est pas *univoque* (*univocus, ὁμώνυμος*) à tous les êtres; mais qu'il leur est seulement *équivoque*, (*æquivocus, παρώνυμος*). C'est-à-dire que nous désignons par le même mot, tout ce qui est, tout ce qui existe, sans vouloir faire entendre par là que leur être, soit le même. Car nous verrons plus loin que l'être de l'accident n'est pas le même que l'être de la substance, et que l'être de la substance contingente, de l'être contingent, n'est pas l'être de l'être nécessaire.

C'est dans ce sens et pour mieux faire ressortir la non-identité de l'être nécessaire et des êtres contingents, que Gioberti posa comme formule première de toute connaissance, de toutes nos idées, ce jugement primitif, qu'il croit pouvoir déclarer intuitif et premier connu: « L'être crée les existences (*L'Ente crea le esistenze*) ». Il reproche à Descartes surtout d'avoir confondu l'être et l'existence, et d'avoir employé plusieurs fois, dans le même sens les deux mots à la fois: « je suis ou j'existe ». Nous n'entendons ici ni admettre ni rejeter les idées de Gioberti, mais nous voulons faire remarquer l'importance qu'il attache à bien distinguer la diversité de l'être, diversité telle que, comme l'avaient très-bien vu les scolastiques, l'être nécessaire ne constitue pas un même genre avec les êtres contingents.

— Nous distinguons très-bien l'être substance, l'être modification et l'être verbe. Mais dans l'idée de l'être en général ces trois formes se trouvent confondues, et c'est précisément sous cette conception commune à l'être sujet et à l'être verbe que nous voulons considérer ici l'idée d'être. Or il est à remarquer que la langue française se prête plus facilement que d'autres à cette conception; car elle exprime par le même mot ce double ou triple point de vue de l'être, au lieu que dans les autres langues il y a souvent un mot pour le substantif et un mot pour le verbe. En latin, dans la langue philosophique moderne, on dit: *ens* et *esse*; on disait, en grec: τὸ εἶναι et εἶναι; en italien, on dit: *ente* et *essere*; en espagnol, on dit: *ser* pour les deux, mais en revanche, on distingue, par les mots *ser* et *estar*, l'existence essentielle et l'existence accidentelle; en anglais, on dit: *being* ou *entity* et *to be*; en allemand on dit: *wesen*, pour les deux sens.

**24. Principes de l'être.** — On peut toujours faire sur un être les quatre questions suivantes : Comment ? de quoi ? par quoi ? pour quoi est-il ? C'est précisément ainsi qu'Aristote résolvait la question en réduisant les principes des êtres à quatre : la cause formelle, la cause matérielle, la cause efficiente et la cause finale.

Ces quatre questions que l'on peut faire sur chaque être pris en particulier, on peut bien les faire sur l'être en général, mais les réponses sont alors nécessairement générales, et de plus elles se réduisent à trois.

*Le comment ?* la forme, de l'être en général, c'est ce qu'on appelle *l'essence* de l'être.

*Le de quoi ?* la matière de l'être en général, n'est plus la matière et s'appelle les *éléments* de l'être.

*Le par quoi ?* et le *pour quoi ?* de l'être en général se résument dans ce qu'on appelle *la raison suffisante* de l'être.

Essence, éléments et raison suffisante sont donc les trois principes de l'être en général.

**25. Essence.** — Le mot *essence* est formé du verbe latin *esse*, comme *patience* est formé de *pati* et comme *différence* et *connaissance* sont formés des verbes français *différer* et *connaître*.

Ainsi, comme la patience de quelqu'un est le pâtir de ce quelqu'un, la forme et la mesure de son souffrir, comme la connaissance est le connaître, la forme et la mesure de ce connaître, ainsi l'essence d'un être est *l'être*, le *esse*, de cet être, la forme et la mesure de son *esse*.

L'essence de l'être c'est ce en quoi il consiste. Mais le mot *essence* désigne cette forme de l'être, ce *quod quid est*, comme disaient les scolastiques, dans un sens si absolu, que cet être ne peut être conçu avec une autre essence, à moins qu'il ne cesse d'être ce qu'il est. Changer l'essence d'un être ce serait changer l'être lui-même. C'est-à-dire, que, dans l'essence d'un être, nous concevons non pas tout ce qu'il est, mais ce sans quoi il ne serait plus le même.

L'essence est donc nécessaire à chaque être, et elle lui est propre.

C'est par son essence que chaque être se distingue de tout autre, comme distinction première. Ainsi : le triangle est, par essence, une figure de trois angles ; un cercle est, par essence, une surface plane limitée par une circonférence.



**26. Essence abstraite et essence concrète.** — Quand nous concevons l'essence d'un être c'est toujours l'essence abstraite : d'abord parce que, pour concevoir l'essence, nous sommes obligés de faire abstraction de ce qui l'individualise, et qu'ainsi nous ne voyons l'essence d'un être que sous une forme de genre ou d'espèce : ensuite et surtout parce que notre connaissance ne porte jamais sur l'être intime des choses, mais seulement sur ce *que* elles sont, ou *que* elles sont ainsi.

Cependant, nous comprenons très-bien que, dans l'être lui-même, l'essence est quelque chose qui ne fait qu'un avec lui, qui est sa réalité et la forme de cette réalité ; c'est ce que nous appelons l'essence concrète, sans pouvoir pénétrer plus avant.

**27. Essence avant l'être et essence dans l'être.** — L'essence, sous sa conception abstraite nous apparaît comme une forme immuable et éternelle, qui par conséquent précède l'être, toutes les fois que cette essence n'est pas l'être pur et simple. C'est ainsi que nous concevons l'essence avant l'être. Mais dès que l'être existe, cette même essence se trouve réalisée en lui : c'est alors l'essence dans l'être.

L'essence dans l'être est une réalité ; l'essence avant l'être est une pure possibilité, au moins pour toute autre essence que celle de l'être absolu.

**28. Déterminations de l'essence.** — Il résulte de la notion même de l'essence que tout être a son essence déterminée. Ce qui détermine une essence est ou positif ou négatif. En effet une essence est ce qu'elle est, et se distingue de toute autre, par ce qu'elle contient et par les limites de ce qu'elle contient. Ainsi :

Les déterminations de l'essence sont positives ou négatives.

Tout ce qu'il y a de réalités dans un être constitue les déterminations positives de son essence.

Les limites des réalités d'un être sont les déterminations négatives de son essence.

Ainsi, dans l'essence du cercle, les déterminations positives sont la surface plane, et les déterminations négatives sont la circonférence qui limite cette surface ; quoique l'on puisse trouver déjà bien des limites dans l'idée de surface plane. Les termes qui com-

posent les langues humaines ne sont pas toujours de nature à mettre exactement à part les réalités et les limites d'une essence ; mais il n'en est pas moins vrai que toute essence est ainsi déterminée.

**29. Développement de l'essence.** — Quand nous déterminons l'essence d'un être, nous ne faisons pas entrer dans ses déterminations tout ce que nous pouvons concevoir de cet être, ni tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. Au contraire nous considérons comme essence de l'être ce sans quoi il nous serait impossible de le concevoir tel qu'il est.

Il nous reste donc la possibilité de détailler ensuite davantage la notion de cet être, et c'est ce que nous appelons le développement de l'essence. Ce développement n'est donc autre chose que le développement de la connaissance que nous prenons de cet être.

Nous arrivons à ce développement par deux principes :

1° L'essence suppose en elle tout ce qui lui est logiquement identique, tout ce qui lui est nécessairement lié.

2° L'essence, qui répugne à tout ce qui lui est opposé, peut admettre en elle tout ce qui n'est pas la négation de ce qu'elle renferme.

Par ces deux principes nous arrivons à un double développement de l'essence : le premier d'une manière nécessaire et à priori ; le second, par simple possibilité, à priori, ou par l'expérience, à posteriori.

Par le premier principe nous déduisons de l'essence les *attributs* ; par le second nous concevons dans cette essence les *modes* qu'elle peut avoir, et nous observons l'être pour les y découvrir.

**30. Attributs.** — Tout ce qui est logiquement identique à une essence, tout ce qui est nécessairement compris dans une essence donnée doit se trouver uni à cette essence. C'est là ce que nous appelons les attributs.

Les attributs d'un être sont des caractères que nous concluons nécessairement de son essence.

C'est ainsi qu'en géométrie nous concluons toutes les propriétés des triangles de l'essence même du triangle. C'est ainsi que la trigonométrie tout entière est déduite de l'essence du cercle et des

lignes que l'on peut y tracer. C'est ainsi enfin qu'en Théodicée nous affirmerons nécessairement, en partant de son essence, tous les attributs de Dieu.

Comme les déterminations de l'essence, les attributs peuvent être positifs ou négatifs. Les attributs de l'être absolu sont tous positifs, mais les attributs des êtres contingents et limités sont plutôt négatifs que positifs. Car étant donné une essence limitée, il nous est plus facile de voir nécessairement ce qu'elle ne peut pas avoir que ce qu'elle doit avoir.

31 **Modes.** — Tous les caractères que possède un être, mais qui ne lui sont pas nécessaires, sont appelés *modes*. Les modes sont un développement de l'essence, en ce sens qu'ils ne peuvent exister dans un être qu'autant qu'ils conviennent à son essence.

Comme ils ne sont pas nécessaires, ils ne peuvent être connus a priori ; il faut les observer dans l'être réel, pour pouvoir les affirmer.

On distingue les modes constants et les modes variables. Les premiers persistent dans l'être et on les y trouve toujours; les autres n'y sont que dans certaines conditions et n'y demeurent pas.

Les modes constants sont communs ou propres. C'est ainsi que nos corps se renouvellent sans cesse par la nutrition et gardent cependant, toujours et tout à la fois, la forme commune des corps humains, et la forme particulière qui distingue tel homme de tel autre.

32. **Nature.** — L'ensemble de l'essence, des attributs et des modes constants d'un être constitue ce qu'on appelle la nature de cet être.

On peut ainsi distinguer la nature commune et la nature propre. Mais il est à remarquer que le mot *nature* se dit ordinairement de la nature commune, et qu'en ce sens elle n'enferme, avec l'essence et les attributs, que les modes constants communs.

Ainsi la nature de l'homme, embrasse avec l'âme raisonnable et les corps animés, qui sont son essence, et avec les facultés physiques et morales qui sont ses attributs les formes communes du corps humain, mais non pas telle nuance particulière telle disposition propre dans les formes des corps. Cependant on dit très-bien en

parlant du tempérament, ou des formes propres d'un homme : « c'est sa nature ». Il s'agit alors de la nature propre de cet homme et non de la nature commune à tous les hommes.

Ainsi à la question « *quid id est ?* qu'est ce que cela ? » on répond d'abord par la détermination de l'essence de cet être. Mais la réponse complète doit se faire par la détermination de sa nature. C'est toujours le *comment ?* dont nous avons parlé plus haut, et le *comment* dans son sens le plus large et le plus étendu.

**33. Éléments.** — Après la question *quid ?* quoi ? ou *comment ?* on peut faire sur un être la question *ex quibus ?* de quoi ? On répond alors par la désignation de la matière qui a servi à former cet être. Mais tous les êtres ne sont pas faits d'une matière préalablement existante. Aussi à la question *de quoi ?* il y a une réponse plus générale qui est la désignation des éléments de l'être.

Les éléments peuvent préexister ou ne pas préexister à l'être, mais il sont toujours conçus comme préalables à cet être. Ils précèdent l'être d'une priorité de raison, quand ils ne le précèdent pas d'une priorité d'existence. Ils sont ce qu'ils sont avant que l'être dont ils sont les éléments soit ce qu'il est, au moins par conception.

Un être peut n'avoir qu'un seul élément ; dans ce cas, l'être est *simple* et son élément, c'est lui-même. Un être peut avoir plusieurs éléments, et alors il est *composé* ou *complexe*. Ses éléments sont alors d'autres êtres que lui-même quoique souvent ils soient inséparables : car souvent les éléments d'un être ne peuvent être conçus que par une abstraction et ne pourraient exister séparés. C'est précisément ce qui distingue le complexe du composé. Dans l'être composé, les éléments sont séparables et s'ajoutent les uns aux autres ; dans l'être complexe, les éléments sont inséparables et les uns sont les modifications des autres.

Dans le sens absolu du mot « simple », il n'y a que l'être absolu, qui est Dieu, qui soit simple. Tous les autres êtres sont composés ou complexes. C'est pour cela que l'on emploie ordinairement le mot « simple » par opposition au mot « composé ». En sorte que l'on appelle simple un être complexe qui n'est pas en même temps composé. En ce sens l'âme est un être simple, quoique complexe, car

elle n'est pas composée. Les corps au contraire sont tout à la fois composés et complexes.

On peut voir, après ce qui précède, qu'il est difficile de donner, des éléments, une définition qui corresponde à l'idée que nous avons en vue ici. En effet, dans le sens ordinaire du mot, on ne parle des éléments d'un être, que lorsqu'un être en a plusieurs, et même lorsqu'il est composé. Mais, lorsque, en disant « les éléments des êtres », nous avons en vue, avec les composants d'un être composé, non seulement les êtres abstraits qui s'unissent pour former un être complexe, mais encore ce quelque chose d'unique et d'indivisible qui constitue l'être simple, il n'est plus possible de donner cette définition.

Si donc nous voulons donner une définition qui corresponde à cette idée que nous voulons définir, et telle que nous la concevons, nous serons obligé de nous tenir dans le vague, de nous servir d'un pronom et de dire :

Les éléments sont ce dont un être est formé, ou constitué, Nous dirions mieux en latin : *Elementa vocamus entis ea ex quibus est.*

**34. Substance et modification.** — L'idée d'être complexe, et, par conséquent, l'idée d'être modifié, fait naître les idées de *substance* et de *modifications*. Car, si, dans un être complexe, il y a des éléments qui en modifient d'autres, il y a des éléments qui sont les modifications des autres. Il y a donc des éléments qui sont modifiés : ce sont ceux que nous appelons la substance ; il y en a d'autres qui modifient cette substance : ce sont ceux que nous appelons les modifications.

Ainsi nous distinguons deux modes d'être : l'être substance, qui est en lui-même ce qu'il est ; et l'être modification, qui est dans un autre, qui est la modification d'un autre être.

C'est ce que les scolastiques distinguaient par les mots *substantia* et *accidens*.

Le mode d'être de la substance était appelé *subsistentia*.

On définissait la substance : *Ens per se subsistens*, ou *Ens in se* : l'accident ; *Ens in alio*.

**Remarque logique.** — Aristote et les scolastiques disaient que la substance est cognoscible *per se*, au lieu que l'accident ne peut être

connu qu'avec la substance et en quelque sorte par la substance. Ils n'entendaient pas par là que nous connaissions en effet la substance avant les accidents et sans les accidents, ni que nous connaissions les accidents par la substance ; ils parlaient seulement d'une cognoscibilité rationnelle et métaphysique. C'est-à-dire, que la substance étant avant les accidents d'une priorité de raison, puisque les accidents ne sont que quelque chose de la substance, il s'ensuit qu'elle est rationnellement l'objet de la connaissance avant les accidents.

En fait nous percevons d'abord les accidents, et c'est par leur perception que nous concevons et affirmons la substance qu'ils modifient. Mais il reste parfaitement vrai de dire que la substance est le premier connu, puisque, sans la percevoir, nous l'affirmons à la vue des accidents que nous percevons, et que c'est par une idée innée que nous la concevons. (*Logique*, 119, 120).

**35. Raison suffisante.** L'essence d'un être, en elle-même, ou plutôt dans son abstraction, même avec tout le développement d'attributs et de modes dont elle est capable, n'est pas encore l'être, tant qu'elle n'est pas réalisée.

Or pour qu'une essence soit réalisée, soit mise en acte (*in actu*), il faut une puissance, une force capable de la réaliser : c'est ce qu'on appelle la *cause efficiente*. Il faut plus encore, il faut que cette force agisse pour la réaliser, il faut donc que cette force soit déterminée à agir. Or pour déterminer cette force à agir, il faut quelque chose qui la détermine : c'est ce qu'on appelle la *cause finale*.

Or si nous considérons la cause efficiente, dans l'acte même de sa détermination par la cause finale, dans l'acte même par lequel elle réalise cette essence, nous y verrons toute la raison d'être de cette essence réalisée. Nous l'appellerons donc la *raison suffisante*. C'est Leibnitz qui le premier a employé ce mot, dans un sens légèrement différent de celui que nous adoptons ici et que nous venons de déterminer.

La raison suffisante d'un être est donc comme la source de cet être. Elle est appelée suffisante, parce qu'elle suffit à expliquer l'existence de cet être, ou mieux, parce qu'elle suffit à faire exister cet être.

La raison suffisante embrasse tout à la fois la cause efficiente et la cause finale de l'être, avec cette différence pourtant, que, dans

le langage de la philosophie classique, la cause est toujours un être distinct de son effet; tandis que la raison suffisante peut être immanente dans l'être dont elle explique l'existence; elle peut être cet être même.

Rien n'est sans une raison suffisante. *Nihil est sine ratione sufficienti*. C'est un principe absolu et affirmé directement par la raison, qui le voit dans cet autre principe : *ce qui est est*, ou, mieux encore, dans l'idée d'être. Car dire d'un être qu'il n'a pas de raison d'être, dans le sens absolu du mot, c'est dire qu'il n'est pas. Si donc il est, il est par une raison suffisante de son être.

**36. Raison suffisante intrinsèque ou extrinsèque.** — La raison suffisante d'un être peut se trouver dans cet être lui-même ou en dehors de lui. Elle est donc *intrinsèque* ou *extrinsèque*. C'est la raison suffisante extrinsèque que l'on appelle cause.

L'être qui a sa raison suffisante en lui-même est à lui-même sa raison suffisante; il existe par lui-même: il est *a se*.

L'être qui a sa raison suffisante dans un autre être a une cause, et il n'existe que par cette cause; il est *ab alio*.

De là encore deux modes d'être : l'être *a se* et l'être *ab alio*.

Il ne faudrait pas croire que cette distinction ne porte que sur l'origine de ces deux modes d'être. En portant sur leur origine, elle porte sur tout leur être, et être *ab alio* n'est jamais le même mode d'être que être *a se*. L'être *a se* est l'être proprement dit, qui se suffit à lui-même, qui est par ce qu'il est; l'être *ab alio* n'est qu'un être perpétuellement emprunté, perpétuellement reçu et qui ne subsiste qu'autant que dure sa cause, qu'autant que sa cause le fait être.

C'est cette distinction profonde, cette différence essentielle dans l'être, que Gioberti voulait faire ressortir et ne pas laisser oublier, quand il a essayé de poser comme formule première : « L'être crée les existences ». Malheureusement le reste de son système n'est pas aussi vrai que cette distinction et de plus cette distinction elle-même, n'est pas précisément le premier connu, le premier jugement, comme il l'aurait voulu. De plus cette distinction profonde n'était pas dans le langage de la philosophie classique : les mots *être* et *existence* se distinguaient déjà à un autre point de vue, comme nous le verrons bientôt, et il n'a pas réussi à faire passer son sens.

Si maintenant nous comparons ces deux modes d'être, *a se* et *ab alio*, avec les deux que nous avons constatés précédemment, substance et accident, nous trouvons que l'être *a se* ne peut être que substance ; car l'accident, qui n'est que l'être d'un autre, *ens in alio*, ne saurait renfermer en lui la raison suffisante de son existence. Mais on conçoit que l'être *ab alio* soit ou substance ou accident, car l'être qui reçoit l'existence peut la recevoir en lui-même ou dans un autre.

CHAPITRE 2<sup>m</sup>

## DEGRÉS D'ÊTRE OU ENTITÉ DE L'ÊTRE

38. **Entité.** — Tout ce que nous appelons *être* ne participe pas au même degré à l'être. On appelle *entité* les divers degrés de participation à l'être.

39. **Division de l'entité.** — Il y a des êtres qui ne sont que de nom, et parce que nous les considérons comme pouvant être ; il y en a qui sont réellement ; il y en a qui non seulement sont réels, mais qui produisent encore d'autres réalités. De là la première division de l'entité.

L'entité d'un être est de trois sortes : *la possibilité, l'existence et l'acte.*

Les mélanges de ces trois entités en produisent d'autres encore que nous examinerons aussi.

40. **Possibilité.** — Définir la possibilité en général est presque aussi impossible que de définir l'être. Quand nous aurons dit : « l'être possible c'est ce qui peut être », aurons-nous donné une définition ? Non. Aurons-nous même éclairci l'idée d'être possible, en en disant : c'est tout ce qui peut-être ? Pas davantage. Car l'idée exprimée par le verbe *peut* est précisément celle qu'il s'agirait d'expliquer ou de définir dans l'idée du possible, et nous ne pouvons que la rendre par un mot équivalent.

Mais cette définition n'est pas nécessaire. Nous avons l'idée du possible aussi bien que l'idée de l'être. Et quand nous voyons un être qui commence à exister nous concevons nécessairement qu'avant d'exister il était possible.



La possibilité est-elle un degré de l'être ? Pas précisément ; puis que ce qui est possible n'est pas. Mais c'est comme une condition indispensable à l'être qui n'est pas toujours, à l'être qui commence. C'est en ce sens seulement que l'on place la possibilité parmi les degrés de l'être.

L'opposé de la possibilité c'est l'impossibilité. Et, comme l'impossible ne sera jamais, tandis que le possible sera ou ne sera pas ; il y a une grande différence entre le possible et l'impossible, et on peut dire que le possible, quoique n'existant pas, est plus près de l'être que l'impossible. Donc encore, à ce point de vue, on peut considérer la possibilité comme un degré de l'être.

**41. Distinctions de la possibilité.** — On distingue 1° : la possibilité interne et la possibilité externe.

La possibilité interne n'est autre chose qu'une relation de convenance entre les divers éléments d'une essence conçue. Cette relation nous la concevons d'une manière abstraite et *a priori*. Mais elle est fondée sur l'essence même et la nature des éléments que nous supposons entrer dans un être. Cette relation de convenance est réelle entre les éléments de l'être réel ; elle y est de plus nécessaire, d'une nécessité relative : c'est pour cela que nous la concevons *a priori*.

Ainsi, toute combinaison d'éléments qui n'enferme pas de contradiction, constitue une essence possible, et devient par là-même un être possible.

La possibilité externe est, comme le mot le dit, hors de l'être possible. C'est une force capable de réaliser l'essence qui constitue l'être possible.

On distingue 2° : la possibilité métaphysique, physique, logique et morale.

Chacune de ces quatre possibilités est une relation de convenance entre les éléments d'une essence, ou l'essence elle-même, et les lois métaphysiques, physiques, logiques et morales.

Un être est possible métaphysiquement, quand les lois nécessaires de l'être ne s'opposent pas à sa réalisation ; c'est-à-dire, quand il n'y a pas de contradiction entre les éléments de son essence. C'est la même chose que la possibilité interne,

La possibilité métaphysique est la mesure exacte de la possibilité

externe absolue, qui se trouve en Dieu. C'est la mesure de la puissance de Dieu.

L'impossibilité métaphysique qui apparaît au premier abord comme une limite à la puissance de Dieu, n'est pas une limite de puissance ; car ce qui est métaphysiquement impossible n'est pas un être, et par suite ne peut être l'objet d'aucune puissance. Par exemple : un cercle carré.

Un être est possible physiquement, quand les lois physiques, les lois naturelles des êtres réels, corps et âmes, ne s'opposent pas à sa réalisation.

La possibilité physique est la mesure de la puissance des êtres créés.

Un être est possible logiquement ou moralement, quand les lois logiques ou morales ne s'opposent pas à sa réalisation. L'être qui ne saurait être dans l'erreur, ni mentir, ni mal faire, est incapable de produire ce qui est logiquement ou moralement impossible. Mais l'homme, sujet à l'erreur et au mal, s'écarte souvent des lois de ces deux ordres de possibilité.

L'acte illogique ou immoral est métaphysiquement impossible pour l'être parfait, tandis qu'il est quelquefois physiquement et toujours métaphysiquement possible pour un être imparfait. C'est ainsi que la possibilité métaphysique est la mesure de la puissance de Dieu, et que la possibilité physique est la mesure de la puissance des êtres créés.

**42. Existence.** — Le second degré de l'être c'est l'existence, au sens que nous avons exposé plus haut ; car au sens réel, l'existence est le premier degré.

L'existence est la réalisation de l'être possible. C'est là le sens propre du mot. Car le mot est destiné surtout à désigner l'état de l'être réel par opposition à l'état de l'être possible. Il semble donc que ce mot ne devrait s'appliquer qu'aux êtres qui ont passé de la possibilité à la réalité. Cependant on dit : Dieu existe. Or Dieu n'a jamais été possible, et il n'a pas passé de la possibilité à la réalité. Il est. Mais d'abord cette parole est née de la négation de Dieu ou au moins du doute ; car ceux qui doutent conçoivent Dieu comme possible, et quand on leur démontre qu'il est, il semble qu'on les

fait passer de la connaissance de Dieu possible à la connaissance de Dieu existant.

D'ailleurs le mot *existence* n'est pas toujours employé avec cette rigueur métaphysique, et le plus souvent il désigne simplement l'être réel. En ce sens, exister c'est être. L'existence est plus que la possibilité et n'est pas encore l'acte.

Cependant les scolastiques appelaient ce degré d'être « l'acte premier » (*actus primus*) et ils appelaient l'acte « acte second » (*actus secundus*).

Tout être existe par lui-même ou par un autre. De là la distinction de l'existence *a se* ou *ab alio*.

L'être qui existe par lui-même, a dans son essence même la raison suffisante de son existence. C'est dire qu'il est de son essence d'exister. C'est dire qu'il existe nécessairement. Au contraire l'être qui n'existe pas par lui-même, doit attendre d'un autre son existence : il pourrait donc ne pas exister : il est contingent. De là encore la distinction de l'*existence nécessaire* et de l'*existence contingente*, ou mieux de l'être nécessaire et de l'existence contingente. Cette distinction correspond exactement à la première et ne s'en distingue que par le point de vue. L'être *a se* est *nécessaire* ; l'être *ab alio* est *contingent*.

De plus, la distinction que nous avons faite plus haut (34) de la substance et de la modification nous fait distinguer deux autres modes d'existence ; l'existence substantive et l'existence accidentelle.

Cette distinction ne tombe que sur l'existence contingente, car il est impossible que l'existence nécessaire ne soit qu'accidentelle. Ce qui existe nécessairement et par la force de son essence ne saurait être une simple modification.

L'existence a donc trois modes :

EXISTENCE	{ <i>a se</i> ou nécessaire. <i>ab alio</i> ou contingente.	{ substantive. accidentelle.

43. **Acte.** — L'acte est le plus haut degré de l'être. Il consiste dans l'opération. Il suppose l'existence et la renferme. C'est l'acte second des scolastiques.

Considéré dans sa nature, l'acte est physique, logique ou moral, Physique, il produit une réalité, un être physique; logique il produit un être logique, la vérité; moral, il produit un être moral, le bien.

Considéré dans son mode d'être, l'acte est substantif et nécessaire, ou bien accidentel et contingent.

Nous aurons l'occasion de démontrer plus loin que l'acte subsistant et nécessaire n'appartient qu'à Dieu, dont l'existence même est un acte subsistant et nécessaire, et que Saint Thomas appelle pour cette raison *acte pur*. «*Deus est actus purus.*» L'acte accidentel et contingent appartient aux êtres créés. Il n'est pas la substance de ces êtres et il n'est pas nécessaire, car ces êtres n'agissent pas toujours de la même manière. Il n'est donc qu'une modification contingente de leur substance.

**44. Mélange des trois degrés.** — *L'existence unie à la possibilité d'une autre existence* modifiée constitue la *passivité*, ou la possibilité d'être changé : c'est la puissance passive. C'est la matière d'une œuvre quelconque.

*L'existence unie à la possibilité de l'acte* constitue le *pouvoir* ou la puissance active. C'est le pouvoir d'agir. Le pouvoir d'agir forcément, tel qu'il se trouve dans tous les corps, s'appelle *propriété*. Le pouvoir d'agir par une détermination intérieure, tel qu'il se trouve dans les animaux, a reçu le nom de *fonction*, et ce même pouvoir, libre, tel qu'il est dans l'homme, s'appelle *faculté*. Et, quand la faculté a reçu une disposition qui détermine d'avance la manière dont elle fera son acte, si elle le fait, ce développement de la faculté s'appelle *habitude*,

*L'existence unie à un acte accidentel* qui la mène à une *autre existence* constitue la *tendance* ou le *mouvement*. Le terme du mouvement s'appelle *fin*. Le mouvement est physique, logique ou moral.

**45. Application de ces principes abstraits aux êtres réels.** — Tous les principes que nous venons d'exposer sont des lois nécessaires de l'être en général, et elles sont toutes la conséquence nécessaire de la notion même de l'être telle que nous la concevons tous nécessairement. Ainsi les lois métaphysiques, bien que

connues par nous sous une forme abstraite, régissent, nous en sommes absolument certains, les êtres réels. Aussi nous pouvons déduire les corollaires suivants.

1<sup>er</sup> COROLLAIRE. — Tout être réel a une essence déterminée (28). Les déterminations de l'essence d'un être ne peuvent être toutes négatives : ce serait le néant. Elles peuvent être en partie positives, en partie négatives : l'être est alors limité. Enfin elles peuvent être toutes positives, et alors l'être, n'ayant pas de limites, est infini.

2<sup>e</sup> COROLLAIRE. — Tout être réel qui a telle essence déterminée possède en même temps tous les attributs de cette essence. (30). Mais il peut n'avoir par tous les modes de sa nature (31, 32) ; dans ce cas c'est un monstre ou un prodige.

3<sup>e</sup> COROLLAIRE. — La nature d'un être réel est variable dans ses modes, absolument parlant ; bien que ces modes soient constants, en réalité. *Le miracle est un changement dans les modes constants d'un être. Le changement des autres modes dépend des hommes ; le changement des attributs est impossible même, à Dieu.*

4<sup>e</sup> COROLLAIRE. — Une modification réelle ne peut exister sans la substance dont elle est la modification. Mais bien que telle modification se produise constamment dans telle substance par l'action de telle autre substance, rien n'empêche qu'elle n'y soit produite extraordinairement par l'action immédiate du Créateur.

5<sup>e</sup> COROLLAIRE. — Tout être réel a sa raison suffisante ou en lui-même ou dans un autre être (36).

6<sup>e</sup> COROLLAIRE. — Toute conception métaphysiquement impossible est absolument irréalisable, même par une puissance infinie. Ce qui est physiquement impossible, est possible à celui dont les forces surpassent celles de la nature. Quand un être est physiquement possible, mais logiquement ou moralement impossible, il peut être réalisé par un être imparfait comme l'homme, mais il ne peut l'être par un être parfait tel que nous concevons Dieu. Si donc nous voyons se produire un acte mauvais en dehors des lois physiques, nous devons conclure, qu'il n'est produit ni par la nature, ni par les hommes, ni par Dieu. La constatation de pareils faits doit suffire au vrai philosophe pour affirmer, en dehors de la révélation, l'action, et par conséquent l'existence des démons.

7° COROLLAIRE. — Tout être réel ne peut exister que par lui-même ou par un autre. Il est donc ou *a se* ou *ab alio*. De plus : l'existence d'un seul être *ab alio* suppose l'existence d'un être *a se*. — En sortant des limites de la métaphysique nous pourrions dire : Or il existe des êtres *ab alio*, donc il existe un être *a se*.

8° COROLLAIRE. — Tout être réel qui n'existe pas par lui-même, est contingent : il pourrait ne pas exister. Au contraire, l'être *a se*, s'il existe, existe nécessairement. Nous disons *s'il existe*, pour ne pas sortir de la métaphysique. Mais, le moindre retour sur nous-mêmes, la moindre considération prise dans l'ordre réel, nous empêche de douter de son existence.

Nous pourrions dès à présent déduire des mêmes principes tous les attributs de l'être nécessaire, mais, nous réservons ces considérations pour un chapitre spécial.

CHAPITRE 3°

PROPRIÉTÉS DE L'ÊTRE

46. **Définition.** — On appelle *propriété* tout caractère constant. Ces caractères constants dont il est question ici se confondent donc ou avec les attributs ou avec les modes des êtres.

47. **Division.** — On distingue les propriétés métaphysiques, qui sont nécessaires et se confondent avec les attributs ; les propriétés physiques, qui sont constantes sans être nécessaires et se confondent avec les modes constants ; enfin, les propriétés, logiques et les propriétés morales qui sont déterminées nécessairement, comme les propriétés métaphysiques, mais, qui ne s'imposent pas comme elles : ce qui rend possible l'erreur et le mal.

Nous n'avons à parler ici que des propriétés métaphysiques,

48. **Propriétés métaphysiques de l'être en général.** —

Les propriétés métaphysiques, appelées aussi transcendantes sont, dans l'être en général : l'unité, la vérité, la beauté, la bonté.

49. **Unité.** — L'unité de l'être consiste en ce qu'il ne peut se diviser en plusieurs êtres semblables à lui. Tout être possède essentiellement cette unité.

Mais, cette unité elle-même est de différents ordres. Elle est absolue quand l'être est absolument simple ; métaphysique, dans l'être abstrait dont les éléments essentiels sont essentiellement inséparables ; physique, quand l'être est un composé d'éléments semblables qui ne forment qu'un seul tout réel ; logique, quand plusieurs éléments unis par un lien logique ne forment qu'un tout logique ; morale, quand plusieurs êtres unis par un lien moral, ne forment qu'un tout moral. — Mais de quelque nature que soit cette unité elle n'en est pas moins pour l'être une propriété métaphysique parce qu'elle lui est essentielle.

On distingue encore *l'unité exclusive* ou *l'unicité*, qui consiste en ce que un être est seul de son espèce. Cette sorte d'unité peut être nécessaire ou contingente. Elle est nécessaire en Dieu, parce qu'il ne peut pas y avoir deux infinis ; elle est contingente dans le soleil, la lune, tel ou tel objet d'art, qui se trouve de fait seul de sa nature.

**50. Des trois autres propriétés : vérité, beauté, bonté.** — Les trois autres propriétés métaphysiques de l'être, que nous appelons la vérité, la beauté, la bonté, ne sont qu'une seule et même chose dans l'être, et ne se distinguent que par rapport à notre âme. Elles ne sont rien autre chose que la perfection de l'être dans sa nature. La perfection d'un être consiste dans le complet développement de son essence, ou dans sa conformité avec son *principe formel*. Le principe formel d'un être c'est le modèle sur lequel il est formé. C'est ce que Platon appelait les archétypes des choses, les idées subsistantes en Dieu.

**Vérité.** — L'être, parfait dans sa nature, est *vrai* pour celui qui le connaît : la connaissance de l'être tel qu'il est c'est la connaissance du vrai. C'est en ce sens que l'on dit : *Veritas est id quod est*. La vérité c'est ce qui est, en tant qu'objet de notre connaissance.

**Beauté.** — L'être parfait dans sa nature, est *beau* pour celui qui se plaît dans la vue de cette perfection. En effet c'est la satisfaction que nous éprouvons à contempler un être parfait qui nous le fait appeler *beau*. Le *beau* c'est ce qui attire notre âme : c'est la perfection de l'être.

**Bonté.** — L'être parfait dans sa nature est bon en ce sens qu'il est l'objet de notre volonté. C'est parce que l'être parfait mérite d'être voulu que nous l'appelons bon.

C'est ainsi que la vérité, la beauté, la bonté se confondent avec la perfection de l'être.

Cette perfection peut être *absolue* ou *relative*. Elle est absolue dans l'être infini, qui possède tout l'être et par là toutes les perfections ; elle est relative dans les êtres finis, qui ont toute la perfection que comporte leur nature.

Le *beau* qui est l'objet de l'art n'est pas le beau relatif, mais une sorte de reflet du beau absolu. Notre idéal du beau tend sans cesse vers le beau absolu sans l'atteindre jamais.

**52. Imperfection, défauts, fausseté, laideur, malice.** Les limites que suppose un être dans son essence, ne sont pas une imperfection ; mais les limites qui sont contraires au développement complet de son essence constituent dans l'être l'imperfection ou les défauts. L'être n'est plus alors conforme à son principe formel. Et dès lors il est faux, laid et mauvais.

**53. Nature de la perfection et de l'imperfection.** — La perfection peut être métaphysique, physique, logique ou morale, selon que l'on prend dans un être son *essence*, sa *réalisation physique*, ses *relations logiques* ou ses *relations morales*. Mais l'imperfection ne peut être que *physique*, *logique* ou *morale*, parce que l'essence ne peut pas n'être pas conforme à son principe formel. C'est donc à tort que quelques auteurs ont parlé de *faux*, de *laid* ou de *mal métaphysique*. Ces expressions ne sont autre chose que des non-sens, aussi inconcevables que celles de *cercle carré* ou de *triangle à trois angles droits*. Ces auteurs appellent mal métaphysique les limites essentielles d'un être : comme l'absence de la vue dans la pierre. Nous accordons que c'est là une imperfection relative, par comparaison avec l'être infini. Mais on ne peut appeler cela un mal. Et de plus, pour garder la corrélation avec les autres expressions : mal physique, mal moral, il faudrait que le mal métaphysique fût l'opposition aux lois métaphysiques. Or, elles sont nécessaires et rien ne saurait les enfreindre. Donc ces imperfections relatives sont métaphysiquement bonnes, dans l'essence où elles sont.



RELATIONS DES ÊTRES

54. **Ce qu'on entend par relation.** — L'idée de relation n'ayant pas de genre supérieur, il est impossible d'en donner une définition. En effet, après la conception de l'être, celle du rapport ou de la relation entre deux êtres est la plus simple. Dès que nous concevons deux êtres nous concevons entre eux la possibilité de plusieurs rapports ou relations, pris de différents points de vue. La relation entre deux êtres n'est aucun de ces deux êtres ; elle n'est pourtant rien sans ces deux êtres ; elle n'est dans aucun des deux ; elle est ce que chacun des deux est pour l'autre, C'est le  $\pi\rho\sigma\ \tau\acute{\iota}$  (*ad quid*) *ou*  $\pi\rho\acute{\sigma}\ \tau\acute{\iota}$  (*quid ad*) d'Aristote.

55. **Division des relations.** — Deux êtres étant donnés nous pouvons voir entre eux une multitude de relations, qui se classent toutes de deux en deux. Identité ou non identité, coexistence ou non-coexistence, dépendance ou indépendance, égalité ou inégalité, similitude ou différence, action mutuelle ou non. Ainsi conçues les relations sont innombrables.

Nous nous contenterons de les classer en quatre ordres qu'il est important de distinguer parce qu'ils sont le fondement des quatre ordres de lois. On distingue donc :

Les relations métaphysiques, fondées sur l'essence des êtres.

Les relations physiques, fondées sur la nature réelle des êtres.

Les relations logiques, fondées sur la nature des connaissances.

Les relations morales, fondées sur la nature des actes libres.

Les relations métaphysiques, parce qu'elles sont fondées sur l'essence même des êtres, ne peuvent être que nécessaires, comme leur fondement. Ex : *Relation du rayon à la circonférence, ou des lignes trigonométriques entre elles.*

Les relations physiques, quoique fondées sur la nature des choses sont toutes contingentes ; mais dans leur contingence les unes sont constantes, comme la nature des choses qui est alors leur unique fondement ; les autres sont variables comme les causes qui les établissent. Ex ; Pour les premières : *Action du fer sur le bois, ou*

*d'un acide sur une base ; pour les secondes : percement effectif d'un morceau de bois par un morceau de fer, ou formation effective d'un sel par un acide et une base.*

Les relations logiques, fondées sur la nature abstraite de la connaissance, et par conséquent sur quelque chose de nécessaire, sont nécessaires dans leur conception ou dans leur raison d'être, mais elles sont contingentes et variables dans leur réalisation par tel ou tel homme, qui peut de fait s'en écarter dans ses pensées.

Les relations morales, sont dans les mêmes conditions que les relations logiques, elles sont conçues nécessairement et elles sont nécessaires dans leur raison d'être, fondée sur la nature abstraite des actes libres ; mais elles sont contingentes et variables dans leur réalisation par tel ou tel homme qui peut s'en écarter dans ses actes.

Nous dirons quelques mots des principales relations métaphysiques.

**56. Principales relations métaphysiques.** — Deux essences étant données, nous voyons nécessairement entre elles.

1° Une relation d'identité ou de non-identité.

2° Une relation de dépendance ou de non-dépendance.

3° Une relation de connexion ou de non-connexion.

4° Une relation de génération ou de non-génération.

**57. Relation d'identité.** — Deux êtres sont nécessairement identiques ou non-identiques. L'identité paraît être la plus simple des relations. L'identité consiste en ce que deux êtres sont un seul et même être. Mais l'identité a plusieurs points de vue et se subdivise en plusieurs ordres.

L'identité métaphysique, c'est l'identité d'essence ; l'identité physique, c'est l'identité de nature : on pourrait aussi y faire entrer l'identité numérique, ou identité d'individu ; l'identité logique, c'est l'identité de vérité et par conséquent l'identité d'existence ; l'identité morale, c'est l'identité de bonté, ou l'identité de conformité à la loi morale.

La non-identité laisse encore la place à des identités imparfaites telles que *l'analogie, la ressemblance, l'égalité.*

L'identité, comme nous l'avons vu, est le fondement de la logique ; elle est encore le fondement des mathématiques.

Cette relation est d'ailleurs d'une conception facile et nécessaire : il est impossible de la confondre avec la non-identité. Hegel déraisonnait complètement le jour où il a affirmé l'identité de l'identique et du non-identique.

**58. Relation de dépendance.** — Toute essence qui est formée de plusieurs éléments dépend métaphysiquement de chacun de ses éléments. Telle est la relation de dépendance entre deux essences dont l'une est un élément de l'autre.

Le relation de dépendance est physique, dans les êtres réels formés de plusieurs éléments, entre l'être complet et les éléments dont il se compose, mais non avec ces mêmes éléments en dehors de lui.

La dépendance est logique, dans les idées, entre une idée complexe et ses éléments. Enfin la dépendance est morale, entre un acte libre et sa loi, qui en forme l'élément moral.

Ainsi : *le cercle dépend de son rayon ; la pierre, des molécules qui la composent ; l'idée de parallèle, de l'idée de ligne ; les actes du serviteur, des ordres de son maître.*

**59. Relation de connexion.** — La connexion entre deux êtres consiste en ce qu'ils sont, à un point de vue, inséparables.

La connexion aussi est métaphysique entre les éléments d'une même essence ; physique entre les éléments d'un être réel composé ; logique entre deux connaissances qui n'ont qu'une même vérité, c'est-à-dire, entre deux connaissances portant sur deux objets qui n'ont qu'une même existence ; morale entre un acte libre et ses éléments moraux, ou entre deux actes libres dont l'un est la loi de l'autre.

Deux objets métaphysiquement connexes ne peuvent pas même être conçus l'un sans l'autre.

Deux objets métaphysiquement connexes peuvent être conçus, et même pourraient exister l'un sans l'autre ; mais, de fait, ils ne se séparent que par la destruction du tout. Il y a même des connexions physiques qu'il n'est nullement en notre pouvoir de détruire ; par exemple que le feu brûle le bois, s'il est mis en contact ; ou que le fer taille la pierre, si on l'en frappe, etc.

Deux pensées logiquement connexes peuvent exister séparément,

mais ne peuvent être vraies séparément. Celui qui en sépare la vérité est dans l'erreur.

Deux actes libres moralement connexes peuvent exister séparément, mais on n'en peut séparer la moralité. Celui qui les sépare fait mal. Son acte est mauvais.

60. **Relation de génération.** — Tout être qui tient son existence d'un autre, est avec lui dans un rapport qu'on peut appeler en général *génération*. Celui-ci est *cause*, celui-là est *effet*. La génération ou production est *active* dans la cause, *passive* dans l'effet. Et même pour être parfaitement exact il faut dire que la *cause* n'est que la *production active*, le *produire*, et l'effet la *production passive*, le *être produit*.

La cause et l'effet sont métaphysiquement, physiquement et logiquement connexes.

Ils le sont de plus moralement, en ce sens que la cause et l'effet ont nécessairement la même moralité, et même en ce sens que qui veut l'un veut l'autre.

Mais l'idée de cause et d'effet offre quelque chose de plus aux considérations métaphysiques.

Tout être suppose un principe, une *raison suffisante* de son être.

L'existence d'un être quelconque suppose donc l'existence de sa raison suffisante, ou en lui-même ou dans un autre être : intrinsèque ou extrinsèque. Ce qui revient à dire que tout être existe ou par lui-même ou par un autre.

On donne le nom de *cause* à la *raison suffisante extrinsèque*.

Donc tout être qui n'a pas en lui-même la raison de son existence est un effet et a une *cause*.

Mais si cette cause est elle-même un effet elle supposera une autre cause, et ainsi de suite.

Arrivons tout d'abord au premier de la série. Si la première cause n'existe pas par elle-même, elle n'existe pas, car nous supposons qu'elle n'a pas de cause. Et dès lors rien n'existe par elle.

Donc l'existence d'un seul effet, non-seulement suppose une cause, mais même suppose une cause première, qui n'est pas l'effet d'une autre cause, qui existe par elle-même, qui a toujours existé.

## CHAPITRE 5°

### LOIS DES ÊTRES

---

**61. Définition.** — Nous avons eu déjà bien souvent l'occasion de parler des lois, et nous avons défini celles que nous avons en vue; mais il importe ici de les étudier plus à fond et d'en donner une définition plus générale et plus exacte.

L'idée de loi est pour tout le monde l'idée d'une *régle*, l'idée d'un *principe formel*, c'est-à-dire, d'un modèle auquel tel ou tel être doit se conformer et sans lequel il ne serait pas ce qu'il doit être.

Le principe formel est aussi nécessaire à un être que sa cause efficiente; sans lui il ne saurait être ni cela ni autre chose, et il ne sera telle ou telle chose que par son principe formel. C'est bien là le fond de l'idée de loi.

De plus, Montesquieu a défini la loi *tout rapport nécessaire*. Il a entrevu mais incomplètement la vérité, et transposant le sujet et l'attribut il a dit *rapport nécessaire* là où il voyait la nécessité d'un rapport. En effet si toutes les lois étaient nécessaires, comme semble le dire Montesquieu, la loi serait bien la *nécessité d'un rapport entre deux êtres*. Car tout ce que nous appelons loi régit, non pas un être, mais une *relation* entre plusieurs, et cette relation devient ou *nécessaire* ou *forcée* ou *obligatoire*, par la nature de la loi.

Il résulte de cet examen que la loi est un *principe formel* une *régle* qui régit une *relation*.

Nous pouvons donc définir la loi : LA RÉGLE DES RELATIONS.

Lorsqu'en parlant des sciences nous avons défini la loi la *régle des phénomènes*, nous n'avons donné qu'une partie de la définition générale; car les phénomènes sont des relations et les seules relations que nous eussions en vue en ce moment,

**62. Division des lois.** — Cette définition générale et exacte nous permettra de montrer dans tout son jour la division des loi que nous avons déjà exposée brièvement ailleurs.

Les relations peuvent être métaphysiques, physiques, logiques ou morales (55).

Les lois qui les régissent sont avec elles métaphysiques, physiques, logiques ou morales.

Et ces différents qualificatifs conviennent, non seulement aux relations que les lois régissent, mais encore à la nature de leur action sur les objets qu'elles régissent. En effet.

**63. Nature diverse des lois.** Le principe formel d'un être s'impose diversement à lui selon la nature de cet être, et c'est justement ce qui existe dans les différents ordres de lois.

**64. Lois métaphysiques.** — Les relations métaphysiques sont des relations d'essence à essence, aussi les essences mêmes des choses sont les principes formels de leurs relations métaphysiques. Ils sont donc nécessaires, et s'imposent nécessairement aux relations qu'ils régissent. Voilà pourquoi les lois métaphysiques sont des lois nécessaires.

Elles sont nécessaires en deux sens :

1° Ces lois ne peuvent pas ne pas être ;

2° Les relations qu'elles régissent ne peuvent échapper à leur direction. C'est la double nécessité renfermée dans les mots *lois métaphysiques*.

**65. Lois physiques.** — Les relations physiques sont des relations de nature ; le principe formel de la nature des êtres réels est en même temps le principe formel de leurs relations physiques. Il n'est donc pas plus nécessaire que l'existence des êtres réels ; mais, dès que ces êtres sont, ils sont conformes à leur principe formel, et leurs relations naturelles sont réglées par ce même principe. Les lois physiques ne sont donc pas nécessaires en aucun sens, mais, elles dirigent *forcément* les relations physiques. C'est le sens des mots : *lois physiques*.

Nous ne pouvons nous y soustraire, mais, celui qui les a librement déterminées en nous créant, peut les changer ou y contrevenir quelquefois.

**66. Lois logiques.** — Les relations logiques sont des relations de vérité ; dès lors le principe formel de la vérité d'une connaissance est aussi le principe formel de ces relations. La connaissance peut ne pas exister, mais, elle ne peut exister qu'à la condition d'être

vraie : la pensée qui n'est pas vraie n'est pas une connaissance. Ainsi les lois logiques s'imposent métaphysiquement ou nécessairement à la connaissance, mais non à la pensée de celui qui veut connaître. Il est pourtant facile de voir que la pensée fautive est un contre-sens, et que la possibilité de se soustraire aux lois logiques est une imperfection relative. Tel est le sens des mots *lois logiques*.

67. **Lois morales.** — Les relations morales sont des relations libres. Au point de vue moral, leur principe formel est le bien, tandis qu'au point de vue physique leur principe formel est la pensée librement choisie par leur auteur. Le bien s'impose essentiellement à la bonté des actes libres, mais non à leur production, précisément parce qu'ils sont libres. Il dépend de celui qui agit librement de conformer ses actes au bien, autant qu'il le connaît et que physiquement il le peut. Mais, s'il est physiquement libre d'agir diversement, la règle du bien veut qu'il agisse de telle manière. Il fait mal s'il s'en écarte. Et on sent que la possibilité de faire mal est une imperfection relative. Tel est le sens du mot *loi morale*.

---

## ONTOLOGIE SPÉCIALE

---

**68. Objet et division.** — Il nous reste à parler des différents êtres que la métaphysique distingue et de ce qu'elle reconnaît de nécessaire en eux. Or, la première distinction métaphysique des êtres est celle-ci : Être nécessaire, être contingent. Nous les étudierons en deux chapitres.

### CHAPITRE I<sup>er</sup>

#### DE L'ÊTRE NÉCESSAIRE

---

**69. Essence de l'être nécessaire.** — Si nous prenons pour point de départ dans l'étude de l'être nécessaire, sa nécessité, son essence consistera en ce qu'*il ne peut pas ne pas être*. Si nous prenons pour point de départ son *asséité*, comme on dit dans l'École, c'est-à-dire, ce fait, qu'il existe par lui-même, son essence sera qu'il existe par lui-même. Si nous partons au contraire de l'idée de l'étendue de son être, son essence sera qu'il est *infini*. Il ne faudrait pas entendre ici par ce mot « étendue » quelque chose de matériel ; ce mot signifie seulement que l'être infini comprend tout l'être, que tout est positif en lui, sans aucune limite.

Il importe peu d'ailleurs de partir de l'une ou de l'autre de ces données, puisque nous sommes en pure métaphysique et que nous partons d'une conception, et que de plus, étant donné l'un quelconque de ses attributs, on découvre nécessairement tous les autres.

Mais, puisqu'il faut faire un choix, et que nous sommes libres de prendre le point de départ que nous voudrons, nous considérerons comme point de départ et comme essence de l'être nécessaire, que tout le monde conçoit et que tout le monde appelle Dieu, l'idée pre-



mière qui nous le fait concevoir, et qui est plus capable de nous convaincre de son existence. Cette idée première, c'est qu'il existe par lui-même, c'est qu'il est *a se*.

L'essence de l'être qui existe par lui-même consiste en ce qu'il renferme en lui, dans son essence, la raison suffisante de son existence.

**70. Attributs de l'être nécessaire.** — Etant donné un être qui existe par lui-même, nous sommes forcés de reconnaître qu'il existe nécessairement, qu'il est infini dans son essence et dans tous ses attributs, qu'il est absolument simple, éternel, immuable, unique, omniscient, tout-puissant, etc.

C'est ce que nous allons démontrer en autant de propositions.

**1<sup>re</sup> proposition.** L'ÊTRE QUI EXISTE PAR LUI-MÊME EST NÉCESSAIRE. — En effet, puisque par hypothèse il a dans son essence la raison suffisante de son existence, son existence est essentielle, et par conséquent nécessaire, comme tout ce qui est essentiel.

**2<sup>e</sup> proposition.** L'ÊTRE QUI EXISTE PAR LUI-MÊME EST INFINI. En effet son essence qui est le principe de son existence est par la même le principe de tout ce qu'il est. Il est donc par essence tout ce qu'il est. Il ne peut donc lui manquer que ce qui est essentiellement impossible. Or toutes les réalités sans limites sont possibles dans un même être ; car les réalités ne sont en contradiction que par leurs limites. Donc l'être qui existe par lui-même a toutes les réalités sans limites. Il est infini.

On peut aussi arriver plus directement à la même conclusion, en considérant la nécessité ou l'asséité de l'être nécessaire comme un attribut, et en cherchant l'essence de l'être qui a cet attribut. En effet :

Quelle est l'essence de l'être *a se* ? L'être qui existe par lui-même, existe par sa propre essence ; il a dans son essence la raison suffisante de son existence : donc il existe essentiellement. Mais dire d'un être qu'il existe essentiellement, c'est dire qu'il est de son essence d'être. Et comme rien n'est plus vaste que l'être, l'être même est son essence. Mais l'être ainsi conçu sans déterminations c'est l'être sans restriction, c'est l'être absolu, c'est l'être sans limites, c'est l'être infini. Donc l'essence de l'être *a se* c'est l'infini.

L'idée de l'infini c'est l'idée de l'être absolu, de l'être qui est tout être, sans limite. Il n'est pas mesuré par le temps ni par l'espace; il n'est pas aujourd'hui ou demain: il est; il n'est pas ici ou là: il est. Il ne peut être conçu ni plus grand ni plus petit: il est. On ne peut rien lui retrancher; on ne peut rien lui ajouter: il est infini.

Quand nous disons qu'il a toutes les réalités, nous n'entendons pas par là, qu'il est la somme de tout ce qui est, ni même de tout ce qui peut être; il n'est pas une somme. Il est tout réel; il est tout être; son être n'est aucunement limité; il est, absolument parlant. Telle est l'idée de l'infini.

**3<sup>e</sup> proposition réciproque.** L'ÊTRE INFINI EXISTE NÉCESSAIREMENT. Car s'il a toutes les perfections il ne peut manquer de celle de l'existence. D'ailleurs être est l'essence même de l'infini.

**4<sup>e</sup> proposition.** TOUT ATTRIBUT DE L'ÊTRE INFINI EST INFINI. Si en effet un seul de ses attributs était fini, l'être serait limité dans cet attribut et ne serait plus infini.

D'ailleurs la raison suffisante de chacun des attributs c'est l'essence. Donc ici la raison suffisante est infinie. Or la raison suffisante ne peut manquer de ressortir à tout son effet. Donc une essence infinie ne peut donner que des attributs infinis.

**COROLLAIRE.** Un seul attribut fini dans un être démontre que l'être qui le possède n'est pas infini.

**5<sup>e</sup> proposition.** UN SEUL ATTRIBUT INFINI DÉMONTRE UNE ESSENCE INFINIE. Car les attributs sont des caractères qui ont pour raison suffisante l'essence de l'être. Or un être ne peut être plus grand que sa raison suffisante, autrement il y aurait en lui quelque chose qui n'aurait pas de raison suffisante.

**COROLLAIRE.** L'être éternel est infini.

**LEMME.** L'être *a se* est nécessaire; l'être nécessaire est éternel, l'être éternel est infini.

On remarquera que cette seconde démonstration de l'essence infinie de l'être *a se* est indépendante des deux premières et peut les remplacer, si on trouvait les premières obscures.

**6<sup>e</sup> proposition.** L'ÊTRE INFINI EST ABSOLUMENT SIMPLE. S'il était composé de plusieurs éléments on pourrait le concevoir plus grand ou plus petit, augmenté ou diminué par l'addition ou par le retranchement d'un élément.

**COROLLAIRES.** Un nombre infini est impossible; car tout nombre a pour élément l'unité.

L'étendue réelle ne peut pas être infinie; car elle suppose un être composé de plusieurs éléments.

La durée réelle des êtres ne peut pas être infinie, si elle est successive; autrement le nombre de ses successions serait infini, et le même être qui durerait infiniment comprendrait dans une durée unique un nombre infini d'années, un nombre infini de mois, un nombre infini d'heures, un nombre infini de minutes, etc.

L'espace sans limite n'est pas un être: ce ne peut être qu'un pur néant.

Le temps conçu aussi sans limites, en dehors des êtres qui durent, ne peut être aussi qu'un pur néant.

L'éternité qui est sans limite n'est pas une durée successive. L'être éternel n'éprouve pas de successions, il possède simultanément toute son éternité. C'est pourquoi Saint Thomas, après Boèce, définit l'éternité : *Interminabilis vitæ tota simul, et perfecta, possessio.*

7<sup>e</sup> proposition. L'ÊTRE INFINI EST IMMUABLE. Car il ne pourrait changer qu'en cessant d'être infini. Pour changer il faut perdre ou acquérir quelque chose.

**COROLLAIRE.** Ce qui change n'est pas infini.

8<sup>e</sup> Proposition. IL NE PEUT Y AVOIR DEUX INFINIS. Il y a contradiction à dire qu'un être a toutes les réalités et qu'un autre les a aussi; ou que deux êtres sont chacun l'être absolu. Et d'ailleurs les attributs de l'un limiteraient nécessairement les attributs de l'autre, et aucun des deux ne serait infini.

9<sup>e</sup> Proposition. L'ÊTRE INFINI CONNAIT TOUT. Autrement il serait limité dans cet attribut.

10<sup>e</sup> Proposition L'ÊTRE INFINI EST TOUT-PUISSANT. Autrement il serait limité dans cet attribut.

Enfin l'être infini, étant l'être même dans toute sa perfection, est parfait de la perfection la plus absolue. Il est la vérité absolue, la beauté parfaite et la bonté sans défaut. Il n'y a en lui ni erreur ni mal.

L'être infini ne peut être conçu comme simplement possible; car

s'il n'existait pas il serait impossible. Bien plus on ne peut concevoir en lui aucune espèce de puissance ni de faculté ; car, s'il pouvait faire demain ce qu'il ne fait pas aujourd'hui, il ne serait pas immuable. Il est donc tout acte, sans mélange de puissance, il agit essentiellement ; il agit infiniment, il agit éternellement ; il est l'acte infini subsistant ; ou, comme dit Saint-Thomas, il est acte pur. Et mieux encore, comme il s'est défini lui-même : il est, dans toute la force du mot. *Ego sum qui SUM.— Qui EST misit me ad vos.*

Il est temps de comparer l'infini des mathématiciens avec l'infini réel et de répondre à cette double question.

1° L'infini des mathématiciens est-il l'infini réel, l'être absolu ? est-il Dieu ?

2° L'infini des mathématiciens est-il autre chose que l'indéfini ?

Il nous semble que poser la première question c'est la résoudre négativement. Nous ne pensons pas qu'un homme sensé ait jamais pu croire un instant qu'un nombre, fut-il même infini, qu'une étendue fut-elle infinie, puisse être l'être absolu, l'être parfait, l'être qui existe par lui-même, de qui tous les autres êtres tirent leur existence. D'ailleurs les mathématiciens posent plusieurs infinis. Ils distinguent l'infiniment grand et l'infiniment petit, et dans chacun de ces deux ordres ils trouvent un grand nombre d'infinis parfaitement distincts. Ils trouvent même des infinis qui sont doubles triples d'autres infinis, etc. Ce sont là tout autant de propriétés qui répugnent à l'Infini réel, qui est l'être parfait.

Mais les infinis mathématiques sont-ils de vrais infinis ? Non.

La définition même de l'infini mathématique, nous montre bien qu'il n'est pas véritablement infini. L'infini mathématique est une quantité plus grande ou plus petite que toute quantité assignable. Il est évident que cette notion dépasse de beaucoup celle du géomètre qui suppose, pour la démonstration d'un théorème, une ligne indéfinie, c'est-à-dire une ligne indéterminée dont il prendra tout ce dont il aura besoin, mais dont il ne prendra qu'une quantité finie. Mais est-on véritablement sorti de la nature de l'indéfini, quand on dit : « une quantité plus grande que toute quantité assignable » ? Non, Dans l'indéfini on pose une quantité qui par définition même sera toujours plus grande que la quantité dont on aura besoin. Dans la notion de l'infini mathématique on pose une quantité qui est par définition, plus grande que toute quantité que l'on pourrait assigner. En sorte que l'on peut négliger comme nulle la différence entre le terme infini de la progression et la limite où elle tend.

Car l'infini mathématique a une limite. Il est conçu par une progression et la progression a une limite. Ce qui montre une fois de plus que ce n'est pas un véritable infini,

Donnons quelques exemples.

1° La progression indéfinie :  $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + \dots$  est telle qu'elle va se rapprochant sans cesse de l'unité sans pouvoir jamais l'atteindre. Mais sa limite naturelle est l'unité; et on dit que la somme de la série infinie de ses termes égale 1. C'est-à-dire que quand on aura poussé la progression à un nombre de termes plus grand que toute quantité assignable, la différence entre la somme de ses termes et l'unité sera plus petite que toute quantité assignable, et pourra être considérée comme nulle.

2° Dans la recherche du rapport du diamètre à la circonférence, on suppose deux polygones, l'un inscrit et l'autre circonscrit au même cercle. Il est facile de voir qu'en augmentant sans cesse le nombre des côtés de chacun de ces polygones, leurs périmètres vont se rapprochant toujours et tendent à se confondre. Or, ils ne peuvent se confondre absolument qu'en se confondant avec la circonférence. Mais comme un polygone d'un nombre fini de côtés n'est jamais une circonférence, on dit qu'en portant ces mêmes polygones à un nombre infini de côtés ils se confondront avec la circonférence. C'est-à dire, encore, que la différence pourra être considérée comme nulle. Car le nombre infini de côtés d'un polygone n'est pas plus concevable que le nombre infini des termes d'une progression de nombres.

3° Portez à l'infini la progression : 1, 2, 3, 4, 5, etc, puis la progression 1, 3, 5, 7, 9, etc. Comparez ensuite les nombres des termes de chacune des progressions. Voici les questions qui se présentent. Le nombre des termes sera-t-il le même ? Alors le dernier terme de la deuxième progression sera le double du dernier terme de la première. Ou bien les deux derniers termes seront-ils égaux ? Alors le nombre des termes de la première sera le double de celui des termes de la deuxième. Cependant, par hypothèse, ces deux nombres sont infinis. Mais si l'une des deux progressions a un nombre de termes double par rapport à l'autre pourquoi ne pas pousser celle-ci jusqu'à un nombre égal ? Et si les nombres de termes étant égaux le dernier terme de l'une est double du dernier terme de l'autre, pourquoi ne pas pousser celle-ci jusqu'à ce que son dernier terme atteigne la première ? Si on le fait, la première question revient, et ainsi de suite. Mais, dit-on, les deux progressions sont poussées jusqu'à l'infini, il n'y a donc plus rien à ajouter. Par définition il n'y a plus rien à ajouter et par l'essence même des deux progressions l'une est double de l'autre. Qu'est-ce donc que le nombre infini ? Pou-

vez-vous concevoir un point où le nombre des termes sera le même pour les deux progressions et où en même temps le dernier terme sera le même pour les deux ? N'est-ce pas là un cercle carré ?

On le voit, l'idée de la quantité infinie n'est pas une idée déterminée. Elle n'est pas identique à elle-même dans toutes les conditions ; elle ne permet pas à la raison de voir qu'elle doit s'arrêter et qu'il n'y a plus rien à ajouter. C'est-à-dire, qu'elle est en effet l'idée de l'infini portée au delà des limites de l'expérience finie. Si on cherche quelque chose de plus on ne trouvera que l'absurde : un infini qui n'est pas infini.

## CHAPITRE 2<sup>e</sup>

### DE L'ÊTRE CONTINGENT

---

**71. Son essence.** — L'être contingent est celui qui peut ne pas être, et, s'il peut ne pas être, c'est parce qu'il n'existe pas par lui-même.

**72. Attributs (métaphysiques) de l'être contingent.** — Pour avoir les attributs, c'est-à-dire les caractères nécessaires de l'être contingent, il suffit de prendre négativement toutes les propositions qui affirment les attributs de l'être nécessaire.

L'être qui n'existe pas par lui-même n'est pas nécessaire, c'est dire qu'il est contingent ; il est fini ; il a un commencement ; il peut changer, non dans son essence, ni dans ses attributs, mais dans ses modes ; le nombre des êtres contingents possibles est indéfini ; l'être contingent peut n'avoir aucune connaissance, mais il ne peut tout connaître ; sa puissance est nécessairement limitée ; il ne peut avoir la perfection absolue ; il peut très-bien ne pas exister et n'être que possible ; s'il existe il peut n'être pas en acte de telle ou telle chose qu'il a la puissance ou la faculté de faire, et en tout cas son acte est toujours uni à la puissance de faire autre chose ou de ne pas agir.

En dernière analyse et en résumé, l'être de l'être contingent est un être précaire, qu'il tient d'un autre, qui ne subsiste que par l'action de cet autre et qu'il peut perdre à chaque instant. Car

l'effet est simultané à sa cause, et l'être contingent est totalement l'effet de l'action de l'être nécessaire. Si donc cette action cessait, l'être contingent n'existerait plus.

**73. Distinction des êtres contingents.** — L'être contingent peut être simple ou composé, substance ou accident. Nous prenons ces notions des êtres réels.

**74. Attributs de l'être simple.** — L'être simple est sans étendue ; il n'occupe pas un lieu ; il est dans le temps, mais le temps ne lui est peut-être pas essentiel ; enfin, il peut être doué d'intelligence et de liberté. Toutes ces notions sont prises des êtres réels et se trouvent d'accord avec la nature de l'être simple.

**75. Attributs de l'être composé.** — L'être composé est naturellement étendu, bien que peut-être l'étendue ne lui soit pas essentielle ; en tous cas, son étendue n'est certainement pas déterminée par son essence ; il occupe un lieu ; il est dans le temps, et le lieu et le temps paraissent lui être essentiels ; il ne saurait être doué d'intelligence ni de liberté, car la pensée et la liberté ne peuvent être l'acte de plusieurs éléments. C'est ce que nous démontrerons en psychologie, quoique la démonstration soit métaphysique.

**76. Attributs de la substance.** — La substance est l'être proprement dit ; elle est en elle-même, et elle demeure tandis que ses modifications changent ; elle est le sujet des accidents ou modifications ; c'est elle qui possède les propriétés ou les facultés et qui agit. Elle peut d'ailleurs être simple ou composée.

**77. Attributs des accidents.** — Les accidents ou modifications des substances ne sont rien en eux-mêmes, ils n'existent que dans les substances ; ils varient très-facilement, au moins quelques-uns, sous l'action des autres substances, ou par l'action de la substance même qu'ils modifient ; ils donnent souvent des propriétés aux substances qu'ils modifient, mais ils n'agissent pas eux-mêmes.

**78. Relations des êtres contingents.** — Les relations des êtres contingents sont innombrables, mais il nous faut en considérer particulièrement trois qui sont communes à tous et qui sont : *le temps, l'espace et le mouvement.*

79. **Le temps.** — Le temps n'est pas une substance, car rien de ce que nous en connaissons en nous le fait concevoir comme tel. Les substances l'occupent sans qu'il disparaisse; il est le même au même instant dans tous les lieux et en dehors des lieux. Nous le mesurons et nous ne lui trouvons qu'une seule dimension: la durée; sans que pour cela il cesse de s'étendre à tous les lieux.

Il n'est donc qu'une durée; mais la durée de quoi? Il n'est pas la durée de tel ou tel être en particulier; il n'est pas sa durée à lui-même, car alors il serait une substance. N'est-il donc qu'une durée abstraite? Non, car nous le mesurons de tel instant à tel instant comme une durée réelle. Il est donc la durée des choses qui durent, c'est-à-dire des être contingents. Mais encore, en quoi consiste cette durée? Sans affirmer absolument ce qu'il est, gardons-nous d'affirmer autre chose que ce que nous en connaissons. Or nous n'en connaissons que la longueur, et nous ne voyons pas autre chose en lui. Et cette longueur ne nous est connue que par la succession des faits. Disons donc qu'il n'est que *la relation de succession des faits*.

Mais, outre le temps des choses qui sont et qui durent nous concevons encore, en dehors de tout être, le temps sans limite. Qu'est-ce que ce temps? Il n'est plus la relation de succession des faits, car nous le concevons en dehors de tout fait et de toute relation. Par la pensée, ôtons tous les faits qui se succèdent nous concevons encore le temps dans lequel ils pourraient se succéder. Ce temps est-il réel? est-il infini? Non. Nous le concevons comme la possibilité de faire succéder des faits; ce n'est donc qu'une pure possibilité, qui en elle-même n'est que le néant. Inutile d'ajouter qu'il n'est pas infini, car le néant, quoique sans limite, ne peut être appelé « infini. »

80. **L'espace.** — L'espace n'est pas une substance. Ce n'est pas un esprit: personne n'en doute; ce n'est pas un corps, puisqu'au contraire il faut de l'espace, c'est-à-dire, l'absence de tout corps pour placer un corps. Nous le mesurons en partie et nous lui trouvons trois dimensions. Il est le même dans tous les temps. Nous en concevons une partie déterminée par l'ensemble des corps et occupé par eux; mais nous concevons au delà un espace sans limite dans lequel on pourrait placer des corps indéfiniment.



L'espace déterminé par les corps est naturellement fini et il nous apparaît comme une simple *relation de simultanéité des corps*.

L'espace non occupé par des corps n'est que la possibilité d'en mettre, et comme possibilité il est indéfini. Mais, nous le concevons actuellement sans limite, sans attendre les corps qui pourraient l'occuper, et nous concevons que les nouveaux corps le détermineraient mais ne le créeraient pas. Cet espace ainsi conçu sans limite n'est pas d'une autre nature que celui que les corps déterminent : il n'est donc pas une substance. Mais, il n'est pas non plus un accident, puisqu'il n'y a pas de substance là où nous le concevons. Donc c'est un pur néant. Et, de fait, que faut-il pour pouvoir placer un corps ? Il faut qu'il n'y ait rien là où on veut le mettre. Il est donc inutile de supposer quelque chose de réel pour recevoir les corps. Il ne faut donc pas dire qu'il est infini. Car le néant n'est pas infini, et comme possibilité, il ne peut être qu'indéfini.

On a donc tort de dire que les idées d'espace et de temps soient des idées nécessaires. Car une idée nécessaire est l'idée d'un être, et quoique nous parlions tous du néant, nous n'en avons pas une idée. Cependant l'idée de l'espace est une idée très-claire ; mais seulement comme possibilité de placer des corps, et cette idée est indéfinie. Au delà nous ne concevons plus rien ; et s'il nous est impossible de concevoir l'espace fini, il nous est impossible aussi de le concevoir infini. (*page 200, Corollaires.*)

**81. Le mouvement.** — Le mouvement est un changement de relation locale, correspondant à un temps donné. Pendant le mouvement le corps occupe successivement tous les points de l'espace compris entre son point de départ et son point d'arrivée, et c'est cette *succession de relations locales d'un corps, produite conjointement avec la succession de ses relations de temps*, que l'on appelle mouvement. Le corps est en mouvement tant que chaque instant de la durée du temps le trouve à un point de l'espace différent de celui de l'instant précédent.

**82. Confirmation de cette triple théorie.** — Supposons que la durée comprise entre chacun des faits successifs auxquels nous assistons vienne à être réduite de moitié, ou des 9/10, des 99/100 etc. ou augmentée respectivement jusqu'à être 10 fois 100 fois

1000 fois plus grande ; qui de nous s'apercevra du changement ? Supposons une modification semblable dans l'étendue de tous les corps et dans l'espace qui les sépare ; nul de nous n'en aura connaissance. Supposons un changement semblable dans les lieux et les temps et dans les mouvements : nous croirons que tous les mouvements sont les mêmes. Donc ces trois choses : le temps, l'espace, le mouvement, ne sont que des relations mesurées les unes par les autres ; et, comme la seule idée que nous ayons de ces trois choses c'est leur mesure, il s'en suit que nous n'en connaissons que la mesure réciproque, et n'avons pas le droit d'en affirmer autre chose.

83. **L'étendue.** — Un autre attribut, ou du moins un caractère constant des corps, que nous ne connaissons que sous forme de relation c'est l'étendue. L'étendue appelle l'espace, comme l'espace appelle l'étendue. Nous mesurons une étendue quelconque par une autre étendue, et tout ce que nous voyons dans l'étendue c'est qu'elle se mesure. Mais encore une fois supposons que les étendues relatives de tous les corps fussent proportionnellement diminuées jusqu'à l'infiniment petit, nous ne pourrions pas nous douter du changement. Donc l'étendue aussi n'est qu'une relation, ou du moins nous n'avons pas le droit d'en affirmer autre chose.

84. **La résistance ou l'impenétrabilité.** — Nous ne connaissons l'étendue d'un corps que par l'étendue de sa résistance ou de son impenétrabilité, et nous attribuons au corps lui-même ou à la substance du corps cette étendue que nous devrions nous contenter d'attribuer à sa résistance. Si donc la substance du corps avait une étendue moindre que sa résistance, nous n'en saurions rien, et si même la substance d'un corps était simple et sa résistance étendue, nous le croirions étendu tout de même. C'est donc sans motif suffisant que nous affirmons l'étendue des corps, elle pourrait n'exister que dans leur résistance.

Cependant un fait constant nous autorise à juger que la substance d'un corps n'est pas, comme l'ont cru certains auteurs, une seule et unique substance simple exerçant sa résistance dans une certaine étendue. Non, car en divisant un corps en quelque point que ce soit de lui-même, il offre partout la même résistance. Et ce fait nous autorise à conclure que tout corps est un composé d'élé-

ments dont la dimension, s'ils en ont une, est plus petite que toutes celles que nous pouvons observer physiquement. Car si la résistance demeure avec une étendue proportionnelle dans une partie quelconque d'un corps, c'est évidemment que cette petite portion du corps contient une substance qui résiste, autrement la résistance serait un effet sans cause. Donc la substance d'un corps qui se divise est un composé de substances, et de plus la résistance de ces substances n'a qu'une étendue inappréciable à nos sens.

**85. Divisibilité de la matière.** — Arrivés à ce point, il nous reste à demander : 1° si le nombre de ces substances élémentaires qui composent un corps est déterminé ; 2° si ces éléments ont une étendue ou si ce sont des substances simples sans étendue. Pour répondre à la première question, nous observerons que les éléments qui composent les corps existent réellement ; et que par conséquent ils ne peuvent pas être en nombre indéfini, parce que l'indéfini n'est que possible ; ni en nombre infini, parce que le nombre infini est impossible. Ils sont donc en nombre déterminé.

La question ainsi posée, et nécessairement résolue, montre l'erreur de Descartes qui supposait la matière divisible indéfiniment, ou à l'infini, comme il disait. En effet l'étendue abstraite est divisible indéfiniment par la pensée ; mais les éléments composants d'un corps ne sauraient être qu'en nombre déterminé.

Pour la deuxième question, nous observerons d'abord comme nous l'avons déjà dit, que comme nous ne percevons l'étendue que de la résistance des corps et non de leur substance, rien ne nous autorise à dire ni à supposer que la substance des corps soit étendue. Nous ajouterons à cela que si les éléments premiers des corps ont une étendue ils sont encore divisibles et que dès lors ils ne sont pas les éléments premiers et composants, mais ils seraient eux-mêmes des composés. Il ne reste donc qu'une condition, d'accord avec l'expérience et une légitime induction, c'est que les éléments premiers et composants des corps sont des substances simples, sans étendue.

**86. Théories diverses sur la matière.** — La question de la nature, de la matière, de la composition des corps et, par suite, de leur divisibilité a occupé plus ou moins toutes les écoles de philosophie.

L'École Ionique se partage à ce sujet en deux sens. Les uns, appelés *dynamistes*, conçoivent une substance unique, d'une étendue infinie, douée d'une force intime, et qui, se transformant sans cesse, produit tous les phénomènes du monde, ou bien plusieurs substances douées d'une force propre et produisant les mêmes effets.

Les autres appelés *mécanistes*, conçoivent un nombre infini de corps infiniment petits, qui n'ayant aucune force par eux-mêmes, sont mis en mouvement par une force étrangère, et produisent les différents êtres, par les combinaisons de leurs mouvements et par leurs agrégations diverses.

L'École de Pythagore ne voit dans la matière que des nombres rangés harmoniquement, et la réalité du corps semble disparaître sous cette conception abstraite de l'ordre.

L'École atomistique développe la doctrine mécanique et suppose une infinité d'atomes, doués de propriétés essentielles diverses, et animés d'un mouvement éternel dans le vide infini. Ces atomes, sont *étendus* mais indivisibles.

Platon qui conçoit le monde comme disposé par Dieu d'après le modèle des idées, suppose une matière préexistante ; mais, comme il sent bien que le premier principe des choses doit être un, il diminue autant qu'il le peut l'importance de la matière et en fait tantôt un simple devenir, tantôt une illusion et un pur néant.

Aristote, quoique n'admettant pas en principe la théorie des idées de Platon, son maître, conçoit cependant la spécification de chaque être comme quelque chose de plus important que ce qui le fait tel ou tel individu. Il distingue donc dans tout corps : *la forme*, principe de toute son activité, de toute son opération et même de son existence réelle, principe de sa spécification ; et *la matière*, simple passivité, simple capacité de recevoir telle ou telle forme, et ne pouvant exister, encore moins agir, par elle-même, mais individualisant la forme et existant avec elle pour constituer tel corps. Pour lui l'étendue n'est qu'un accident du corps.

Epicure reprend la théorie des atomistiques et en particulier de Démocrite, et développe la conception des *atomes*, qu'il s'efforce de montrer comme éternels et impérissables, immuables dans leurs propriétés, animés d'un mouvement éternel et nécessaire, se rencontrant par hasard, ou par une certaine spontanéité, mais

s'agrégeant ou ne s'agrégeant pas, à raison de leurs propriétés.

Pour Zénon, chef des stoïciens, le monde n'est qu'une machine mise en mouvement par la pensée, sorte de feu intelligent, qui est essentiellement actif, et produit par nécessité les évolutions qui font naître et mourir les différents êtres. La pensée, ou raison, ou force, est active, et pénètre et tend, comme cause nécessaire, la matière passive. Mais on ne sait ce qu'est cette matière

Les Scolastiques gardèrent religieusement la doctrine d'Aristote, et, comme lui, ils distinguent la *forme* et la *matière*, sans nous dire mieux comment ils concevaient cette pure passivité, cette simple possibilité de recevoir des formes.

Descartes distingue deux substances : l'esprit et la matière. L'essence de l'esprit, c'est la pensée, active et libre ; l'essence de la matière, c'est l'étendue, passive et inerte. Avec cette notion de la matière, il devait, comme il l'a fait, la concevoir divisible indéfiniment.

Leibnitz pose en principe une infinité de substances simples, ou mieux de forces, toutes actives et spontanées, qu'il appelle *monades*, dont les unes ont des perceptions claires : ce sont les âmes ; les autres n'ont que des perceptions confuses : ce sont les éléments des corps. Toutes d'ailleurs éprouvent des modifications purement internes et prédéterminées d'une manière qui s'harmonise parfaitement avec les modifications des autres.

Boscovich partant de la théorie de Leibnitz s'efforça d'expliquer comment un groupe d'éléments sans étendue peut former un corps étendu. Il attribue ce résultat à une double force. Les monades, ont, selon lui, une force d'attraction qui les rapproche jusqu'à ce que leur force de répulsion les empêche de se rapprocher davantage. Ainsi s'explique l'étendue des corps.

De nos jours quelques auteurs, entre autres M<sup>r</sup> l'abbé Fabre, ont essayé de donner une autre explication de l'étendue, tout en gardant pour point de départ la simplicité ou la non-étendue de chacun des éléments des corps. C'est la théorie du *dynamisme*. Selon cette théorie, les éléments des corps sont aussi des forces sans étendue, ce sont des points, mais des points réels et résistants. Cela suffit, selon M<sup>r</sup> Fabre, pour qu'ils ne se compénétrant pas et ne se confondent pas, et pour que, en se touchant, ils constituent cependant une étendue.

Il est difficile de se prononcer nettement sur une pareille question, mais nous croyons pouvoir donner comme certaines et comme acquises à la philosophie classique, les propositions suivantes :

- 1° Un corps est composé de plusieurs éléments.
- 2° Ces éléments sont des substances.
- 3° Ces substances sont douées d'une activité physique, qui, opérant différents phénomènes, s'appelle *attraction moléculaire, affinité chimique, impenétrabilité*.
- 4° Ces substances sont sans étendue, et en nombre fini.
- 5° L'étendue des corps résulte de l'agrégation de ces substances simples.

Après ces données qui nous paraissent certaines, peut-on aller plus loin et expliquer le mode d'union des éléments simples ? Aucun des systèmes exposés ci-dessus ne nous paraît plausible.

Toutefois, après ce que nous avons dit et démontré, deux systèmes seulement sont debout. L'explication de Boscowich et celle de Monsieur l'abbé Fabre.

Or nous ne voyons pas le moyen de déterminer l'étendue formée par deux points qui se touchent. On peut bien concevoir qu'un point sans étendue ait deux faces, dans le sens d'une même ligne droite, et par suite autant de faces que l'on voudra, dans tous les sens ; mais entre ces deux faces, d'après l'hypothèse, il n'y a pas d'étendue.

Si donc je place un nouvel élément de chaque côté du premier, de manière à ce qu'ils le touchent tous les deux, il n'y aura aucune distance entre ces deux éléments et par suite aucune étendue formée par les trois.

Nous préférierions donc l'autre théorie qui suppose un vide entre les éléments et explique ce vide par la résistance. On dira que cette force de répulsion a besoin d'un milieu qui la transmette. On peut répondre que ce milieu, c'est la force elle-même, conçue comme agissant en dehors d'elle-même à une distance minime. Quoi qu'il en soit, nous ne donnons pas cette théorie comme classique, mais simplement comme une explication qui nous paraît préférable aux autres.

La plus récente théorie physique de la chaleur ; celle qui expli-

que la chaleur, la lumière et l'électricité, par le mouvement moléculaire, pourrait aussi, fournir une autre explication de l'étendue formée par l'agrégation des éléments des corps. D'après cette théorie, la chaleur est une vibration minime de toutes les molécules d'un corps : on pourrait peut-être dire de tous les éléments. Ainsi, dans un corps plus chaud, les éléments se tiennent, comme résultat dernier de leurs vibrations, à des distances plus grandes que dans ce même corps moins chaud. C'est ainsi que la chaleur dilate les corps. Mais comme il y a toujours dans tout corps un certain degré de chaleur, et que le froid absolu n'existe pas dans la nature, il s'ensuit que dans tout corps les molécules sont en vibration perpétuelle et par suite se tiennent toujours à distance. Quand un corps solide est dilaté par la chaleur, son étendue est augmentée ; ce n'est que parce que les vibrations de ses molécules sont plus amples ; et cependant il fait à nos sens la même impression d'étendue continue que lorsqu'il est moins chaud. Ce qui confirme parfaitement cette dernière explication de l'étendue.

---

# PSYCHOLOGIE

---

## GÉNÉRALITÉS

---

1. **Objet.** — En percevant des modifications nous en affirmons le sujet que nous ne voyons pas. De même, en percevant nos propres modifications nous nous affirmons nous-mêmes nous disons *moi*. Dans ce *moi* qui est l'homme, nous percevons d'abord le corps, mais certaines modifications plus intimes nous forcent à conclure que ce qui dit: *moi*, est un être distinct du corps, invisible mais actif, et en cela plus parfait que le corps qui n'est que passif. C'est ce *moi* invisible que nous appelons l'*âme*, et c'est l'âme qui est l'objet de la science appelée Psychologie.

D'autres sciences s'occupent de l'homme, mais elles le considèrent à un autre point de vue. L'anatomie étudie la structure du corps ; la physiologie étudie le corps en tant qu'il est vivant et en examine les fonctions vitales ; la médecine en général l'étudie dans ses maladies et dans les moyens de lui rendre ou de lui conserver la santé ; les sciences noologiques étudient telle ou telle opération de l'âme ; la psychologie seule étudie l'âme toute entière dans sa nature, dans ses facultés et dans toutes ses opérations en général.

2. **Définition.** — LA PSYCHOLOGIE EST LA SCIENCE DE L'ÂME.

3. **Méthode.** — L'âme est un être réel, et les lois que l'on recherche en psychologie sont les lois de l'âme en tant qu'être réel. Ces lois sont donc des lois physiques qui ne sont pas nécessaires en elles-mêmes ; et que pour cela nous ne pourrions découvrir *a priori* ; de plus ces lois sont forcément observées dans les phénomènes.



nes naturels de l'âme : nous pourrions donc les induire de la nature de ces phénomènes. La méthode de la psychologie est donc la méthode d'observation et d'induction ou la méthode analytique.

**4. Instrument de cette étude.** — Mais, pouvons-nous observer les phénomènes de l'âme ? Oui, et nous le pouvons mieux que pour les phénomènes des corps. Nous avons pour cela un instrument plus immédiat que pour les corps. Cet instrument c'est la Conscience. Nous avons conscience de nos modifications, nous savons, nous percevons immédiatement ce qui se passe en nous, et cette perception immédiate est au moins aussi certaine que la perception des phénomènes des corps, qui suppose deux instruments : la perception des sens et la conscience de cette perception. Donc, l'observation des phénomènes de l'âme est plus immédiate et au moins aussi certaine que l'observation des phénomènes des corps.

**5. Division.** — La méthode de la psychologie nous indique la marche que nous avons à suivre dans cette étude. Il nous faut d'abord observer les phénomènes de l'âme, qui sont toutes les modifications qu'elle éprouve et dont nous avons conscience ; l'existence de ces modifications, qui sont des faits de l'âme, nous autorisera à conclure que l'âme a la faculté de les produire, et par conséquent la distinction des phénomènes nous fournira la distinction des facultés de l'âme ; et enfin la nature des facultés de l'âme, qui sont les caractères essentiels de l'âme elle-même, nous permettra de conclure à sa nature, que nous trouverons différente de la nature du corps,

Donc trois chapitres : 1° Faits ou phénomènes de l'âme ; 2° Facultés de l'âme ; 3° Nature de l'âme.

## CHAPITRE 1<sup>er</sup>

### FAITS OU PHÉNOMÈNES DE L'ÂME

**6. Principe de cette étude.** — Les faits qui se produisent en nous apparaissent mêlés, soit qu'ils viennent de l'âme, soit qu'ils viennent du corps, soit qu'ils soient par l'un et l'autre à la fois ; mais

la conscience qui nous dit que ces faits sont les nôtres, nous avertit en même temps qu'ils sont de l'âme, qu'ils viennent de l'âme, quand ils en viennent. En sorte qu'en percevant un fait qui se passe en nous, nous en percevons le sujet et la cause.

**7. Triple sujet de nos modifications.** — Parmi les modifications que nous éprouvons, les unes sont des modifications du corps seul, d'autres sont des modifications du corps et de l'âme, l'un par l'autre, et les autres des modifications de l'âme seule.

**8. Faits ou modifications du corps seul.** — Les faits qui se produisent dans le corps seulement, sans que nous en ayons conscience, comme la circulation du sang, la nutrition et le développement du corps, ne sont pas du domaine de la psychologie.

**9. Faits ou modifications du corps et de l'âme.** — Les faits de cette nature se groupent en deux séries bien distinctes. Les uns vont du corps à l'âme et s'appellent *impressions* ; les autres vont de l'âme au corps et s'appellent *mouvements*. Dans les uns et dans les autres il faut distinguer l'élément corporel et l'élément spirituel.

**10. Élément corporel des impressions et des mouvements.** — Dans chacun de ces deux ordres de faits il se produit en sens inverse, dans le corps, trois modifications connexes.

Dans les impressions il y a : 1° impression sur l'organe corporel, 2° transmission le long des nerfs, 3° impression sur le cerveau.

Dans les mouvements : 1° mouvement dans le cerveau 2° transmission le long des nerfs, 3° mouvements dans l'organe corporel.

**11. Élément spirituel des impressions et des mouvements.** — Dans les impressions, l'âme est passive et reçoit, nous ne savons comment, le contre-coup de l'impression faite sur le cerveau.

Dans les mouvements, l'âme est active et c'est elle qui imprime au cerveau le mouvement que les nerfs doivent communiquer aux organes.

D'ailleurs, en quoi consiste pour l'âme l'impression reçue ou le mouvement donné? c'est ce que tout le monde sent, mais ce que personne ne saurait dire.

De même que nous ne savons guère comment s'établit cette

communication intime entre l'âme et le corps. Nous reviendrons sur cette question à la fin de la psychologie.

**12 Double nature des impressions.** — Les impressions que notre corps reçoit des corps extérieurs ou de ses propres modifications se transmettent à l'âme, comme nous venons de le dire, et y produisent deux effets bien distincts.

La même impression informe l'âme de la modification présente de son corps et, en même temps, lui fait éprouver une *attraction* ou une *répulsion*. Par une même impression reçue de son corps, l'âme *perçoit* ce qui se passe dans son corps et elle en éprouve du *plaisir* ou de la *douleur*. Ces deux phénomènes prennent les noms de *perception* et de *sensation*.

*Impressions, perceptions, sensations* : ce sont là des mots que l'on a souvent confondus en philosophie. Les anciens ne distinguaient ni dans les mots ni dans l'idée les perceptions et les sensations. Les modernes distinguent généralement ces deux faits, et placent le premier dans l'ordre de la connaissance, le second dans l'ordre de la sensibilité; mais ils confondent souvent les sensations avec les impressions, et considèrent les sensations comme la cause des perceptions.

Il est vrai que souvent la sensation précède la perception; il est vrai aussi que bien des fois, c'est le plaisir que nous a procuré un objet, ou la douleur que nous avons ressentie à son approche, qui nous entraîne à l'étudier pour le mieux connaître; mais tout cela ne fait pas que la sensation, considérée comme plaisir ou douleur, soit la cause de la perception. Et si l'on dit que la sensation n'est pas le plaisir ou la douleur, mais qu'elle est accompagnée de plaisir ou de douleur, on sort du langage reçu, et on emploie deux mots pour un; car dans ce sens le mot « sensation » est tout-à-fait l'équivalent du mot « impression ».

C'est pourquoi, nous conformant au langage vulgaire nous appelons *sensation* le plaisir lui-même ou la douleur; *perception* l'information reçue par l'âme, le premier fait de connaissance; et *impression* le fait général, la modification, soit du corps, soit de l'âme, qui informe l'âme et en même temps l'attire ou la repousse, lui plaît ou lui déplaît.

**13. Sensations.** — On appelle *sensation* l'attraction ou la répulsion que fait éprouver à l'âme l'impression reçue par le corps. L'attraction se traduit dans le langage vulgaire par le mot *plaisir* et la répulsion par le mot *douleur*. Toute sensation est un plaisir ou une douleur.

On s'est demandé s'il y a des sensations indifférentes. Nous ne trancherons pas la question; car nous concevons des impressions faites sur le corps qui ne font éprouver à l'âme ni plaisir ni douleur; mais ces impressions indifférentes ne sont pas des sensations, selon le sens que nous donnons à ce mot. C'est en ce sens que nous pouvons dire: toute sensation est un plaisir ou une douleur. Et c'est pour exprimer autant que possible la nature du plaisir et de la douleur que nous nous servons des mots *Attraction* et *Répulsion*. En effet l'âme est passive dans la sensation, et le plaisir ou la douleur ne sont pas un acte de sa part. D'un autre côté, dans le plaisir, l'âme se sent appelée et entraînée en quelque sorte à vouloir ce qui lui fait plaisir, tandis que dans la douleur elle éprouve quelque chose qui l'engage à fuir son impression et l'objet qui la cause. Ainsi l'attraction que nous considérons comme l'essence même de la sensation est une attraction morale. Elle est produite physiquement; elle agit physiquement aussi sur l'âme; mais cette action n'entraîne pas l'âme forcément; elle la laisse libre.

**14. Perceptions.** — La perception est l'information que l'âme reçoit des modifications qu'elle éprouve actuellement. Comme cette information peut arriver à l'âme soit d'une modification qui s'opère en elle, soit d'une modification de son corps, la perception est *interne* ou *externe*. Il ne s'agit ici que de la dernière, puisque nous parlons des faits qui ont pour sujet l'âme et le corps. La *perception externe* est l'information que l'âme reçoit des impressions de son corps.

Comme les anciens ne distinguaient pas les perceptions des sensations, ils appelaient *αἰσθητικὸς* ou *sensus*, l'un et l'autre de ces deux phénomènes, et c'est de là que vient le mot « sens » par lequel nous désignons encore la faculté multiple que nous avons de percevoir les phénomènes des corps par cinq organes distincts.

Mais la différence entre les sensations et les perceptions est essentielle et apparaît clairement dans les deux définitions que nous venons de donner de ces deux sortes de faits. Elle apparaîtra mieux quand nous parlerons des facultés de l'âme.

Les perceptions elles-mêmes sont de différentes natures, selon les objets perçus: couleur, son, odeur, saveur, résistance et chaleur; elles prennent différents noms, selon les organes qui leur servent d'instruments: vision, audition, olfaction, dégustation, toucher.

**15. Double nature des mouvements.** — Les mouvements du corps qui viennent de l'âme, et dont l'âme a conscience, sont

*instinctifs* ou *volontaires*. *Instinctifs* ils ne sont connus de l'âme qu'après qu'ils ont été produits; *volontaires* ils sont connus d'avance et même ne sont produits que parce qu'ils sont connus. Les premiers ne sont dirigés que par les lois physiques, au moins dans leur production immédiate; les seconds sont en même temps régis par des lois morales, auxquelles ils doivent être conformes.

Les mouvements instinctifs sont le résultat d'une impression qui affecte l'âme et qui vient ou de la sensation ou de la perception ou même d'une opération purement spirituelle.

Il serait trop long d'énumérer seulement les différentes espèces de mouvements instinctifs ou volontaires. Ils sont d'ailleurs à peu près les mêmes dans les deux ordres. Cependant, dans les mouvements instinctifs, il semble quelquefois que le corps obéisse mieux à l'âme, car il prend alors des modifications qu'on ne pourrait lui faire prendre volontairement.

Quant aux mouvements physiologiques dont l'âme n'a pas conscience, qu'ils viennent ou non de l'âme, selon les différentes opinions à ce sujet, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Nous avons cependant constaté, non par l'observation seule, mais par induction, la transmission des impressions au cerveau et l'impression du cerveau, ainsi que les mouvements du cerveau et leur transmission le long des nerfs, quoique ce soient des mouvements physiologiques et inconscients.

**16. Faits ou modifications de l'âme seule.** — Les faits de cet ordre sont innombrables, dans leurs espèces, mais on les ramène facilement, et par un court examen, à trois grandes classes, dans lesquelles ils se groupent tous, et prennent les dénominations communes de *sentir, connaître, agir*, ou de *sentiments, connaissances, actes*.

**17. Faits désignés en commun par le mot « Sentir », ou sentiments :**

Tous les faits de cette classe se manifestent par une attraction ou une répulsion de l'âme. C'est là leur caractère distinctif et peut-être leur essence.

On distingue dans cette classe : jouir et souffrir, aimer et haïr, désirer et craindre.

**JOUIR ET SOUFFRIR.** Ces mots désignent l'attraction et la répulsion de l'âme pour son état actuel, quelle qu'en soit la cause. A la *jouissance* se rattachent la *délectation*, le *plaisir*, la *gaieté*, la *joie*, le *contentement*, l'*allégresse*, la *satisfaction*, la *paix*, le *bonheur*. A la *souffrance* se rattachent : la *douleur*, la *peine*, la *tristesse*, l'*ennui*, le *trouble*, le *malheur*.

**AIMER ET HAÏR.** Ces mots désignent l'attraction et la répulsion de l'âme pour un objet connu, qui peut être l'âme elle-même. A l'*amour* se rattachent : la *sympathie*, l'*affection*, le *chérir*, l'*amitié*, la *tendresse*. A la *haine* se rattachent : l'*antipathie*, la *détestation*, l'*exécration*.

**DÉSIRER ET CRAINDRE.** Ces mots désignent l'attraction ou la répulsion de l'âme pour un objet, ou pour son état, à venir. Au *désir* se rattachent : l'*aspiration*, l'*espoir*, le *regret*. A la *crainte* se rattachent : la *peur*, l'*effroi*, l'*horreur*, l'*anxiété*.

Toutes ces modifications de l'âme prennent le nom commun de *sentiment* et ont pour caractère générique l'*attraction* ou la *répulsion*. C'est pour cela que l'on dit souvent que tous les sentiments se résument dans l'amour. Car la haine d'un objet n'est que l'amour de son contraire.

Ces sentiments prennent quelquefois des noms particuliers qui en précisent l'objet ou le degré.

On conçoit en effet que, si le sentiment est une attraction de l'âme, il a un objet et il comporte des degrés d'intensité différents.

Aussi quand l'intensité d'un sentiment est telle qu'il enchaîne l'âme malgré sa raison, qui lui dicte le contraire, le sentiment prend le nom de *passion*. Ce qui veut dire que l'âme est passive d'une attraction, lorsqu'elle devrait être active et se mouvoir elle-même, selon sa conscience et avec liberté.

**Classification des sentiments d'après leurs objets.** — En réduisant tous les sentiments à l'amour, quelques auteurs les ont classés ainsi. 1° amour de soi, 2° amour de ses semblables, 3° amour de Dieu. Si ces trois sortes d'amour ne constituent pas tous les sentiments, on peut dire au moins qu'ils sont les principes de tous les autres. Ces trois amours sont logiquement et moralement connexes, mais l'homme n'est pas toujours logique ni toujours moral.

Aussi, il n'est pas rare de voir des hommes qui croient s'aimer eux-même, sans aimer Dieu ni leur semblables, et beaucoup qui prétendent aimer leurs semblables, quand ils détestent Dieu. D'ailleurs, la plupart des hommes aiment Dieu d'un amour naturel sans le connaître. Car il n'y a que les monstres qui haïssent le vrai, le beau et le bien : or le vrai, le beau et le bien c'est Dieu ; non pas que nous disions, avec un auteur contemporain, dont le nom et les écrits ont trop fait de bruit, que Dieu soit *la catégorie de l'idéal*, mais nous disons avec tous les vrais philosophes, que le vrai, le beau et le bien parfaits, tels que nous les concevons tous, n'ont de réalité qu'en Dieu.

**18. Faits désignés en commun par le mot « connaître » ou connaissances.** Les faits de cette classe ont pour fond commun l'*information de l'âme* par un objet. En quoi consiste physiquement cette information, c'est ce que nous ne saurions dire ; mais tous nous constatons le fait en nous-mêmes ; tous nous connaissons des objets et nous savons distinguer la connaissance du sentiment ou de l'action.

Nous avons suffisamment analysé en logique les faits de connaissance, et nous aurons à les étudier plus profondément avec les facultés de l'âme : nous ne ferons que les énumérer ici dans l'ordre naturel. Ces faits sont :

La *perception interne* ou *conscience*, aidée de l'*attention*, laquelle décompose les perceptions en les séparant, et fournit l'*abstraction*, ou bien les réunit en se portant sur plusieurs objets par la *comparaison*, et produit la *généralisation*. Le résultat de ce travail fournit la *conception* ou le *concevoir*, dont les analogues sont : *imaginer, inventer, composer*. A la conception vient aussitôt se joindre l'*adhésion* de l'âme : ou suspendue, dans le *doute* et la *dé fiance* ; ou provisoire, dans l'*hypothèse* ou le *supposer*, dont les analogues sont : *entrevoir, deviner, augurer* ; ou enfin absolue, dans le *jugement*, fait dont les analogues sont : *affirmer, être convaincu, comprendre, discerner, distinguer* ; puis le jugement portant, non sur un fait isolé, mais sur l'identité logique de deux jugements constitue le *raisonnement*, fait qui embrasse ceux de *conclure, induire, déduire*. Tous ces faits, en se produisant

dans l'âme y laissent une trace d'eux-mêmes, une sorte de pli, qui en appelle la reproduction, et comme, dans leur première production, ils étaient accompagnés de la conscience de leur existence dans l'âme, ils se produisent avec cette même conscience de leur existence antérieure : c'est le *souvenir*, qui a pour synonyme *se rappeler* et dont la privation s'appelle *oublier*. Les dispositions de l'âme, les habitudes intellectuelles, par lesquelles elle est toute prête à se souvenir de telle ou telle conception antérieure, constituent les *idées acquises*, dans lesquelles entrent toujours pour une part les *idées innées*, dispositions intellectuelles qui nous sont fournies par notre propre nature. Tout cela réuni ensemble et passé à l'état d'habitude, c'est-à-dire, pouvant se produire facilement au gré de l'âme, constitue le fait de *savoir*, qui est proprement la *connaissance* et dont la négation s'appelle *ignorer*.

Tels sont les faits de l'âme qui se résument dans le mot *connaître*. Quand ils se produisent en nous, nous en avons conscience : nous pouvons donc les observer ; et c'est cette observation qui nous en montre la génération mutuelle, telle que nous venons de la décrire. Si la nature intime de ces faits nous échappe, nous en savons assez pour les distinguer les uns des autres et pour constater les facultés qu'ils supposent dans l'âme. C'est ce que nous ferons dans le chapitre suivant, où nous aurons l'occasion de revoir chacun de ces faits et de les soumettre à un plus long examen.

**19. Faits désignés en commun par le mot « agir », ou actes.** — Le caractère distinctif de ces faits, c'est que l'âme y est *cause*. Dans les sensations et les sentiments, l'âme est passive ; elle éprouve une attraction dont elle n'est pas la cause. Dans les faits de connaissance elle est passive aussi ; elle est informée par un objet. Il est vrai que l'âme est en un sens cause de son information, lorsqu'elle fait attention ; il est vrai aussi qu'elle est active encore lorsqu'elle juge, lorsqu'elle adhère à sa pensée ; mais tout cela ne fait pas que le fait de connaissance, considéré en lui-même, l'information de l'âme, soit un acte, de sa part. L'acte se distingue donc essentiellement de la connaissance et du sentiment, en ce que l'âme y est cause.

L'âme agit sur elle-même, sur son corps, et, par son corps, sur les corps extérieurs.



Les actes sont ou *spontanés*, ou *instinctifs*, ou *volontaires*, ou enfin *libres*. Mais ces conditions des actes de l'âme ne s'excluent pas mutuellement, au contraire : l'acte instinctif est en même temps spontané ; l'acte volontaire est toujours spontané, et il peut être et il est souvent, en même temps, instinctif ; l'acte libre est toujours volontaire, et par suite il est toujours spontané et peut être instinctif.

L'acte de l'âme est *spontané*, en ce sens qu'il vient de l'âme elle-même, sans qu'aucune force étrangère le lui fasse produire. Cette spontanéité de l'acte n'exclut cependant pas l'action de l'être nécessaire à laquelle ne peut se soustraire aucun être contingent. C'est ainsi que les Latins disaient : *sponte sua hoc fecit*.

L'acte de l'âme est *instinctif*, lorsque l'âme en le produisant est dirigée par une disposition préalable, une habitude, qui détermine la forme de son acte, quoiqu'elle le fasse spontanément. Si cette disposition est innée, c'est l'*instinct* proprement dit ; si la disposition est acquise, c'est l'*habitude acquise*. On pourrait donc distinguer l'acte instinctif de l'acte habituel, ou mieux encore appeler l'un et l'autre *acte habituel*, car l'instinct est une habitude innée ; mais l'usage a prévalu de dire « acte instinctif ». Si l'âme agit ainsi, sans avoir une conscience claire et distincte de son acte, l'acte est purement instinctif.

L'acte de l'âme est *volontaire*, lorsque l'âme en le faisant sait ce qu'elle fait et dirige elle-même actuellement son acte, d'après sa connaissance. Si elle agit ainsi sans disposition préalable, l'acte est purement volontaire ; si elle suit en agissant la détermination d'une habitude innée ou acquise, l'acte est tout à la fois *instinctif et volontaire*.

Si l'âme veut un acte et le produit cependant par une nécessité de sa nature, son acte est *volontaire et nécessaire*. C'est ainsi que nous voulons tous, de toutes les forces de notre âme, et avec une véritable volonté notre propre bonheur absolu, et que cependant il ne nous est pas possible de ne pas le vouloir. Nous examinerons ailleurs cette question avec plus d'étendue.

Enfin l'acte de l'âme est *libre*, quand elle le veut par son propre choix. L'acte libre est le développement complet de toutes les forces de l'âme. Il suppose la connaissance ; car l'âme ne saurait

choisir son acte sans le connaître; il suppose l'activité et l'activité la plus parfaite, l'acte spontané de l'âme qui agit d'elle-même sans être passive d'une force étrangère : l'âme y est réellement cause; il ne suppose pas toujours mais il admet très-bien la sensation et le sentiment, qui attirent l'âme vers l'acte, sans la forcer; il admet aussi l'instinct ou l'habitude acquise; car on agit encore librement en exerçant un art, que l'on ne peut exercer qu'avec l'habitude.

D'abord, par la connaissance, l'âme est informée de l'acte à faire et de la faculté qu'elle a de le faire ou de s'abstenir. Un moment elle retient son acte et le juge : c'est la délibération, dans laquelle l'âme se possède et sent qu'elle est maîtresse d'elle-même, ou du moins de son acte. Puis, tout d'un coup, et sans qu'on puisse y voir aucune autre cause que l'âme elle-même, elle *choisit*, elle *se résout*, elle *se détermine*, elle *veut* et elle *veut librement*, et son vouloir est accompagné du *faire*, qui comprend tous les *actes* de l'âme et toutes les *actions* du corps.

Voilà en résumé et dans tous ses éléments le fait qu'on appelle agir.

#### 20. Résumé et relations des trois ordres de faits de l'âme

Tous les faits de l'âme se résument donc dans les mots *sentir*, *connaître*, *agir*.

L'âme sent avant de connaître s'il s'agit des sensations, qui lui viennent du corps; mais elle n'éprouve des sentiments qu'après avoir connu. Elle n'a conscience d'elle-même et de ce qui se passe en elle qu'autant qu'il s'y passe quelque chose. Les premières modifications qu'elle éprouve lui viennent du corps. Elle commence donc par les *sensations* et elle y répond par l'action instinctive; viennent ensuite les *perceptions sensibles*, puis la *connaissance des objets*; dans ces objets connus l'âme se plaît : c'est le *sentiment*; enfin elle dirige sa pensée sur ces objets, elle les recherche ou les poursuit, par l'*instinct* d'abord, par la *volonté* ensuite et par les *mouvements du corps* : c'est l'*acte* et l'*action*.

SENSATIONS, ACTIONS INSTINCTIVES, PERCEPTIONS SENSIBLES, CONNAISSANCES, SENTIMENTS, et ACTIONS VOLONTAIRES : telle est donc la relation des différents faits de l'âme dans leur génération, et l'ordre dans lequel ils se succèdent.

Et tous ces faits sont accompagnés de la conscience de leur existence ; et la conscience qui les atteste, les atteste au même sujet et comme se produisant dans le même sujet. C'est ainsi que l'âme a conscience d'elle-même et de son identité, au milieu de la variété des faits qui la modifient.

TABLEAU RÉSUMANT LES FAITS DE L'ÂME

FAITS de	SENTIR .....	{	par l'âme et le corps: SENSATIONS.
			par l'âme seule: SENTIMENTS.
	CONNAÎTRE.	{	par l'âme et le corps: PERCEPTIONS SENSIBLES
			par l'âme seule: CONNAISSANCES.
	AGIR .....	{	par l'âme et le corps: ACTIONS.
			par l'âme seule: ACTES.

## CHAPITRE 2°

## FACULTÉS DE L'ÂME

21. **Principe de la question.**— Tout fait qui se produit dans le temps était possible avant sa production. Et si ce fait se produit dans un sujet préexistant, la possibilité du fait était auparavant dans ce sujet.

Cette sorte de possibilité s'appelle *puissance* ou *pouvoir*.

Donc tout être qui éprouve dans le temps une modification avait auparavant la *puissance* d'éprouver cette modification.

Si cette modification est purement passive de la part du sujet, elle suppose une puissance passive, que l'on appelle *passivité* et, dans certains ordres, *capacité*.

Si cette modification est active, elle peut l'être à différents titres, et la puissance d'agir diffère comme son acte et prend différents noms.

L'acte qui ne consiste que dans l'action mutuelle des corps inertes est purement physique, et la puissance de le produire s'appelle *propriété*.

L'acte qui consiste dans un développement vital est physiologi-

que, et la puissance de le produire a reçu chez plusieurs auteurs le nom de *fonction*.

L'acte qui consiste dans une détermination libre est moral, et la puissance de le produire s'appelle *faculté*.

Cependant, par extension, on donne le nom de facultés aux puissances par lesquelles un être, d'ailleurs libre, produit certains actes non libres, ou même éprouve des modifications passives, qu'elle peut se procurer librement.

On donne aussi quelquefois ce nom aux puissances par lesquelles les animaux font par instinct certains actes que nous faisons librement.

Dans ce sens général, nous pouvons donc poser ce principe : *Les actes de l'âme supposent la faculté de les produire.*

**22. Définition de la faculté.**— Une faculté est donc, en principe, le pouvoir d'agir librement ; mais, pour notre âme, ce mot désigne tout pouvoir d'éprouver des modifications.

**23. Détermination ou distinction des facultés de l'âme.**— Les différents phénomènes de l'âme supposent en elle différentes facultés, et autant de facultés qu'il y a en elle de natures différentes dans ses phénomènes. Or les faits de l'âme se distinguent en trois classes, de natures différentes : SENTIR, CONNAÎTRE et AGIR. De ces trois faits, l'un ne saurait se confondre avec les autres.

Dans le premier, l'âme éprouve une *attraction* ou une *répulsion* ; dans le second, elle est *informée* d'un objet ; dans le troisième, elle est *cause* d'un effet.

Ces trois faits sont donc de nature différente et supposent dans l'âme trois facultés.

L'âme a donc trois facultés : la *sensibilité*, ou faculté de sentir ; l'*intelligence* ou faculté de connaître ; l'*activité* ou faculté d'agir.

Il n'est aucune question sur laquelle la philosophie classique ait plus varié que sur l'analyse de l'âme.

Il serait trop long d'exposer ici tous les systèmes qui ont été successivement admis, dans le cours des âges, pour distinguer dans l'âme les différentes facultés que supposent ses opérations.

Platon ne nous a pas donné directement son analyse de l'âme ; mais l'on peut voir, en compulsant ses divers écrits, qu'il considérait d'abord

l'âme comme une force se mouvant elle-même, αὐτὸ ἐαυτὸ κινουῦν : c'est l'activité. Puis, sans distinguer le fait de sentir de celui de connaître, il faisait remplir ce double rôle à trois facultés : la raison, λόγος, qui est pour lui la faculté des idées et de l'amour de l'idéal ; le cœur, ou quelque chose d'analogue, θυμός, qui est la faculté des notions et de l'amour mélangé ; le concupiscible, τὸ ἐπιθυμητικόν, qui est la faculté des sensations, c'est-à-dire, des perceptions sensibles et des appétits sensuels.

Selon Aristote l'âme est nutritive, sensitive, motrice appetitive et rationnelle. On a prétendu à raison de cela qu'il distinguait cinq âmes. Mais Aristote s'en explique assez nettement, quand il dit que l'âme est une forme, ἐντελέχεια, la forme substantielle du corps.

Les scolastiques après avoir distingué avec Aristote : l'âme nutritive, l'âme sensitive et l'âme rationnelle, non pas pour en faire trois âmes, comme on l'a prétendu, mais bien en affirmant clairement que la même âme, simple, forme du corps (*forma corporis*), remplit tout à la fois les fonctions végétatives, animales et rationnelles, distinguent dans les sens et dans la raison une double opération appréhensive et appetitive, en sorte que pour eux les facultés de l'âme sont : les sens, la raison, l'appétit sensitif, et l'appétit rationnel. Ces théories ne sont que le commentaire d'Aristote.

Bossuet, fidèle témoin de la philosophie classique de son temps, mettant à part les sens et l'appétit sensitif, distingue dans l'âme seule : l'entendement, la mémoire et la volonté.

Enfin, Victor Cousin a donné le premier, comme il le revendique, l'analyse, qui est devenue classique et que nous avons acceptée et démontrée, et d'après laquelle on distingue les facultés de l'âme en sensibilité, intelligence et activité.

— Ces trois facultés ne s'exercent pas séparément dans l'âme ; elles ne sont pas quelque chose de distinct de l'âme ; elles ne sont que l'âme elle-même pouvant sentir, connaître et agir. L'âme éprouve une sensation, elle la connaît, et elle s'y livre ou la repousse, instinctivement ou librement, mais toujours par sa propre activité. L'âme perçoit un objet, elle le connaît, elle éprouve pour cet objet un sentiment, attraction ou répulsion, et enfin elle se porte vers cet objet ou s'en éloigne, non pas toujours conformément à son sentiment, mais par une détermination libre. Ainsi l'âme exerce simultanément ses trois facultés.

**24. Conditions générales des facultés de l'âme.** — Par leur nature même, les facultés de l'âme, ont toutes l'âme pour sujet ; elles sont des puissances de l'âme, puisque c'est l'âme qui peut sentir, connaître ou agir. Mais comme dans chacun de ces faits, le corps entre souvent pour quelque chose, les mêmes faits supposent, outre les facultés de l'âme, certaines *fonctions* et certains organes, dans le corps, qui lui servent d'instruments pour ces différents faits.

Aussi le corps possède les organes de la *sensibilité*, les organes de l'*intelligence* et les organes de l'*activité*, ou mieux les organes des *sensations*, les organes des *perceptions sensibles* et les organes des *actions*.

Nous parlerons de ces différents organes en parlant de chaque faculté en particulier.

Une autre condition commune à toutes les facultés de l'âme et dont nous devons parler dès à présent, c'est que l'âme, pouvant par la même faculté faire plusieurs actes différents et les faire de plusieurs manières, la répétition des mêmes actes, produits de la même manière, lui laisse une disposition à les reproduire de la même manière. Cette disposition constitue l'*habitude*. Elle se forme dans l'âme aussi bien que dans les organes du corps, par la répétition des actes, en bien ou en mal, mais elle est la condition indispensable de toute perfection dans les actes, à quelque faculté qu'ils appartiennent.

**25. Des habitudes.** — Ce mot qui dans le sens vulgaire désigne la répétition ordinaire des mêmes actes, et qui dans les ouvrages modernes de philosophie, ne désigne que la disposition acquise par la répétition des mêmes actes, avait dans les philosophies plus anciennes une signification plus étendue. C'est ce que désignait ce dernier sens que nous allons étudier.

Le mot *Habitude*, en latin *habitus* ou *habitudo*, a le sens de *modus se habendi*. C'est la manière dont un être, doué d'ailleurs d'une faculté, se trouve disposé aux actes de cette faculté. En sorte que l'âme qui par une seule de ses facultés peut faire plusieurs actes et les faire de plusieurs manières, se trouve disposée par chaque habitude à faire tel acte de telle manière.

**26. Définition de l'habitude.** — L'habitude est la disposition d'une faculté à faire tel acte de telle manière.

Cette définition, conforme à l'étymologie et au sens philosophique du mot chez les anciens, n'implique pas l'idée de répétition des actes. L'habitude peut venir d'une autre cause. En effet :

**27. Division des habitudes.** — On distingue les habitudes naturelles ou innées, les habitudes infuses et les habitudes acquises.

Tous les hommes ont naturellement les mêmes facultés, mais tous ne naissent pas avec les mêmes dispositions à s'en servir. Les uns en usent naturellement avec plus de perfection que d'autres.

Cette différence native, dans des actes de même espèce, ne vient pas de la différence des facultés ; elle vient donc de certaines dispositions naturelles. De plus il y a des actes qui appartiennent à certaines facultés et que nous faisons tous de la même manière, bien que la faculté, par elle-même, permette de les faire différemment. Nous avons donc pour ces actes une habitude naturelle commune à tous. Les habitudes naturelles sont donc communes à tous ou propres à chacun.

Les instincts des animaux sont des habitudes naturelles, communes à tous les animaux d'une même espèce.

L'observation permet de constater que bien souvent un homme qui jusque là n'avait aucune disposition à faire tel ou tel acte, trouve tout à coup en lui cette disposition qui le lui fait faire parfaitement, sans qu'il l'ait jamais fait jusque là. Cette habitude n'est donc ni naturelle ni acquise par la répétition des actes : elle est infuse. Si on en cherche la cause, on verra de suite qu'elle ne peut venir que de l'action invisible d'un être supérieur, et d'ailleurs un examen approfondi permet de constater qu'elle vient de Dieu. La théologie distingue beaucoup d'habitudes infuses de l'ordre surnaturel ; mais la philosophie, si elle s'en occupait pourrait en constater un plus grand nombre de l'ordre naturel. Le génie, qui est une disposition à inventer, à voir ce que personne n'a vu, ou à faire ce que personne n'a fait, ne s'acquiert pas par la répétition des actes ; il n'est pas non plus naturel, car il n'est pas commun à tous : il est donc infus. C'est une inspiration qui se manifeste tout à coup, et qui souvent n'est que pour un temps ou même pour un seul acte.

Enfin lorsqu'après avoir répété plusieurs fois un même acte, avec tous les efforts nécessaires pour le perfectionner, on se trouve disposé à le faire parfaitement, sans effort et toujours, c'est une *habitude acquise* par la répétition des actes.

**28. Conditions dans lesquelles une habitude est nécessaire.** Si une faculté ne pouvait faire qu'un seul acte et d'une seule manière, ou s'en abstenir, comme, par exemple, la paupière des yeux, qui ne peut que s'ouvrir ou se fermer, elle n'aurait pas besoin d'habitude.

Mais quand une faculté consiste dans le pouvoir de faire plusieurs actes différents, atteignant différents objets et les atteignant de différentes manières, comme la main, qui est propre à tant d'actes divers, faits avec plus ou moins de perfection, une habitude est nécessaire pour chaque acte et pour chaque manière de le faire, si on veut pouvoir faire cet acte, de telle manière, avec facilité et à son gré.

C'est ainsi que les facultés de l'âme se développent et se perfectionnent par les habitudes. Et il en est de même de toutes les fonctions des organes du corps. L'homme naît avec toutes ses facultés, mais il ne parvient que peu à peu à les exercer toutes, à mesure que les habitudes lui permettent de faire tout ce qu'il peut.

D'où nous pouvons conclure cette loi générale : Tout acte produit facilement et toujours de la même manière, par une faculté qui peut le produire autrement, suppose une habitude. Ainsi toutes les connaissances, tous les arts libéraux ou manuels, la parole, la marche même supposent pour chaque acte et pour la manière dont nous le faisons une habitude acquise.

De plus tout phénomène qui se produit d'une manière constante dans une âme, et qui s'y produit en dehors des causes extérieures seules qui sont de nature à l'y produire, n'est plus explicable par une faculté. En effet, la faculté est une pure possibilité, et pour s'exercer, elle suppose la présence de son objet. La main, par exemple, a la faculté de saisir; mais elle ne saurait saisir le rien. Ainsi la *sensibilité est la faculté d'être attiré*; mais d'être attiré par quelque chose; l'*intelligence est la faculté d'être informé*; mais d'être informé, par quelque chose. Lors donc que l'âme est informée d'un



objet absent, aucune faculté ne saurait expliquer ce fait. La raison suffisante de ce fait ne peut plus être la faculté d'être informé, elle est nécessairement dans une information préalable.

Donc le souvenir n'est pas le fruit d'une faculté spéciale, mais bien le résultat d'une ou de plusieurs informations précédentes, qui ont laissé dans l'âme une sorte de pli, une disposition à la même information. Disons mieux, le souvenir est le fruit des informations précédentes qui sont restées dans l'âme à l'état d'habitude. Donc le souvenir suppose une habitude. Ainsi, dans un sens plus général, tout phénomène constant et déterminé qui se produit dans notre âme sans le concours de ses causes naturelles est le fruit d'une habitude. Nous pourrions conclure de là que les conceptions nécessaires, qui se produisent de la même manière chez les hommes, sans qu'aucun de nous en ait jamais perçu l'objet, sont le fruit d'une habitude naturelle et innée. C'est ce que nous démontrerons plus loin.

**29. Formation des habitudes acquises.** Pour expliquer la formation des habitudes acquises, dans l'âme et dans le corps, on n'a qu'à voir ce qui se passe dans une étoffe que l'on plie. Quand on défait cette étoffe on y remarque une tendance à reprendre le même pli, et cette tendance est d'autant plus grande, que le pli a été donné plus souvent et que l'impression a été plus profonde. Il se passe dans l'âme et dans le corps quelque chose d'analogue.

Chaque acte que nous faisons laisse dans l'âme ou dans l'organe qui lui a servi d'instrument quelque chose de la direction qu'il leur a donnée, et, si le même acte se répète plusieurs fois, la direction imprimée est telle que l'acte se reproduit souvent spontanément ou plutôt instinctivement. C'est ainsi que se forment les caractères, et les tempéraments, les connaissances de toutes sortes, les vertus et les vices. De là vient l'expression figurée qui nous fait dire dans un sens moral : *prendre un bon pli; prendre un mauvais pli.*

Dans l'étude particulière de chacune des facultés, nous en étudierons les différentes habitudes.

**30. Conditions particulières de chaque faculté.** Nous allons maintenant parler de chaque faculté de l'âme en particulier. L'importance de cette matière nous oblige à la diviser en trois articles.

## ARTICLE I<sup>er</sup>

### SENSIBILITÉ

---

**31. Définition.** La sensibilité est la faculté de sentir. Le fait de sentir, étant double, suppose une double faculté. En effet, nous avons distingué les sensations et les sentiments.

**32. Sensations et sentiments.** Ces deux ordres de faits se ressemblent 1<sup>o</sup> en ce qu'ils sont une attraction ou une répulsion de l'âme, un plaisir ou une peine, 2<sup>o</sup> en ce qu'ils sont des modifications dans lesquelles l'âme est passive, et non active, 3<sup>o</sup> en ce qu'ils sont plus ou moins la source du bonheur et du malheur. Mais, ils diffèrent entre eux à trois autres points de vue. 1<sup>o</sup> Les sentiments se produisent dans l'âme seule, les sensations ont pour sujet l'âme et le corps, et la modification de l'âme y est produite par une modification du corps; 2<sup>o</sup> Les sentiments supposent leur objet connu, les sensations se produisent avant la connaissance de l'objet qui en est la cause; 3<sup>o</sup> l'objet cause du sentiment est toujours intellectuel; l'objet cause de la sensation est toujours corporel. En effet la seule connaissance de la beauté d'un objet nous le fait aimer, et la connaissance de sa laideur nous le fait haïr; au lieu qu'il faut le contact d'un corps pour procurer une sensation.

**33. Division de la sensibilité.** Il y a donc deux sortes de sensibilité. La sensibilité corporelle, appelée *sensibilité physique*, et la sensibilité intellectuelle appelée *sensibilité morale*. Nous allons les étudier séparément après avoir dit quelques mots de la nature et des conditions de la sensibilité en général.

**34. Nature de la sensibilité.** La sensibilité, par elle-même, n'est pas une faculté, elle n'est qu'une puissance passive; car elle n'est que la possibilité d'éprouver une attraction ou une répulsion. Dans les faits que nous appelons sentir, ce n'est pas l'âme qui se porte vers un objet ou s'en éloigne, ce serait là un acte, un fait de l'activité; mais elle est attirée ou repoussée par l'objet; c'est un fait où l'âme est passive.

Mais si l'on considère que l'âme, par son activité, peut se mettre

d'elle-même en contact avec les corps qui lui procurent telle ou telle sensation, ou s'en éloigner, et que, si elle ne se donne pas entièrement les pensées qui lui procurent tel ou tel sentiment, du moins elle peut souvent les faire naître par différentes perceptions, qu'elle se procure, on verra que, si l'âme n'est pas active dans la sensation ou dans le sentiment, elle peut du moins produire la cause de la sensation ou du sentiment. Et dès lors on peut donner à la sensibilité le nom de faculté.

**35. Conditions de la sensibilité.** Les conditions dans lesquelles s'exerce la sensibilité ne sont pas les mêmes pour les deux espèces de sensibilité. Nous en parlerons donc séparément, en parlant de chacune d'elles.

Mais nous devons dire ici pour la sensibilité en général que  
1° Elle s'éousse au lieu de s'aviver par l'exercice. On sent moins vivement ce que l'on sent plus souvent. C'est la source de l'ennui, de l'inconstance et de ce dégoût général de l'âme que l'on exprime par les mots: être blasé. 2° De plus la sensibilité est destinée à entraîner l'âme à se porter vers un objet ou à s'en éloigner; mais cette attraction qui s'exerce sur l'âme par la sensibilité ne détermine pas forcément la volonté. Celle-ci reste libre ordinairement.

Cependant on constate que dans certains cas la sensation ou le sentiment enchaînent l'intelligence sur un objet, et l'empêchent de voir autre chose, ou bien ils bouleversent les *fonctions* organiques, au point que la pensée et la liberté en sont gênées et quelquefois entièrement paralysées. C'est peut-être la cause la plus ordinaire de la folie. Et les moments passagers de folie de ce genre ne sont pas rares dans la vie d'un homme.

On peut se disposer à prévenir ces désordres en résistant aux attraits de la sensibilité, et ne s'y livrant que conformément à la raison.

Le fait qu'on appelle l'extase est un fait de sensibilité, dans lequel l'âme est tenue sous l'attrait d'un sentiment ou même d'une sensation, et ne sent plus ni ne perçoit plus autre chose; par suite elle semble s'oublier elle-même, et devient incapable de tout acte libre.

3° Tout fait de sensibilité, toute attraction de l'âme, affaiblit les effets d'une autre attraction contraire, qui se produit sur elle en

même temps, et de plus paralyse plus ou moins ou excite un acte d'intelligence ou de volonté, selon qu'elle y est contraire ou conforme.

De là les luttes ou les faiblesses et les écarts de l'intelligence et de la volonté, pour un très-grand nombre de cas.

4° Mais, à leur tour, les faits de sensibilité sont affaiblis par les faits contraires de l'intelligence et de la volonté. Comme dans une attention très-vive, qui devient ce qu'on appelle l'abstraction, où l'on ne sent plus les impressions extérieures. Et même cet affaiblissement est tel que l'exercice bien dirigé peut faire acquérir à l'âme l'habitude de mépriser tel ou tel sentiment, telle ou telle sensation, au point de ne les éprouver presque plus.

Ces sortes d'habitudes donnent à l'âme les caractères qu'on appelle : fermeté, constance, courage, énergie. Et, si on a pris soin de ne se livrer qu'aux attractions qui sont bonnes, on possède l'habitude de n'aimer que ce qui est vraiment beau et digne d'amour.

Au contraire l'habitude de se livrer toujours à toutes les attractions qui se présentent, et de se laisser dominer par elles, constitue les caractères mous, inconstants, timides et faibles. Et quand les attractions que l'on subit souvent sont mauvaises, l'habitude de s'y livrer constitue la dégradation morale et rend capable de toutes les ignominies.

### § 1. — SENSIBILITÉ PHYSIQUE

**36. Définition.** — La sensibilité physique est la faculté d'éprouver des sensations.

Dans la sensation l'âme sent et ce qu'elle éprouve est causé par une impression sur les organes du corps. L'âme ne peut donc éprouver des sensations qu'autant qu'elle a dans son corps des organes impressionnables dont l'impression lui est transmise.

**37. Éléments de la sensibilité physique.** — La sensibilité physique suppose donc un double élément, l'un spirituel ou psychologique et l'autre corporel.

L'élément corporel lui-même est double aussi. Car, en vain les organes seraient impressionnés, si cette impression ne se transmettait pas à l'âme: la sensation ne se produirait pas. La sensibilité physique suppose donc dans le corps: 1° des organes extérieurs capables de recevoir une impression: c'est l'élément purement physique; 2°, quelque chose qui transmet les impressions à un organe plus intime où l'âme en éprouve les effets: c'est l'élément physiologique. Ce dernier élément n'existe que dans un corps vivant, tandis que l'élément purement physique demeure après la mort, tant que l'organe n'est pas détruit.

**38. Élément physique ou organes externes de la sensation.** — Les organes externes de la sensation sont les yeux, les oreilles, le nez, la bouche et principalement toute la surface du corps et même dans certain cas tous les organes intérieurs du corps. Chacun de ces divers organes est impressionné par différents objets qui lui sont propres, et en reçoit une impression particulière.

Les yeux ne sont faits que pour recevoir l'impression de la lumière, qui n'affecte aucun autre organe.

Les oreilles sont faites pour recevoir l'impression des vibrations de l'air, qui n'affectent aucun autre organe.

Le nez reçoit l'impression des parfums qui s'échappent des objets; les parfums n'affectent aucun autre organe.

La bouche comme organe de la sensation reçoit l'impression des saveurs du corps; ces saveurs n'affectent aucun autre organe.

Enfin toute la surface du corps, même dans les organes déjà nommés, reçoit l'impression de la résistance et de la chaleur des objets, et par suite de toute espèce de déchirement quelconque ou de tiraillement. L'intérieur du corps ne reçoit guère que ces deux dernières impressions.

**39. Élément physiologique.** — A chaque organe et à tous les points de la surface du corps viennent aboutir les extrémités du système nerveux, qui se compose du cerveau uni à la moëlle épinière et d'un très-grand nombre de nerfs qui vont se ramifiant jusqu'aux extrémités du corps. Il y a des nerfs spéciaux pour chacun des organes. Les nerfs et le système cérébro-spinal ne sont pas encore l'élément physiologique, mais ils en sont les organes. Quand

l'organe externe est impressionné il se passe dans les nerfs quelque chose d'analogue à un courant électrique, qui transmet au système cérébro-spinal une impression corrélatrice à l'impression reçue par l'organe. C'est cette transmission qui constitue l'élément *physiologique* de la sensation, et la *puissance passive* que possèdent les nerfs de transmettre l'impression constitue l'élément physiologique de la sensibilité physique. Cette puissance ne réside que dans les corps vivants, et la moindre perturbation dans le corps suffit souvent pour en suspendre l'exercice ou pour la détruire entièrement. Aussi il n'est pas rare de voir des hommes privés de la faculté d'éprouver telle ou telle sensation dont l'organe est pourtant intact : c'est la faculté physiologique qui manque.

Malgré les progrès incontestables de la physiologie dans ces derniers temps, on n'est pas encore parvenu à établir d'une manière certaine le mode de transmission de l'impression, de l'organe au cerveau.

Les anciens qui ont essayé d'expliquer l'action des corps sur l'organe de la vue, par une émission perpétuelle de petites particules des corps, n'ont pas même cherché à aller plus loin que l'organe dans cette impression, et ceux qui admettaient, avec Aristote, que l'âme, étant *la forme substantielle* du corps, est tout entière dans chacune de ses parties, supposaient naturellement que l'âme reçoit l'impression dans l'organe même.

Plus tard on admit entre l'âme et le corps un certain intermédiaire, qui s'appelait l'esprit (*spiritus*), et qui recevant les impressions du corps les transmettait à l'âme.

Les Cartésiens qui voyaient déjà que l'impression se communique des organes au cerveau, par le moyen des nerfs, supposèrent dans les nerfs une substance très subtile qu'ils appelèrent les *esprits animaux*.

Après les découvertes modernes des effets de l'électricité, les esprits animaux devinrent *le fluide nerveux, le fluide vital*. C'était toujours au fond, sous des noms différents, la même explication.

Aujourd'hui, selon l'opinion la plus répandue il n'y aurait aucun fluide dans les nerfs, mais ceux-ci agiraient mécaniquement, pour transmettre au cerveau les vibrations reçues par les organes; car il est à peu près avéré que toutes les impressions organiques sont des vibrations.

Nous ne voyons pas, pour le moment, de raisons suffisantes, pour adopter comme expression de la vérité aucune de ces opinions.

**40. Élément psychologique, ou sensibilité physique de l'âme.** — L'impression sur les organes et la transmission de cette

l'impression au cerveau n'est pas encore la sensation. Pour qu'il y ait sensation il faut que l'âme éprouve quelque chose de l'impression qui se fait sur le cerveau. C'est dans l'âme que se produit la sensation ; jusque là il n'y a qu'impression. Donc il y a dans l'âme une puissance passive qui lui permet de sentir, d'éprouver une sensation, agréable ou pénible, quand le cerveau est impressionné. Cette puissance passive que nous avons appelée, avec tout le monde, *faculté*, en donnant les raisons de cette appellation, est le principal élément de la sensibilité physique, ou plutôt c'est la *sensibilité physique* elle-même, dont les organes, les nerfs, le système cérébro-spinal, et la communication d'impressions qui se fait des uns aux autres, ne sont que les instruments.

Ainsi la sensibilité physique est bien une faculté de l'âme, mais une faculté qui n'est complète qu'en tant qu'elle est servie par un corps vivant. Dans ces conditions, l'âme est capable d'éprouver des sensations, c'est-à-dire, des attractions ou des répulsions causées directement par les différentes impressions que son corps reçoit des autres corps ou de lui-même.

**41. Objets de la sensibilité physique.** — Les auteurs qui n'ont vu dans la sensation qu'une *impression*, ou bien un *plaisir* ou une *peine*, dont ils ne se sont pas rendu compte, ont cru que la sensibilité n'a pas d'objet. Mais si le plaisir est une *attraction* et la peine une *répulsion*, la sensation a un objet. Cet objet c'est la chose vers laquelle l'âme est attirée, ou loin de laquelle elle est repoussée. Examinons donc l'objet de la sensibilité physique.

L'objet immédiat de la sensibilité physique, c'est sans doute l'état du cerveau, mais l'âme ne s'y arrête pas et va droit à l'organe qui souffre une impression quelconque ; et, comme la modification éprouvée par le cerveau n'est qu'une sorte de message, l'âme ne fait attention qu'à l'impression de l'organe et n'a pas même conscience du reste. C'est par l'observation et l'induction que l'on a pu connaître ce qui s'y passe. Aussi on peut dire que l'objet de la sensation, c'est l'impression reçue par les organes.

De cet objet premier l'âme passe presque aussitôt à l'objet extérieur qui a été cause de l'impression et par suite de la sensation ; mais c'est là un phénomène de connaissance et non de sensation.

Il est même probable que l'attention que l'âme donne à l'organe affecté, comme objet de sa sensation, est aussi un phénomène de connaissance, et que la sensibilité ne va pas jusque là ; mais ce n'est pas ainsi que nous l'apprécions tout d'abord. Nous croyons sentir la lésion d'un organe et non pas seulement connaître par la sensation que tel organe est lésé. S'il n'en est pas ainsi, on peut expliquer cette erreur commune par l'unité de l'âme et par la simultanéité d'opération de ses facultés.

**42. But de la sensibilité physique.** — L'âme éprouve une attraction ou une répulsion pour tel ou tel état de son corps, afin qu'elle fasse plus facilement et surtout pour qu'elle n'omette pas certains actes qui sont nécessaires à la conservation de son corps. Sans les douleurs de la faim et les plaisirs du goût, l'homme, s'il devait manger seulement par raison, s'en abstenait assez souvent et assez longtemps pour mourir d'inanition. Il en est de même de toutes les autres espèces de besoins, et des sensations qui s'y rattachent.

Il n'en faudrait cependant pas conclure, avec les philosophes matérialistes que l'homme doit se laisser conduire entièrement par ses sensations.

La sensibilité physique n'est pas la seule faculté de l'âme, et les sensations ne sont pas ses seuls moniteurs. Au contraire, c'est la plus infime des facultés, et, si l'homme n'en avait pas d'autre, il ne serait en rien au dessus de la brute. Donc quand les attrait de la sensation sont en contradiction avec les invitations des autres facultés, l'âme ne doit plus s'en tenir à la sensation pour diriger ses actes. L'intérêt même du corps nous en fait souvent un devoir. Les maladies et la mort sont souvent les suites d'une trop grande complaisance pour les attrait de la sensation.

**43. Développement de la sensibilité physique.** — La sensibilité physique est celle d'entre toutes les facultés qui entre la première en exercice. Elle n'exige aucune préparation, aucune prédisposition naturelle ni acquise ; au contraire l'exercice l'émousse au lieu de la développer. L'attraction qu'éprouve l'âme pour telle ou telle impression de ses organes, n'est pas moindre la première fois, qu'après plusieurs répétitions de la même impression ; au contraire,



Cependant il se produit dans la sensibilité physique une sorte de développement qui lui est propre et qui ne se rencontre pas dans les autres facultés.

Les sensations répétées à peu de distance semblent s'ajouter les unes aux autres, en sorte que, bien que l'attraction ou la répulsion soit moins puissante à mesure qu'elle se répète, l'âme finit bientôt par se fatiguer d'y résister et elle cède. C'est ainsi que la sensation l'emporte souvent sur la raison et sur la volonté libre, qui sont cependant des facultés bien autrement puissantes que la sensibilité.

Mais si les mêmes sensations se répètent à d'assez longs intervalles pour qu'elles ne joignent pas leur action, l'âme qui y a résisté finit bientôt par ne plus les éprouver, quoique la même impression organique se reproduise.

C'est cette double condition des sensations qui rend possible l'acquisition de certaines habitudes relatives à la sensibilité.

**43. Habitudes de la sensibilité physique.** — Quoique tous les hommes possèdent la même faculté de sentir, et généralement les mêmes organes et les mêmes conditions physiologiques, on constate cependant des différences marquées entre les effets sensibles qu'ils éprouvent des mêmes causes. Ce qui plait beaucoup à l'un, plait moins ou même répugne à l'autre. La faculté étant la même, cette différence ne peut venir que des habitudes.

Parmi ces habitudes, les unes sont naturelles, les autres acquises. Il est certain qu'il y en a aussi d'infuses, mais cet examen nous mènerait trop loin.

**44. Habitudes naturelles.** Les habitudes naturelles de la sensibilité physique peuvent venir d'une disposition naturelle des organes, ou d'une disposition naturelle de l'élément physiologique, ou d'une disposition naturelle de l'âme. Les unes sont communes à tous les hommes, comme la faim, la soif, le sommeil et les autres appétits ou besoins du corps ; les autres sont propres à chaque individu et portent le nom commun de *tempéraments*. On les appelle aussi quelquefois *instincts* ou *inclinations*. Mais il est bon de réserver le nom d'*inclinations* pour les habitudes naturelles de la sensibilité morale, et le nom d'*instincts* pour certaines

habitudes naturelles de sensibilité physique des animaux. Les différents tempéraments des hommes sont la source des différentes sensations qu'ils éprouvent sous l'impression des mêmes causes.

Les tempéraments sont bons ou mauvais selon les effets qu'ils produisent. On répète souvent que les tempéraments ne se changent pas. C'est une erreur. On peut les améliorer ; et il faut le faire autant qu'on le peut, sur soi-même et sur ceux qu'on élève.

**45. Habitudes acquises.** — Les habitudes acquises de la sensibilité physique sont de deux sortes. Les unes sont négatives et appartiennent en propre à la sensibilité, les autres sont positives et tiennent plus à la volonté. Les premières sont un affaiblissement de la faculté de sentir, pour telle ou telle sensation. Cet affaiblissement se produit sans volonté et presque sans conscience, par la seule répétition des sensations. Il se produit aussi sous l'effort de la volonté qui a résisté plusieurs fois à l'influence d'une même sensation. La seconde espèce de ces habitudes n'est que la disposition constante à céder à telle sensation ou à toute sensation quelconque. Ces habitudes sont souvent le fruit d'une volonté faible qui a souvent cédé à l'influence des sensations.

Les habitudes de la première espèce ne sont mauvaises que quand elle nous privent de quelques sensations utiles, et produisent en général ou en particulier ce qu'on appelle *l'insensibilité*. Les habitudes de la seconde espèce au contraire sont presque toujours mauvaises et nuisibles; elles ne sont bonnes que quand elles développent en nous une *sensibilité* utile, comme par exemple la sensibilité musicale, phonique, mimique, etc.

### § 2. — SENSIBILITÉ MORALE

**46. Définition.** — La sensibilité morale est la faculté d'éprouver des sentiments.

Le sentiment est une attraction ou une répulsion de l'âme pour un objet connu. Ce qui attire l'âme vers un objet c'est la perfection, ce qui la repousse c'est l'imperfection de cet objet. La perfection, prend alors le nom de *beauté* et l'imperfection, le nom de *laideur*.

Ainsi la cause qui agit sur l'âme dans le sentiment n'est pas, comme dans la sensation, une modification du corps : c'est une modification de l'âme, c'est une connaissance.

**47. Éléments de la sensibilité morale.** — Le corps n'a donc pas une action directe sur le sentiment, comme sur la sensation ; la sensibilité morale n'a donc pas d'élément corporel. Elle est toute entière dans l'âme.

La sensibilité morale est une puissance passive de l'âme mais dont l'exercice est en grande partie sous la direction de l'activité.

En effet la connaissance d'un objet comme parfait ou imparfait agit *physiquement* sur l'âme et y produit tel ou tel sentiment, que l'âme ne saurait éviter, dès que la connaissance existe. Mais il dépend souvent de l'âme de connaître un objet ou de ne pas le connaître et souvent, il dépend d'elle aussi de le connaître comme beau ou comme laid. Si cette connaissance est exacte le sentiment le sera aussi ; mais l'erreur dans la connaissance ne peut produire qu'un sentiment faux.

Il est donc nécessaire de distinguer un double élément dans la sensibilité morale, 1° la sensibilité elle-même, puissance passive d'attraction ou de répulsion, 2° la connaissance, qui est ici l'élément actif du sentiment, et qui peut être vraie ou fautive

**48. Objets de la sensibilité morale.** — Ce qui attire l'âme ou la repousse dans le sentiment c'est l'objet connu : tout objet connu peut donc être l'objet de la sensibilité morale. Mais il est à remarquer que ce qui dans un objet attire l'âme vers lui, c'est la beauté connue de cet objet. Il est donc vrai de dire que l'objet universel de la sensibilité morale, c'est le beau, pour les attractions, et le laid, pour les répulsions. Et selon que les êtres connus se montrent beaux ou laids, l'âme les aime ou les fuit ; elle est attirée ou repoussée.

On peut donc distinguer autant d'espèces d'objets du sentiment que l'on peut distinguer d'espèces de beau ou de laid. On distingue d'abord le beau physique, logique ou moral, selon que la perfection d'un être appartient à l'un de ces trois ordres. Quant au beau métaphysique qui est nécessaire (*Métaph.* 50) on peut dire qu'il est la règle des trois autres. On l'appelle le beau idéal.

C'est par comparaison à ce beau idéal, dont les caractères sont naturellement empreints dans la connaissance de l'homme, que nous jugeons du beau dans les trois autres ordres.

**49. Relations des sentiments entre eux.** — On peut reconnaître entre les sentiments les différentes relations possibles entre les différents êtres : relations d'identité, d'analogie, de dépendance, de génération, de connexion, et enfin de perfection.

Les sentiments sont plus ou moins semblables ou analogues entre eux, selon la nature de leurs objets ; ils peuvent être composés les uns des autres ; ils s'engendrent les uns les autres ; ils sont quelquefois nécessairement, ou logiquement, ou physiquement, ou moralement unis, quand ils ont la même cause : et enfin ils sont plus ou moins parfaits, d'abord selon l'ordre auquel appartient leur objet, et ensuite selon la perfection de leurs objets dans un même ordre.

Ainsi l'amour du beau idéal, est le plus parfait de tous, après l'amour du beau réel parfait, qui est Dieu ; l'amour du beau moral et l'amour du beau logique l'emportent sur l'amour du beau physique, parce que ces différents ordres de beau sont plus parfaits. De même, dans l'ordre physique, par exemple, le beau naturel l'emporte sur le beau artificiel, et parmi les productions des arts, les unes l'emportent sur les autres en beauté, et l'amour que l'on en a est d'autant plus parfait que l'objet est plus réellement beau.

**50. But de la sensibilité morale.** — L'âme éprouve une attraction pour tout ce qui est parfait, afin qu'elle le recherche, et qu'en se portant vers ces objets elle se perfectionne elle-même. La sensibilité morale a donc pour but le perfectionnement de l'âme. Elle a pour but de lui rendre plus faciles ses devoirs, qui tous doivent la perfectionner.

Mais il faut avouer que la sensibilité obtient souvent un résultat contraire. Les hommes éprouvent souvent de l'attrait pour ce qui est imparfait, laid et mauvais, et de la répulsion pour ce qui est beau et bon. Cette contradiction apparente vient de l'erreur. Les objets n'attirent l'âme qu'en tant qu'ils lui paraissent beaux ; et cette apparence est souvent fautive ; l'âme est souvent dans l'erreur. De là les sentiments faux.

**51. Développement de la sensibilité morale.** — La sensibilité morale n'entre en exercice qu'après l'intelligence, puisque c'est la connaissance qui produit dans l'âme l'attraction appelée sentiment. Et de plus le développement de la connaissance sert en un sens au développement de la sensibilité ; car l'attraction que l'âme éprouve de la part d'un objet est d'autant plus grande qu'elle le voit plus parfait. Voilà comment il y a des sentiments qui se fortifient par l'exercice et d'autres qui s'affaiblissent à mesure qu'on les éprouve plus souvent. Le sentiment que l'on a pour un objet s'érouse peu à peu, si l'on ne découvre pas dans cet objet de quoi le raviver ; à plus forte raison si la connaissance que l'on en acquiert le montre moins beau ou moins laid qu'il n'avait paru tout d'abord.

Les sentiments exercent sur les autres facultés de l'âme et particulièrement sur l'activité une action analogue à celle des sensations, mais plus puissante. La volonté est pourtant libre d'y résister. Elle y résiste plus ou moins et c'est de là que viennent les habitudes acquises de la sensibilité morale.

**52. Habitudes de la sensibilité morale.** — Bien que la faculté d'éprouver des sentiments soit la même pour tous, on constate cependant que tous n'ont pas les mêmes sentiments pour les mêmes objets. La principale source de ces différences vient sans doute de la différence des connaissances que nous avons d'un même objet. Mais on constate aussi, que lors même qu'un objet se montre à deux hommes avec le même degré de beauté, ils n'éprouvent pas tous deux pour cet objet le même sentiment. La cause de cette différence est alors dans les habitudes de la sensibilité morale.

Ces habitudes sont naturelles, infuses ou acquises.

Naturelles, elles sont ou communes à tous, comme l'amour du beau en général, que personne n'a vu, et que tous nous concevons, d'une certaine manière ; ou propres, comme les *inclinations* pour tel ou tel ordre de beauté, qui se manifestent subitement, à la première vue d'un objet, ou les *inclinations* à la colère, à la patience, à la générosité, etc. L'ensemble de ces inclinations naturelles semble venir du tempérament et s'appelle le *caractère* d'un homme.

Les habitudes infuses de la sensibilité morale sont bien connues des théologiens, dans l'ordre surnaturel ; mais la philosophie a négligé jusqu'à ce jour celles qui sont de l'ordre naturel.

On peut cependant constater les unes et les autres. Il n'est pas rare de voir un homme, jusque là adonné au vice et plein de mauvais sentiments habituels, se trouver tout d'un coup transformé, et n'aimer plus que ce qui est bien, dès qu'il a voulu devenir religieux. Et dans un autre ordre, on voit aussi une certaine direction de sentiments, par exemple, la passion de l'art, de la science, etc, se manifester tout d'un coup, et persévérer chez un homme qui n'avait eu jusque là que des sentiments contraires.

Enfin l'âme en cédant souvent à un sentiment, ou en y résistant toujours, avec ou sans réflexion, librement ou spontanément acquiert des habitudes de sentiments, par lesquelles elle se trouve disposée à avoir tel ou tel sentiment plutôt que tel autre. Ce sont là les habitudes acquises de la sensibilité morale. Ces habitudes sont très-nombreuses. On les appelle *inclinations* ou *penchans*. On les divise d'après leurs objets. Elles sont toutes comprises dans l'amour de soi, l'amour de ses semblables et l'amour de Dieu. Dans l'amour de soi on trouve : l'amour propre, l'orgueil, la vanité, la suffisance, l'égoïsme, etc, etc. Dans l'amour de ses semblables ; la générosité, la miséricorde, la piété, la clémence, etc, avec leurs contraires : l'esprit de vengeance, la cruauté, etc. Dans l'amour de Dieu : la piété, la religion, la charité et enfin le mobile de toutes les vertus.

53. **Le goût.** — Quand les habitudes du sentiment ont pour objet le beau idéal dans les œuvres d'art on les appelle le *goût*. Ces sortes de sentiments, qui ont leur principe dans l'amour abstrait de Dieu, sont tout à la fois un amour de soi, un amour de ses semblables et un amour de Dieu, dans leurs résultats. Le goût est l'amour habituel du beau idéal. Cette habitude est en partie innée, en partie acquise. Elle se développe et se perfectionne avec l'idée du beau, qui va sans cesse grandissant à mesure que nous voyons des objets qui dépassent ou atteignent seulement notre idéal précédent.

55. **Les passions.** — Quand l'habitude d'un sentiment quelconque est assez puissante pour faire une certaine violence à la

volonté, on l'appelle *passion*. Les passions se distinguent aussi par leurs objets. Les principales sont : l'orgueil, l'ambition, l'avarice.

Les habitudes de sensations, quand elles sont violentes, prennent aussi le nom de passion ; c'est ainsi que l'on dit : la passion de la volupté, ou la passion de l'ivrognerie.

Quelquefois aussi on donne le nom de passion à un sentiment passager mais violent. Dans ce sens, la joie et la tristesse, l'amour et la haine, le désir et la crainte, la colère, sont les principales passions.

La distinction classique des passions, d'après Aristote, saint Thomas et Bossuet est celle-ci : *l'amour* et la *haine*, le *désir* et la *fuite*, la *joie* et la *tristesse*, qui tiennent à ce que ces auteurs appellent la puissance *concupiscible* de l'âme ; *l'espérance* et le *désespoir*, la *crainte* et *l'audace* et enfin la *colère*, qui tiennent à la puissance qu'ils appellent *irascible*. Mais ici le mot « passion » n'a pas exactement le sens moderne ; il signifie plutôt les diverses formes des puissances passives de l'âme, selon leurs différents objets.

**56. Conséquences des sentiments.** — Comme le sentiment porte sur un objet connu, il n'est pas nécessaire que l'objet soit présent pour que l'âme l'éprouve. Dès lors le sentiment d'amour ou de plaisir que l'âme éprouverait en présence de l'objet, s'appelle *désir*, quand l'objet est absent. Quand le désir est violent, il prend le nom de *besoin* et constitue une passion très-violente. Mais cette passion *s'apaise* en se transformant en amour, en joie ou en plaisir, dès que l'âme entre en possession de l'objet. Souvent même il se produit une sorte de réaction ; car l'objet possédé n'est pas toujours tel qu'on le connaissait ; l'âme se *rassasie* d'en jouir et bientôt même elle éprouve du *dégoût*. Le dégoût n'est pas une répulsion : c'est plutôt l'absence d'attraction.

Mais quand l'objet possède réellement tout ce que l'âme y avait vu, quand la possession de l'objet ne fait pas cesser ni diminuer l'attraction qu'il exerce sur l'âme, alors la possession de l'objet produit la *satisfaction*, qui atteignant son dernier terme s'appelle le *bonheur*.

57. **Du bonheur.** — Le bonheur est la satisfaction absolue de l'âme. Il suppose un objet qui exerce sur elle une attraction absolue et complète ; il suppose que cet objet est possédé et que sa possession ne diminue en rien l'attraction que l'âme en éprouve. Alors il n'y a ni rassasiement ni dégoût ; il n'y a pas non plus le besoin ni le désir, qui, appelant l'âme ailleurs que là où elle est, l'empêchent de jouir de ce qu'elle possède. Ainsi le bonheur renferme la paix, la joie et l'amour, sans mélange de sentiment contraire. C'est la satisfaction absolue

58. **Source du bonheur.** — Puisque le bonheur consiste dans une attraction de l'âme, il faut que la cause du bonheur soit un objet qui l'attire absolument et dont la possession ne la rassasie jamais. Cet objet ne peut être que le beau absolu, la réalité subsistante de ce beau idéal, source de tous nos sentiments. Pour être heureuse, l'âme a donc besoin de posséder ce beau absolu, qui sera le vrai absolu pour son intelligence, le bien absolu pour sa volonté ; qui rendra parfait le développement de toutes ses facultés, en leur faisant produire tout ce qu'elles peuvent produire d'acte. Cet objet ne peut être que Dieu : l'âme ne sera donc heureuse que par la possession de Dieu.

Mais outre ce bonheur absolu, l'âme peut posséder une plus ou moins grande somme de bonheur, d'un bonheur relatif. Or ce bonheur ne peut être d'une autre nature que le bonheur absolu ; il doit donc encore avoir pour objet une certaine somme de vrai, de beau et de bien, qui développe également les facultés de l'âme. Les richesses, les honneurs, la puissance, les plaisirs, ne sauraient tenir longtemps l'âme sous leurs attraits sans la rassasier, parce qu'ils donnent moins qu'ils ne promettent, et surtout ils ne sauraient tenir l'âme à l'abri des désirs d'autres objets, parce qu'ils ne sont pas les plus beaux. Ainsi, lors même qu'il s'agit d'un bonheur temporel, la source n'en peut être que dans le développement régulier des facultés de l'âme, dans la possession relative du vrai, du beau et du bien, et cette possession ne peut exister que par une certaine possession de Dieu, qui est le vrai, le beau et le bien réel et absolu, qui donne à toutes nos facultés leur entier développement, qui seul met un juste équilibre dans les opérations de nos facultés en nous faisant pratiquer toutes les vertus, qui seul donne la vraie joie à l'âme et remplit notre cœur sans jamais le rassasier.



59. **Du malheur.** — Le malheur qui est le contraire du bonheur doit être la privation de ce qui constitue le bonheur. Il est donc absolu, quand l'âme n'a ni paix, ni joie, ni amour, ni même l'espérance de les posséder. C'est la répulsion absolue et universelle, sans attraction pour rien. Il n'y reste pas même le désir ; car le désir est une attraction. Mais il y reste le besoin inné de l'âme pour les attractions qu'elle n'éprouve pas. C'est le désordre complet, la tristesse perpétuelle, la haine absolue. Le malheur relatif, qui laisse subsister une certaine somme de joie ou d'amour, ou au moins de désir et d'espérance, est la conséquence d'un développement irrégulier des facultés, où l'objet du sentiment n'est pas le beau, parce qu'il n'est pas le vrai, ou parce qu'il n'est pas le bien. Ce beau apparent attire l'âme tant qu'elle ne le possède pas, et elle souffre de ne pas l'avoir ; et quand elle l'a, elle souffre encore, parce qu'il ne la satisfait pas, et lui fait désirer autre chose en ne lui donnant que le dégoût.

ARTICLE 2<sup>m</sup>

## INTELLIGENCE

60. **Définition.** — L'intelligence est la faculté de connaître. C'est le pouvoir que l'âme possède d'être informée d'un objet quelconque.

61. **Nature de l'intelligence.** — Par elle-même, l'intelligence est, comme la sensibilité, une puissance passive, puisqu'elle n'est pas la possibilité d'agir, mais la possibilité d'être informé. Cependant, bien mieux que la sensibilité, l'intelligence mérite le nom de faculté, en ce que l'âme, grâce aux premières connaissances, qui se forment en elle, sans qu'elle les cherche, peut employer son activité et l'emploie en effet, à se procurer de nouvelles connaissances.

Ainsi l'intelligence est une puissance passive que l'âme emploie, à son gré, par son activité, de telle sorte que les connaissances de l'âme sont presque toutes volontaires.

C'est encore parce que l'intelligence est au service de l'activité, que l'âme peut concentrer sa pensée sur un seul objet, ou la répandre sur plusieurs à la fois. L'âme se renferme ainsi dans une information unique, ou s'entoure de plusieurs à la fois.

C'est ce double mode d'opération *séparé* ou *associé*, qui engendre toutes les différentes opérations intellectuelles de l'âme.

**62. Conditions de l'intelligence.** — La pensée est l'exercice de l'intelligence. Mais la pensée est une information de l'âme par un objet. Elle suppose donc un objet qui agit sur l'âme. Si donc l'objet de la pensée est une modification de l'âme, l'information se fait immédiatement et sûrement. Si au contraire l'objet est un corps, il ne peut informer l'âme que par les effets qu'il produit dans le corps auquel l'âme est unie. Alors l'âme est informée des modifications de son corps, et par là-même de l'action et des propriétés de l'objet qui a causé ces modifications.

Cependant, il arrive souvent que l'âme, ayant été informée antérieurement d'un objet, se retrouve dans cette même information, sans que l'objet agisse présentement, ni sur elle, ni sur son corps. L'âme pense ainsi à un objet absent, elle le revoit tel qu'elle l'a vu. Cette information est alors l'effet d'une disposition laissée dans l'âme par l'action antérieure de l'objet ; disposition par laquelle la même information se reproduit spontanément, ou sous l'influence d'un autre objet, dont l'action sur l'âme est analogue. Cette disposition n'est autre chose que ce que nous avons appelé précédemment une habitude (28).

**63. Habitudes intellectuelles.** — Il y a donc dans l'âme des habitudes intellectuelles, comme il y a des habitudes de sensibilité. Pour dire en quoi elles consistent, il faudrait savoir en quoi consiste ce phénomène que nous appelons information de l'âme ; pour cela il faudrait savoir ce qu'est l'âme elle-même, tout ce que nous pouvons en dire c'est qu'elles sont une prédisposition à telle ou telle information, et que grâce à elles la même information se reproduit dans l'âme, sous l'influence d'un objet semblable ou analogue, et même spontanément.

Mais si nous ne savons pas ce que sont les habitudes dans leur nature réelle, nous savons très bien de quelle importance elles sont

pour la pensée. Les habitudes intellectuelles sont dans leur ensemble, chez un homme, ce que nous appelons les connaissances de cet homme ; ce sont ses idées, ses jugements habituels ; elles sont tout ce qu'il possède de vérités et d'erreurs ; elles sont, en un mot, le développement de l'intelligence.

**64. Développement de l'intelligence.** — Le développement d'une intelligence ne consiste pas dans un accroissement de la faculté. La faculté proprement dite ne se développe pas. La possibilité de recevoir une information quelconque, n'est pas susceptible d'accroissement, ni de diminution. Donc le développement de l'intelligence ne peut consister que dans une certaine facilité ou promptitude à recevoir un plus ou moins grand nombre d'informations. Or ce sont les habitudes intellectuelles qui donnent cette facilité et cette promptitude.

Le développement de l'intelligence se produit encore dans un autre sens par les habitudes. Une multitude d'objets capables d'informer l'âme, n'étant que des relations d'autres objets ne peuvent être saisis par l'âme et l'informer, qu'autant qu'elle est déjà informée de ces mêmes objets entre lesquels existent les relations. C'est ainsi qu'un certain nombre de connaissances préalables en rend possible, beaucoup d'autres, impossibles sans les premières. En ce sens encore les habitudes intellectuelles développent l'intelligence.

**65. Des degrés de l'intelligence.** — Tous les hommes ont l'intelligence, mais tous ne l'ont pas au même degré, en ce sens que tous ne sont pas aptes à saisir avec la même facilité ni avec la même perfection une pensée. L'intelligence est plus ou moins ouverte, plus ou moins prompte, plus ou moins profonde, selon que l'âme reçoit plus ou moins facilement ou promptement une information, et selon que cette information embrasse plus ou moins complètement les éléments intimes d'un objet. En d'autres termes, une intelligence est d'autant plus parfaite qu'elle *comprend* mieux les objets.

Or, comprendre, c'est être informé d'un objet et de tout ce qu'il est. Il est évident que la compréhension absolue nous est impossible puisque nous ne percevons pas les substances. Notre compréh-

sion est purement abstraite ; nous ne voyons les éléments des choses que d'une manière abstraite. Donc, pour nous, comprendre un objet, c'est faire toutes les abstractions nécessaires pour en concevoir tous les éléments. Une intelligence humaine est donc d'autant plus parfaite qu'elle fait plus promptement, plus sûrement et plus entièrement, les abstractions nécessaires pour concevoir les éléments d'un objet.

Les degrés de l'intelligence consistent donc dans le plus ou moins de facilité d'abstraction.

Cette facilité est évidemment augmentée par les habitudes intellectuelles acquises.

Mais ce n'est pas tout. On peut constater qu'avec la même expérience, deux hommes n'ont pas le même degré d'intelligence ; et cette différence se voit même dans la plus tendre enfance. Il y a donc des degrés d'intelligence qui sont innés.

Ces degrés sont-ils dans la faculté elle-même ? Non. L'informabilité de l'âme est toujours l'informabilité. Mais une âme peut être naturellement disposée à telle ou telle information, ou même mieux disposée qu'une autre à toute information. Ce sont là des habitudes innées. Ces habitudes semblent reposer le plus souvent sur le tempérament, qui est comme l'habitude naturelle du corps en général, et qui, par là même, rend les organes plus ou moins délicats et la transmission des impressions plus ou moins vive et facile. Mais ces mêmes habitudes peuvent reposer aussi sur l'âme elle-même.

Donc les divers degrés de l'intelligence ne sont que des habitudes intellectuelles innées ou acquises, ou même infuses ; car il est des intelligences primitivement bornées qui s'ouvrent tout d'un coup.

**66. Éléments de l'intelligence.** — Les objets qui peuvent informer l'âme intelligente sont de deux natures bien distinctes. Les uns sont des corps ou des faits corporels, les autres, des faits qui se produisent dans l'âme elle-même. L'information ne peut atteindre l'âme de la même manière dans les deux cas. Les faits qui se passent en elle-même, qui sont ses propres modifications, l'âme les saisit immédiatement ; ils ne peuvent se produire sans qu'elle en soit informée. Mais pour les faits qui se passent dans son corps ou dans les autres corps, il faut, pour qu'elle en soit

informée, qu'elle puisse être informée par quelque moyen de ce qui se passe dans son corps. De là un double élément dans l'intelligence : l'un purement spirituel, qui s'appelle la *conscience* ; l'autre relatif au corps et qu'on appelle les *sens*, parce qu'il se subdivise encore, selon les organes qui lui servent d'instruments et la nature des informations que l'âme reçoit par chacun de ces différents organes.

Les éléments de l'intelligence sont donc :

1° la *conscience*, ou sens intime, ou intelligence des faits internes de l'âme,

2° les *sens*, ou sens externes, ou intelligence des faits externes.

Les perceptions obtenues par ces deux moyens s'appellent dans leur ensemble : *l'expérience*.

**67. Insuffisance de ces deux éléments pour expliquer toutes nos connaissances.** — Par cette double intelligence interne et externe, l'âme est informée de ses propres modifications et des modifications que les corps externes font subir à son corps. On conçoit donc très-bien comment l'intelligence ainsi constituée est pour nous la faculté de percevoir les modifications de notre âme et celles de notre corps. Et l'on conçoit très-bien que l'âme ne perçoive par ces deux moyens que des modifications. En effet : la perception est une information causée par son objet ; si donc elle a pour cause une modification soit de l'âme soit du corps, elle ne peut avoir pour objet qu'une modification. A la rigueur on pourrait concevoir que l'âme fût informée de sa substance par sa substance même, puisqu'ici le sujet et l'objet ne font qu'un. Mais pour les objets corporels, il est évident qu'ils ne peuvent informer l'âme qu'en modifiant son corps, et par suite ils ne peuvent l'informer que de cette même modification. Donc l'expérience ne nous fournit que des modifications. Mais ce n'est là qu'une partie de ce que nous connaissons. En percevant ses propres modifications, l'âme s'affirme elle-même ; en percevant les modifications de son corps, l'âme affirme et son corps et ses organes et les corps qui agissent sur ces mêmes organes. L'âme perçoit ses propres modifications et les modifications de son corps comme des effets dont la cause est en elle même ou dans les corps extérieurs, et aussitôt elle affirme cette cause. Elle éprouve dans son corps

l'impression d'une résistance diversement modifiée, étendue et colorée, ayant telle ou telle figure, et elle affirme aussitôt une substance qui résiste avec telle étendue, telle couleur, telle figure. Cette affirmation tous les hommes la font de la même manière. Et pourtant nous savons tous que cette substance, cette cause que nous affirmons, n'a aucune communication directe avec notre âme.

Il y a plus. Les modifications qu'éprouve notre âme ne font que passer ; il en est de même de celles du corps. Les causes qui les produisent ne sont pas toujours présentes : bien plus nous les voyons périr successivement. Elles sont aujourd'hui, elles n'étaient pas hier ; elles ne seront plus demain. Tout ce qui nous entoure, tout ce qui agit sur nous change et disparaît comme nos modifications : en un mot tout est contingent. Nous mêmes, malgré la connaissance intime que nous avons de notre substance permanente, de notre identité, nous passons aussi. Et pourtant nous affirmons le nécessaire, nous le distinguons du contingent ; et nos affirmations ne sont jamais aussi inébranlables que quand elles portent sur la nécessité.

Tout est borné, limité, fini, en nous et autour de nous et nous affirmons l'infini.

Nous percevons bien des effets sans arriver jamais à en connaître la cause, et nous affirmons cependant d'une manière absolue, qu'il n'y a pas d'effet sans cause. En un mot nous ne voyons que l'être contingent et relatif et nous affirmons l'être nécessaire et absolu.

La conscience et les sens, double élément de l'intelligence, sont bien insuffisants à expliquer toutes ces affirmations.

Que conclure ? Faut-il rejeter ces affirmations comme dépourvues de fondement ? Nous voudrions le faire que nous ne le pourrions pas. Il vaut mieux en chercher la cause ailleurs que dans la conscience et les sens.

**68. Recherche du principe de nos connaissances dont l'objet est le nécessaire et l'absolu.** — L'unanimité de ces affirmations de l'absolu, la nécessité irrésistible avec laquelle nous faisons ces affirmations et dont la cause ne se trouve pas dans les perceptions des sens ni dans celles de la conscience, nous

oblige à conclure que notre âme possède en elle-même un principe qui lui fait faire ces affirmations. Ce principe, tous ceux qui l'admettent l'appellent, la *raison*. Et si quelques philosophes, égarés par une fausse analyse de l'âme et de ses opérations, n'ont pas reconnu ce principe, la saine philosophie, d'accord avec le bon-sens de tous les siècles, a toujours dit que l'intelligence est douée de raison ; et tous en disant cela avaient en vue ce principe intérieur par lequel nous connaissons et affirmons le nécessaire, l'absolu, l'infini.

En effet nous disons que l'homme *raisonne*, quand il conclut *nécessairement* d'un principe à une conséquence ; nous disons au contraire qu'un homme n'est pas *raisonnable*, quand il n'admet pas ce que tout le monde affirme comme nécessairement vrai, ou nécessairement juste. On dit encore qu'un homme voit la *raison des choses* quand il voit les *effets* dans leurs *causes*, quand il affirme les causes par leurs effets et les effets par leurs causes, comme nécessairement connexes.

69. **La raison.** — Disons donc avec tous les hommes de bon-sens que l'intelligence humaine, ou mieux que l'âme humaine intelligente, est douée de *raison*, et que la *raison* est un principe intérieur par lequel l'âme qui perçoit le contingent affirme le nécessaire.

On remarquera que nous ne donnons pas à la raison le nom de faculté. C'est qu'en effet, ce nom ne lui est donné qu'improprement et ne lui convient pas. Si la raison était pour l'âme la faculté d'être informée de ce qu'il y a de nécessaire dans les choses, il faudrait que ce nécessaire vint directement agir sur l'âme, ou bien produisit sur le corps quelque modification spéciale : or nous avons déjà constaté que rien de cela ne se produit. Tout ce que notre âme éprouve de la part d'un objet quelconque est contingent.

Mais nous constatons aussi que l'âme ne saurait percevoir une modification contingente, sans affirmer infailliblement et nécessairement une substance qui en est la cause ou le sujet ; elle ne saurait percevoir un effet, sans affirmer nécessairement que cet effet à une cause ; elle ne saurait affirmer l'existence actuelle d'un seul être, sans affirmer aussi que cette existence contingente et

temporelle suppose un être nécessaire et éternel ; elle ne saurait affirmer le fini, sans affirmer en même temps l'infini.

Cette conception nécessaire et irrésistible de l'âme, à l'occasion d'une perception contingente, ne pouvant être le fruit d'une faculté, est donc le fruit d'une *disposition naturelle*. Cette disposition est *commune* à tous les hommes ; rien ne la leur donne dans la vie et tous la possèdent ; elle est donc *innée* à l'âme ; elle est de plus *naturelle*, car sans elle l'intelligence humaine ne serait pas ce qu'elle est. Donc employons les termes philosophiques que nous avons justifiés plus haut (25, 26, 27, ) et disons : LA RAISON EST UNE HABITUDE NATURELLE DE L'INTELLIGENCE, QUI LUI FAIT CONCEVOIR LE NÉCESSAIRE A LA VUE DU CONTINGENT. C'est une disposition imprimée à notre âme, c'est l'information habituelle du Créateur qui est lui-même l'être nécessaire, éternel, absolu.

Pour dire toute notre pensée sur la nature de la raison, nous aurions à ajouter encore quelque chose, mais nous ne pourrions le faire avec brièveté qu'après avoir exposé la nature des idées.

70. **Résumé des éléments de l'intelligence.**— Ainsi l'intelligence, qui est pour l'âme la faculté d'être informée d'un objet, prend le nom de *sens*, quand elle s'exerce par les organes du corps sur des objets corporels ; elle s'appelle *conscience*, quand elle s'exerce dans l'âme seule sur des objets internes qui sont les modifications de l'âme elle-même ; enfin on lui donne le nom de *raison*, ou on dit qu'elle est douée de raison, en ce qu'elle est disposée par une habitude naturelle à concevoir le nécessaire à la vue du contingent.

En s'exerçant sous cette triple forme, l'intelligence devient la source d'un grand nombre de faits de connaissance, dont la nature diffère, quoique leur fond commun soit toujours l'information de l'âme. Puisque ces faits se produisent dans l'âme, c'est que l'âme en est capable. Aussi on distingue généralement autant de *sous-facultés intellectuelles* qu'il y a d'espèces d'opérations de connaissances. Nous allons les passer en revue pour mieux connaître l'intelligence et nous assurer qu'elle suffit à toutes ces opérations sans exiger d'autres éléments que ceux que nous y avons reconnus.

Si, comme nous l'avons vu plus haut, les philosophes ont adopté un grand nombre de systèmes dans la distinction des facultés de l'âme, il



est naturel, qu'ils aient varié bien davantage dans l'analyse des nombreuses opérations de l'âme et des pouvoirs que supposent ces opérations. Ces divergences se manifestent surtout dans la distinction de ce qu'on est convenu d'appeler les facultés intellectuelles.

Il serait beaucoup trop long de donner ici, même en résumé, les différentes distinctions adoptées par les différents auteurs, et d'ailleurs nous n'y voyons aucun intérêt pour le lecteur. Nous ne ferons que quelques observations générales.

Tous s'accordent à distinguer dans l'âme autant de facultés ou au moins de sous-facultés intellectuelles qu'il y a d'opérations diverses dans l'ordre de la connaissance. Nous espérons démontrer que la seule faculté de l'intelligence, formée des trois éléments que nous y avons reconnus, aidée des habitudes acquises, ainsi que de l'activité, suffit à expliquer toutes les formes de la pensée, sans qu'il soit besoin d'admettre aucune faculté nouvelle.

Quand nous aurons exposé en entier notre doctrine, nous pourrons alors donner, d'une manière plus concise et plus claire en même temps, les systèmes les plus saillants, parmi ceux que les différentes écoles ont adoptés.

Notre théorie se démontre d'elle-même ; et nous la donnons, non pas comme un système hypothétique, mais bien comme l'expression de la vérité ; mais elle ne pourra que gagner à être comparée aux systèmes précédents qui ont tous le caractère de l'hypothèse et souvent de l'hypothèse gratuite. Telle qu'elle est, notre théorie n'est certainement pas classique, mais nous sommes sur un terrain où la philosophie classique n'a rien d'arrêté, et on pourra s'assurer d'ailleurs qu'en faisant faire un pas en avant aux doctrines classiques, nous ne sortons pas de leurs principes, pas plus qu'ailleurs nous n'en sommes sortis, quand nous avons poussé nos examens plus profondément, et qu'il en a surgi des théories plus complètes ou plus certaines.

## ETUDE DES POUVOIRS

### QUE SUPPOSENT CHACUN DES FAITS INTELLECTUELS

#### § 1. — DE LA PERCEPTION

71. **Définition.** — La *perception* est l'information de l'âme produite actuellement par l'action d'un objet. On l'appelle aussi la *vue de l'âme* : mais ce mot rappelle trop la vue par les yeux du corps, et de plus il désigne aussi quelquefois la conception.

**72. Sa place dans les faits intellectuels.** — La perception est la première des opérations de l'intelligence. L'âme ne recevrait jamais aucune information si elle n'était d'abord informée par un objet qui agit sur elle. Toutes les conceptions que l'âme se donne à elle-même ne sauraient se produire qu'à l'aide des perceptions antérieures. C'est ce qui montre que l'âme ne se crée pas des conceptions, et que par conséquent ses perceptions ont une cause réelle.

**73. Son exactitude.** — Puisque la perception ne peut se produire que par l'action d'un objet réel, qui informe l'âme, cette information, qui est l'effet de cette cause, ne peut qu'être identique à l'action de cet objet. Donc la perception est logiquement exacte.

**74. Double forme de la perception.** — La perception, nous l'avons dit déjà plusieurs fois, a deux formes. Elle est *interne* ou *externe* ; elle a pour objet et pour cause, les modifications de l'âme et les modifications du corps, et par suite les corps extérieurs.

Les différentes modifications de l'âme produisent en elle des informations nécessairement différentes, et l'âme ne peut que les distinguer.

Les différentes modifications du corps transmettent à l'âme des modifications différentes et elles portent avec elles les caractères de leur origine corporelle. C'est par là que l'âme les distingue des modifications internes. Il y a plus, chaque modification du corps, portant avec elle les caractères de son origine, l'âme perçoit en même temps et la modification et l'organe, par lequel elle lui est arrivée, et le corps extérieur, qui a causé dans son corps cette modification.

Cette perception externe accompagne nécessairement toute sensation, c'est ce qui a fait que bien des philosophes les ont confondues. Mais pour nous qui appelons *sensation* l'attraction ou la répulsion de l'âme causée par une impression corporelle, et *perception*, l'information que l'âme reçoit d'une impression corporelle, nous ne saurions les confondre, alors même qu'une seule impression est cause de l'une et de l'autre.

Car si toute sensation est accompagnée d'une perception de l'organe affecté et de la modification reçue, ainsi que de l'attraction

même que l'âme éprouve, il y a des perceptions qui ne sont pas accompagnées de sensation. On peut faire les mêmes observations sur la perception interne, comparée aux sentiments : mais ici l'attraction vient après la perception et ne la précède jamais.

**75. Double faculté que suppose la perception** — La perception, parce qu'elle est double, suppose, comme nous l'avons déjà vu, une faculté double : l'une interne, qui prend le nom de *conscience* ; l'autre externe qui s'appelle les *sens*. Et cette dernière suppose à son tour des organes corporels qui lui servent d'instruments. C'est ici le lieu de donner quelques détails sur ces deux éléments de l'intelligence.

**76. La conscience.** — Le mot *conscience* désigne, par son étymologie (*cum, scientia*) l'acte intellectuel par lequel nous savons ce qui se passe en nous. Mais on est convenu de l'appliquer plutôt à la faculté de le savoir. En ce sens elle n'est rien autre chose que l'intelligence elle-même par laquelle nous sommes capables de savoir ce qui se passe dans notre âme.

Il ne faut pas confondre la *conscience* dont il est question ici avec la *conscience morale*, qui est l'ensemble de tous nos jugements sur la bonté ou la malice de nos actes.

La conscience ne suppose aucun instrument, ni intermédiaire, entre l'âme et l'objet de son information, puisqu'elle n'est que la faculté d'être informée des modifications de notre âme.

Quant aux modifications des autres âmes nous ne les connaissons que par leurs actes extérieurs, par leurs témoignages et par la comparaison avec les faits que nous percevons en nous-mêmes. Mais on peut dire qu'en étudiant nos propres modifications, nous étudions celle des autres, car elles sont toutes de même nature. S'il y a quelques différences dans les modes nous pouvons les connaître par leurs effets sensibles comparés avec ceux qui se produisent dans notre propre corps.

Donc, la conscience est le vrai instrument des études psychologiques. Et les observations que nous pouvons faire par son moyen ont toutes les conditions nécessaires pour de légitimes inductions ; car elles peuvent être, si nous le voulons, dégagées de tout caractère accidentel, et, dans tous les cas, les perceptions observées sont infailliblement exactes. ( 73. )

77. **Les sens, et les organes des sens.** — Les sens sont, dans leur ensemble, la faculté que l'âme possède d'être informée des modifications de son corps et par elles des modifications des corps extérieurs.

Les sens se subdivisent en cinq : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le tact,

Les organes des sens sont les mêmes que nous avons distingués comme organes des sensations. Mais ici nous les considérons, non plus comme intermédiaires d'une attraction, mais comme intermédiaires d'une information de l'âme.

Chacun des sens, aidé de son organe propre, est la faculté de percevoir un objet spécial, qui est l'objet propre ou direct de ce sens. Et au moyen de cet objet propre, chaque sens perçoit encore, plus ou moins parfaitement, plusieurs objets secondaires ou indirects. Ainsi :

La vue, qui a pour organe les yeux, est la faculté de percevoir les *couleurs*, qui ne sont que des modifications lumineuses, et par elles, la figure, l'étendue, le mouvement, la distance des corps, et même leur nature.

L'ouïe, qui a pour organe les oreilles, est la faculté de percevoir les *sons*, qui ne sont que des modifications vibratoires (des corps et surtout de l'air), et par les sons, la distance et quelquefois la forme et la nature des corps vibrants.

L'odorat, qui a pour organe le nez, est la faculté de percevoir les *odeurs*, qui paraissent être des émanations très-subtiles qui s'échappent des corps sous forme de gaz. Une autre opinion veut que les odeurs soient des actions électriques des corps : cette théorie, nous paraît moins fondée. Par les odeurs, l'âme perçoit aussi ou du moins distingue la nature des corps et leur distance.

Le goût, qui a pour organe la langue et le palais de la bouche, est la faculté de percevoir les *saveurs*, qui paraissent n'être que le résultat de divers rapports électriques entre les corps et les organes du goût ; mais ces combinaisons ne se produisent que par l'attouchement.

Le tact ou le toucher, qui a pour organe toute la surface du corps et particulièrement la main, est la faculté de percevoir les diverses *résistances* et les divers degrés de *chaleur* des corps. La chaleur paraît n'être qu'une vibration des molécules du corps

comme les vibrations électriques et lumineuses, ce qui en fait une forme spéciale de la résistance, qui est toute mécanique ; celle-ci est la conséquence de l'impénétrabilité des corps et du plus ou moins de cohésion ou de compression de leurs molécules. Par la résistance nous percevons encore l'étendue, la figure, le mouvement et jusqu'à un certain point la nature des corps, et surtout les modifications spécifiques de la résistance, telles que le poli et le raboteux, le dur et le mou, le solide, le liquide et le gazeux, le sec et l'humide. Le toucher ne s'exerce que par le contact des objets avec l'organe.

**78. Conditions communes à tous les sens.** — Les sens ne perçoivent pas précisément la modification des corps que nous considérons comme leur objet propre, pas même l'effet de cette modification sur les organes, mais seulement la **modification spéciale** que l'âme éprouve comme effet de l'impression organique. Ce que nous appelons *couleur*, par exemple, est une propriété du corps, qui agit forcément par l'intermédiaire de la lumière, et qui réfléchit celle-ci sous telle ou telle forme : la lumière ainsi réfléchie passe à travers la pupille de l'œil et communique au nerf optique sa vibration ; celui-ci la communique au cerveau et c'est là que l'âme en reçoit une modification. Aussitôt elle en est informée. Mais comme elle est douée de raison, son information sensible se mêle bientôt à l'information naturelle de cause et de substance, et l'âme se trouve informée aussitôt de la couleur, cause de son impression, et du corps cause et sujet de cette couleur.

Il en est de même de tous les autres sens. L'âme ne saurait jamais se trouver sous la modification produite en elle par l'action d'un objet quelconque sur son corps, sans percevoir cette modification et sans concevoir l'être qui en est la cause. Et cette conception de la cause est si rapide et si inséparable de la modification perçue par les sens, que nous considérons tous comme objet de ces perceptions, non pas les modifications de notre âme, ni de notre corps, pas même les propriétés des corps, mais les corps eux-mêmes qui en sont les causes.

**79. Perfection relative des sens.** — Parmi les sens, celui de la *vue* est le plus parfait de tous, parce qu'il perçoit son objet à une plus grande distance, avec beaucoup plus de détails, et par

un intermédiaire bien plus subtil que tous les autres sens. Vient ensuite l'*ouïe*, qui perçoit encore son objet à une assez grande distance, avec plus de détails que les trois autres et par un intermédiaire assez subtil, sans rien prendre de l'objet cause de sa perception. L'*odorat* est le troisième ; il perçoit son objet à une distance moindre que les deux premiers et par l'intermédiaire de quelque chose qui vient de l'objet même. Le *goût* a besoin du contact immédiat de l'objet, mais la saveur qu'il y perçoit est quelque chose de plus actif et de plus parfait que la simple résistance. Enfin le *toucher* est le plus grossier des sens relativement à l'un de ses objets : la résistance ; il lui faut le contact immédiat de l'objet, et ce qu'il y perçoit est une propriété commune à tous les corps. Au contraire dans la perception de la chaleur, le sens du toucher a quelque chose d'aussi parfait que celui de la vue, quant à la distance et à l'instrument intermédiaire de ses perceptions ; mais la perception de chaleur ne donne sur un objet qu'une seule information sans aucune espèce de détails. Cependant quoique plus grossier que les autres sens, le toucher est capable d'une assez grande délicatesse que l'habitude peut mettre à profit pour y puiser des informations assez précieuses. C'est ainsi que les gens du métier distinguent au toucher la nature, les qualités et par suite la provenance d'une étoffe.

**80. Perfectionnement des sens.** — Cette expression usuelle est impropre. Quand, par suite d'habitudes acquises, on perçoit facilement par les sens des choses que l'on ne percevait pas d'abord, ce n'est pas que l'organe ni la faculté de l'âme se soient perfectionnés au point de fournir des impressions qui ne se produisaient pas auparavant. Les mêmes impressions ont toujours été fournies, mais l'âme a appris, par l'exercice à en distinguer les nuances délicates. Donc, les sens ne se perfectionnent pas ; c'est notre âme qui apprend peu à peu à mieux s'en servir.

**81. Conditions communes à la conscience et aux sens.**

— La perception en général, qu'elle soit du domaine des sens ou de la conscience, se produit de différentes manières.

Elle est d'abord un fait purement passif de l'âme qui reçoit, sans aucun acte de sa part, une information causée par ses propres

modifications ou par les modifications de son corps. C'est ce que bien des auteurs appellent la perception spontanée. Le mot ne saurait être plus impropre. Rien n'est moins spontané dans un être que ce qui y est produit par un autre. Disons donc que la perception est d'abord *passive*.

Mais l'âme qui est naturellement active ne tarde pas à exercer son activité vis-à-vis de ses perceptions passives. Elle s'en éloigne ou se retient sous leur influence : la perception est alors *attentive*.

Cette attention peut avoir une double cause : l'attraction de la sensation ou du sentiment, ou bien la volonté déterminée par la réflexion. Dans le premier cas, l'attention est *instinctive*, dans le second cas, elle est *volontaire et libre*.

La perception acquiert, sous cette double influence de l'activité de l'âme, un développement que nous allons étudier dans les paragraphes suivants, où d'abord nous parlerons de l'attention.

### § 2. — DE L'ATTENTION

82. **Définition.** — L'attention est un acte par lequel l'âme se livre à l'information d'un objet ( qu'elle perçoit ou qu'elle conçoit).

83. **Nature de cet acte.** — L'attention suppose un double fait dans l'âme. Une perception, qui est toujours passive, et de plus un acte, par lequel elle se livre à cette perception. Ce fait est donc le fruit de deux facultés. La perception suppose l'intelligence ; l'acte par lequel l'âme s'y livre suppose l'activité. Et de plus, quand l'attention est excitée par une sensation ou par un sentiment, elle suppose la sensibilité. Ainsi les trois facultés de l'âme peuvent s'exercer dans l'attention, et dans tous les cas, deux au moins s'y exercent,

Cependant par ses résultats, l'attention est surtout un fait d'intelligence, et c'est à raison de l'attention qu'elles supposent, que les pensées sont appelées les *actes de l'intelligence*.

L'âme peut prêter attention à ses perceptions de conscience aussi bien qu'aux perceptions des sens.

Elle peut même prêter attention à de simples conceptions dont l'objet n'agit pas présentement sur elle. Mais on comprend que,

dans ce cas, un rien peut la distraire et changer son information : un élément de sa pensée peut, par ses rapports avec un tout autre objet, donner à l'âme l'information de cet autre objet, et surtout, une sensation ou une perception des sens peut faire naître une information nouvelle et chasser celle dans laquelle l'âme voulait se maintenir.

Aussi quand on veut donner toute son attention à un objet, on le tient présent, à la portée des sens, s'il est corporel, et si on peut l'atteindre ; dans le cas contraire on en considère une image ; et enfin s'il est purement intellectuel, on s'isole, autant que possible de toute perception des sens, et quelquefois on ferme les yeux.

Telle est l'attention, avec ses caractères ; on voit qu'elle ne suppose pas une faculté spéciale, mais seulement l'intelligence et l'activité.

**84. Sa place parmi les actes intellectuels.** — L'attention vient naturellement à la suite de la perception ; car elle s'exerce sur celle-ci, et prépare tous les autres faits de l'intelligence.

**85. Double origine de l'attention.** — L'âme qui prend plaisir à sa perception est excitée par cet attrait à s'y livrer. L'attention est alors *instinctive*.

D'autres fois, tout en suivant cet attrait, ou même malgré une répulsion, l'âme se livre volontairement et librement à sa perception. L'attention est alors *volontaire* ou *réfléchie*.

**86. Effets de l'attention.** — Par l'attention, l'âme favorise ses perceptions ; elle les prolonge ; elle les rend plus claires et plus distinctes ; elle les complète ; les *analyse*, en se livrant successivement à la perception des différents éléments qui les composent ; les *compare*, en se livrant simultanément à plusieurs perceptions et surtout aux éléments semblables qu'elles renferment. De là résultent *l'analyse*, *l'abstraction*, la *comparaison* et la *généralisation*, que nous allons étudier.

#### § 3. — DE L'ANALYSE.

**87. Définition.** — Le mot *analyse* qui s'applique à toutes les décompositions scientifiques, désigne plus spécialement : l'acte par lequel l'âme décompose ses perceptions, pour s'informer séparément de leurs éléments.



88. **Nature de cet acte.** — On voit facilement par la définition de l'analyse, qu'elle n'est pour l'âme qu'une série d'informations successives, prises à part dans l'ensemble confus d'une première perception qui les renfermait toutes. On voit aussi que toutes ces informations partielles sont le fruit de tout autant d'actes distincts d'attention. L'analyse n'est donc pas seulement le fruit de l'attention : elle est une attention multipliée et appliquée aux divers éléments d'une première perception.

L'analyse s'exerce également sur les conceptions, qui, prises à part, sont toutes le fruit d'une première analyse.

On voit bien que l'acte de l'analyse ne suppose pas une faculté spéciale, mais seulement l'intelligence et l'activité, comme l'attention.

89. **Effets de l'analyse.** — Nous avons traité ailleurs les puissants effets de l'analyse, au point de vue logique. Au point de vue psychologique, l'analyse prépare l'*abstraction* et tous les actes intellectuels qui en dérivent.

#### § 4. — DE L'ABSTRACTION.

90. **Définition.** — L'abstraction est l'acte de l'âme qui considère séparément un élément d'un être, en dehors des autres, dont il est inséparable dans la réalité.

On appelle aussi abstraction un état de l'âme où, tout entière attentive à sa pensée, elle ne perçoit plus les impressions plus ou moins faibles de son corps.

Dans cet état, un homme n'a plus conscience de l'état actuel de son corps, et souvent même il oublie sa personnalité.

Mais ce n'est pas là un fait d'intelligence, bien qu'il ait pour cause la pensée.

91. **Sa nature.** — Cet acte, cette considération de l'âme n'est autre chose qu'une attention. L'âme qui dans une première perception a vu plusieurs éléments dans un objet, s'informe, par l'attention et après un commencement au moins d'analyse, d'un seul de ces éléments. Et dès lors cet élément, devenant le seul objet de son information, lui apparaît comme un être distinct; il a pour

l'Âme comme une existence à part ; il est comme une substance ; l'Âme le nomme comme elle nomme les substances : c'est un être abstrait ; par exemple : *la blancheur de la neige*.

Arrivé à ce point, l'acte intellectuel n'est plus une perception seulement : c'est une conception. Mais cette conception n'est pas encore entièrement dégagée de la perception. L'objet perçu est encore là, il est présent à l'esprit en même temps que l'être abstrait dont il est en quelque sorte le principe générateur ; et l'âme dit : *la blancheur de la neige*.

Mais bientôt la conception abstraite va se dégager ; elle formera à elle seule une information complète de l'âme ; et l'âme dira simplement : *la blancheur*.

Mais avant d'en venir là, l'âme doit passer par d'autres actes qu'il nous faut étudier d'abord et après lesquels nous parlerons de la conception.

Constatons encore ici que le fait de l'abstraction ne suppose pas d'autres facultés que l'intelligence et l'activité et qu'il n'est pas le fruit d'une faculté spéciale ; puisque l'abstraction n'est qu'une information que l'attention extrait d'une autre information plus complexe. Quant à la forme substantive que l'âme donne à l'être abstrait, elle n'est que la conséquence inévitable de la raison, de cette habitude naturelle et innée que nous avons constatée dans l'intelligence et qui se mêle nécessairement à toute autre information. L'âme n'étant plus informée d'aucune substance réelle, *substantifie* la modification qu'elle perçoit seule. Mais elle ne se donne pourtant pas le change, et elle sait bien que l'être abstrait n'est pas une substance réelle, quoiqu'elle ne puisse concevoir séparément cette modification sans lui donner une forme substantive.

92. — **Effets de l'abstraction.** — L'abstraction en séparant aux yeux de l'âme les éléments des objets, lui permet de voir en quoi deux objets se ressemblent ou diffèrent entre eux, et de réunir ensuite sous une seule conception tous les éléments semblables d'un nombre quelconque d'êtres. Elle prépare ainsi la comparaison et la généralisation dont nous allons parler.

## § 5. — DE LA COMPARAISON

93. **Définition.** — La comparaison est l'acte par lequel l'âme considère simultanément les éléments de deux objets, afin d'en percevoir les éléments communs et les éléments propres,

Les éléments qui se trouvent identiques dans les deux objets sont communs aux deux, et ceux qui ne se trouvent que dans l'un des deux sont propres à celui-là, relativement à l'autre.

Les éléments propres à un premier objet dans sa comparaison avec un second objet, peuvent lui être communs avec un troisième; mais il faut, pour constater cette identité, une seconde comparaison.

Deux objets qui ont des éléments communs sont *semblables* par ces éléments et *différents* par les autres.

94. **Nature de la comparaison.** — L'analyse du fait de l'âme que nous appelons comparaison nous fait voir qu'il suppose : d'abord la *perception attentive* de deux objets, puis l'*analyse* de ces deux objets et l'*abstraction* de leurs éléments. Arrivée à ce point l'attention informe simultanément l'âme de ces divers éléments abstraits, et dès lors, ceux qui sont identiques ne donnant à l'âme qu'une seule information, l'âme n'en voit plus qu'un commun aux deux objets. La comparaison présuppose donc toutes les opérations intellectuelles que nous avons déjà étudiées, et elle est constituée ensuite par une nouvelle perception attentive qui a pour objet, non plus les objets de la première perception, mais les objets réunis de plusieurs abstractions préalables. Donc encore la comparaison n'exige pas une faculté spéciale, mais seulement l'intelligence et l'activité combinées.

95. **Effet de la comparaison.** — Le résultat immédiat de la comparaison, c'est la *généralisation*, dont nous allons parler, et par elle les différentes *conceptions*, auxquelles l'âme donne son adhésion après les avoir combinées et produit le *jugement* et le *raisonnement*.

## § 6. — DE LA GÉNÉRALISATION.

96. **Définition.** — La généralisation est l'acte par lequel l'âme considère comme un seul objet les éléments communs à plusieurs êtres.

97. **Nature.** — La généralisation est donc une seconde abstraction ayant pour objet le résultat de la comparaison. Mais cette fois l'abstraction est complète. La comparaison en réunissant les éléments identiques de plusieurs êtres, ne les avait pas entièrement séparés de ces êtres et l'âme les voyait encore comme quelques chose de ces êtres. Mais l'attention, venant sur ce dernier travail de l'intelligence, sépare les éléments identiques des êtres auxquels ils sont communs, et tient l'âme sous cette seule information. L'âme se trouve alors dégagée de l'action directe des objets réels, elle ne perçoit plus ces objets, elle est cependant informée d'une certaine manière d'être, et son information naturelle et nécessaire de la substance se mêle nécessairement à cette information de la manière d'être ; l'âme conçoit donc un être sans réalité dont les caractères sont précisément ceux que la comparaison lui avait montrés communs à plusieurs êtres.

Dans cette conception abstraite, l'âme ne voit pas seulement la similitude de tous les êtres qu'elle avait *perçus, analysés et comparés*, mais elle y voit encore la similitude de tous les êtres possibles qui auraient les mêmes éléments, objets de sa conception. C'est pour cela que cette conception est appelée *générale* et que cet acte intellectuel s'appelle la généralisation.

98. **Effets de la généralisation.** — La généralisation produit donc toutes les conceptions de genres, d'espèces, d'ordres, de classes, et, en un mot toutes les *conceptions universelles*. Ces conceptions, en se reproduisant assez souvent, ou en agissant assez fortement sur l'âme, dès leur première apparition, forment les habitudes intellectuelles que nous appelons les idées. Ensuite l'âme les combine, les analyse, les compare, les généralise encore entre elles et se donne ainsi à elle-même, toujours par les mêmes opérations que nous avons analysées, des pensées que la perception n'aurait jamais pu lui fournir. Nous allons étudier ce développement admirable de l'intelligence, après avoir parlé de la conception et de ses différentes formes, et partout nous reconnaitrons la simplicité des moyens de l'âme qui n'a besoin pour tout cela que de l'intelligence et de l'activité.

## § 7. — DE LA CONCEPTION.

99. **Définition.** — La conception est l'acte de l'âme qui, informée des éléments de différents objets, les combine et se donne ainsi à elle-même des informations nouvelles qui n'ont pas d'objet réel.

Nous avons vu en logique que le mot *conception* désigne aussi toute information de l'âme, considérée seule, en dehors de son objet réel.

Cette dénomination vient de ce que, dans la perception même la plus attentive, l'âme n'est jamais informée de tous les éléments de l'objet réel, cause de sa perception et que, par conséquent, l'objet de sa perception n'est jamais parfaitement identique à l'objet intentionnel. On peut donc dire que l'âme n'est pas informée de l'objet réel qu'elle entend percevoir ; que son information, comparée à l'objet réel, n'est jamais qu'une conception, lors même que tout ce qu'elle conçoit se trouve en effet dans l'objet réel. Cette dernière condition suffit pour la vérité de la conception, mais elle ne suffit pas pour en faire la perception complète de l'objet.

Enfin le mot *conception* désigne encore le résultat de cet acte de l'âme, c'est-à-dire, l'information elle-même que l'âme se donne.

100. **Extension de la conception.** — La conception, considérée comme une information que l'âme se détermine à elle-même, ou comme l'acte par lequel elle fait cette détermination, est un fait générique qui comprend tous les faits d'intelligence autres que la perception. En effet, l'abstraction, la généralisation, l'analyse et la comparaison produisent des conceptions qu'elles déterminent. Les autres faits intellectuels que nous n'avons pas encore étudiés supposent tous la conception. La conception résume donc tous les actes intellectuels qui ont pour base la perception et qui ne sont pas encore le jugement.

C'est encore ce que nous avons reconnu, en logique, quand nous avons défini la pensée, la conception d'un fait, et l'idée, la conception habituelle d'un objet. Car le mot *pensée* résume tous les actes intellectuels qui ont pour objet un fait, et le mot *idée* résume toutes les habitudes intellectuelles qui ont pour objet un être quelconque.

**101. Double condition de la conception.** — La conception est d'abord un acte, mais on appelle du même nom l'habitude de cet acte, c'est-à-dire, la disposition à le faire.

**102. Nature de la conception actuelle.** — La conception actuelle n'est autre chose qu'un acte d'attention, par lequel l'âme se détermine une information. Si l'âme s'arrête seulement à un élément de sa perception; la conception est une abstraction; si elle se tient sous l'information de plusieurs éléments à la fois, pour constater l'identité de quelques-uns, la conception est une comparaison; si elle considère seulement ceux qui sont identiques et communs à plusieurs êtres et qu'elle s'en fasse un objet abstrait, la conception est une généralisation. Jusqu'ici la conception est prise d'un ou de plusieurs objets réels et suppose un ou plusieurs êtres qui renferment les mêmes éléments.

Mais la conception va plus loin; elle réunit les informations fournies à l'âme par plusieurs généralisations et les combine de manière à donner à l'âme des informations qui n'expriment rien de réel. C'est alors la conception proprement dite, ou mieux l'imagination ou l'invention.

Nous parlerons plus loin de la nature et des sources de l'imagination.

**103. Nature de la conception habituelle.** — On constate facilement dans les âmes un certain nombre de conceptions qui reviennent toujours les mêmes, qui produisent, toujours la même information de l'âme. Cette régularité ne saurait exister sans une disposition, une habitude. L'âme a donc des conceptions qui sont en elle à l'état d'habitude. Ce ne sont pas encore des actes, ce ne sont pas des informations actuelles déterminées par l'attention; c'est pourtant plus que la faculté d'avoir ces informations. Par ces habitudes l'âme est disposée à avoir telle ou telle information déterminée. Ces habitudes sont appelées *idées*.

Ces habitudes s'exercent de deux manières. Tantôt c'est la perception d'un objet qui fait naître dans l'âme une information toujours la même et qui n'est pas exactement l'information de l'objet. Souvent aussi cette même information naît sans la perception de l'objet, par suite de l'habitude. Dans les deux cas, l'habitude

est la même et elle n'est autre chose que ce que tout le monde appelle « une idée ».

104. **Effet de la conception.** — La conception, considérée en général, a pour effets toutes les idées, qui ne sont que les différentes conceptions habituelles.

Nous allons donc parler des idées.

### § 2. — DES IDÉES.

108. **Définition.** — Considérées dans ce qu'elles sont pour l'âme, les idées sont des *habitudes intellectuelles*, par lesquelles l'âme est disposée à concevoir tel objet de telle manière.

On appelle quelquefois *idée* l'acte même par lequel l'âme conçoit tel objet; et plusieurs auteurs donnent le nom d'*idée* à l'objet même de cette conception. Ces deux derniers sens du mot *idée* nous paraissent s'écarter de la signification la plus usuelle du mot. Nous nous en tenons donc à la première définition, comme nous l'avons fait en Logique. (*Log.* 47-52).

109. **Nature des idées.** — Nous avons peine à comprendre ce qu'est une habitude dans le corps, à plus forte raison, sommes-nous embarrassés de dire ce qu'elle est dans l'âme; mais nous concevons très-bien comment l'âme, qui peut être informée, peut avoir une tendance, une disposition à recevoir telle ou telle information. Cette disposition c'est l'idée.

110. **Conditions subjectives des idées.** — Considérées en elles-mêmes, les habitudes que nous appelons idées sont plus ou moins intenses. La tendance qu'elles impriment à l'âme est plus ou moins forte et par suite l'information arrive plus ou moins sûrement.

De plus, l'information qu'elles préparent sera plus ou moins nettement dessinée, et par là l'idée est plus ou moins *claire* ou *distincte*.

111. **Conditions objectives des idées.** — Considérées dans leurs relations avec leur objet, les idées offrent les différentes qualités que nous leur avons reconnues en Logique : vraies ou fausses, complètes ou incomplètes, concrètes ou abstraites, etc. Observons,

sur cette dernière qualité, que l'idée abstraite n'est que la disposition à telle ou telle abstraction ; c'est une abstraction habituelle. Elle participe donc à la nature de l'abstraction ; elle suppose donc que l'abstraction a été faite au moins une fois, et par conséquent elle suppose une perception antérieure, d'où l'attention a extrait l'information d'un élément séparé : et c'est l'habitude de cette information qui est l'idée abstraite.

L'idée concrète suppose aussi la perception ; mais souvent les éléments qui la composent ont été perçus séparément.

**112. Origine des idées.** — Nous avons traité cette question en Logique à un point de vue abstrait, c'est-à-dire, en considérant l'idée en dehors de l'âme. Il nous faut ici étudier la manière dont les idées naissent dans l'âme.

Nous avons conclu en Logique qu'il y a des idées innées, des idées infuses et des idées acquises. Cette distinction est conforme à celle des habitudes en général.

Nous pouvons donc admettre que, parmi les habitudes intellectuelles que nous appelons idées, les unes sont une conséquence de la nature humaine et chaque homme les apporte avec lui en naissant ; d'autres sont le fruit d'une inspiration soudaine, qui ne peut venir que d'un être capable d'agir directement sur l'âme ; enfin les plus nombreuses se forment par la répétition des mêmes actes intellectuels.

Entrons dans quelques détails.

**113. Idées naturelles et innées.** — Les philosophes de tous les siècles se sont partagés en deux camps sur cette question. Les uns admettaient avec Platon que l'âme humaine apporte en naissant toutes les idées nécessaires. Selon Platon l'âme aurait perçu ces idées en Dieu, dans une existence antérieure.

Les autres admettaient avec Aristote que l'âme est en naissant comme un tableau encore privé de tout dessin, *tabula rasa*, et que la perception vient y graver successivement toutes les idées.

De là les deux théories principales sur les idées : celle des *idées innées* et celle de la *table rase*.

Une autre école, qui ne s'affirma clairement qu'avec Malebranche, supposait que l'âme est toujours en communication directe



avec Dieu, et que c'est en Dieu qu'elle voit actuellement non seulement les idées nécessaires, mais encore toutes les idées générales. Ce système a retrouvé de nos jours bien des partisans, sous le nom d'Ontologisme.

La difficulté venait de la conciliation à faire entre la contingence universelle de toutes nos perceptions ; la nécessité de nos affirmations dans bien des cas ; l'absence complète de témoignage de conscience, soit pour les idées innées, soit pour la vision en Dieu.

Les Platoniciens, entrevoyant sans le dire que les idées sont des habitudes, ne voyaient pas de difficulté à les supposer présentes dans l'enfant qui naît ; mais ils s'égarèrent à leur tour quand ils en cherchaient l'origine dans une existence antérieure.

Les Aristotéliens au contraire, constatant par le témoignage de la conscience que l'âme ne pense qu'après avoir perçu par les sens, faisaient remonter l'origine de toutes nos idées aux perceptions sensibles.

Les partisans de la vision en Dieu à leur tour, constatant que nous affirmons ce que nous n'avons pas vu et qui ne se trouve qu'en Dieu, ne craignent pas de supposer la conscience en défaut et affirment que notre âme voit Dieu dans toutes ses pensées.

Enfin les psychologues modernes, suivant les doctrines fondamentales de Reid ont cru expliquer l'origine de nos connaissances et par suite de toutes nos idées, en distinguant dans l'âme la double faculté de percevoir, ou l'*expérience* des sens et de la conscience, et la *raison*, qui selon eux, est la faculté de concevoir le nécessaire à l'occasion du contingent. Ils n'ont pas poussé plus loin leurs investigations.

Quand à nous, après avoir établi ( 69 ) que la raison est une habitude naturelle et que les idées sont des habitudes, nous ne ferons pas de difficulté à nous ranger du côté de ces derniers philosophes et à dire avec eux : que les idées nécessaires viennent de la raison et qu'elles se manifestent à l'occasion de l'expérience.

Mais nous irons plus loin : 1° Considérant les idées comme des habitudes, nous pouvons dire qu'il y a des *idées innées*, et admettre cependant que l'âme avant l'expérience des sens est une *table rase*. En effet, l'habitude d'une information n'est pas cette information.

2° Considérant la raison comme l'habitude naturelle des concep-

tions nécessaires, nous dirons que les idées innées ne sont autre chose que la *raison* elle-même, sans dire pour cela avec Leibnitz qu'elles sont l'intelligence elle-même.

3° Enfin, considérant la connexion logique de toutes les idées nécessaires, qui se résument toutes dans *l'idée d'être*, qui ne sont autre chose que l'idée d'être, nous dirons hardiment que LA RAISON N'EST AUTRE CHOSE QUE L'IDÉE D'ÊTRE, l'habitude naturelle et née à tous les hommes par laquelle nous concevons l'être, l'information habituelle de notre âme par le Verbe de Dieu, dans laquelle nous concevons d'une manière abstraite l'être absolu et infini, dont la réalité est Dieu.

Ainsi toutes les théories précédentes sont expliquées, dégagées de leurs oppositions réciproques et viennent se fondre en une seule.

Ce qui corrobore encore cette théorie, déjà suffisamment établie par elle-même.

114. **Idées infuses.**— Nous appelons idées infuses, celles qui se forment dans l'âme par une sorte d'inspiration. Les philosophes n'ont jamais étudié cette origine des idées. Cependant il est facile de constater dans la vie de presque tous les hommes et surtout des hommes de génie, des pensées qui sont le fruit d'une inspiration subite, et non seulement des pensées mais même des idées proprement dites, c'est-à-dire, certaines dispositions, certaines habitudes d'informations, qui n'ont leur origine ni dans la raison ni dans la perception. Ce qu'on appelle le génie n'est autre chose qu'un ensemble d'idées infuses sur tel ou tel ordre de vérités. Et si on veut bien appeler *génie* toute disposition à concevoir des vérités nouvelles dont on n'a pas perçu les objets, on verra que le génie prend des formes très variées et qu'il n'est pas chose bien rare. Dans notre siècle, par exemple le génie des machines, le génie des combinaisons financières, économiques, etc, se sont multipliés au point de passer inaperçus.

Il faut distinguer cependant le bon et le mauvais génie : les idées infuses vraies et les idées infuses fausses. Ces dernières surtout sont plus nombreuses peut-être aujourd'hui que jamais, même après tant de systèmes absurdes inventés par les siècles précédents.

115. **Idées acquises.** — Les idées acquises sont des habitu-

tes formées par les opérations intellectuelles. Une fois que l'attention, déterminant la perception, a donné à l'âme une conception abstraite ou généralisée, l'âme reprendra plus facilement cette même information à la perception du même objet, qui lui a fourni cette conception. Et quand ce fait s'est répété assez souvent, ou seulement quand l'attention a été assez vive pour donner à l'âme une information, très prononcée, l'âme reste disposée à reprendre cette même information, à la perception de tout ce qui s'y rapporte. Sa conception est passée en habitude : c'est une idée acquise.

Plusieurs causes différentes peuvent remettre en acte une idée acquise, mais toutes se résument dans la perception d'un objet qui s'y rapporte. Aussi le moyen le plus ordinaire qui fait revivre dans l'âme une conception devenue habituelle, c'est le mot que nous avons rattaché à cette idée comme en étant l'expression. Dès qu'un mot est pour nous l'expression d'une idée acquise, la lecture ou l'audition de ce mot, agissant sur notre âme, lui rend actuellement l'information, la conception, que ce mot exprime. Telle est l'action du langage sur l'intelligence et sur la pensée.

Réciproquement, la conception qui dans les informations de notre âme se trouve ordinairement unie à la perception de tel mot, amène avec elle une sorte de perception de ce mot, dès qu'elle se reproduit dans l'âme par la perception d'un objet quelconque. C'est ce qui nous permet de communiquer nos pensées et même de les préciser par le langage. En effet sans le mot qui exprime chacune de nos conceptions, elles auraient toujours quelque chose de vague, et il nous serait probablement impossible d'en suivre l'enchaînement, si rapide dans nos pensées.

Outre le mot notre âme possède un autre moyen de fixer moins parfaitement mais d'une certaine manière ses conceptions. Ce moyen, c'est l'image de l'objet quand il est concret, ou bien, quand la conception est abstraite, l'image d'un objet concret d'ou l'abstraction a été tirée. Cette *image* qui n'est autre chose qu'une modification physiologique dans la perception, se reproduit, quoique avec moins de vivacité, dans la conception, alors que le corps n'est plus affecté dans ses organes par l'objet extérieur de la perception. Ce phénomène, un des plus importants de la vie intellectuelle, et qui bien connu rendrait raison de la moitié des opérations de l'âme,

mérite une étude spéciale. Il a reçu le nom *d'imagination*. Mais ce même nom désigne un autre opération intellectuelle, qui vient de la même cause et que nous allons étudier en même temps.

### § 1. — DE L'IMAGINATION

116. **Définition.** — Deux phénomènes de l'âme, et en même temps les deux pouvoirs de les produire, portent le nom d'imagination. L'imagination est donc :

1° La perception intérieure de l'image sensible d'un objet, qui accompagne toujours la conception de cet objet.

2° Le pouvoir que l'âme possède de percevoir cette image.

3° La création d'une conception nouvelle, par la combinaison des conceptions antérieures.

4° Le pouvoir de créer ainsi des conceptions nouvelles.

En réunissant le fait et le pouvoir de le produire, il nous reste deux sortes d'imagination. L'une *reproductive* ou *sensuelle*, l'autre *inventive* ou *créatrice*.

117. **Imagination reproductive.** — Il est à remarquer que dans l'imagination reproductive, l'image se reproduit sans l'action de l'objet extérieur. Ce fait s'explique par l'élément physiologique de la perception, qui n'est que la modification du cerveau par suite de la modification des organes. L'image par laquelle nous percevons un objet, n'est autre chose qu'une modification du cerveau, une sorte d'ébranlement nerveux. Dès lors il est facile de concevoir que cette modification, devenue une habitude, se reproduise sous l'action d'une cause analogue, et dès qu'elle se reproduit, l'âme doit revoir la même image. L'imagination reproductive suppose donc, non pas une faculté spéciale, mais des habitudes physiologiques acquises, rattachées aux idées acquises. Ainsi l'élément corporel et l'élément psychologique de la perception s'unissent dans les habitudes intellectuelles.

118. **Imagination créatrice.** — En combinant plusieurs conceptions dont elle a acquis l'habitude, l'âme produit des conceptions nouvelles, et comme les premières conceptions sont accompagnées de leurs images, les images se combinent aussi et en forment une

nouvelle, qui correspond à la conception ainsi créée. De là l'imagination créatrice. Ce fait encore suppose, non pas une faculté spéciale, mais des habitudes acquises. Ces diverses habitudes peuvent entrer en acte simultanément, et dès lors toutes les combinaisons peuvent se produire. Mais on constate que certains hommes ont une aptitude spéciale pour ces sortes de créations, aptitude qui n'est pas la même chez tous. Cette facilité est aussi une habitude, et elle est en partie infuse ou naturelle, et en partie acquise.

**119. Élément acquis de l'imagination créatrice : Association des idées.** — Les différentes conceptions qui se produisent dans notre âme, ont entre elles plusieurs relations et l'âme perçoit ordinairement quelques unes de ces relations. Ces relations sont essentielles ou accidentelles. Or l'attention, entraînée par une multitude de dispositions naturelles ou acquises, se porte de préférence sur tel ou tel genre de relations des conceptions. Et comme c'est par leurs relations que nos idées s'appellent mutuellement dans notre âme, on appelle *association des idées*, les relations que notre âme remarque entre elles, en les concevant. De là une double association des idées : l'une essentielle, l'autre accidentelle.

On comprend, en effet, que lorsque deux conceptions entre lesquelles l'âme a remarqué une relation ont passé à l'état d'habitude, la vue de leur relation est aussi devenue une habitude pour l'âme, de sorte que ces deux conceptions se trouvent tellement associées l'une à l'autre, que, dès que l'une passe en acte, l'âme, qui la voit avec [sa relation à l'autre, revoit immédiatement cette seconde. Ce fait est la conséquence de l'association des idées, c'est-à-dire de la relation avec laquelle elles ont été conçues antérieurement. Et comme les différentes conceptions ont entre elles des rapports essentiels, tels que ceux d'essence, de cause, de genre, etc, et des rapports accidentels, tels que ceux de temps, de lieu, de signe, etc, il en résulte deux sortes d'associations des idées, dont les conséquences sont différentes.

Les idées associées par leurs rapports essentiels forment une habitude scientifique, indispensable à toute considération sur telle ou telle science, favorisent la combinaison raisonnée de ces mêmes idées, et permettent de créer des idées nouvelles sur la même science. Au contraire les idées associées par leurs rapports accidentels for-

ment une habitude qu'on appelle l'esprit, ou l'imagination poétique, et souvent aussi ne produisent que des jeux de mots.

120. **Conséquences de l'association des idées.** — Ce lien qui rattache ainsi une conception à une autre, et qui par là même rattache les habitudes de ces mêmes conceptions, est le principe d'un phénomène intellectuel de la plus haute importance, puisque sans lui nous ne pourrions jamais comparer une pensée à une autre, ni savoir rien de ce que nous avons éprouvé précédemment, ni même avoir conscience de notre personne et de notre identité.

Ce phénomène c'est le *souvenir*. Le pouvoir de le produire s'appelle *mémoire* et nous verrons, plus loin, que la *mémoire* n'est pas une faculté, mais bien un ensemble d'habitudes intellectuelles, dont l'exercice est déterminé par l'association des idées.

Parlons d'abord du jugement et du raisonnement, parce que ces opérations de l'âme suivent immédiatement la conception, et que de plus elles entrent au même titre que les conceptions et les perceptions dans le souvenir.

#### § 10. — DU JUGEMENT

121. **Définition.** — Le jugement est l'adhésion de l'âme à sa pensée.

Cette adhésion s'appelle aussi affirmation. Mais ce dernier mot semble désigner l'adhésion exprimée par la parole au moins intérieure.

122. **Sa nature.** — Le jugement suppose la *conception d'un fait*, c'est-à-dire la conception d'un *sujet modifié*, par conséquent, la conception d'une *substance*, d'une *modification* et de l'*existence* de l'une dans l'autre, comme ne formant qu'un seul être. Donc la conception qui est la base du jugement suppose la conception de *l'être*, qui n'est point le fait de la conscience ni des sens, mais de la *raison*.

Mais la conception d'un fait, dans laquelle la raison intervient pour apporter l'idée d'être comme inséparable de l'idée de modification, n'est pas encore le jugement. Cette conception, quelle qu'elle soit, a ordinairement un objet intentionnel, et elle est conçue comme l'expression exacte de cet objet, ou comme ne lui étant pas

conforme. C'est là une seconde conception que suppose le jugement : c'est la conception de la vérité ou de la fausseté de la pensée. Mais cette conception encore n'est pas le jugement.

Concevoir un fait ; concevoir cette conception comme vraie ou comme fausse : ce n'est pas là juger. Pour qu'il y ait jugement, il faut que l'âme *dise oui* ou *non* ; il faut qu'elle *accepte* ou *rejette* sa pensée ; il faut qu'elle *adhère* à sa pensée affirmative ou négative. C'est là le fait que nous appelons jugement, tel que la conscience nous le montre.

Mais pour dire ensuite en quoi consiste cette affirmation, cette adhésion, c'est autre chose. Evidemment c'est un acte de l'âme : l'intelligence, avec ses facultés expérimentales et sa raison, n'y entre pas seule ; autrement le jugement serait tout entier dans la double conception dont nous venons de parler. L'activité y est donc pour quelque chose. Qu'y fait-elle ? Il nous semble que l'on peut exprimer ainsi son action. Elle ordonne en quelque sorte à l'intelligence de garder cette information et de n'en point recevoir d'autre sur le même objet. Ou plutôt l'âme, qui conçoit un fait comme réel, et par conséquent qui conçoit que sa pensée est vraie, ne *veut* plus sur ce même fait recevoir une information contraire : elle *veut* que cette pensée devienne chez elle une habitude, afin de concevoir toujours ce fait de la même manière. Telle est l'adhésion de l'âme à sa pensée.

Mais cette adhésion, qui dans cette théorie est un acte de volonté, n'est pas libre pourtant, ou du moins, quoique libre en un sens, en pratique, elle ne l'est pas absolument parlant.

En effet, si la conception que l'âme juge vraie, lui paraît évidemment produite par son objet intentionnel et nullement par l'imagination inventive ; si sa pensée lui paraît évidemment vraie, l'âme n'est pas libre de la rejeter comme fausse ; elle l'affirme ; elle y adhère, et son adhésion, sa volonté de garder cette pensée, est nécessaire.

Si au contraire la vérité de sa pensée n'est pas évidente, l'âme est libre de la rejeter, et si elle y adhère, on sent que c'est à tort : que c'est par précipitation, ou par préjugé, ou par passion. Car il peut arriver que l'âme veuille concevoir tel fait de telle manière non parce que cette conception est vraie, mais parce qu'elle lui

plait. Dans ce cas l'erreur est volontaire, libre et coupable. On voit bien que ce n'est pas là le jugement proprement dit. Donc on peut dire absolument parlant que le jugement, qui n'est au fond qu'un acte de volonté relatif à l'intelligence, n'est pas un acte libre.

En résumé : par l'intelligence, l'âme est informée d'un fait, comme réel ; par la sensibilité, elle est attirée à recevoir son information qui se montre vraie ; par son activité, elle accepte cette information et n'en veut plus d'opposée.

Ainsi le jugement est le fruit des trois facultés de l'âme.

— Ce qui fait que nous avons peu conscience du sentiment et de l'acte de volonté qui se joignent à la conception pour former le jugement, c'est qu'ici l'âme, au lieu d'être attirée et de se porter volontairement vers l'objet réel de sa pensée, est attirée et se porte seulement vers sa pensée. Et c'est aussi précisément ce qui fait que cet acte de volonté n'est pas libre. Car, comme nous le verrons à l'article de l'activité, l'âme est libre à l'égard des objets réels qui ne sont que des biens relatifs, mais elle est nécessitée par le bien absolu. Or dans le jugement elle adhère, non pas à un être réel et relatif, mais au vrai absolu. Aussi dès que le fait lui paraît autre qu'elle ne l'avait jugé d'abord, l'âme change son jugement à l'égard de ce fait.

#### § 11. DU RAISONNEMENT

**123. Définition.** — Le raisonnement est l'adhésion de l'âme à l'identité logique de deux pensées. C'est au fond un jugement.

**124. Sa nature.** — Si le raisonnement diffère du jugement, au point de vue logique, en ce qu'il porte, non plus sur la vérité d'un fait, mais sur l'identité de vérité de deux pensées ou de deux faits, ils sont une seule et même chose au point de vue psychologique. C'est toujours l'adhésion de l'âme à sa pensée, à son information. Seulement, ici l'âme est informée, non d'un fait comme vrai, mais de l'identité de vérité de deux pensées : ce qui est aussi un fait conçu comme vrai.

**125. Résultats psychologiques du jugement et du raisonnement.** — L'adhésion de l'âme à sa pensée est d'abord un acte, mais elle est destinée à devenir une habitude et elle le devient



en effet. Tous les jugements et les raisonnements deviennent dans l'âme autant d'habitudes intellectuelles, qui constituent la connaissance proprement dite ou la science, et dont l'âme se sert en les remettant en acte par le souvenir.

#### § 12. — DU SOUVENIR ET DE LA MÉMOIRE.

**126. Définition du Souvenir.** — Le souvenir est un fait qui consiste en ce que une information antérieure se reproduit dans l'âme, avec la conscience de sa précédente production.

On appelle réminiscence la reproduction d'une information antérieure sans conscience de l'avoir déjà éprouvée.

**127. Nature du Souvenir.** — Le souvenir par lui-même n'est pas un acte ; c'est un fait passif. L'âme se retrouve sous la même information qu'elle a eue antérieurement. Jusque là le souvenir n'exige pas une nouvelle faculté, autre que l'intelligence, par laquelle le même fait s'est produit une première fois.

Mais l'information se reproduit sans l'action de l'objet perçu. Cette condition n'exige pas davantage une nouvelle faculté ; au contraire, elle démontre qu'une faculté ne saurait y suffire. (28).

Mais, dans le souvenir, l'information reproduite est accompagnée de la conscience de sa production antérieure. Rien de plus naturel. La conscience qui a accompagné la première information ne faisait avec elle qu'une seule information. et dès lors elle ne s'en sépare plus.

Mais alors comment la réminiscence est-elle possible ? Elle est possible lorsque l'âme n'a pas eu conscience de la première information, ou du moins ne s'y est pas arrêtée suffisamment pour la faire passer en habitude et l'associer à l'information dont il s'agit.

Le souvenir se produit de trois manières :

1° Spontanément, ou du moins sans cause apparente.

2° Par l'effet d'une perception ou d'une conception semblable ou analogue ou associée.

3° Par l'effet de la volonté qui le cherche et souvent l'obtient quand elle le veut.

**128. Pouvoir du Souvenir ou Mémoire.** — Nous venons de voir que le souvenir ne suppose pas une faculté spéciale : qu'elle est

donc la nature de la *mémoire* qui est le *pouvoir de se souvenir*? Le souvenir, comme toute reproduction d'une modification quelconque de l'âme, en dehors de sa cause propre, suppose une habitude. La mémoire est donc une habitude. Et pour mieux dire, la mémoire n'est qu'une somme d'habitudes; car chaque pensée dont on se souvient suppose une habitude spéciale. La mémoire considérée dans sa nature n'est donc que *l'ensemble de toutes les habitudes intellectuelles*.

Mais la formation de ces habitudes ne suppose-t-elle pas une faculté spéciale?

Non. C'est une condition naturelle et commune à toutes les facultés, ou plutôt à tous les êtres qui ont des facultés, que chaque opération qu'ils produisent selon une faculté quelconque les dispose à reproduire la même opération avec plus de facilité et toujours de la même manière.

Ainsi l'âme ayant éprouvé une information ou plusieurs, avec assez d'intensité pour se trouver disposée à la reprendre par elle-même, la reprend ou spontanément, ou sous l'impulsion d'une autre information analogue, ou enfin volontairement.

**129 Qualités de la mémoire.** — Quand les habitudes intellectuelles se forment facilement, on dit que la mémoire est *facile*; quand elles persévèrent longtemps, on dit que la mémoire est *tenace*; enfin quand elles produisent leur acte promptement, on dit que la mémoire est *prompte*. On exprime la formation des habitudes intellectuelles par le mot *apprendre*, leur persévérance par le mot *retenir*, et la production de leur acte par le mot *se rappeler*. Ainsi la mémoire est : *facile*, quand on *apprend sans peine*; *tenace*, quand on *retient longtemps*; *prompte*, quand on *se rappelle* à propos. Enfin la mémoire est *fidèle* quand le souvenir est exact.

**130. Diverses sortes de mémoire.** — On peut ainsi apprendre et retenir plus ou moins facilement les images des objets, ou les mots qui les désignent, ou enfin leur conception. On distingue donc : la mémoire des images, la mémoire des mots, la mémoire des pensées.

Ces trois sortes de mémoire sont nécessaires à l'exercice de l'in-

telligence ; mais on constate que tous les hommes ne les ont pas au même degré. Le plus souvent une des trois domine et ce n'est pas toujours la même. Cependant on peut dire que la mémoire des images est celle qui domine le plus souvent.

131 **Résumé.** — L'intelligence est la faculté de connaître ; elle consiste dans une sorte d'informabilité de l'âme, qui s'exerce sous l'action de certaines causes ou immédiatement par la conscience ou médiatement par les sens. De plus l'âme possède naturellement l'information habituelle de l'être en général, l'idée d'être, que l'on appelle communément la raison, et cette information devient actuelle dès que l'âme reçoit une information actuelle quelconque, et se mêle nécessairement à toutes les informations que l'âme reçoit de l'expérience. Telle est l'intelligence dans ses éléments premiers.

Mais l'activité en tenant l'âme plus ou moins sous l'influence d'une information, ou de plusieurs, ou de leur différentes parties, fournit à l'âme des informations d'abord plus vives par *l'attention*, séparées par *l'abstraction*, puis *comparées* et *généralisées* et donne ainsi naissance aux *conceptions*. Ces dernières devenues habitudes prennent le nom *d'idées*. L'âme alors adhère à ses conceptions ; elle les *juge*, elle les *affirme* ou les *nie* ; elle les compare et en affirme *l'identité* ou la *non-identité* ; elle *raisonne*, en passant par l'identité de l'affirmation d'un jugement à l'affirmation d'un autre. Enfin toutes ces différentes informations de l'âme devenues *habituelles* et pouvant se reproduire sans l'action de leur objet, constituent la mémoire et produisent le souvenir, lien indispensable de tous les actes d'intelligence.

## TABLEAU RÉSUMÉ.

INTELLIGENCE.	SA NATURE.....	Informabilité de l'âme.
	SES ÉLÉMENTS.....	<p><b>EXPÉRIENCE.</b> LES SENS, faculté que possède l'âme d'être informée des modifications de son corps.</p> <p>LA CONSCIENCE, faculté que possède l'âme d'être informée de ses propres modifications.</p> <p>RAISON, information habituelle de l'être. — idée d'être.</p> <p>PERCEPTION, par les sens et la conscience. Information que l'âme reçoit de sa modification actuelle.</p> <p>ATTENTION, effet de l'activité sur l'âme informée.</p> <p>ANALYSE, attention successive aux éléments d'un être.</p> <p>ABSTRACTION, attention portant sur un élément séparé.</p> <p>COMPARAISON, attention simultanée aux éléments de plusieurs êtres.</p> <p>GÉNÉRALISATION, abstraction portant sur tous les éléments communs à plusieurs êtres.</p> <p>CONCEPTION, information de l'âme, résultant d'une combinaison d'abstractions, ou simplement information de l'âme.</p> <p>IDÉES, habitudes intellectuelles des diverses conceptions.</p>
	SES OPÉRATIONS.....	<p>IMAGINATION } Reproductive. Reproduction intérieure de l'image d'un objet, en l'absence de cet objet.</p> <p>                  } Créatrice. Combinaison de plusieurs conceptions antérieures, formant une conception nouvelle.</p> <p>JUGEMENT, adhésion, de l'âme à sa pensée. Acte de volonté nécessaire, acceptant une pensée comme vraie.</p> <p>RAISONNEMENT, jugement affirmant l'identité de deux pensées.</p> <p>SOUVENIR, reproduction d'une pensée antérieure avec conscience de son actualité antérieure.</p> <p>MÉMOIRE, ensemble de toutes les habitudes intellectuelles acquises.</p>

**Conclusion.** — L'âme par la seule faculté de l'Intelligence déterminée par l'Activité, ou en d'autres termes par cela seul qu'elle est informable et active, produit toutes les opérations intellectuelles que nous venons de décrire, sans qu'il soit besoin de les expliquer par d'autres facultés.

## APPENDICE

### PRINCIPALES THÉORIES SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

#### THÉORIES CLASSIQUES.

**Théorie de Platon.** — La théorie de la connaissance est la partie fondamentale de tout le système philosophique de Platon. Aussi, il y revient souvent dans ses dialogues; mais, en exposant longuement sa théorie de la connaissance, il a négligé de déterminer les facultés que supposent les différentes opérations de l'âme. Ce n'est donc pas la théorie explicite de Platon que nous exposerons ici, mais celle qui se trouve implicitement renfermée dans ses écrits,

L'âme a, par son union avec le corps, la faculté de sentir; elle éprouve donc des *sensations*, et ces sensations que nous appellerions aujourd'hui perceptions sensibles, lui font connaître le particulier, le variable, le fini; par le *θυμός* qui ailleurs est à peu près ce que nous appelons moralement le cœur, et qui est ici une faculté de généraliser, l'âme se forme des *notions*, qui sont la conception générale de ce qu'elle a vu par les sensations dans les êtres particuliers; enfin, par la raison, *λόγος* elle voit les *idées*, c'est-à-dire les idées nécessaires, qui sont comme une participation à la connaissance divine, et qui, apportées par elle en naissant, demeurent comme endormies, jusqu'à ce que les sensations les réveillent et les fassent voir à l'âme par une sorte de réminiscence.

La philosophie classique a toujours reconnu, même chez Aristote, cette double origine de la connaissance: l'une expérimentale, l'autre rationnelle.

**Théorie d'Aristote et de saint Thomas.** — La théorie de l'intelligence chez les Scolastiques est celle qu'avait conçue Aristote: nous la donnerons ici telle qu'elle se trouve dans les œuvres de saint Thomas.

Cette théorie distingue d'abord dans l'âme les *puissances sensibles* et les *puissances intellectives*. Les premières ont pour sujet l'âme et le corps, les autres sont dans l'âme seule. Les unes et les autres sont *appréhensives* et *appétitives*; en sorte que la connaissance, et l'activité sont d'abord confondues dans une même idée, et que la distinction fondamentale porte sur le matériel d'un côté et le spirituel de l'autre. Mais après que l'*appétit sensitif*, qui est ce que nous appelons la sensibilité physique, et l'*appétit intellectuel*, qui est la volonté, ont été mis à part, il reste deux puissances de connaître : les *sens*, au nombre de cinq, pour les objets corporels, pris en particulier dans leur individualité, « *hic et nunc* » ; l'*intelligence*, pour tout ce qui est conçu universellement, par abstraction, « *abstrahendo ab hic et nunc*. » De plus, quatre puissances sensibles internes permettent à l'âme : 1° de savoir ce qui se passe en elle *hic et nunc* et de distinguer les perceptions d'un sens de celles d'un autre : c'est le *sens commun* ; 2° de conserver les images perçues par les sens : c'est l'*imagination* ; 3° d'apprécier, comme le font les animaux, les qualités utiles ou nuisibles de tels corps : c'est la puissance *estimative* ; 4° de conserver le souvenir de ces qualités invisibles des corps : c'est la *mémoire*. Mais la mémoire se trouve aussi dans l'*intelligence*.

Quant à l'*intelligence* elle-même, elle est d'abord l'*intellect passif*, une simple puissance de recevoir des *formes* ou *espèces*. (*species intelligibiles*), c'est-à-dire des conceptions générales abstraites. Mais comme ces espèces ne peuvent lui venir que des sens, et que les sens ne les lui fournissent que dans les conditions particulières du *hic et nunc*, il faut à l'âme une faculté d'abstraire et de généraliser : c'est l'*intellect agent*. Celui-ci est une puissance active qui transforme les espèces sensibles (*species sensibiles, phantasmata*), fournies par les sens, en espèces intelligibles, c'est-à-dire qui généralise par l'abstraction les données particulières des sens. C'est alors seulement qu'elles sont aptes à pénétrer dans l'*intellect passif*, qui est l'*intelligence* proprement dite. Et ce même intellect passif conserve les espèces intelligibles qu'il a reçues, quand elles y ont formé une habitude, et il s'appelle en ce sens la mémoire.

La raison, dans cette théorie n'est que la puissance de raisonner et elle ne se distingue pas de l'*intelligence* ; car, dit St Thomas, raisonner n'est pas autre chose que passer d'un connu à un autre.

Mais ce principe intérieur de nos connaissances nécessaires, que nous avons reconnu, et que nous appelons aujourd'hui *la raison*, n'a pas été méconnu d'Aristote ni des Scolastiques. Ils l'appellent l'*intellect des principes* (*intellectus principiorum*), et Saint Thomas dit formellement

qu'il n'est pas une puissance (faculté), mais une habitude naturelle. Il en dit autant de ce qu'on appelle aujourd'hui la *raison pratique* et qu'il appelle la *syndérèse*. « *Intellectus principiorum dicitur esse HABITUS NATURALIS: ex ipsâ enim naturâ animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus suâ parte. — Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas.* (Summa théol. 1a 2æ q LI). Voyez aussi *Summa théol.* p. 1a q. LXXIX. Voilà le vrai sens dans lequel Aristote et les Scolastiques entendaient le fameux principe : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

En comparant avec la nôtre cette théorie de l'intelligence, que nous prenons tout entière, non pas mot à mot, mais très-fidèlement et sans y rien ajouter, dans St-Thomas, on verra facilement qu'elles diffèrent peu ou point dans le fond, quoique peu semblables dans les termes. En effet, la raison, dans le sens actuel du mot, est pour nous, comme pour Aristote et saint Thomas, l'*habitude naturelle* de ce que nous concevons nécessairement dans les choses. Seulement nous avons pensé plus avant notre examen et nous avons montré que ces *premiers principes*, qui d'après saint Thomas nous sont innés, se réduisent à l'idée d'être, et qu'ainsi il est vrai de dire qu'en naissant, notre âme est une *table rase*, et que toutes les connaissances nous viennent de l'expérience. C'est ce qu'Aristote appelle *le sens*, puisque ce que nous appelons conscience est pour lui *le sens commun*.

Quant à l'*intellect agent*, il ressemble assez à l'attention telle que nous l'avons décrite, et nous sommes d'accord aussi sur ces points que l'intelligence est passive, que la mémoire n'est pas une faculté à part, mais seulement l'habitude acquise des conceptions précédentes.

**Théorie de Bossuet.** — Il est facile de voir dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, que Bossuet s'en tient pour l'analyse des facultés de l'âme à la théorie des Scolastiques. Comme eux il distingue d'abord les *facultés sensibles* et les *facultés intellectuelles*. Dans les premières il place les *cinq sens*, le *sens commun*, l'*imagination* et les *passions*, qui sont les appétits sensitifs. Dans les secondes il distingue : l'*entendement*, la *mémoire* et la *volonté* et donne à l'entendement trois opérations : *concevoir*, *juger*, *raisonner*. Il ne dit rien de l'intellect agent, ni de l'intelligence des principes, mais on voit bien qu'il les conçoit comme saint Thomas. C'est la doctrine classique de son temps, que nous retrouvons implicitement dans la *Logique de Port-Royal*.

**Théorie de Reid.** — Le chef de l'école Ecossaise, Thomas Reid, est le premier qui, en restant généralement fidèle aux données de la philosophie classique, ait franchement abandonné les théories d'Aristote sur l'âme.

Dédaignant les subtilités de la dispute, il admet comme indiscutables ou comme accordés un certain nombre de principes, tels que : la certitude des faits de conscience, de la mémoire, de la réflexion sur soi-même, de l'identité du principe pensant, qui est le *moi* ; la distinction de la substance d'avec ses modifications ; la réalité objective de nos connaissances ; la vérité des doctrines universellement admises par le genre humain ; enfin, la certitude de tout ce qui, en général, est l'objet de la conviction de tout homme raisonnable.

Ces principes posés, Reid prend pour guide la réflexion, et, rejetant la division générale des opérations intellectuelles, adoptée dans toutes les logiques, depuis Aristote jusqu'à Port-Royal : « concevoir, juger, raisonner », parce que, dit-il, de ces trois opérations, la deuxième suppose et renferme la première, et la troisième renferme les deux autres, il renonce à donner une analyse complète des facultés de l'âme, et croit devoir admettre comme des facultés distinctes : *les sens, la mémoire, la conception, l'abstraction, le jugement, le raisonnement, le goût, la perception morale et la conscience.*

La première distinction entre les facultés ou les opérations de l'âme ne se fonde plus sur la participation ou la non-participation du corps ; on n'y voit donc plus les facultés sensitives à côté des facultés intellectuelles. Ce dernier terme de *facultés intellectuelles* représente chez Reid toutes les facultés appréhensives des anciens, et les facultés appétitives prennent le nom de *facultés actives*. C'est un premier pas vers la division devenue classique aujourd'hui, mais la sensibilité est encore absente.

De plus Reid, en créant, une nouvelle analyse de l'âme, donne une nouvelle direction à la psychologie, en la séparant de la métaphysique, où l'âme était étudiée, presque *a priori*, pour la traiter, avec plus de raison, comme une science d'observation. Il a aussi le premier mis en lumière un phénomène intellectuel oublié jusqu'à lui, qu'il appelle *les suites d'idées*, que son disciple Dugald Stewart a étudié plus profondément sous le nom d'*Associations des idées*, et qui est devenu chez les contemporains l'objet d'une étude attentive et féconde.

Ainsi les travaux de Reid ont dirigé la psychologie dans une meilleure voie : 1° quant à la méthode qui doit y être analytique, puis-  
qu'elle a pour objet un être réel contingent, étudié dans ses lois



contingentes; 2° quant au fondement de la distinction des facultés qui est la nature des actes, plutôt que la présence ou l'absence du corps comme instrument; 3° en donnant occasion d'étudier un phénomène qui rend compte de la plupart des opérations de l'âme.

Mais en se séparant de la tradition classique il a, comme toute réaction, dépassé le but. Sa théorie laisse sans explication et en quelque sorte sans cause, toute une série de faits de l'âme : les sensations et les sentiments. Et sa théorie des *suites d'idées* devenue après lui, l'*association des idées* a fait oublier la théorie classique des *habitudes* qui en est cependant le complément indispensable.

#### THÉORIES NON CLASSIQUES.

**Théorie d'Epicure.** — L'âme selon Epicure est une matière comme le corps; seulement elle est composée d'atomes plus subtils et plus actifs. Epicure les suppose ronds et ignés.

Pour expliquer la connaissance, il suppose que les corps émettent perpétuellement dans tous les sens des atomes, qui, en atteignant nos organes, fournissent à l'âme des images. Ces images lui font connaître les corps d'où les atomes sont partis. C'est ce phénomène qu'il appelle la *sensation*, ἀίσθησις. La même sensation répétée plusieurs fois engendre dans l'âme un souvenir, par lequel nous jugeons de tous les corps semblables. C'est l'idée universelle, qui nous permet de concevoir un objet avant de l'avoir perçu, et c'est pour cela qu'Epicure appelle ces idées universelles des *anticipations*, προλήψεις.

Les Stoïciens partageaient de la même théorie et admettaient dans le même sens les *sensations* et les *anticipations*, mais ils y ajoutaient la *droite raison*, ὀρθός λόγος, qui était pour eux une participation à la *raison commune*, sorte de force ou de feu intelligent, qui pénètre le monde et le meut en y opérant tous les développements que nous voyons s'y produire.

**Théorie de Locke.** — L'*Essai sur l'entendement humain* de Locke prétend nous donner une doctrine nouvelle et constituer un progrès dans l'analyse de l'âme.

Au fond, ce n'est qu'un retour en arrière qui a mis la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle en retard sur la philosophie classique. Car la doctrine de Locke sur l'intelligence n'est que celle d'Epicure avec un mot nouveau. Selon Locke, le principe de toute connaissance c'est la *sensation*; et la *réflexion*, agissant sur elle, comparant les sensations, et constatant ce qu'elles ont de semblable ou de différent, fournit les idées et tous les

autres développements de la connaissance. Il est facile de voir, que la *réflexion* de Locke remplit exactement le but des *anticipations* d'Epicure.

**Théorie de Condillac.** — Partant du principe de Locke, Condillac déclare que, non seulement toute connaissance vient de la sensation, mais que tout est sensation dans l'âme ; que la *sensation se transforme* en idée, en jugement, en raisonnement, en volonté même ; en sorte que l'âme fait toutes ses opérations par une seule faculté : la *sensibilité*.

**Théories idéalistes.** — A côté des théories matérialistes que nous venons d'exposer comme théories non-classiques, le XVIII<sup>e</sup> siècle nous offre des doctrines qui s'écartent aussi de la philosophie classique mais en sens contraire.

C'est d'abord Leibnitz, pour qui, conformément à sa théorie des *monades*, dont nous avons parlé, page 210, la perception n'est autre chose qu'un développement, une sorte d'*évolution* interne de l'âme, et des monades du corps, sans aucune action des unes sur les autres. Quoique Leibnitz s'exprime comme tout le monde quand il parle des sens, il faut reconnaître, que les mots *perception*, *sensation*, *action* même, n'ont plus aucun sens analogue au nôtre, dans son système. C'est déjà sous d'autres termes le *formalisme* de Kant.

Kant, constate la *conscience* et les pensées, les informations que l'âme perçoit en elle-même, mais il déclare ignorer si ces *formes* lui viennent du corps, ou plutôt il croit pouvoir affirmer que pour les idées nécessaires au moins, c'est l'âme qui donne à ses idées ses propres formes. C'est ainsi, que selon Kant, l'âme perçoit nécessairement les corps sous la forme du temps et de l'espace, et les idées rationnelles sous la forme de l'unité. Bien plus, s'il veut rester d'accord avec lui-même Kant est obligé de dire que toutes nos idées, tant contingentes que nécessaires, sont des formes accidentelles ou essentielles de notre âme.

C'est l'idéalisme poussé à sa dernière limite ; et il arrive par une autre voie aux mêmes conclusions que Leibnitz, qui cependant n'avait pas voulu conclure.

Ces doctrines idéalistes développées par Fichte amenèrent la négation de tout être autre que l'âme ou le *moi*, et par une analyse subtile mais, en apparence, d'une logique serrée, Hegel, partant de ce *moi*, qui s'objective le *non-moi*, un *non-moi* qui n'est pas, et qui n'a d'existence que dans le *moi*, en conclut que « l'être et le non-être sont identiques » et finit par poser, comme principe premier de toute philosophie, l'absurde

lui-même, dans sa forme la plus absolue : « L'identique et le non-identique sont identiques. »

**Conclusion.** — La vérité est une, l'erreur est multiple. Les philosophes n'ont pas vu du premier coup toute la vérité sur l'âme ; mais si la philosophie classique va se développant et pénétrant plus profondément dans la vérité, il est à remarquer qu'elle ne se contredit jamais. Ses théories plus récentes sont plus explicites ou plus profondes que les premières, mais elles ne répugnent jamais au bon-sens. C'est à cette marque que l'on peut les reconnaître. Au lieu que les théories qui s'écartent, dans un sens ou dans l'autre, de la doctrine classique, choquent d'abord la conscience, en ce sens qu'elles nient, dès le principe, quelque fait entièrement certain, et finissent toujours par arriver à la négation absolue, dernier terme de l'erreur.

### ARTICLE 3<sup>m</sup>

#### ACTIVITÉ

131. **Définition.** — L'activité est la faculté d'agir. Agir c'est être cause, c'est produire un effet. L'âme est cause, elle agit, elle a donc la faculté d'agir.

132. **Nature.** — L'activité mérite mieux que les deux autres puissances de l'âme le nom de faculté, car elle est une puissance active, spontanée et libre.

*Active* puisqu'elle est la puissance d'agir. *Spontanée*, car, à la différence des corps inertes, l'âme n'agit pas forcément, par le seul rapport entre ses propriétés et les objets, mais elle trouve en elle-même le principe et la détermination de ses actes. C'est un fait d'expérience dont nous parlerons bientôt plus longuement.

*Libre*, car ses actes qui ne sont pas déterminés par leurs objets ne le sont pas non plus par la nature de l'âme : elle se choisit elle-même ses actes. C'est ce que nous aurons l'occasion de prouver plus loin.

L'activité de l'âme s'exerce sur l'âme elle-même, sur son corps, et, par lui, sur les autres corps.

Quant à savoir en quoi consistent ces actes de l'âme ; comment elle passe du repos à l'acte : comment elle se détermine pour tel ou

tel acte ; comment elle se commande à elle-même et comment elle meut son corps : ce sont des questions fort difficiles et jusqu'ici restées sans explication.

**133. Conditions d'exercice de l'activité.** — L'activité s'exerce :

1° sur l'âme elle même.

2° sur le corps qu'elle meut et par lequel elle meut aussi les autres corps.

3° sans réflexion et presque sans conscience, soit d'une manière tout-à-fait spontanée, soit par réaction instinctive contre une impression.

4° après réflexion et par une détermination libre.

**134. Division de l'activité.** — Nous devons donc distinguer à différents points de vue plusieurs espèces d'activité.

D'abord l'activité corporelle et l'activité spirituelle.

Ensuite l'activité spontanée, l'activité instinctive, l'activité volontaire et l'activité libre

Nous parlerons séparément de *l'activité corporelle* ou *activité physique*, à cause de l'élément corporel qu'elle suppose. Quant à l'activité spirituelle, il en sera suffisamment question dans les différentes espèces d'activité distinguées par le second point de vue.

#### §. 1. — DE L'ACTIVITÉ CORPORELLE OU PHYSIQUE.

**135. Définition.** — On appelle activité physique, la faculté qui permet à l'âme de mouvoir son corps, et par là les autres corps.

**136. Éléments de l'activité physique.** — Cette activité suppose un double élément : l'un dans l'âme et l'autre dans le corps.

Dans l'âme, la faculté de mouvoir le corps, et dans le corps, la mobilité.

L'activité physique de l'âme, n'est pas une faculté distincte de son activité spirituelle. Seulement, ici elle s'exerce sur le corps.

La mobilité du corps suppose des organes mobiles et des moyens de communication entre ces organes de l'âme. Ici encore nous trouvons le cerveau avec la moelle épinière et les nerfs. Seulement la transmission se fait en sens contraire de ce que nous avons constaté

pour la sensibilité. Le mouvement se produit dans le cerveau et se communique aux organes par les nerfs. De plus l'anatomie a constaté que les nerfs moteurs ne sont pas ceux de la sensibilité et qu'ils donnent le mouvement aux organes par l'intermédiaire des muscles et des tendons.

**137. Opérations de l'activité physique.** — L'activité physique s'exerce sans cesse dans le corps tant que celui-ci est vivant. Par elle se produit la circulation du sang, le jeu des poumons, la nutrition et le développement du corps. Mais tout cela se produit en nous spontanément et sans que nous en ayons conscience. Dans ces cas l'activité physique prend quelquefois le nom de force vitale.

Elle s'exerce ensuite dans tous les mouvements du corps, spontanés, instinctifs ou volontaires. Les mouvements qu'elle produit supposent presque tous des habitudes spéciales et quelques-uns des habitudes qui ne s'acquièrent que par de nombreuses répétitions des mêmes actes. Tels sont les mouvements qu'il faut faire pour écrire, dessiner, peindre, sculpter, jouer d'un instrument de musique ou faire les ouvrages de tel ou tel métier.

**138. Qualités de l'activité physique.** — Les différentes opérations de l'activité physique exigent plus ou moins : la force, la souplesse, la dextérité, la rapidité, la précision. Ce sont tout autant des qualités précieuses de cette faculté, et que tous les hommes ne possèdent pas au même degré.

D'ailleurs toutes ces qualités semblent avoir leur source plutôt dans l'élément corporel que dans l'élément spirituel ou psychologique de cette activité. Le plus ou moins de force d'un homme, par exemple, semble venir plutôt de son corps que de son âme. Il en est de même des autres qualités.

Ces différentes qualités ne s'appliquent pas à la puissance vitale qui agit d'une manière déterminée et presque forcément comme les propriétés des corps inertes. On peut cependant comprendre que la ressemblance n'est pas exacte, en ce que les fortes émotions, qui ne sont qu'une surexcitation de l'activité spirituelle, suspendent le travail de la puissance vitale, au point qu'elles troublent les fonctions organiques et quelquefois même tuent le corps.

Les sensations vives trop souvent répétées produisent le même

résultat, soit à cause de la connexion intime des facultés de l'âme soit surtout parce que le système nerveux et les organes, instruments indispensables de l'activité physique, prennent dans les sensations des dispositions qui les rendent impropres à leurs fonctions normales. C'est le premier châtement que la nature inflige à certains vices.

### §. 2. — DE L'ACTIVITÉ SPONTANÉE.

139. **Définition.** — L'activité est spontanée en ce sens que l'âme peut agir et agit par elle-même et non par la force de ses relations avec les objets, comme les propriétés des corps.

140. **Existence de ce caractère dans l'activité.** — Quel acte de l'âme soit spontané, nous en sommes certains par la conscience. Car nous sentons très-bien que, malgré les sensations, les sentiments et tout ce qui peut nous exciter à agir, rien ne peut nous forcer, et que si l'âme agit, c'est par sa propre détermination. La conscience universelle atteste que les actes de l'âme ne sont pas comme les opérations des corps les uns sur les autres. Toute la philosophie ancienne a considéré l'âme comme *principe de mouvement*, seulement les païens allaient trop loin dans cette idée, comme nous le verrons bientôt. Mais il n'en reste pas moins certain que l'âme agit elle-même, qu'elle est vraiment cause, et que ses actes ne sont déterminés par rien de ce qui l'entoure dans le monde créé. C'est là ce qu'exprime le mot *spontané*, quoique dans ces derniers temps on l'ait opposé au mot *libre*. Ce caractère de spontanéité est commun à tous les actes de l'âme, soit en elle-même, soit dans son corps et sur son corps; moins peut-être ceux des fonctions organiques, ou de la puissance vitale. Il est le fondement même de la liberté, car pour agir librement il faut agir par soi-même

Ainsi l'activité de l'âme, spontanée de sa nature, devient ensuite instinctive ou volontaire, sans cesser d'être spontanée.

141. **Activité purement spontanée.** — Y a-t-il des actes de l'âme qui sont purement spontanés? C'est possible et même assez probable; mais il est bien difficile de le constater par l'expérience. Au premier aspect on croit voir dans l'homme beaucoup d'actes de cette nature. L'âme semble agir alors sans instinct ni volonté et

mêmes sans conscience précédente, uniquement parce qu'elle est active; tous les enfants commencent par là, et les hommes eux-mêmes, bien des fois, font des mouvements qui ne semblent excités ni par la volonté ni par aucun attrait sensible. Mais il est difficile de constater que ces mouvements ne sont pas une réaction inconsciente contre des sensations inconscientes.

**142. Nature de la Spontanéité.** — Nous avons constaté que l'activité de l'âme est spontanée, mais nous n'essayerons pas de dire en quoi consiste dans sa réalité cette spontanéité, car c'est là le plus difficile des problèmes que la philosophie s'est posée, et tous ceux qui ont voulu le résoudre se sont égarés. En donnant à l'âme la spontanéité, les philosophes grecs et romains, la concevaient comme principe premier de ses actes, comme cause première, et par suite disaient que l'âme est une parcelle de la divinité. De nos jours encore plusieurs philosophes se font une idée semblable de la spontanéité de l'âme. Mais la métaphysique ne nous permet pas de supposer que l'âme humaine qui est un être contingent se meuve elle-même en dehors de l'action de sa cause première; et d'un autre côté il est difficile de concevoir comment un acte causé dans un être par un autre peut être spontané. Voilà dans sa profondeur la plus insondable l'abîme qui nous ouvre la considération de la liberté humaine. Pour comprendre la liberté il faudrait d'abord comprendre la spontanéité. Quoi qu'il en soit, nous constatons le fait de la spontanéité; nous constatons le fait de la liberté, qui n'en est que la conséquence; et nous avons établi ailleurs que l'être contingent tient tout de l'être nécessaire. Nous n'essayerons pas de joindre ces deux extrêmes.

### §. 3. — DE L'ACTIVITÉ INSTINCTIVE

**143. Définition.** — L'activité de l'âme est instinctive en ce sens qu'elle peut agir et agit, excitée par une attraction actuelle.

Cette attraction actuelle, sensation ou sentiment, est le plus souvent le fruit d'une habitude, d'un instinct. De là le mot *instinctive*; à moins qu'on n'y voie simplement le mot latin *instincta*, parce que l'âme est *poussée, excitée*.

**145. Existence de ce mode d'activité.** — Il est facile de cons-

tater que l'âme agit souvent d'une manière instinctive, selon la définition que nous venons de donner.

Dans ce cas l'acte de l'âme reste spontané, car l'attraction ne saurait la forcer à agir. L'âme cède à cette attraction et c'est elle-même qui se détermine à agir,

Cependant, jusque-là, l'acte n'est pas encore volontaire ni libre, car il n'est pas réfléchi, et la réflexion est nécessaire à la liberté; il n'est pas même connu, ou du moins il n'est pas connu d'avance, et la connaissance préalable est le fondement de la volonté.

Il s'agit ici de l'acte purement instinctif; car l'acte peut être tout à la fois instinctif et libre.

Par exemple: Quand, voyant venir un objet devant nos yeux nous les fermons, l'acte est vraiment excité par un instinct naturel et il est purement instinctif, sans réflexion ni connaissance préalable.

Quand un homme à l'habitude de priser beaucoup et qu'il ouvre sa tabatière et prend du tabac, sans s'en apercevoir, il agit par l'excitation d'une habitude acquise; son acte est purement instinctif.

Mais quand un buveur d'absinthe ou d'eau-de-vie, sachant que ces boissons le tuent, se laisse aller à boire, son acte est tout à la fois instinctif, volontaire et libre; car l'habitude de la sensation l'attire; mais il connaît ce qu'il va faire, et il le veut néanmoins, pouvant s'en abstenir.

Il faut faire entrer aussi dans l'activité instinctive ou habituelle, la perfection ou l'imperfection que nous mettons dans tous nos mouvements libres, par suite de l'habitude, et souvent sans que nous sachions en quoi consiste cette perfection dont nous voyons pourtant les résultats. Par exemple, le plus ou moins d'expression sympathique que deux violonistes obtiennent par un même coup d'archet; leurs mouvements ne sont certainement pas les mêmes, mais ils ne se rendent pas compte de la différence; cette différence n'est donc pas libre chez eux et elle est habituelle.

#### S. 4. — DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE.

146. **Définition.** — On appelle acte volontaire tout acte qui est tout à la fois spontané et connu préalablement.



L'activité de l'âme est donc volontaire en ce sens que l'âme produit spontanément des actes qu'elle connaît préalablement.

147. **Sa nature.** — La volonté n'est pas encore la liberté. Un acte peut être spontané et connu préalablement et cependant être rendu nécessaire par la nature même de l'âme. Dès lors il n'est pas libre.

148. **Existence de ce mode d'activité.** — La conscience nous dit à tous que nous agissons souvent spontanément et avec connaissance préalable de nos actes. Nous avons donc la volonté.

Mais il nous faut constater ici l'existence de la volonté nécessaire, pour certains actes.

En effet nous agissons toujours pour atteindre un but, et nos buts sont différents, mais il en est un que nous nous proposons tous et que nous voulons atteindre quand-même : c'est le bien absolu. C'est vers lui que tendent en définitive tous nos actes. Ce bien absolu, nous en avons l'idée, le sentiment ; nous le connaissons, il nous attire ; mais c'est spontanément que nous suivons cette attraction et que nous poursuivons ce bien par tous nos actes. Nous sentons très-bien que notre attrait ne nous entraîne pas, et que nous ne sommes pas purement passifs, dans notre marche vers ce but ; nous agissons donc ; et nous sentons aussi que notre acte n'est pas forcé physiquement par l'objet, comme l'attraction de l'aimant est forcée par le fer : notre acte est donc spontané. Cependant il nous est impossible de ne pas faire cet acte, de ne pas vouloir ce bien absolu de toute la force de notre âme : cet acte est donc nécessaire ; il est la conséquence de notre nature et de la raison, qui nous fait concevoir le bien absolu, comme notre bonheur suprême dans le vrai, le beau, le bien infini.

L'âme a donc la volonté et cette volonté s'exerce nécessairement à l'égard du bien absolu.

Nous allons voir maintenant que cette même volonté s'exerce librement à l'égard de tous les biens relatifs.

#### § 5. DE L'ACTIVITÉ LIBRE OU DE LA LIBERTÉ

149. **Définition.** — L'activité de l'âme est libre en ce sens qu'elle produit spontanément, et sans y être nécessitée par sa nature, des actes qu'elle connaît d'avance.

Agir ainsi c'est *choisir ses actes*.

La liberté est donc la *faculté de choisir*.

**150. Nature de la liberté.** — L'Âme est active et son activité est spontanée. D'un autre côté sa raison lui découvre le bien absolu, infini. Elle se sent faite pour lui, et en présence de cet objet elle ne peut retenir son acte. Elle le veut donc et le veut nécessairement. Mais, autour d'elle, elle voit d'autres biens imparfaits, qui lui retracent quelque chose du bien absolu, mais qui ne sont pas lui. Elle est donc plus ou moins attirée à les vouloir ; mais elle ne les veut pas nécessairement. Et comme d'ailleurs son activité est spontanée, elle peut toujours les vouloir ou ne pas les vouloir, agir pour celui-ci ou pour celui-là, choisir ses actes : elle est libre.

La liberté, ainsi comprise, selon la théorie donnée pour la première fois, croyons-nous, par S<sup>t</sup> Thomas, se présente comme un attribut de l'âme raisonnable. Car, comme âme elle est spontanée, et comme douée de raison, elle voit l'être absolu et par suite ne peut vouloir, d'une volonté nécessaire, que le bien absolu : elle reste donc libre devant les biens relatifs.

**151. Différents sens du mot liberté.** — Le mot liberté se prend pour désigner :

1° un caractère de l'activité de l'âme.

2° le pouvoir de réaliser matériellement ce que l'âme a librement voulu.

3° le pouvoir de disposer de ses actions, de ses biens, de son intelligence, etc.

4° le pouvoir de faire certains actes qui ont une conséquence politique.

Dans le premier sens, c'est la liberté de l'âme, la seule dont nous ayons à nous occuper ici, en psychologie.

Dans le second, c'est un ensemble de facultés corporelles qui sont surajoutées à la liberté.

Le troisième sens renferme toutes les libertés civiles et la liberté de conscience.

Le quatrième exprime la liberté politique.

**152. Éléments de la liberté.** — La liberté de l'âme telle que nous l'avons exposée suppose :

- 1° la faculté d'agir spontanément.
- 2° un acte à faire qui ait pour objet un bien relatif.
- 3° la connaissance de cet acte.

L'acte libre suppose.

- 1° la connaissance d'un acte dont l'objet est un bien relatif.
- 2° la délibération entre faire cet acte et ne pas le faire.
- 3° la détermination ou le choix pour l'acte.

Et 4°, s'il s'agit d'une action, elle suppose de plus la faculté physique de l'exécuter.

### 153. Critique de quelques définitions de la liberté. —

Quelques philosophes ont défini la liberté : la *faculté de se déterminer*. Nous ferons remarquer que c'est là le propre de la spontanéité. Nous avons vu en effet que l'Âme possède l'activité spontanée en ce sens qu'elle se détermine elle-même à l'acte. Mais nous avons reconnu aussi que la spontanéité peut être nécessaire ; c'est-à-dire que l'Âme peut se déterminer à agir dans tel ou tel cas par une nécessité de sa nature. Or, personne n'appelle cela la liberté. Cette définition n'est donc pas la définition de la liberté.

D'autres, craignant de trop donner à l'Âme humaine et d'effacer sa dépendance absolue à l'égard de Dieu, ou ne s'arrêtant qu'aux conditions extérieures de l'exécution des actions que l'Âme veut librement, ont défini la liberté : *l'absence d'entraves*. Mais encore une fois, l'absence d'entraves ne fait pas que la détermination de l'Âme ne soit pas nécessaire ; et, si l'on entend cette définition dans le sens de *immunitas a vinculo sive necessitatis, sive coactionis*, comme l'on fait quelques théologiens, il reste toujours à dire si l'Âme a ou n'a pas le *savoir faire*. Car quelque libre d'entraves que l'on soit, on n'agira pas si l'on ne sait pas agir. C'est ce qui a fait dire avec beaucoup de raison : « Avant de donner la liberté à un peuple, il faut lui apprendre à s'en servir. »

Enfin, le vulgaire et ses nouveaux éducateurs, qui, en réclamant la liberté, ne demandent que la permission de se livrer à leurs mauvaises passions, ont défini la liberté : *le pouvoir de faire ce que l'on veut*. Cette définition ne saurait convenir à la liberté de l'Âme dont nous nous occupons ici. Elle ne parle que de la liberté

physique, qui ne serait rien sans la liberté de l'âme. Elle n'exclut pas non plus la nécessité, car on peut très-bien vouloir nécessairement et faire encore ce que l'on veut. Enfin si la liberté de l'homme, ce privilège de notre nature qui nous élève infiniment au-dessous de tous les autres êtres créés, était le pouvoir de faire ce qu'on l'on veut, il s'en suivrait que non-seulement le plus fort pourrait à chaque instant anéantir la liberté de tel ou tel homme, mais que notre intérêt et notre devoir à tous serait de nous priver mutuellement de la liberté, pour arrêter les injures réciproques, qui formeraient l'essence même de la liberté.

**154. Existence de la liberté.** — Que l'âme soit libre c'est-à-dire, qu'elle ait le pouvoir de choisir entre plusieurs actes dont les objets sont des biens particuliers, contingents et imparfaits, c'est ce qu'attestent :

1° La conscience individuelle.

2° La conscience universelle.

**155. Témoignage de la conscience individuelle.** — De même que nous avons conscience de nos actes, nous avons aussi conscience du principe de ces mêmes actes. Nous savons que c'est nous qui nous déterminons à agir, et que cette détermination n'a rien de forcé ni de nécessaire dans les cas particuliers. En présence de plusieurs actes, nous avons conscience de notre pouvoir de faire l'un ou l'autre, et nous savons que c'est par notre propre choix, que nous faisons l'un plutôt que l'autre.

**156. Témoignage de la conscience universelle.** — Tout les hommes de tous les temps et de tous les lieux ont toujours témoigné et témoignent encore de leur liberté. Ce témoignage universel se trouve dans le langage de tous les peuples ; dans les lois qui ordonnent ou défendent tel ou tel acte ; dans les récompenses et les peines que la société distribue à chacun de ses membres selon ses actes ; dans le blâme que nous infligeons aux mauvaises actions et la louange que nous accordons à la vertu.

En effet toutes ces choses supposent que le genre humain se croit libre et responsable de ses actes. Car, pourquoi faire des lois, édicter des peines contre les crimes, blâmer ceux qui font mal, si toutes nos actions étaient nécessaires en vertu de notre nature, ou

forcées par l'action des objets sur notre âme? Donc, le genre humain se croit libre; et une erreur aussi universelle est impossible, sur un fait de cette importance, et qui se produit en nous de manière que nous puissions l'observer à chaque instant et sans intermédiaire.

157. **Systèmes opposés à la liberté.** — Toutefois malgré ce témoignage unanime du genre humain en faveur de la liberté, il s'est trouvé des hommes qui ne pouvant expliquer les difficultés qu'elle soulève ont pris le parti de la nier.

En effet: 1° il est difficile de concilier la liberté de l'homme avec l'action indispensable de Dieu cause première de tout.

2° il est difficile de la concilier avec la prescience divine, par laquelle Dieu connaît de toute éternité tout ce que nous faisons dans le temps.

3° l'attraction de la sensation ou du sentiment semble souvent déterminer nos actes.

On a donc plus d'une fois adopté en théorie des systèmes qui nient la liberté, ou qui, prétendant l'expliquer, la détruisent. Ces systèmes sont le *fatalisme* et le *déterminisme*.

158. **Fatalisme.** — Chez les anciens, le *fatum* ou destin était la conception d'une puissance avouglé qui réglait nécessairement tous les actes des hommes et des dieux. Cette conception venait d'une idée vraie que la religion païenne avait défigurée. Cette idée vraie c'est l'action de Dieu dans toutes ses créatures; action dont nous voyons l'existence en nous comme une nécessité basée sur les principes métaphysiques; c'est aussi la prescience divine. De ces deux notions les anciens avaient fait le *fatum*, et bien qu'en pratique ils agissent comme nous, ils n'avaient jamais eu, en théorie, qu'une idée vague et indécise de la liberté.

Aussi tous les philosophes païens furent plus ou moins fatalistes. Mais quelques-uns en particulier enseignèrent catégoriquement que tous nos actes sont déterminés fatalement. D'autres assez nombreux les ont suivis dans les temps modernes.

Les systèmes fatalistes sont: Le *matérialisme* qui suppose l'âme corporelle et purement passive; 2° Le *panthéisme* qui, supposant que le monde est Dieu, et que, comme Dieu, il est

nécessaire et éternel, en conclut nécessairement que, tout ce qui se fait dans le monde est nécessaire aussi. 3° Tous les systèmes *dualistes* en théodicée, qui, supposant deux principes éternels, l'un bon l'autre mauvais, admettent que les actes des hommes sont fatalement déterminés par l'un ou par l'autre de ces deux principes. Toutes les philosophies d'Orient sont plus ou moins panthéistes ou dualistes. 4° Le *fatalisme* musulman qui fait dériver de Dieu dans les hommes une action nécessaire semblable au *fatum* des anciens ; 5° Le *fatalisme* et le *dualisme* des docteurs protestants, semblables aux deux systèmes précédents.

159. **Déterminisme.** — Le philosophe Leibnitz, dans le 18<sup>e</sup> siècle, croyant répondre par là aux objections que l'on a coutume de faire contre la liberté humaine et contre la justice et la bonté de Dieu, imagina d'expliquer la liberté de l'homme par une théorie qui a pris le nom de *déterminisme*. Pour lui ce système était une conséquence de sa théorie des *monades* (Métaph. 87) ; mais il raisonne en dehors de cette théorie quand il essaye de l'établir. Il combat d'abord ce qu'on a appelé la *liberté d'indifférence*, et dit que nous agissons toujours pour un motif. Puis il essaye de démontrer que c'est la valeur du motif qui détermine notre acte ; en d'autres termes que nous agissons toujours pour le motif le plus fort, et que Dieu est parfaitement libre, en ce sens qu'il fait toujours ce qui est le mieux.

Les derniers philosophes Grecs, la plupart des Latins, plusieurs docteurs hérétiques du moyen-âge, et dans les temps modernes, les écoles sensualistes et sentimentalistes entendent la liberté dans ce sens. C'est la pensée du poète latin : *trahit sua quemque voluptas*.

160. **Réfutation de ces deux systèmes.** — Le *fatalisme* répugne à la conscience individuelle et universelle ; il répugne à la morale ; car avec cette doctrine il n'y a plus de bien et de mal, et on n'est pas plus blâmable d'assassiner son père que de lui prêter son secours ; il répugne à la vie sociale, car il détruit tout dévouement ; il répugne même à la prévoyance individuelle et tend à détruire l'individu, en lui disant que quoi qu'il fasse il ne sera jamais que ce qu'il doit être fatalement ; enfin il répugne à la justice de Dieu, qui nous trom

perait par la conscience, qui est son œuvre, et nous punirait pour des crimes qu'il nous aurait fait commettre.

Le *déterminisme*, qui semble vouloir expliquer la liberté, la détruit et renferme d'ailleurs de vrais contre-sens. Qu'est-ce en effet que le motif le plus fort ? Où en est la mesure ? Le plus fort serait-il celui qui l'emporte ? Mais alors il y a une pétition de principe : l'âme est déterminée par le motif qui la détermine. D'ailleurs la conscience nous dit que nous ne suivons pas toujours l'attraction la plus forte, mais que notre volonté choisit, et le *déterminisme* se trouve réfuté par les mêmes raisons qui réfutent le fatalisme.

Quant aux difficultés qu'il y a de concilier ensemble deux doctrines qui nous semblent opposées, comme semble l'être la liberté, d'un côté, avec la prescience ou avec la causalité universelle de Dieu, de l'autre ; nous répondrons d'abord par ce principe général : Quand deux doctrines sont suffisamment établies par le genre de preuves qui leur convient, il n'est pas logique de rejeter l'une ou l'autre par la raison que nous ne voyons pas comment elles s'accordent.

Disons ensuite que ce que nous appelons la prescience de Dieu est en lui un acte éternel et toujours présent, que nous ne saurions comprendre, et, qui par conséquent peut renfermer de mystères.

Quant à l'action universelle de Dieu dans toutes les créatures, de laquelle il résulte que rien ne se meut que par lui ; nous dirons que Dieu qui nous fait faire les actes d'intelligence que personne ne conteste, Dieu qui a pu faire des créatures qui disent moi, toutes choses aussi incompréhensibles que la liberté, peut sans doute les mouvoir selon son gré, de manière qu'elles se meuvent librement. Vouloir aller plus loin, c'est chercher l'abîme pour y périr.

## APPENDICE

### PRINCIPALES THÉORIES SUR L'ACTIVITÉ

#### THÉORIES CLASSIQUES

**Théorie de Platon.** — Socrate et Platon ont fait plus de cas de l'intelligence que de l'activité. Persuadés que la raison dirige la volonté, ils ont négligé l'analyse de l'activité, et ont préféré donner des règles

pour la conduire. Aussi quelques auteurs ont pu croire qu'ils avaient méconnu la liberté. Mais si l'on a soin d'expliquer leurs pensées les unes par les autres, au lieu de les interpréter systématiquement, on verra sans peine que leur erreur est celle du genre humain.

On blâme principalement dans Socrate et dans Platon des pensées comme celle-ci : « Celui qui fait le mal ne fait pas ce qu'il veut. — On ne peut vouloir que le bien et on ne veut le mal que parce qu'on le considère comme bien. — Le mal vient de l'ignorance ». Il est facile de donner à ces propositions un sens faux ; mais on peut aussi, en entrant dans la véritable pensée de leurs auteurs, les trouver parfaitement orthodoxes, Car il est certain que Platon admettait la volonté libre ; mais il voyait aussi que notre volonté cherche nécessairement le bien absolu.

**Théorie d'Aristote et des Scolastiques.** — Comme nous l'avons fait pour l'intelligence, nous donnons ici la théorie d'Aristote sur l'activité, telle qu'elle a été développée par saint Thomas.

Toute forme possède une inclination vers une fin. Cette inclination est *naturelle et déterminée*, dans les formes privées d'intelligence ; elle est un *appétit*, dans les formes qui possèdent l'intelligence. Donc l'âme possède une puissance appétitive. Il faut distinguer comme deux puissances diverses *l'appétit sensitif et l'appétit intellectuel*, ou volonté.

L'appétit sensitif ou *sensualité* se subdivise en *irascible et concupiscible*. L'un et l'autre sont soumis à la raison : 1° en ce que l'objet qui meut ces deux puissances leur est fourni par l'intelligence : 2° en ce que ces deux puissances ne peuvent mouvoir le corps qu'avec le consentement de la volonté.

La *volonté* veut nécessairement la fin pour laquelle elle est faite, qui est le bien absolu. Mais elle ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut. Car le bien absolu attire nécessairement la volonté, comme les principes de raison attirent nécessairement l'adhésion de l'âme ; mais de même que les vérités contingentes ne déterminent pas nécessairement le jugement, ainsi les biens particuliers ne nécessitent pas la volonté. Et de même que les vérités connexes aux premiers principes ne déterminent le jugement qu'après que la démonstration lui a montré cette connexion, ainsi la volonté ne s'attache nécessairement aux biens connexes à la fin derrière que lorsque l'âme voit cette connexion. C'est ainsi que nous ne voulons pas nécessairement Dieu, quoiqu'il soit le vraie source de notre bonheur.

La volonté ne se distingue pas en irascible et concupiscible, parce



que son objet est le bien en tant que bien, tel qu'il lui est fourni par la raison, et que dès lors il n'est pas nécessaire d'y distinguer une faculté du bien désirable et une faculté de répulsion du pénible, comme dans l'appétit sensitif qui ne saisit que le particulier.

L'homme possède le libre arbitre, parce que sa fin dernière, seul objet qui puisse l'attirer nécessairement, c'est le bien universel. Dès lors les biens particuliers qui ne lui paraissent pas nécessaires à sa fin, le laissent libre. Le libre arbitre est une puissance *appétitive et non une puissance appréhensive*. C'est-à-dire qu'il tient plus de l'appétit que de l'intelligence ; car, choisir, c'est choisir un moyen et tendre à une fin.

Le libre arbitre n'est autre chose que la volonté, en tant qu'elle est capable de choisir ; tout comme la faculté de raisonner ne fait qu'un avec l'intelligence. Comme l'intelligence voit simplement les premiers principes en eux-mêmes, la volonté veut simplement le bien pour lui-même, et comme sa fin dernière ; et de même que la raison adhère aux conclusions à raison de leur connexion aux premiers principes, ainsi le libre arbitre choisit les moyens en vue de la fin.

**Théories de Descartes.** — On a reproché à Descartes de ne voir dans l'âme que la pensée, mais, il avertit lui-même que, par ce mot *pensée*, il entend toutes les opérations de l'âme. Il reconnaît formellement l'activité de l'esprit, et dit même que la volonté est supérieure à l'entendement. Il ajoute que la volonté est libre et que la liberté consiste à pouvoir faire une chose ou ne la faire pas. Mais, quoique appuyé sur des raisons toutes différentes, il pense avec Leibnitz que la liberté n'est pas indifférente, et que les motifs d'agir, loin de détruire la liberté ne font que l'accroître, en lui ôtant l'hésitation. La possibilité de mal faire, dit-il encore, n'est pas de l'essence de la liberté ; elle vient de l'imperfection de notre liberté, et cette imperfection c'est l'ignorance.

**Théorie de Bossuet.** — Sans se servir des mêmes termes, Bossuet garde la théorie des Scolastiques, dans l'activité comme dans la connaissance. Quand il place la volonté parmi les opérations intellectuelles, c'est qu'il distingue dans sa pensée : l'appétit sensitif, qu'il appelle les *passions*, et l'appétit rationnel qui est la volonté. Pour lui, la volonté est « la faculté de poursuivre le bien et de fuir le mal ». « Nous sommes déterminés, dit-il, par notre nature à vouloir le bien en général, mais nous avons la liberté de notre choix, à l'égard des biens particuliers. »

## THÉORIES NON CLASSIQUES

**Théorie d'Epicure.** — Malgré ses doctrines matérialistes, Epicure reconnaît dans l'âme une spontanéité libre qui lui permet de s'arracher à la peur des dieux, au destin, et au trouble causé par les préjugés. Mais cette spontanéité ressemble trop à celle qu'il accorde gratuitement aux atomes des corps, et qu'on peut appeler : le hasard.

**Théorie des Stoïciens.** — Il y a dans la doctrine des Stoïciens une contradiction flagrante, au sujet de l'activité, comme d'ailleurs entre leur physique et leur morale. D'un côté, ils parlent de la liberté de l'homme et lui dictent des lois. Ils distinguent avec le plus grand soin les choses qui dépendent de nous de celles qui ne dépendent pas de nous. C'est là pour eux la source de cette placidité qui est devenue proverbiale et à laquelle on a donné le nom général de *philosophie*. Ils ordonnent à l'homme de vivre selon la nature, selon la raison. Ils professent que le seul mal est celui de la volonté libre. Et pourtant les hommes sont une partie du monde, ils participent à la raison universelle, et cette raison universelle qui gouverne le monde est elle-même nécessitée dans tout ce qu'elle fait. Leur Dieu est une force invisible, qui pénètre le monde et qui, tout intelligente qu'elle est, ne peut agir que nécessairement. Donc la liberté de l'homme est sans raison suffisante. Et l'on conçoit que plusieurs Stoïciens aient fini par dire que la liberté consiste à savoir accepter la nécessité.

**Théorie de Leibnitz.** — Si la théorie de la liberté, dans la doctrine de Leibnitz, n'était pas liée à un système que la raison ne peut admettre, parce qu'il est sans fondement, et parce qu'il contredit le témoignage de la conscience, on pourrait l'expliquer dans un sens classique. Pour lui les bases de la liberté sont : la spontanéité de l'âme, la contingence de l'acte et la connaissance de cet acte. La liberté n'est pas l'indifférence. On est d'autant plus libre que le motif que l'on a d'agir est plus déterminant. Agir sans motif serait un être sans raison suffisante. Le mal vient de l'erreur. Le bien est libre, mais le mal ne l'est pas. — Evidemment cette doctrine s'écarte des théories classiques, mais c'est surtout par le sens que leur donne le système dont elles font partie.

En effet, si la détermination dont parle Leibnitz se faisait dans l'âme par elle-même, et par une action purement morale de la part des motifs, on pourrait encore y voir la liberté ; mais on sait que dans le système de Leibnitz, tout est prédéterminé physiquement dans chaque monade, et l'action du motif dont il parle n'est qu'un mot, car les monades n'ont aucune action l'une sur l'autre. Il n'y a donc pas de motif, mais une simple évolution de l'âme, qu'il veut bien appeler spontanée, mais

## § 1. — CARACTÈRES ESSENTIELS DU MOI

164. **Détermination de ces caractères.** — Les différents phénomènes que la conscience nous manifeste en nous-mêmes, dans notre *moi* ou notre âme, établissent que le sujet de ces phénomènes est un être un, simple, identique et personnel.

165. **Entité du moi.** — Le moi est un être réel, car il éprouve des modifications, il en cause, il agit. Les modifications qu'il reçoit ou qu'il cause sont réelles ; mais fussent-elles de pures illusions, il serait encore réel, car un être purement imaginaire n'éprouve rien et ne produit rien, pas même des illusions. Le moi est une substance, pour les mêmes raisons, car toute modification suppose une substance comme sujet et comme cause.

166. **Unité du moi.** — Le moi est un, et son unité n'est pas la résultante de plusieurs forces, mais l'unité d'une substance indivisible. Car :

1° C'est ainsi que la conscience nous le montre. Nous avons conscience d'un seul et unique moi qui sent, qui pense et qui agit tout à la fois, et qui est tout entier dans chacune de ces trois espèces d'opérations et nous n'y voyons pas une partie qui pense quand l'autre agit.

2° Si le moi était un composé de plusieurs parties, aucune des opérations si nombreuses dont nous avons conscience ne serait possible. Les sensations et les sentiments affectant une seule de ces parties laisseraient les autres sans attraction et nous éprouverions tout à la fois le sentiment et l'absence du sentiment ; ou bien cette attraction se produisant sur toutes les parties à la fois nous éprouverions plusieurs sentiments dans un seul, c'est-à-dire plusieurs fois en même temps le même sentiment. Chaque pensée aussi, chaque jugement serait multiple ou bien ne se produirait pas du tout, ou enfin nous penserions et ne penserions pas en même temps, selon que les éléments d'une pensée seraient ou tous dans chaque partie du moi, ou les uns dans l'une les autres dans les autres, ou enfin tous dans une seule des parties. Enfin chaque partie du moi étant active, la détermination spontanée et libre ne se ferait jamais d'un commun accord et l'âme n'agirait pas. La même impossibilité

régnerait, si les trois facultés de l'âme résidaient dans trois parties différentes du moi ; car les trois sortes d'opérations de l'âme s'excitent mutuellement et dans l'hypothèse elles n'auraient aucune influence mutuelle. Enfin, si une seule partie du moi possédait les trois facultés et que les autres fussent inertes, il n'y aurait qu'un seul moi, un et indivisible : les autres éléments n'auraient rien de commun avec lui. Donc encore le moi est un et indivisible.

**167. Simplicité du moi.** — Cette unité que nous venons de constater dans le moi revient à dire que le moi est absolument simple, c'est-à-dire qu'il n'est pas composé de plusieurs parties et par conséquent qu'il est sans étendue, et n'occupe pas un lieu à la manière des corps. Car pour avoir une étendue comme pour occuper un lieu, il faut avoir une partie de soi-même en un point donné et une autre partie dans un autre et par suite il faut être composé de parties. Il n'occupe pas même un lieu comme un point géométrique : car il est réel, et pour occuper réellement un lieu, il faut qu'un point géométrique soit pris dans une étendue réelle et par conséquent dans un tout composé de parties. Le moi est donc de sa nature en dehors de l'espace. Il n'est cependant pas en dehors du temps, car ses modifications successives coïncident avec celles qui mesurent le temps ; mais il ne serait pas dans le temps s'il n'avait pas de successions.

**168. Identité du moi.** — Le moi est toujours identique à lui-même dans sa substance, bien qu'il éprouve successivement différentes modifications. C'est encore ce qui nous est attesté par la conscience et en particulier par le souvenir, dans lequel nous revoyons un fait, avec la conscience que c'est nous-mêmes qui l'avons déjà vu. Et cette identité, n'est pas seulement une résultante de fonctions comme dans le corps, qui est toujours censé le même alors que toutes les molécules qui le composent ont été changées ; c'est une identité absolue, puisque le moi est simple, un et indivisible. Un changement en lui serait une substitution, et le nouveau moi n'aurait rien de commun avec le premier, pas même une identité organique semblable à celle du corps. Ce qui est radicalement opposé aux attestations de la conscience, et à tous les faits de connaissances acquises.

169. **Personnalité du moi.** — Cette identité dans un être intelligent et libre est précisément ce que l'on appelle la personnalité. C'est ce moi, toujours le même, capable de connaître et d'agir librement que nous appelons la *personne*. C'est à la personne que nous attribuons tous les actes d'un homme, et c'est la personne qui est responsable de ces mêmes actes. C'est elle qui en acquiert le mérite ou le démérite ; c'est la personne que nous honorons ou que nous méprisons selon que ses actes sont bons ou mauvais. C'est cette même personnalité que l'âme affirme d'elle-même quand elle dit : *moi*. C'est dire qu'elle se connaît et se distingue de tout ce qui n'est pas elle, et que de plus elle se connaît comme cause libre : tandis que les *choses*, au contraire, ne sont pas libre et ne se connaissent pas.

#### § 2. — NATURE DE L'ÂME. — SA SPIRITUALITÉ

170. **Démonstration de la spiritualité de l'âme.** — L'âme est donc, d'après ce qui précède, une substance une, simple, indivisible et sans étendue, toujours identique à elle-même, qui se connaît et peut agir librement. Or, cet ensemble de caractères dans un être c'est ce qu'on appelle la spiritualité ou la nature spirituelle. L'âme est donc un esprit et sa nature c'est la spiritualité. Nous pouvons donc définir l'âme : une *substance spirituelle*.

#### § 3. — DISTINCTION DE L'ÂME ET DU CORPS.

171. **Sens de cette question.** — Il s'agit de démontrer ici que l'âme est un être distinct du corps, une substance à part, qui n'en fait pas partie et qui est d'une nature différente.

Or pour démontrer tout cela il nous suffit de démontrer que la nature de l'âme diffère entièrement de la nature du corps ; et sachant d'ailleurs que l'âme est une substance, il s'en suivra qu'elle est distincte du corps et n'en fait pas partie.

172. **Démonstration.** — On reconnaît deux natures différentes à la différence de leurs caractères essentiels. Or d'après ce qui précède, l'âme a pour caractères essentiels l'unité indivisible ou simplicité, l'identité absolue, l'intelligence et la liberté. Le corps au contraire, si on l'observe bien se montre composé d'un grand nombre

bre de parties ; son identité n'est qu'une identité végétative, dans laquelle toutes les parties se renouvellent ; il n'a aucune connaissance ; et s'il agit, ce n'est que par une impulsion à laquelle il obéit forcément.

Donc l'âme est d'une nature différente du corps et s'en distingue entièrement.

**173. Distinction de l'esprit et de la matière.** — Ce que nous venons de conclure de l'âme et du corps nous devons le conclure également en général de l'esprit et de la matière. L'esprit a tous les caractères que nous avons reconnus à l'âme ; la matière a tous les caractères que nous avons reconnus au corps. Et quoi qu'en aient dit certains prétendus philosophes, la matière par cela seul qu'elle est étendue est essentiellement incapable de penser et d'agir librement. C'est ce qui ressort de la démonstration de l'unité indivisible du moi.

Et si on veut que le mot *matière* signifie, au sens de Leibnitz, un élément simple d'un corps quelconque, la matière se distingue encore de l'esprit en ce qu'elle n'est ni intelligente ni libre : ce que nous constatons dans les corps. Et d'ailleurs il n'en reste pas moins établi que l'étendue répugne à la pensée et à la liberté, et que l'âme est une substance distincte du corps, une, indivisible et sans étendue.

#### DIFFÉRENTS SYSTÈMES SUR LA NATURE DE L'ÂME

Les observations incomplètes et exclusives sur les opérations et les facultés de l'âme, et quelquefois l'emploi d'une mauvaise méthode ont conduit les philosophes à des systèmes multiples sur la nature de l'âme.

**Matérialisme.** — Les uns ne voyant dans l'homme que des mouvements mécaniques, et ne pouvant d'ailleurs imaginer une substance sans étendue, professent ou que nous n'avons pas d'âme, ou que l'âme est un corps. C'est la doctrine flétrie du nom de *matérialisme*. La liste des hommes qui n'ont pas su s'élever plus haut serait trop longue.

**Spiritualisme.** — Par opposition à la théorie des matérialistes on appelle *spiritualistes* tous ceux qui reconnaissent la spiritualité de l'âme, et par conséquent la distinction de l'âme et du corps.

**Sensualisme.** — D'autres constatent les sensations et s'arrêtent là. Pour Condillac, par exemple, les idées et même les actes de volonté ne

sont que des sensations transformées. Ici, l'âme est reconnue pour un être spirituel distinct du corps, mais elle n'a pas d'autre faculté que celle de sentir, et de sentir par le corps. C'est le *sensualisme*.

**Sentimentalisme.** — D'autres distinguent les sentiments comme quelque chose de plus spirituel que les sensations ; mais ils n'ont pas vu l'intelligence ni l'activité. Leur système, qui d'ailleurs n'a jamais été bien précisé, ni professé ouvertement, a reçu le nom de *sentimentalisme*.

**Empirisme.** — Aux sensations et aux sentiments, d'autres ont ajouté la pensée ; mais ils croient que toute connaissance vient de l'expérience, et que l'âme n'y ajoute rien d'elle-même. C'est l'*empirisme*.

**Rationalisme.** — Enfin la philosophie classique a toujours admis comme la principale différence entre l'homme et la bête, la *raison*. Elle a toujours cru que nos connaissances ne viennent pas en entier de l'expérience, mais que l'âme y ajoute d'elle-même et nécessairement certaines notions qu'elle possède naturellement. Cette doctrine a pris dans ces derniers temps, par opposition aux autres le nom de *rationalisme*.

Nous remarquerons cependant que ce mot est peu employé dans ce sens et que le plus souvent il désigne cet orgueil de la raison qui prétend se passer de Dieu et rejette toute religion révélée.

**Idéalisme.** — Enfin l'abus de la théorie de l'âme et surtout de l'observation de conscience, au détriment de l'observation par les sens, a porté quelques hommes à nier l'existence des corps, ou même à dire que rien n'existe que dans la pensée. C'est l'*idéalisme*.

**Positivisme.** — Dans ces derniers temps est née une théorie qui se prétend plus scientifique que toutes les autres et qui professe que l'observation des phénomènes ne peut pas nous autoriser à affirmer la substance qui les soutient, ni la cause qui les produit. Ce sont là, disent ces auteurs, des considérations métaphysiques ; et ils rejettent toute métaphysique. Par conséquent, ils ne croient pas pouvoir affirmer l'âme.

#### §. 4. — UNION DE L'ÂME ET DU CORPS.

174. **Exposé de la question.** Après avoir constaté la distinction si bien tranchée qui existe entre l'âme et le corps, on voudrait naturellement savoir comment ces deux substances si différentes s'unissent dans l'homme ; comment avec des propriétés et des facultés si différentes ils peuvent agir l'une sur l'autre ; comment l'âme reçoit les impressions du corps et lui communique ses mouvements.

Observons cependant que la différence de nature entre l'âme et le corps n'est pas telle que l'on ne puisse concevoir une action mutuelle entre ces deux substances. On a exagéré en quelque sorte à plaisir cette difficulté, et tandis que la philosophie classique, d'accord avec le bon sens, a toujours proclamé que l'âme meut le corps et qu'à son tour elle en reçoit les impressions, plusieurs philosophes ont cru devoir poser en principe que ces deux substances ne peuvent pas agir l'une sur l'autre. Mais nous ferons observer que l'âme, si spirituelle qu'elle soit, ne diffère pas plus de la matière que Dieu n'en diffère. Or il est certain et hors de toute contestation que Dieu agit sur la matière, qu'il la crée, la transforme et la meut. Pourquoi donc l'âme ne pourrait-elle pas agir sur le corps auquel elle est unie ?

175. **Réponses diverses.** — On peut distinguer dans les réponses que l'on a données sur cette question, celles qui tâchent d'expliquer l'harmonie des modifications du corps et de l'âme, en supposant que ces deux substances n'agissent pas l'une sur l'autre et celles qui laissent subsister cette action mutuelle, telle que le genre humain en a conscience.

On peut aussi distinguer dans ces dernières réponses celles qui n'admettent pas d'intermédiaire et celles qui supposent un intermédiaire entre l'âme et le corps.

Enfin il faut mettre à part les théories qui rejettent la distinction de l'âme et du corps, comme celles qui prétendent ne rien savoir ou du moins ne rien vouloir affirmer sur l'âme et sur sa nature.

Dans le premier sens viennent se placer le système des *causes occasionnelles* et celui de l'*harmonie préétablie*.

Dans la seconde distinction entrent d'un côté tous les systèmes désignés par le nom générique d'*animisme*, et ceux qui entrent plus ou moins dans le *vitalisme*.

Enfin la troisième distinction enferme l'*organicisme* pur et le *positivisme*.

176. **Systèmes des causes occasionnelles.** — Descartes et Malebranche, ne pouvant concevoir l'action du corps sur l'âme supposent que Dieu produit directement dans l'âme les impressions qui correspondent aux impressions du corps, et qu'il meut le corps



conformément à la volonté de l'âme. En sorte que la volonté de l'âme n'est plus que la cause occasionnelle des mouvements du corps, et que les impressions reçues par le corps ne sont plus que la cause occasionnelle des sensations et des perceptions de l'âme.

**177. Système de l'harmonie préétablie.** — Pour conformer sa théorie psychologique à son système des *monades*, Leibnitz suppose que l'âme et le corps n'ont aucune influence l'un sur l'autre, et que toutes les modifications qu'ils éprouvent sont des évolutions prédéterminées de la monade âme et des monades qui constituent le corps. Mais comme l'âme et le corps sont faits pour vivre ensemble, il suppose que toutes leurs évolutions sont harmonisées de manière qu'à un acte de volonté de l'âme corresponde toujours le mouvement du corps que l'âme a voulu, et qu'à toute impression éprouvée par le corps corresponde une sensation éprouvée par l'âme. Il compare l'âme et le corps à deux horloges qui, réglées l'une sur l'autre, marquent toujours la même heure, quoique leurs mouvements soient indépendants. C'est là ce qu'il appelle l'*harmonie préétablie*.

**178. Théorie de l'animisme.** — Pour toute la philosophie classique, l'âme intelligente et raisonnable est en même temps le principe qui vivifie le corps et qui le meut. Aristote, qui distinguait dans le monde des êtres vivants cinq sortes d'âmes, déclarait que l'âme humaine remplit à elle seule toutes les fonctions de nutrition, de sensibilité et de locomotion, en même temps qu'elle raisonne et veut. L'âme est unie au corps, comme la *forme* à la *matière*, dans tout corps ; seulement l'âme est une forme qui peut subsister seule et qui ne périt pas avec le corps.

Les Scolastiques disaient aussi que l'âme est dans l'homme le principe de la vie végétative, de la vie animale et de la vie rationnelle. Comme la forme dans tout corps, l'âme qui est la *forme* du corps, est le principe de toutes ses opérations.

C'est Stahl (médecin allemand, mort en 1734), qui a donné le nom d'*animisme* à cette théorie, mais il incline à croire que l'âme agit avec raison, quoique sans raisonner, quand elle nourrit et développe le corps.

Les animistes contemporains pensent au contraire que l'âme agit

sans conscience dans ce travail. C'est précisément la théorie classique.

179. **Théorie du vitalisme.** — Barthez (médecin de l'école de Montpellier, mort en 1806), pour combattre les théories trop matérialistes et trop mécaniques, affirma la nécessité du *principe vital* pour expliquer tous les phénomènes physiologiques. Aussi il explique par le même principe les fonctions vitales du corps humain, et dès lors le système qui admet entre l'âme et le corps un principe intermédiaire qui préside à la vie a été appelé *vitalisme*. Mais Barthez lui-même dit formellement que, dans l'homme, le principe vital et le principe de la pensée pourraient bien n'être que deux attributs d'une même substance, qu'il est indifférent d'appeler âme.

Telle n'est pas l'opinion des vitalistes contemporains, qui s'appuient surtout sur ce fait que l'âme n'a pas conscience de remplir les fonctions vitales, pour dire que ces fonctions sont remplies par un autre principe.

Le *vitalisme* pris dans son sens le plus large a été professé par Platon, qui admettait un intermédiaire entre l'âme et le corps, comme entre Dieu et le monde; par Epicure, qui, professant que l'âme est un corps, distingue cependant l'âme, l'esprit et le corps; par la plupart des philosophes latins qui distinguent l'esprit et l'âme (*spiritus, anima*). De plus, Galien, Paracelse, Robert Fludd, Van Helmont, et plusieurs autres que l'on considère comme animistes, sont en effet vitalistes, car s'ils appellent *âme* le principe de la vie, ils distinguent cependant ce principe de l'âme raisonnable.

On peut aussi classer parmi les théories vitalistes, le système du *médiaireur plastique* de Cudworth, et la théorie des *esprits animaux* de Descartes. Cependant, dans ces systèmes, l'intermédiaire entre l'âme et le corps n'est qu'un instrument, et l'âme reste le vrai principe de la vie du corps.

180. **Théorie de l'organicisme.** — Bichat (médecin français, mort en 1802) et Broussais (médecin français, mort en 1838) sont les deux premiers représentants d'une théorie qui a pris mille formes diverses et qui partant du vitalisme de Barthez semble se confondre aujourd'hui avec le matérialisme ou avec le positivisme. L'*organicisme* suppose dans les organes même une vitalité propre et

va quelquefois jusqu'à dire que la vie est la résultante des mouvements organiques.

Quelques organicistes disent même qu'il faut se contenter d'analyser les phénomènes et de les étudier jusque dans le jeu le plus intime des organes, sans vouloir affirmer s'il y a au-delà un principe de tous ces mouvements. Ils entrent par là dans le *positivisme*.

**181. Critique de ces théories.**—La théorie de l'*animisme* a pour elle d'abord l'assentiment de la philosophie classique et l'opinion, on peut le dire, du genre humain. Elle s'appuie sur ce principe, qu'il ne faut pas expliquer par plusieurs causes ce qui peut être produit par une seule : *Entia non sunt multiplicanda*.

Le *vitalisme* répond que l'âme n'a pas conscience d'être la cause de la nutrition du corps, de la circulation du sang, ni d'aucune autre des fonctions vitales. Il répond en particulier à l'*animisme* de Stahl, que l'intelligence humaine serait incapable de présider au fonctionnement si admirable du corps qu'elle ne connaît pas, et que si elle devait s'en occuper, l'âme humaine ne pourrait plus penser à autre chose.

L'*organicisme*, à son tour, dit qu'il est inutile de chercher hors des organes une force qu'ils peuvent avoir eux-mêmes, un principe de mouvement qui peut résider en eux.

Quant aux systèmes des *causes occasionnelles* et de l'*harmonie préétablie*, le bon-sens en a fait justice. Le premier répugne à la conscience ; le second revient au premier et y ajoute seulement une théorie métaphysiquement fautive : c'est celle qui prétend que Dieu a réglé toutes choses dès le commencement et qu'ensuite les êtres subsistent et suivent leurs lois, sans l'intervention divine. Le *médiaireur plastique* de Cudworth, serait une substance tenant à la fois de l'esprit et de la matière, ayant les attributs de l'une et de l'autre de ces substances, c'est-à-dire qu'elle renfermerait des éléments contradictoires. Nous ne nous arrêtons donc pas à réfuter ces trois systèmes.

Nous répondrons à l'*organicisme* positiviste, que la raison nous porte invinciblement à affirmer que tout effet a une cause, et que toute modification est la modification d'une substance, et par conséquent que les phénomènes vitaux supposent un principe de la vie, dont la nature se manifeste par les phénomènes mêmes. A l'orga-

nicisme matérialiste nous dirons qu'en dehors des phénomènes d'intelligence et de liberté qui supposent une âme spirituelle, les phénomènes physiologiques supposent un principe vivant, autre que le corps, car le corps par lui-même est passif, et les modifications qu'il éprouve supposent un agent actif.

En poussant plus avant cet argument, nous répondrons aux *vitalistes* que le principe de la vie ne peut pas être un corps, précisément parce que les corps sont inertes par eux-mêmes. Que d'ailleurs si l'âme n'a pas conscience de faire vivre le corps, il ne s'ensuit pas qu'elle n'en soit pas la cause inconsciente. En effet, si elle devait faire vivre le corps, par une action intelligente elle ne pourrait jamais suffire à cette attention multiple qu'il lui faudrait donner à tous les organes et en quelque sorte à toutes les molécules du corps. Mais une fois l'organisme disposé, ne suffit-il pas d'une simple impulsion de la part de l'âme pour que tous les mouvements s'opèrent avec toute la régularité désirable, sans qu'elle ait besoin de le savoir, ni de s'en occuper ? Dans les machines construites par les hommes une légère impulsion produit souvent des effets multiples, très-variés et très-précis ; mais dans tous les cas, sans impulsion la machine ne produirait d'elle même aucun mouvement. De même, le corps mu par l'âme peut se développer, s'entretenir et se renouveler comme il le fait, mais, il est évident que livré à lui-même il ne saurait produire aucun des phénomènes vitaux, quelque bien construit qu'il soit. Ainsi nous pensons que l'âme est le principe de la vie du corps, mais que le travail de l'âme en cela se réduit à fort peu de chose, quoique son action soit indispensable.

**182. Difficulté de la question.** — Après cela, quelle est la nature du lien qui existe entre l'âme et le corps ? Comment l'âme agit-elle sur le corps et le corps sur l'âme ? Nous ne craignons pas d'avouer que nous n'en savons rien. Mais nous constatons que cette action mutuelle existe. C'est là une vérité classique dont nous ne voulons pas nous départir. Tous les systèmes que nous venons d'exposer ne nous disent d'ailleurs rien de plus sur ce point. Les intermédiaires que l'on imagine entre l'âme et le corps ne font que reculer la difficulté, et le mode de communication reste parfaitement inconnu.

## §. 5. — GRANDEUR ET DESTINÉE DE L'ÂME.

183. **Grandeur de l'âme.** — Nous avons étudié l'âme dans ses faits, dans ses facultés et dans sa nature. Avant de quitter cette étude jetons une vue d'ensemble pour admirer cette œuvre sublime et inexplicable du Créateur. Seule parmi les êtres que nous pouvons observer, l'âme se connaît elle-même, connaît ce qui l'entoure et peut faire remonter librement un hymne d'action de grâces à celui qui l'a faite si belle.

184. **Destinée de l'âme.** — Aussi l'âme humaine nous apparaît évidemment comme le trait-d'union entre le monde et Dieu ; comme le prêtre chargé d'offrir à Dieu chaque jour le tribut d'hommages qu'il mérite de la part de la création. C'était là évidemment le dessein de Dieu en créant l'âme. Et elle se détruit elle-même, elle se fait un instrument inutile, si elle n'accomplit pas ce devoir. Mais il y a plus : une créature si belle ne peut avoir été faite pour disparaître un jour comme un vil animal. Sa nature indique une plus noble destinée.

185. **Immortalité de l'âme.** — La connaissance que l'âme possède de l'infini, et dont l'idée lui est donnée en naissant ; l'attraction irrésistible qu'elle éprouve pour le vrai, le beau, le bien absolu ; le désir naturel et nécessaire qu'elle a d'un bonheur sans fin et sans limite : la liberté et la responsabilité de ses actes ; tout annonce que l'âme ne doit pas périr avec le corps, mais vivre toujours.

On en donne pour preuve ordinairement la nature spirituelle de l'âme, qui ne lui permet pas de se dissoudre comme le corps ; la nécessité d'une récompense et d'un châtement équitable et proportionné au mérite d'un chacun. Mais Dieu pourrait encore anéantir l'âme, et la vie future destinée à récompenser ou à punir selon la justice pourrait absolument parlant n'être pas éternelle.

Nous dirons donc seulement que tous les hommes ont le désir naturel et inné de vivre toujours et que Dieu n'a pas pu nous donner un désir naturel et irrésistible qu'il n'aurait pas voulu accomplir.

Donc l'âme est immortelle. •

---

# THÉODICÉE

---

## GÉNÉRALITÉS

---

1. **Objet.** — La Théodicée a pour objet Dieu. Mais comme nous ne pouvons observer Dieu en lui même. c'est par ses œuvres que nous le connaissons. L'objet de la théodicée est donc Dieu manifesté par ses œuvres. Cette manière de connaître Dieu est conforme à notre nature ; elle est la conséquence de l'intelligence et de la raison. Nous l'appelons donc connaissance naturelle.

La Théologie aussi a pour objet Dieu, mais au lieu de l'étudier uniquement dans ses œuvres elle, demande, à la foi ce que Dieu lui-même a révélé sur lui-même. L'objet de la théologie est donc Dieu manifesté, non plus par ses œuvres, mais par lui-même. Evidemment cette connaissance est bien supérieure à la première, et comme elle n'est nullement dans les forces de notre nature on l'appelle connaissance surnaturelle.

2. **Définition.** — La théodicée est donc la science naturelle de Dieu, ou la science de Dieu manifesté par ses œuvres et conçu nécessairement par la raison.

La théologie est la science surnaturelle de Dieu, ou la science de Dieu manifesté par lui-même, par sa propre révélation, et développée par la raison.

3. **Instruments de la théodicée.** — Toutes les lois du monde sont les œuvres de Dieu et elles servent à nous le faire connaître ; mais les plus importantes dans cette étude sont les lois métaphysiques, par lesquelles nous pouvons sonder jusqu'à un certain point l'idée de Dieu et la développer, après qu'une légitime induction nous a fait concevoir la cause par les effets.

4. **Certitude de cette science.** — La théodicée nous offre la certitude la plus absolue et la plus inébranlable, comme aussi la moins sujette à l'erreur. Car tandis que toutes les autres sciences ont leurs bases dans l'observation plus ou moins bien faite des êtres réels, celle-ci n'exige absolument parlant que la constatation de l'existence d'un être quelconque, fût-il même un fantôme. Car cet être a une cause ; et les lois métaphysiques nous forcent à en conclure l'existence de Dieu.

5. **Méthode.** — Cette science n'exige donc l'observation qu'à son point de départ. L'induction nous mène aussitôt à l'existence d'une être infini, ou éternel, ou nécessaire, et de là nous passons par déduction à tous les autres développements de l'idée de Dieu. Mais pour établir l'existence de Dieu il faut que nous en ayons l'idée. C'est pourquoi nous diviserons la théodicée comme il suit :

6. **Division.** — 1° Idée de Dieu.

2° Existence de Dieu.

3° Attributs de Dieu, développement de l'idée que nous en avons et caractères essentiels qu'il possède nécessairement.

4° Rapports entre Dieu et le monde. Création et Providence. Conséquences de ces rapports.

#### ARTICLE 1<sup>er</sup>

#### IDÉE DE DIEU

7. **En quoi elle consiste.** Sous sa forme la plus vulgaire l'idée que nous avons de Dieu est l'idée d'un être supérieur à tous les autres ; éternel, c'est-à-dire, sans commencement ni fin dans son existence ; cause première, c'est-à-dire, créateur de tout ce qui existe

8. **Origine de cette idée.** — L'idée de Dieu n'a point sa source dans les perceptions des sens ni de la conscience. Ces perceptions n'ayant aucun des caractères que nous attribuons à Dieu ne pourraient, seules, nous en fournir l'idée. L'idée de Dieu est une conception nécessaire, et à ce titre elle est le fruit de la raison.

Elle est renfermée dans l'idée de l'être absolu, qui constitue la raison, ou plutôt cette idée de l'être absolu n'est que la conception habituelle de Dieu qui est lui-même l'être absolu. L'idée de Dieu est donc innée à notre âme, elle est la raison. Mais en tant qu'innée cette conception est habituelle et pour passer en acte il lui faut différentes conditions.

**9. Apparition actuelle de l'idée de Dieu.** — Si on veut voir l'idée de Dieu dans l'idée de l'être absolu, ou de l'être en général, on peut dire qu'elle devient actuelle dans l'âme dès la première perception, et à chacune de nos perceptions. En sorte que tout homme conçoit Dieu nécessairement toutes les fois qu'il conçoit l'être, c'est-à-dire, toutes les fois qu'il perçoit une modification quelconque.

Mais cette conception vague de l'être n'est pas précisément l'idée de Dieu telle que nous la trouvons dans les hommes. Sous cette forme plus précise elle vient non seulement de la perception mais aussi de l'éducation, ou plutôt de cette tradition d'idées nécessaires qui se produit perpétuellement dans le genre humain. Et cet enseignement lui-même, qui remonte historiquement au premier homme, vient historiquement aussi d'une révélation faite par Dieu lui-même au premier homme. Mais cette tradition, qui a une origine surnaturelle, est pleinement conforme aux conceptions nécessaires de notre nature et, sans doute, si elle n'existait pas, les hommes qui réfléchissent auraient conçu naturellement la même idée de Dieu, mais la plupart des hommes ne s'en seraient pas rendu compte.

**10. Développement de l'idée de Dieu.** — Non seulement l'idée de Dieu, qui est habituellement innée en nous et que l'enseignement du genre humain nous fait concevoir actuellement, est conforme à notre nature et aux conceptions nécessaires de notre raison, et se trouve pleinement justifiée par elles, mais par ces mêmes conceptions nous la développons et nous pouvons chaque jour y découvrir de nouveaux caractères tous essentiels et nécessaires. C'est ce développement raisonné de l'idée de Dieu qui constitue la théodicée.

Mais dans ce travail aussi l'enseignement dont l'origine est une révélation directe de Dieu, nous est d'un grand secours. Et si les philosophes chrétiens ont de Dieu une idée plus claire et plus complète que les plus habiles d'entre les philosophes païens, ils le doivent



évidemment à l'enseignement révélé du Christianisme, qui, leur fournissant d'avance les réponses aux questions qu'ils auraient pu se faire, leur a permis de démontrer rationnellement ces mêmes réponses dont les païens n'avaient jamais eu l'idée. Et s'il reste dans l'idée complète de Dieu fournie par la révélation chrétienne des mystères dont la raison ne se rend pas compte, il ne faut pas s'en étonner, car Dieu est infini et nous sommes bornés ; et d'ailleurs il ne faut pas oublier de remarquer que la raison qui n'explique pas ces mystères est loin de les contredire, mais qu'au contraire elle les trouve sublimes, vraiment dignes de Dieu, et se sent forcée de les admirer.

Nous voulons parler du mystère de la Sainte-Trinité dans lequel par l'enseignement catholique nous voyons en Dieu trois personnes distinctes : l'être qui connaît, engendrant éternellement une connaissance infinie comme lui-même ; d'où il suit que l'être qui connaît s'appelle le Père, parce qu'il engendre sa connaissance, et que la connaissance s'appelle le Fils, parce qu'elle est engendrée. Enfin nous y voyons que ce même être qui se connaît, par la connaissance qu'il a de lui-même s'aime d'un amour infini. D'où il suit que l'amour infini de Dieu, qui s'appelle le Saint-Esprit, procède du Père et du Fils. Et cependant ces trois personnes : Intelligence toujours en acte, Connaissance et Amour, ne sont qu'un seul et même infini, un seul et même Dieu, dans l'unité la plus indivisible.

Certainement la raison n'atteint pas à ces hauteurs, mais elle contemple et admire.

**11. Universalité de l'idée de Dieu.** — L'idée de Dieu existe chez tous les hommes. On ne trouve aucun peuple dont les institutions et les mœurs ne démontrent l'existence de l'idée de Dieu, et même la certitude absolue de la réalité subsistante de l'objet de cette idée.

Si toutefois il s'est trouvé des hommes, assez ignorants ou assez illogiques, pour ne pas admettre l'existence de Dieu ; il est du moins incontestable que tous en ont l'idée.

C'est contre cette aberration inconcevable de quelques esprits, comme contre ceux qui transforment et défigurent dans leur théorie l'idée de Dieu, que nous allons établir dans l'article suivant l'existence de Dieu.

**12. Fausses idées de Dieu.** — Par esprit de système ou par défaut de réflexion, quelques philosophes et bien des hommes d'esprit plus vulgaire ont conçu un Dieu différent de celui dont nous avons l'idée naturelle.

Ces systèmes sont : le *panthéisme*, qui prétend que tout est Dieu, ou que Dieu est le monde ; le *naturalisme*, qui confond Dieu avec les forces de la nature ; le *dualisme* qui admet deux principes éternels l'un bon l'autre mauvais ; le *matérialisme*, qui suppose Dieu corporel ; le *déisme* qui admet Dieu, mais qui n'admet aucune relation entre lui et nous, et nie la Providence ; le *polythéisme* qui admet l'existence d'un grand nombre de dieux ; le *fétichisme*, dernière conséquence du polythéisme, qui prend pour autant de dieux les plantes, les animaux et même les pierres. Enfin comme dernier développement de ces systèmes et les détruisant tous, en même temps qu'il détruit la vérité, l'*athéisme*, nie absolument l'existence de Dieu. Le *positivisme* rejette aussi bien l'idée de Dieu que l'idée de l'âme. Enfin, dans ces dernières années, l'Allemagne a renouvelé des Grecs une théorie idéaliste d'après laquelle Dieu, qui est l'absolu, est, non pas l'être, mais ce qui doit être. En sorte que les partisans de cette doctrine, Fichte en tête, disent que Dieu c'est *le devenir*.

Contre tous ces systèmes nous allons établir que Dieu existe et qu'il est tel que nous en avons l'idée : un être personnel et distinct du monde, éternel et unique, n'ayant rien des conditions propres à la matière, créateur et conservateur de tout ce qui existe. La démonstration sera donnée en deux articles.\*

#### ARTICLE 2°

#### EXISTENCE DE DIEU

**13. Sens de cette question.** — Ce que nous entendons démontrer ici, c'est qu'il existe un être éternel, qui tient son existence de sa propre essence et qui est par conséquent nécessaire et infini.

Nous démontrerons ensuite dans l'article suivant que ce même être éternel et nécessaire possède nécessairement, par son essence même tous les attributs que nous affirmons de Dieu.

**14. Preuves de l'existence de Dieu.** On démontre l'existence réelle d'un être nécessaire et éternel, c'est-à-dire l'existence de Dieu, par quatre chefs principaux de démonstration.

1° Par la nécessité d'une cause première des êtres dont nous constatons l'existence. (*Preuve dite physique*).

2° Par le consentement unanime de tous les peuples. (*Pr. morale*).

3° Par l'ordre du monde. (*Argument des causes finales*).

4° Par l'idée de l'infini. (*Pr. métaphysique et de conscience*).

On donne quelquefois d'autres preuves, mais elles reviennent toutes à ces quatre, et même on peut dire que ces quatre sont renfermées dans la première.

**15. Nécessité d'une cause première.** — Il existe des êtres; nous existons nous-mêmes. Nous en sommes certains. Et d'ailleurs quelque sens que l'on donne au mot existence; que l'on voie dans les êtres des substances ou de simples modifications, des réalités ou de simples illusions; la conséquence est toujours la même. Ces êtres, substances ou modifications, ou même illusions, ont une raison d'être. Cette raison d'être, ils l'ont ou en eux-mêmes ou dans un autre être. S'ils l'ont en eux-mêmes ils sont nécessaires et éternels; s'ils ne l'ont pas en eux-mêmes, ils supposent nécessairement une cause. Cette cause à son tour en suppose une autre ou bien elle est la première. Quelque longue que nous supposions la série des causes, il y en a nécessairement une première qui n'a point de cause et qui existe par sa propre essence. Cette cause est donc nécessaire et éternelle : c'est Dieu.

Prenons une autre marche. Il existe des êtres qui n'ont pas toujours existé. Ils ont commencé à exister. Mais ils n'ont pu commencer par leur propre force, puisqu'ils n'étaient pas: donc leur existence démontre qu'avant eux il existait un être qui les a fait exister. Et si nous supposons un moment où il n'y avait rien absolument, il n'existerait rien aujourd'hui. Donc il est impossible qu'à un moment quelconque il n'existât aucun être. Donc il existe un être éternel, qui n'a pas eu de commencement.

Ainsi l'existence des êtres que nous percevons, notre propre existence, démontrent l'existence d'un être nécessaire ou d'un être éternel. Mais la métaphysique démontre que cet être est infini et unique.

Donc Dieu existe, et tous les autres êtres que nous percevons sont des êtres contingents, temporels et finis.

On voit que cette preuve, appelée *preuve physique* parce qu'elle s'appuie sur l'existence du monde, ne se forme et ne conclut qu'à l'aide de principes que la métaphysique seule justifie, à moins qu'on ne s'arrête à la première conclusion qui se fait par induction.

**16. Consentement unanime des peuples.** — Les partisans de l'athéisme ont interrogé les peuplades sauvages les plus ensevelies dans l'ignorance ; ils ont fouillé dans les témoignages de l'histoire, ils n'ont pu découvrir un peuple sans Dieu, un peuple qui n'admit formellement l'existence d'un Dieu. Sans doute plusieurs en ont défiguré l'idée, mais tous reconnaissent son existence. Dans ces derniers temps, un partisan du naturalisme, a osé affirmer que les Bouddhistes de l'Asie, au nombre de deux cent millions sont des athées ; mais il est facile de voir que c'est là une très fausse interprétation de leurs livres sacrés, car en pratique ils ont une religion et ils prient.

Donc tous les peuples admettent et affirment l'existence de Dieu. Il faut bien qu'ils aient pour cela des raisons capables de donner la certitude la plus absolue. Donc cette affirmation universelle prouve que Dieu existe.

Et le Dieu de tous les peuples est toujours un être éternel. Donc, concluons-nous, Il est infini, unique, et distinct du monde.

C'est la preuve appelée *preuve morale*, parce qu'elle emploie le témoignage qui fournit une certitude morale ; mais elle n'arrive à sa conclusion dernière qu'à l'aide de la métaphysique

**17. Ordre du monde.** — Un regard même peu attentif jeté sur le monde nous y fait découvrir un ordre admirable ; que sera-ce si nous en étudions les lois à l'aide de l'observation scrupuleuse qui sert de base à la vraie science ? La multitude innombrable des êtres ; leur variété indéfinie ; leur structure toujours si précise ; leur développement et leur conservation ; le secours mutuel qu'ils se prêtent ; l'à propos avec lequel chaque chose se trouve appropriée aux besoins d'un être d'un autre ordre ; la marche régulière de ces masses immenses que nous appelons des astres ; tout jusqu'aux organes insaisissables des animaux microscopiques ; et surtout l'âme humaine avec son intelligence douée de raison, avec son cœur que rien ne remplit, avec sa liberté : tout cela est un ordre

admirable, qui atteste une cause intelligente, mais d'une intelligence au-dessus de tout ce que nous pouvons concevoir, une intelligence qui embrasse d'un regard et cet ensemble et ses détails; une puissance qui a mis en œuvre cette étonnante conception; en un mot tout cela atteste comme cause une intelligence et une puissance infinies. Donc Dieu existe.

C'est ce qu'on appelle l'argument des *causes finales*. Il procède par induction et remonte de l'effet à la cause comme la première preuve. Seulement comme elle n'emploie pas les principes métaphysiques, elle n'atteint pas l'infini absolument.

**18. Idée de l'infini.** — Nous avons l'idée de l'infini, l'idée du nécessaire, de l'absolu, de l'éternel, de l'immuable. Or cette idée de l'infini n'est pas le produit imaginaire de plusieurs idées finies ajoutées ou combinées. Toutes les idées finies que nous avons, et même que nous pourrions avoir, ne forment pas par leur réunion l'idée de l'infini. Ajoutez sans relâche le fini au fini, vous n'aurez jamais l'infini. Donc l'idée de l'infini, qui sous une forme ou sous une autre se trouve chez tous les hommes, ne nous vient pas de l'expérience : c'est notre raison qui la conçoit nécessairement dès qu'elle conçoit le fini. Mais cette conception universelle et naturelle de l'infini suppose une cause, aussi universelle et naturelle; elle suppose un objet réel dont elle est la conception; cette disposition naturelle à concevoir l'infini, ne peut venir que de celui qui est la cause première de notre nature, et elle est comme le cachet de son auteur. Donc l'Infini existe.

Sous cette forme, cette preuve n'est pas purement métaphysique, puisqu'elle part de l'existence réelle de l'idée de l'infini. On pourrait plutôt l'appeler preuve logique, car elle tend seulement à montrer la réalité objective d'une idée.

On a donné et on donne encore sous le nom de *preuve métaphysique*, la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini, en disant : L'être infini existe nécessairement, car il existe par sa propre essence; on ne peut pas le concevoir comme n'existant pas. Donc il existe, — Ou bien encore : L'être infini n'est pas impossible, il n'implique aucune contradiction essentielle; or s'il n'existait pas il serait impossible : Donc il existe.

La preuve métaphysique de l'existence de Dieu a été admise comme valable par de très-grands esprits. Saint Augustin l'insinue ; saint Anselme la donne formellement ; Descartes, Bossuet et Fénelon l'ont présentée aussi, et la plupart des métaphysiciens ont cru pouvoir la donner comme inattaquable. Cependant saint Thomas déclare que la proposition : *Deus est*, n'est pas évidente par elle-même, et il combat la preuve de saint Anselme.

Nous avons remarqué aussi que tous ceux qui entendent cette preuve pour la première fois éprouvent comme une répugnance à l'admettre tout d'abord, et comme une conscience confuse de son insuffisance. Nous croyons pouvoir expliquer ainsi ce phénomène.

Dans cette prétendue preuve purement métaphysique, on passe d'un principe hypothétique à une conclusion réelle. On part de l'essence de Dieu conçue d'une manière abstraite et hypothétique, et parce que cette essence renferme nécessairement l'existence on en conclut à son existence réelle : ce n'est pas logique. Cela prouve seulement que si l'infini existe, il existe nécessairement ; mais cela ne démontre pas son existence. Et si de grands hommes ont cru pouvoir conclure absolument, c'est qu'en raisonnant, ils ont oublié que leur majeure n'était qu'une hypothèse.

Cependant comme les preuves précédentes établissent incontestablement l'existence de Dieu, nous pouvons, sachant qu'il existe, conclure de son essence qu'il existe nécessairement et qu'il n'est pas possible qu'il n'existe pas.

En résumé toutes les preuves de l'existence de Dieu, même celles que nous aurions pu ajouter parce qu'on les donne quelquefois, se réduisant à ceci : Remonter par induction de l'existence réelle d'un effet à l'existence réelle d'une cause première, puis étudier métaphysiquement cette cause première et conclure qu'elle est nécessairement éternelle et infinie et que par conséquent elle est cet être que le genre humain appelle Dieu.

Plusieurs philosophes contemporains, qui se font d'ailleurs une idée exacte de Dieu, croient que chacune de ces preuves, prise à part, est insuffisante à conclure à l'existence du Dieu que nous adorons, qu'ainsi isolées elles pourraient conclure au dieu du panthéisme. Mais cette manière de voir vient de ce qu'ils négligent la métaphysique telle que nous l'avons exposée ; ils s'en font une autre idée et dès lors ils ne l'emploient pas à propos. Nous pensons au contraire que chacune de ces preuves suffit seule, pourvu que l'on ait soin d'analyser ensuite la

conclusion et de remonter jusqu'aux principes métaphysiques, à l'aide desquels on voit nécessairement qu'une cause éternelle est infinie, qu'une cause première est *a se* et par conséquent infinie, et que l'être infini, est unique, distinct du monde, intelligent et personnel, et ne ressemble en rien au *dieu des panthéistes* ni à la catégorie de l'idéal, ni au *dévenir*.

Aussi nous renvoyons à l'Histoire de la philosophie l'examen de ce que la philosophie moderne croit avoir trouvé de nouveau sur les preuves de l'existence de Dieu.

#### 15. Réflexion sur les preuves de l'existence de Dieu.—

Nous avons donné les preuves de l'existence de Dieu pour répondre aux athées, mais il nous faut remarquer que tout homme d'un esprit droit ne peut pas plus douter de l'existence de Dieu, que se défaire de l'idée qu'il en a. Car cette idée ne se présente pas à lui comme une conception imaginaire et sans objet ; nous concevons Dieu en concevant les choses, et nous le concevons comme un être réel ; comme l'être absolu, dont les êtres finis ne sont qu'une faible image. En ce sens l'idée seule que nous avons de Dieu, nous le montre comme existant, mais c'est parce que cette idée est une idée réelle, qui porte avec elle la certitude de la réalité de son objet.

Voilà pourquoi on a dit avec raison que l'athée n'existe pas. Car celui qui nie l'existence de Dieu, ou ment à sa conscience, ou ne sait pas ce qui s'y passe et ne sait pas reconnaître que son âme affirme Dieu, tandis que son imagination le nie.

### ARTICLE 3<sup>e</sup>

#### ATTRIBUTS DE DIEU

16. **Principe de la question.** — On appelle attributs de Dieu tout ce que nous affirmons nécessairement de Lui. Etant donnée l'idée que nous en avons et dont nous avons démontré la réalité objective, nous la considérons sous différents aspects et sous chacun de ces points de vue nous sommes amenés nécessairement à reconnaître certaines déterminations essentielles qui sont la conséquence de notre première idée. Et ces conséquences se tirent toutes par

voie d'identité. Aussi rien n'est plus absolument certain que la réalité des attributs de Dieu, après que nous avons constaté son existence.

**17. Classification des attributs de Dieu.** — Les attributs de Dieu se classent naturellement selon les points de vue auxquels il faut se placer pour les concevoir.

Or nous pouvons considérer en Dieu : 1° son être, 2° sa connaissance, 3° sa perfection morale, 4° son action sur les autres êtres. Nous distinguerons donc : les attributs d'être ou ontologiques, que l'on appelle aussi attributs métaphysiques, les attributs intellectuels, les attributs moraux, et les attributs de causalité ou d'activité. Chacune de ces classes d'attributs en renferme plusieurs.

**18. Attributs ontologiques.** — Dans l'être de Dieu nous pouvons voir sa nécessité, son éternité, son infinité, son actualité, son entité substantive, sa simplicité, son unité, son immutabilité, son immensité. Tous ces attributs ne sont au fond que l'être absolu, et ce dernier mot les résume tous.

**1° L'être de Dieu est nécessaire.** — Nous avons démontré en métaphysique que l'être contingent suppose l'être nécessaire. Et c'est par ce même principe que nous venons de démontrer l'existence de Dieu, comme cause première nécessaire de tous les êtres contingents. Le mot nécessaire signifie ici que l'existence d'un être contingent suppose nécessairement l'existence d'un être qui est la cause de cet être contingent. En sorte que la nécessité de l'être de Dieu nous est connue par l'existence des êtres contingents.

Mais, en lui-même, Dieu est-il nécessaire, en dehors de l'existence des êtres contingents ? Oui ; Il existe par lui-même, en vertu de son essence ; il Lui est essentiel d'exister ; il ne peut donc pas se faire qu'Il n'existe pas. Tel est le sens complet de cette proposition : L'être de Dieu est nécessaire, ou Dieu existe nécessairement.

Cela revient à dire qu'en Dieu l'être ne se distingue pas de l'essence, que son essence c'est d'être, que son essence c'est son être. Tandis que, dans tous les êtres contingents, l'être est en quelque sorte surajouté à l'essence.

**2° L'être de Dieu est éternel.** — L'éternité de Dieu se démontre de différentes manières : Il est éternel, parce qu'il existe par



Lui-même, par son essence, et que les essences sont éternelles; il est éternel parce qu'il est nécessaire; enfin Il est éternel, parce que s'il ne l'était pas, il n'existerait rien.

**3° L'être de Dieu est infini.** — L'être de Dieu est sans aucune espèce de limite. D'abord parce qu'étant par Lui-même, essentiellement, tout ce qu'il est, sans que rien ait pu choisir son être parmi les essences possibles, son essence ne peut être déterminée que par la possibilité absolue; il ne peut donc lui manquer que ce qui serait absolument impossible. Il a donc toute la réalité de l'être sans aucune limite.

De plus son éternité étant un attribut infini, démontre qu'Il est infini. (*Métaph.* n° 52, 4<sup>e</sup> pr.).

**4° L'être de Dieu est un acte pur.** — Dieu est actuellement tout ce qu'Il est, parce qu'Il est infini. S'Il était en puissance de devenir ce qu'Il ne serait pas, ou de faire ce qu'Il ne fait pas, Il aurait en cela une limite qui répugne à son être infini. Il n'y a donc en Dieu ni puissance passive, ni propriété, ni faculté, mais seulement un acte éternel et infini.

**5° L'être de Dieu est substantif.** — Dieu est une substance. La substance est ce qui a l'être en soi et non dans un autre être. *Ens in se*, par opposition à l'accident, *ens in alio*. Dieu existe par Lui-même, Il n'est donc pas un accident, une modification, une résultante de forces; Il est une substance et une substance distincte de tout ce qui n'est pas Lui. Car la substance de Dieu possède l'être essentiellement et toutes les autres ne l'ont que par Dieu. De plus sa substance est infinie comme son être, autrement Il serait limité; sa substance n'a rien de passif ni de potentiel, elle est tout acte. Enfin la substance de Dieu ne se distingue pas de son être. Dieu est un acte subsistant. Tout cela résulte de sa nécessité. Tandis que dans les êtres contingents, tout ce qu'ils ont d'actualité est le résultat de l'action continue de l'être nécessaire, en sorte que leur être perpétuellement emprunté ne subsiste pas et ne persévère qu'autant que l'action de Dieu le fait être.

**6° La Substance de Dieu est simple.** — La composition l'étendue, la divisibilité, sont incompatibles avec l'Infini. La substance de Dieu, qui est infinie, ne peut donc être ni composée, ni étendue, ni divisible. Elle est donc absolument simple.

**7° Dieu est un et unique dans sa substance.** — L'unité de Dieu n'est pas l'unité de plusieurs forces convergentes comme dans les corps, mais l'unité de l'être simple, absolument indivisible. La multiplicité des attributs que nous distinguons en Dieu n'ôte rien à son unité, car ce ne sont là que des points de vue qui se confondent tous avec son être.

De plus Dieu est unique : il n'existe pas et ne peut exister un autre être infini comme Lui; car il ne peut pas y avoir deux infinis. (*Mét.* 52, 8<sup>e</sup> pr.). La substance de Dieu est donc unique. Toutes les substances contingentes diffèrent absolument de la sienne, et si nous les appelons substances, ce n'est que par rapport aux accidents qu'elles éprouvent comme modifications; mais nous savons bien que, comparées à l'acte pur et subsistant qui est Dieu, elles ne sont pas même des accidents; car elles ne sont pas des modifications de la substance de Dieu, et elles n'ont qu'un être d'emprunt.

**8° L'être de Dieu est immuable.** — Dieu ne peut éprouver aucune espèce de changement dans son être ou dans sa substance, par la raison qu'Il est infini; et pour changer il faut perdre ou acquérir.

**9° L'être de Dieu est immense.** — Quelle que puisse être l'étendue du monde créé, Dieu y est présent partout. Si le monde était multiplié, Dieu y serait de même et ne serait pas plus grand pour cela. Il est donc sans mesure possible. C'est ce que signifie le mot « immense ». Mais il faut bien se garder de penser que Dieu soit une substance étendue comme l'espace possible. Non : Dieu n'a pas d'étendue, et de plus Il est présent dans l'univers de telle manière que dans sa parfaite unité indivisible, Il est tout entier dans chacun des êtres de l'univers et dans chacun des atomes qui composent les corps. Ce que nous appelons l'immensité de l'espace est entièrement contraire à cette conception.

Cette immensité, cette omniprésence de Dieu, sont la conséquence de son être nécessaire, d'où tous les êtres contingents prennent leur existence. Car ces êtres ne peuvent exister sans que l'être nécessaire qui les fait exister soit présent à leur être.

Mais c'est là une présence que nous ne saurions comprendre et qui n'a rien de commun avec la localisation des corps. Dieu est une substance simple et ne se localise pas.

19. **Résumé des attributs ontologiques de Dieu.** Tous les attributs ontologiques de Dieu se résument dans l'être absolu. Qui dit : *être*, absolument parlant, dit : être par soi, essentiel, nécessaire, éternel, infini, acte pur et subsistant, un, simple, immuable et immense. C'est donc avec raison que Bossuet, après avoir énuméré rapidement les attributs de Dieu, s'écrie : « IL EST : gardez-vous de rien ajouter ! ».

20. **Attributs intellectuels.** L'idée que nous avons de Dieu, la magnificence, l'ordre et l'harmonie de ses œuvres ne nous permettent pas de supposer Dieu sans connaissance. C'est l'horreur révoltante et l'absurdité de cette supposition blasphématoire qu'a fait dire au psalmiste : *Intelligite insipientes in populo, et stulti aliquando sapite: Qui plantavit aurem non audiet? aut qui finxit oculum non considerat?.... Dominus scit cogitationes hominum.*

Aussi la saine philosophie a toujours reconnu en Dieu l'omniscience, la vérité et la véracité.

1° **Omniscience.**—Puisque nous, qui sommes contingents et bornés et qui n'avons qu'un être emprunté, nous connaissons ce qui se passe en nous et autour de nous, il faut bien que Dieu, l'être nécessaire à qui nous empruntons cette existence, connaisse ses œuvres et se connaisse lui-même. De plus, l'infinité de l'être de Dieu s'oppose à ce que sa connaissance ait quelque limite; car Il ne serait plus infini. Donc, Dieu connaît tout ce qui est et tout ce qui doit-être. Il se connaît lui-même; et comme Il est infini, la connaissance qu'Il a de Lui-même est infinie.

Cette connaissance que Dieu a de Lui-même et des choses ne peut être, comme chez nous, d'abord à l'état de puissance ou de faculté. Son infinité et son immutabilité s'y opposent. Il faut donc que Dieu connaisse par un acte éternel tout ce qu'Il connaît, c'est-à-dire, tout ce qui peut être connu. Il connaît donc nos plus secrètes pensées : Il connaît le passé, le présent et l'avenir, et tout cela dans un seul acte éternellement présent; car étant immuable Il ne peut avoir de successions.

De plus la perfection de son être infini s'oppose à ce qu'Il reçoive quelque chose des êtres contingents qui sont son œuvre. Donc Il

connaît les choses, non par l'action qu'il en reçoit, mais en Lui-même et par Lui-même. En sorte que sa connaissance vient toute entière de son être, qu'elle est, non seulement éternelle et infinie, mais subsistante comme son être.

C'est cette connaissance éternelle et subsistante que Dieu a des essences des choses, que Platon appelait les idées en Dieu, et que nous considérons encore comme les prototypes de tout ce qui est et de tout ce qui sera encore. Son erreur consistait à croire que nous voyons les essences des choses telles que Dieu les voit ; Malebranche et les ontologistes font la même hypothèse quand ils affirment que c'est en Dieu que nous voyons les essences des choses. Cette hypothèse est fautive ; car nous voyons, non pas les essences réelles des choses, mais des conceptions essentielles que nous formons par l'observation et qui sont loin d'être les mêmes chez tous les hommes, pour une même classe d'objets. L'hypothèse détruite, l'explication n'a plus de raison d'être. Ainsi se trouvent renversés et le système de l'existence antérieure, de Platon, et celui de la vision en Dieu, récemment appelé ontologisme.

Quoiqu'il en soit, les vraies essences des choses sont bien la connaissance que Dieu a de leur possibilité, et en ce sens on peut bien, sans être ontologiste, dire que les essences des choses sont Dieu lui-même. Car la connaissance de Dieu, qui est un acte pur et substantif et influi, ne se distingue pas de son être. Il est.

**2° Vérité.** — La connaissance de Dieu ne serait pas une connaissance si elle n'était pas vraie ; et, d'un autre côté, elle ne serait ni infinie ni parfaite si elle n'était entièrement et parfaitement vraie. Donc Dieu possède toute vérité ; sa connaissance est la vérité absolue ; et, comme sa connaissance c'est Lui, on dit avec raison que Dieu est la vérité même.

**3° Véracité.** — Mais il y a plus, si l'homme peut communiquer ses pensées, il est impossible de supposer que Dieu ne les communique pas. Et s'il les communique, il ne peut les communiquer que telles qu'elles sont. Car la perfection que nous découvrons en Dieu, à raison de son infinité, ne nous permet pas de supposer qu'il puisse mentir. Donc, il communique ses pensées selon la vérité : Il est véraçe.

La parole de Dieu nous parvient par ses œuvres et ses œuvres ne peuvent nous mentir. C'est pourquoi nous les interrogeons avec confiance. Et quand nous les avons interrogées convenablement, elles nous répondent, et Dieu nous parle par elles.

Outre cette manière de nous communiquer ses pensées par ses œuvres, il est évident que Dieu peut aussi nous parler directement. Ce serait sortir du domaine de la philosophie que d'interroger cette parole directe de Dieu que nous appelons la révélation ; mais ce que la philosophie peut et doit faire c'est de s'assurer, par les témoignages naturels, que cette parole directe de Dieu existe et qu'il y a une révélation. Quand ce fait est établi la conclusion immédiate doit être : Dieu a parlé : il faut le croire et Lui obéir.

En tout cas, jusqu'à démonstration de la fausseté de ce fait, il n'est pas permis à un homme sérieux de se moquer de ceux qui croient ; et de plus, en face de l'assertion de trois cent millions d'hommes qui affirment perpétuellement le fait depuis dix-huit siècles, sans compter ceux qui l'avaient perpétuellement affirmé jusque là, il n'est pas digne d'un homme raisonnable de rester indifférent et de mépriser, sans vérifier le fait et ses preuves.

**21. Attributs moraux.** On appelle ordre moral l'ensemble de tous les actes libres, et tout ce qui s'y rapporte. En sorte que les attributs moraux de Dieu, sont les attributs relatifs à ses actes libres. L'être de Dieu qui est un acte pur, sa connaissance qui est au fond le même acte pur ne sont pas des actes libres en Dieu ; ils sont essentiels et nécessaire. Nous aurions pu constater aussi qu'il y a en Dieu non pas la volonté qui est la faculté de vouloir, mais un vouloir éternel, nécessaire et infini, par lequel Il s'aime et se veut lui-même tel qu'Il est. C'est encore un acte pur, le même que son être et sa connaissance ; ce n'est pas un acte libre.

Mais en dehors de Lui-même, on conçoit que Dieu veut des êtres contingents ; Il les veut, puisqu'Il les fait exister. Or comme ces êtres ne sont pas nécessaires, Dieu ne les veut pas nécessairement : Il les veut donc librement. Il a donc un vouloir libre. C'est dans l'exercice de ce vouloir libre que nous trouvons en Dieu des attributs moraux, qui sont la *liberté*, la *justice*, la *bonté*,

**1° Liberté.** — Dieu est libre, car Il veut des choses qu'Il ne veut pas nécessairement ; moins encore forcément, car Il n'est nullement passif. Et comme tout est parfait en Lui, la liberté de Dieu est parfaite.

Dirons-nous que sa liberté est infinie ? Oui si on entend par là qu'elle est sans limite en elle-même. Mais il est à remarquer que cette liberté, ne pouvant s'exercer sur Dieu lui-même, mais seulement sur les êtres contingents, ne peut avoir un exercice infini. C'est d'ailleurs la condition essentielle de tout acte de Dieu sur les êtres contingents. Infini et éternel du côté de Dieu cet acte est fini et temporel dans l'être qui en résulte. Mais à part cette condition qui vient de l'essence des êtres contingents, la liberté de Dieu est illimitée ; Il choisit dans la série indéfinie des êtres possibles ceux qu'Il veut actualiser, et rien ne l'oblige à se déterminer pour tel ou tel.

Une autre perfection de la liberté de Dieu, c'est qu'Il ne veut jamais l'impossible ni le mal, comme cela arrive souvent aux hommes. C'est encore sa nature infinie et parfaite qui s'y oppose. Etant Lui-même le vrai, le beau, le bien absolu, Il ne peut vouloir le contraire de Lui-même. Ce serait ne pas se vouloir Lui-même et Il se veut nécessairement comme Il existe nécessairement.

**2° Justice.** Il résulte de ce qui précède que Dieu ne peut vouloir librement que ce qui est bien. Or comme le bien est la règle du juste, il s'ensuit que la volonté libre de Dieu est essentiellement juste. Il ne veut que ce qui est juste.

**3° Bonté.** — Dieu est bon en ce sens qu'Il fait du bien. Or Dieu fait du bien à tous les êtres qui ne sont pas Lui. Et même Il donne l'être, le premier de tous les biens ; Il fait exister ceux qui sans lui n'existeraient pas. C'est la perfection de la bonté, et c'est en ce sens que nous disons que la bonté de Dieu est infinie ; bien que par la nature des êtres contingents les résultats soient nécessairement limités.

**22. Attributs de causalité.** — Bien qu'en Dieu vouloir et faire soient un seul et même acte, nous pouvons cependant, selon notre manière de concevoir, distinguer le vouloir de la causalité.

Dieu est la cause première de tout ce qui est, et sa causalité est sans limite de sa part bien que les résultats en soient nécessairement finis. Sa causalité est un acte pur comme Dieu lui-même, mais selon notre manière de parler nous disons qu'Il peut tout faire, parce que nous ne voyons que successivement ce qu'Il fait de toute éternité. En sorte que nous distinguons en Dieu comme attributs de causalité : la causalité première, la toute puissance et la providence.

1° **Dieu est la cause première de tout.** — Les raisons qui nous servent à montrer l'existence de Dieu nous obligent à conclure non seulement que tout être vient de Lui, mais encore que tout être ne peut venir que de Lui, comme de la cause première. L'être contingent ne peut exister que par l'action de l'être nécessaire.

2° **Dieu est tout puissant.** La causalité de Dieu étant infinie du côté de Dieu, il s'ensuit qu'Il peut faire tout ce qui est possible. Non pas en ce sens qu'Il soit en puissance de le faire, mais en ce sens qu'il est possible qu'Il le fasse actuellement et que nous le voyions plus tard.

3° **Dieu pourvoit à la conservation de tout ce qui existe.** — Les successions dans lesquelles nous vivons et dans lesquelles nous voyons les êtres qui nous entourent, nous montrant successivement l'action de Dieu sur ces êtres et sur nous, nous font dire que Dieu pourvoit à tout et conserve tout, lorsqu'en réalité Il ne fait que produire les choses dans le temps par un acte éternel.

La causalité de Dieu sur les êtres contingents établit entre Dieu et le monde des rapports qu'il nous faut étudier du côté de Dieu et du côté du monde. C'est ce que nous allons faire dans l'article suivant.

#### ARTICLE 4°

##### RAPPORTS ENTRE DIEU ET LE MONDE. — CRÉATION ET PROVIDENCE

23. **Création.** — Les êtres contingents n'ayant pas l'existence par eux-mêmes la tiennent tout entière de l'être nécessaire qui est Dieu. Leur essence s'oppose à ce qu'ils aient toujours existé ; elle

s'oppose également à ce qu'ils soient une émanation de la substance divine. Ils sont donc créés, c'est-à-dire *faits de rien*. La création est un acte éternel du côté de Dieu, un fait temporel du côté des êtres créés. Ainsi au lieu de dire : *Dieu a créé le monde*, il faudrait dire que Dieu *le crée*.

**24. Systèmes opposés au dogme de la Création.** — Les philosophes panthéistes supposent que les êtres que nous appelons contingents ne sont que des *manifestations*, des *évolutions* ou des *émanations* de Dieu. Ils ont supposé cela, ne pouvant s'élever à l'idée d'un être fait de rien. Or ces trois systèmes panthéistes ne sauraient s'accorder avec l'idée que nous avons de Dieu. Car Dieu est infini et immuable ; les êtres contingents sont limités et changeants. Chacun de ces systèmes supposerait des changements en Dieu.

Les matérialistes, notamment Epicure et avec lui tous les philosophes païens et de nos jours tous les partisans du matérialisme et du naturalisme, supposent la matière du monde éternelle. Les uns avec Platon disent que Dieu l'a seulement façonnée, les autres avec Epicure, enseignent que les éléments de la matière se combinent d'eux-mêmes au hasard. Ce système est opposé tout à la fois et à la causalité infinie de Dieu et à la nature finie des êtres contingents.

Enfin les naturalistes modernes prétendent expliquer par les évolutions successives de la matière la formation de tous les êtres, et veulent que l'homme ait été singe, plante et même pierre avant d'être ce qu'il est. De pareilles monstruosité ne se réfutent pas. Ce sont des rêveries imaginées pour effacer Dieu, et qui avilissent l'homme en voulant l'élever.

**25. Providence.** — Les principes métaphysiques qui démontrent le fait de la Création démontrent aussi comme une nécessité des êtres contingents la conservation de ces mêmes êtres par Dieu qui les a créés.

L'être qui tient de Dieu tout ce qu'il est ne saurait subsister un seul instant par lui-même. En effet nous avons constaté bien des fois précédemment ce principe fondamental que l'effet est simultané à sa cause et ne dure qu'autant qu'elle. Si donc l'action de Dieu est la cause totale des êtres contingents, comment ces êtres



pourraient-ils subsister après que cette action aurait cessé. C'est donc bien mal entendre les principes nécessaires des êtres que de supposer que Dieu aurait une fois créé le monde et l'aurait ensuite abandonné à lui-même. Non : les êtres créés ne persévèrent dans l'existence que parce que leur cause continue et cette cause de leur conservation n'est et ne peut être autre chose que l'action même de Dieu, qui les crée ainsi d'une manière continue. La conservation des êtres n'est donc que la persévérance de l'acte créateur ; acte éternel de la part de Dieu, mais dont le résultat est nécessairement temporel pour les êtres créés. Telle est la base du dogme de la Providence. En effet, si les êtres contingents ne subsistent que par la continuité de l'acte créateur, il s'ensuit qu'ils ne se meuvent, ne changent de lieu, n'agissent d'une manière quelconque, que par le même acte de Dieu, et que toutes les modifications qu'éprouvent les êtres dans le monde viennent en dernière analyse de Dieu et ne peuvent venir que de lui. Il est donc indispensable d'admettre que Dieu conserve et gouverne le monde : c'est ce que l'on appelle la Providence de Dieu.

Mais, dit-on, Dieu a posé, au commencement, des lois, et ces lois régissent le monde ! Vaine théorie. Les lois ne sont pas une force, mais l'ordre dans lequel un fait se produit ; et si outre la loi il n'existe pas une force agissante qui produise le fait, aucune loi ne sera observée. Donc, Dieu suit un ordre qu'il a tracé Lui-même, mais c'est Lui seul qui exécute ce plan ; car Il est seul l'être par soi, cause universelle de tout ce qui est contingent.

**26. Systèmes opposés au dogme de la Providence.**—Les systèmes panthéistes, matérialistes et naturalistes qui nient la création, nient par là-même la Providence. Mais de plus il y a différents systèmes connus sous le nom général de Déisme, qui, admettant que le monde a été créé, supposent qu'il persévère ensuite dans l'existence, sans que Dieu s'en occupe, et nient par conséquent la Providence en admettant la Création.

Les preuves que nous avons données suffisent à réfuter le déisme. Disons seulement ici que la source de ces doctrines et la facilité avec laquelle elles se sont fait de si nombreux partisans, viennent de l'attrait des hommes pour la licence des mœurs. Le dogme de la

Providence a des conséquences pratiques. Si Dieu gouverne le monde il faut que les hommes obéissent à ses lois ; et c'est pour éviter la direction de ces lois, que les hommes s'efforcent de les nier, en niant que Dieu s'occupe d'eux. Il y a aussi dans cette dénégation un orgueil, une suffisance poussée jusqu'au ridicule de l'absurdité. L'homme tient tout de Dieu, son existence même, et il prétend pouvoir se passer de Dieu.

Aux preuves métaphysiques que nous avons données de la Providence on pourrait joindre les preuves historiques, le consentement unanime des peuples, et l'observation de l'ordre admirable qui règne dans le monde, et dès lors les déistes nous paraîtraient non seulement absurdes dans leur orgueil, mais encore aveugles dans leur expérience, ignorants des témoignages de l'histoire et indignes de conserver leur titre d'hommes, puisqu'ils n'ont pas les croyances universelles du genre humain.

Après cela, si de prétendus philosophes, de peur de s'humilier devant Dieu, en avouant qu'ils viennent de Dieu et ne subsistent que par lui, préfèrent descendre d'un singe, ou d'un mollusque, laissons-les se complaire dans leur avilissement : la raison n'arriverait pas jusqu'à eux. *Noluit intelligere ut bene ageret.* Ils n'ont pas voulu comprendre de peur d'être obligés de faire le bien.

**27. Conséquences pratiques des rapports entre Dieu et le monde.** — Puisque Dieu crée conserve et gouverne le monde et tout ce qu'il renferme, puisque l'homme sait cela et qu'il est libre, il s'en suit qu'il doit librement se soumettre aux desseins de Dieu sur lui, pratiquer le bien que Dieu lui commande et éviter le mal que Dieu lui défend, rendre grâces à Dieu des biens qu'il en reçoit et attendre de lui un concours efficace qu'il peut lui demander. Telles sont les bases de la religion naturelle, conséquence nécessaire des rapports de l'homme à Dieu en dehors même de la révélation.

Ainsi la raison, par les principes mêmes de l'être, et par le seul fait de l'existence de l'homme intelligent, établit la religion naturelle comme une loi nécessaire de nos rapports avec Dieu. Il n'y a donc rien de sérieux dans les doctrines des prétendus libres-penseurs et positivistes modernes qui veulent éloigner l'homme de toute relation religieuse avec Dieu. Leur doctrine répugne à la raison, et loin d'élever l'homme, elle l'assimile à la bête.

Mais ce n'est pas tout. La philosophie ne peut s'empêcher de concevoir que Dieu, qui est libre vis-à-vis des êtres contingents, a pu librement établir avec les hommes d'autres relations que celles qui sont la condition indispensable de leur existence ; que dès lors ces relations n'ayant plus rien de nécessaire ne peuvent plus être constatées par la raison pure, mais doivent se manifester par des faits si elles existent. C'est donc dans les faits qu'il faut les étudier, et pour les connaître il faut interroger leurs témoignages, s'il y en a. Et de plus la saine philosophie exige que l'homme se rende compte de ces nouveaux rapports avec Dieu, des conséquences qui en résultent, et qu'il en observe les lois dès qu'il est convaincu que Dieu les a dictées.

C'est la base de la religion surnaturelle. Cette religion est attestée par tous les peuples de tous les temps; elle a eu et a encore bien des formes différentes plus ou moins dignes de Dieu, mais il n'est aucun peuple qui n'affirme par ses croyances et par ses mœurs l'existence d'une religion autre que la religion naturelle. Or en présence de ces faits il est évident que toutes ces religions si opposées les unes aux autres ne viennent pas toutes de Dieu ; de plus la nature même de Dieu nous indique que Dieu n'a pas pu en donner plusieurs, et par conséquent il n'y en a qu'une qui soit la vraie; enfin la raison nous oblige à poser en principe que la religion qui est la seule vraie doit avoir des témoignages de son origine divine. Donc le philosophe qui n'est pas certain de posséder la vraie religion doit s'il veut être vraiment philosophe étudier les marques de la vraie religion et, quand il l'aura reconnue, il sait d'avance que son devoir sera d'en suivre les enseignements, les pratiques et les lois. Nous pouvons ajouter que cet examen lui démontrera que la seule vraie religion qui vient de Dieu, c'est la religion catholique.

**28. Difficultés relatives au dogme de la Providence.** — Cette action continue de Dieu sur les créatures, s'accorde difficilement: 1° avec la liberté de l'homme ; 2° avec le mal qui se produit dans le monde.

**1° Liberté de l'homme.** — Nous avons répondu ailleurs à cette difficulté. Redisons seulement que lorsque deux vérités de différents ordres sont constatées séparément par le genre de preuves

qui leur convient, il n'est pas logique de prétendre les rejeter parce qu'on ne sait pas comment les accorder. D'ailleurs il y a au fond de cette question comme au fond de plusieurs autres que nous venons d'examiner une relation entre l'infini et le fini ; et nous ne connaissons pas assez l'un et l'autre pour savoir comment l'un agit sur l'autre.

**2° L'existence du mal.** — Dieu qui est l'être parfait ne peut faire le mal, ni vouloir qu'on le fasse. Si donc il gouverne le monde, il semble qu'il ne devrait pas y tolérer le mal. Et pourtant il y a du mal dans le monde.

Il y a d'abord le mal physique : difformités physiques telles que la douleur, les maladies, la mort, et tous les accidents qui détruisent en tout ou en partie certains êtres.

Il y a ensuite le mal moral, qui consiste dans les fautes ou les crimes des hommes et en général dans tout acte opposé à la justice ou à la charité. Il y en a qui considèrent comme une injustice l'inégalité des conditions et les souffrances des hommes vertueux.

### **39. Réponse aux difficultés tirées de l'existence du mal.**

— **Mal physique.** — 1° Le mal physique n'a rien de contraire aux perfections de Dieu ; il n'attaque que des êtres contingents ; il ne viole que des lois contingentes et particulières.

2° En détruisant des êtres particuliers, les accidents que nous appelons des maux physiques procurent un bien général. Tels sont : les tempêtes, les orages, les volcans, la foudre, les épidémies et même les maladies ordinaires. On peut en dire autant de la pauvreté et de toutes les privations corporelles.

3° Les maux physiques sont souvent le résultat des actes libres des hommes ; et dans ce cas on ne saurait les imputer à Dieu.

4° Si Dieu nous envoie des maux ou permet que nous en causions à nous mêmes ou aux autres, c'est pour en tirer le bien, soit des individus mêmes qui en sont affligés, soit de la société. Ces maux sont souvent un châtement pour les coupables ; plus souvent une correction utile ou une épreuve.

Ainsi ce que nous appelons le mal physique est toujours un bien moral devant Dieu, et quelquefois même un bien physique. C'est pour cela que sa Providence le permet ou même le fait.

30. **Mal moral.** — Le mal moral est toujours le fruit de la liberté de l'homme et ne peut venir de Dieu, car il répugne à sa perfection infinie. Donc Dieu ne le fait pas, mais il le tolère. Or :

1° Dieu tolère le mal moral pour laisser à l'homme la liberté.

2° Dieu sait tirer le bien même du mal moral.

3° Dieu rendra après la mort à chacun selon ses œuvres et tout rentrera dans l'ordre.

Mais pourquoi Dieu crée-t-il l'homme libre, sachant qu'il doit en faire un mauvais usage ? Dieu donne la liberté à l'homme :

1° Parcequ'elle donne à l'homme sa plus haute dignité.

2° Parcequ'elle lui permet de mériter son bonheur.

3° Parcequ'il est plus glorieux pour Dieu d'être servi par des créatures intelligentes et libres que par des machines, et que d'ailleurs la liberté est une conséquence métaphysique de l'intelligence raisonnable, comme la possibilité de pécher est une conséquence de la liberté dans une créature, à raison de son imperfection essentielle.

Ainsi la Providence de Dieu tolère le mal moral, sans qu'il y ait en cela rien de contraire à la perfection de Dieu.

# MORALE

---

## GÉNÉRALITÉS

---

1. **Sens du mot.** — Le mot *morale* vient du latin et il a pour origine le mot *mores*, lequel désigne l'ensemble des actes libres d'un homme ou du peuple. On trouve dans un même fonds d'idées, en grec : *μῦον*, muscle, *μύω*, cligner les yeux ; en latin : *moveo*, *motum*, *mutare*, *mos*, *moris* ; en français : *muscle*, *mouvement*, *mue*, etc. C'est toujours l'idée de mouvement, expression sensible de l'acte, même spirituel, et c'est ainsi qu'on a appelé *mores*, mouvements ou actes, les actes par excellence, c'est-à-dire les actes libres. Donc, par l'étymologie, la morale se rapporte aux actes libres.

2. **Objet de la morale.** Telle que nous l'entendons ici la morale, est une science dont l'objet est un ensemble de lois, et ces lois ont pour sujet les actes libres, que l'on appelle aussi actes humains. La morale a donc pour objet la loi ou les lois des actes humains, ou en d'autres termes la loi morale.

En effet il ne faut pas confondre la loi morale, avec la morale, qui est la science de cette loi.

3. **Définition.** — La morale est donc la science de la loi morale, ou la science des lois morales des actes humains.

Nous avons déjà eu l'occasion, plusieurs fois dans ce cours, de dire ce qu'il faut entendre par une loi morale. Nous en parlerons plus longuement dans cette partie : rappelons seulement ici pour l'intelligence de la définition que les lois morales sont les *régles du bien dans les actes libres* et qu'elles sont appelées morales autant parce que les relations qu'elles régissent sont libres, que parce qu'elles

les régissent en les laissant libres. Cette sorte d'action d'une loi s'appelle *obligation* ou *obligation morale*.

4. **Division.** — Nous avons donc à étudier d'abord la loi morale en général et ensuite les lois morales dans leurs différentes espèces.

#### CHAPITRE 1<sup>er</sup>.

### DE LA LOI MORALE, EN GÉNÉRAL

5. **Objet et division de ce chapitre.** — Pour bien connaître la loi morale, nous en chercherons la définition, la nature, l'existence, l'origine, le sujet, l'action et la sanction.

#### ARTICLE 1<sup>er</sup>.

##### DÉFINITION DE LA LOI MORALE.

6. **Recherche de cette définition.** — Les lois sont les règles des relations. La loi morale doit donc être la règle morale des relations morales. Mais qu'est-ce qu'une règle morale et qu'est-ce que des relations morales? Nous avons vu en métaphysique qu'une règle morale est celle qui dirige une relation sans la nécessiter ni la forcer, mais en lui laissant sa détermination spontanée et libre. La règle morale indique ce que doit être la relation qu'elle régit, mais elle ne la force ni ne la nécessite pas à être ce qu'elle doit être. Les relations morales, d'après ce que nous avons vu aussi en métaphysique, sont des relations libres, et par conséquent sont des actes libres ou au moins en résultent.

Mais cette règle elle-même doit avoir une essence déterminée, et cette détermination est nécessaire pour la bien définir. En réglant les actes libres elle doit leur imposer une forme, un ordre; car toute loi est un ordre. Quel est donc cet ordre qui constitue la loi morale? Cet ordre, au sens de tout le monde, c'est le bien. La loi morale régit les actes libres pour les rendre bons; elle indique les conditions de la bonté des actes libres, en sorte que l'ordre essentiel qui constitue la loi morale, c'est le bien. Donc :

**7. Définition.** — La loi morale est la règle du bien dans les actes libres.

Elle ne règle que les actes libres ; elle les laisse libres ; elle en règle la bonté.

Tout acte libre est bon ou mauvais, selon qu'il est conforme ou non à la loi morale.

#### ARTICLE 2<sup>o</sup>.

##### NATURE DE LA LOI MORALE.

**8. Principe de la question.** — Si la loi morale dirige les actes libres des hommes, si elle détermine ce qu'ils doivent être pour être bons, c'est elle qui doit nous dire quand et comment nous devons agir ; elle doit donc nous déterminer à agir. Si donc nous voulons savoir en quoi consiste la loi morale, nous devons la chercher parmi les principes qui nous déterminent à agir de telle ou telle manière, dans les motifs de nos déterminations. D'ailleurs ce n'est pas en étudiant les actes libres que nous pourrions en connaître les lois, puisqu'ils n'y sont ni nécessairement ni forcément conformes.

**9. Motifs de nos déterminations.** — L'âme est libre dans ses actes, mais cette liberté n'empêche pas qu'elle ne suive dans ses actes certaines attractions ou répulsions, qu'elle ne soit invitée à agir par différents motifs.

Ces motifs peuvent se résumer en quatre : les sensations, les sentiments, l'intérêt, le bien absolu.

**10. Les sensations.** — L'attrait du plaisir, ou la répulsion de la douleur corporelle, sont souvent pour les hommes de puissants motifs d'agir. Evidemment les sensations sont faites pour nous engager à faire avec plus d'ardeur certains actes que nous omettrions sans cela et qui sont utiles et même nécessaires à la conservation soit des individus soit de la famille et de la société.

Pendant les sensations n'ont pas le caractère de lois. Ce caractère c'est l'obligation et l'universalité. La conscience ne nous dit pas que nous ne devons pas résister aux sensations ; au contraire au jugement universel du genre humain la sensation, doit souven



être méprisée. Et d'ailleurs l'expérience constate qu'il est de notre intérêt de ne pas la suivre toujours. De plus, les sensations loin d'avoir le caractère de l'universalité sont essentiellement variables, elles diffèrent avec les individus, et même dans un même individu elles diffèrent avec les circonstances. Les sensations ne sont donc pas la loi morale.

**11. Les sentiments.** — Sous une forme purement spirituelle les sentiments exercent sur notre âme une attraction ou une répulsion analogue à celles des sensations. Ils ont d'ailleurs un but analogue, celui de nous entraîner à certains actes pour nous les faire faire plus facilement.

Mais, pas plus que les sensations, les sentiments n'ont le caractère de lois. Ils ne se montrent pas comme obligatoires, ou du moins ils admettent des obligations plus puissantes et plus légitimes devant lesquelles ils doivent céder; ils varient avec les individus et les circonstances. D'ailleurs, comme les sensations, ils entraînent l'homme à agir, mais ils tendent à le faire agir sans réflexion et par suite sans liberté. Les sentiments ne sont donc pas la loi morale.

**12. L'intérêt.** — Au dessus des sensations et des sentiments vient se placer, comme motif d'action, l'intérêt. Non pas l'intérêt matériel de la richesse mais l'intérêt complet de l'homme, de la famille et de la société. Quand cet intérêt parle, les sensations et les sentiments doivent se taire et le laisser seul déterminer nos actes. Ainsi l'homme sacrifie un de ses membres pour sauver son corps; ainsi la mère gourmande et châtie son enfant qu'elle aime et lui retire ses caresses pour le rendre meilleur. Ainsi encore l'ouvrier condamne son corps à un rude travail pour gagner le pain qui doit le nourrir; ou bien il renonce à ses affections les plus chères et quitte même son pays pour aller demander à un pays lointain des ressources pour ses parents vieux et infirmes.

Si l'intérêt n'indiquait jamais què des actes semblables, il aurait bien le caractère de la loi. Mais d'un autre côté, si l'intérêt est la loi suprême, s'il est la seule loi morale, qui dira l'acte qu'il faut choisir, lorsque deux intérêts se contredisent? Et d'ailleurs n'est-il pas facile de voir que les calculs de l'intérêt ne sont pas toujours

noblés? Cela est si vrai que nous n'admirons jamais un acte inspiré par l'intérêt, tandis que certains actes nous transportent d'admiration.

Donc si l'intérêt porte avec lui un certain caractère d'obligation, la conscience nous dit que souvent il doit céder devant un motif plus élevé. De plus son caractère d'universalité n'est pas assez bien marqué, et il lui reste encore quelque chose de trop individuel, pour constituer une loi absolue. Donc encore, l'intérêt n'est pas la loi morale.

**13. Le bien absolu.** — Au dessus de l'attraction des sensations par lesquelles nous agirions comme les bêtes, au-dessus de l'attraction des sentiments par lesquels nos actes ne seraient pas assez libres et trop capricieux, au-dessus de l'intérêt même bien réglé qui n'offre ni assez de noblesse ni assez d'universalité, se trouve l'idée du bien, idée naturelle à notre âme comme le vrai et le beau, avec lesquels elle ne fait qu'un et constitue la raison elle-même. Cette idée est universelle, identique chez tous les hommes; elle porte avec elle le caractère de l'obligation, car c'est ainsi que nous la concevons et c'est même par là que nous la distinguons du vrai et du beau. Le vrai c'est ce qu'il faut savoir; le beau, ce qu'il faut aimer; le bien, ce qu'il faut faire. Telle est l'idée que nous en avons tous. Et cette obligation, qui est le fond même de l'idée du bien, est telle que la conscience universelle conçoit le bien comme devant être accompli quand-même. Tous les autres motifs d'action, et l'intérêt lui-même, doivent céder devant celui-là parce qu'il est le plus noble de tous, parce qu'il est universel, absolu, éternel et nécessaire. C'est donc l'idée du bien absolu qui est la loi morale.

**14. Fausses idées de la loi morale.** — Chacun des quatre motifs de nos actions a été considéré par quelques philosophes comme constituant la loi morale.

Epicure plaçait la loi morale dans les plaisirs de l'intelligence; ses disciples la placèrent dans les plaisirs des sens. Platon lui-même, quoique montrant ailleurs de plus nobles doctrines, a, dans sa *République*, placé l'intérêt au-dessus de tout et n'a pas craint, lorsqu'il croyait l'atteindre par là, de tracer des lois ignobles. Les

moralistes anglais du 18<sup>e</sup> siècle, Shaftesbury, Cumberland et Adam Smith voulurent faire du sentiment l'unique règle de nos actes : avant eux Larochevoucauld avait donné comme unique mobile sinon comme unique règle de nos actions l'intérêt ou l'amour-propre. Cette doctrine est partagée par beaucoup d'hommes de nos jours.

Plus récemment encore l'école de Kant, en Allemagne, et l'école empirique, qu'on appelle l'Ecole anglaise, aussi bien que le Positivisme français, ont pris pour base de la loi morale ce qu'ils ont appelé les *sentiments altruistes*, et ils ont posé comme principe de la loi morale cette définition ou l'orgueil se révèle dans sa plus hideuse nudité : « Le devoir, c'est la liberté se prenant elle-même pour fin. »

**15. Essence du bien qui est la loi morale.** — Pour avoir une idée complète de la loi morale, qui, comme nous l'avons vu, n'est autre que l'idée du bien, il faut savoir en quoi consiste le bien. Une comparaison avec le vrai que nous connaissons mieux nous fera découvrir ce que nous cherchons, puisqu'au fond le vrai et le bien ne diffèrent que par ce point de vue, que l'un est l'objet de la connaissance, l'autre, de l'activité.

Or le vrai dans la connaissance est la conformité exacte de la pensée avec son objet intentionnel. De même le bien dans l'activité est la conformité de l'acte libre avec sa fin essentielle qui en est nécessairement l'objet intentionnel. Tout acte a essentiellement une fin et cette fin il doit l'atteindre sous peine d'être difforme et d'être ainsi privé de sa perfection. Ainsi la parole est de sa nature destinée à exprimer la pensée ; si donc elle exprime autre chose elle est difforme : c'est un mensonge ; c'est un mal. L'action de manger et de boire est de sa nature destinée à entretenir le corps et non à procurer une sensation agréable : donc, manger ou boire pour le seul plaisir sensuel, et contrairement aux besoins du corps, est un acte difforme : c'est un mal.

De plus, le vrai en lui-même, considéré d'une manière abstraite, en dehors de tout objet intentionnel, le vrai absolu qui se confond alors avec la possibilité, consiste dans la conformité ou la connexité logique entre les différents éléments d'un fait ou d'une pensée. La pensée, la conception abstraite est vraie à la condition que tous les

**éléments** qui la composent puissent ou doivent logiquement former un fait. S'ils peuvent, s'il y a entre eux conformité, c'est la conception d'un fait possible; s'ils doivent, s'il y a connexion logique entre eux, c'est la conception d'une vérité nécessaire.

Il en est de même du bien absolu. Un acte abstrait est bon à la condition que tous les éléments qui y entrent puissent ou doivent moralement former un acte; il doit y avoir, entre les éléments d'un acte libre, conformité ou connexion, morale. S'il y a conformité l'acte est moralement possible: c'est un acte licite; c'est un droit. S'il y a connexion, l'acte est moralement nécessaire: c'est un devoir. S'il n'y a ni connexion ni conformité, l'acte est moralement impossible; il est mauvais: c'est une faute ou un crime. Ainsi un homme est debout sur le bord d'une route, et n'a pas d'autre fin que de s'y reposer pour continuer ensuite son voyage et revenir chez lui: il peut partir quand il voudra; mais l'orage s'annonce prochainement et il n'aura que le temps d'arriver, et en restant plus longtemps il expose sa santé: il doit partir; mais il est là pour surveiller les mouvements de l'ennemi et donner l'alarme: moralement il ne peut pas partir. Dans le premier cas le sujet, la nature et la fin de son acte concourent à former un acte possible; dans le second cas, la fin qui est changée vient y établir une connexion: l'acte est un devoir; dans le troisième, la nature de son acte répugne à la fin pour laquelle il est là, et l'acte devient moralement impossible: c'est un crime.

**16. Double forme de la loi morale.** — Il résulte de l'essence même du bien, fondement de toute loi morale, une double condition pour les actes libres. Cette double condition, c'est le droit et le devoir dont nous parlerons bientôt.

Les combinaisons du droit et du devoir donnent ensuite à la loi une double forme: la loi de *justice* et la loi de *charité*. La loi de justice suppose que celui qui est l'objet ou le terme d'un devoir de la part d'un autre est déterminé. La justice est *commutative* ou *distributive*. Si la personne qui est le terme d'un devoir est parfaitement déterminée pour celui à qui incombe le devoir, elle a le droit d'en réclamer l'accomplissement: c'est le rapport de *justice commutative*. Si, au contraire, la personne qui est le terme d'un devoir n'est déterminée que par un principe, sans qu'il soit évident

que c'est elle que ce principe désigne, elle n'a pas le droit de réclamer l'accomplissement du devoir. C'est le rapport de *justice distributive*. L'obligation pour un chef d'état de donner les charges aux plus dignes est un devoir de justice distributive. La loi de *charité* impose un devoir non moins rigoureux mais, dont le terme et l'objet sont indéterminés; en sorte que celui qui pourrait en être l'objet ou le terme n'a jamais le droit d'en exiger l'accomplissement. Ces deux formes de la loi morale : justice et charité, sont connues sous ces deux expressions populaires : « *Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fit. Alteri n' feceris quod tibi fieri non vis.* » — « *Faites aux autres ce que vous voudriez que l'on vous fit. Quod vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis* ».

La première est aussi ancienne que le monde et nous la trouvons dans plusieurs philosophes Grecs, Indiens et Chinois. La seconde a été énoncée pour la première fois par Jésus-Christ et s'est répandue dans le monde par l'Évangile.

#### ARTICLE 3<sup>e</sup>

##### ACTION DE LA LOI MORALE SUR LES ACTES LIBRES.

17. **Nature de cette action.** — La loi morale règle les actes libres mais en les laissant libres ; tandis que toute relation suit nécessairement ses lois métaphysiques et forcément ses lois physiques. Aussi l'action de la loi morale s'appelle *obligation*. La loi morale oblige ; il faut la suivre ; mais dans tous les cas on la suit librement. La loi morale se manifeste, elle dit comment il faut faire un acte pour qu'il soit bon, et dès lors l'acte ne peut être bon qu'à la condition de suivre la loi morale.

18. **Instrument de cette action.** — Cette obligation que la loi morale exerce sur les actes libres ne se produit qu'en tant que la loi se manifeste au sujet qui fait l'acte. Il faut donc que la loi soit connue de celui qui agit pour qu'elle l'oblige. La connaissance de la loi est donc l'instrument par lequel la loi morale impose son obligation. Et cet instrument est nécessaire à l'obligation : une loi morale inconnue ne saurait obliger. Tandis que l'ignorance

n'empêche pas qu'un homme suive forcément dans ses actes toutes les lois physiques. Cette connaissance de la loi morale a un nom particulier.

**19. Conscience morale.** — On appelle *conscience morale*, la connaissance de la loi morale des actes libres en général. C'est une *conscience*, car c'est une connaissance intime et en un sens propre à chaque individu et relative aux actes de cet individu. On donne à cette conscience l'épithète de *morale*, pour la distinguer de la conscience qui est un fait de simple connaissance, sans liaison avec les actes à faire.

Les théologiens et quelques philosophes appellent *syndérèse* la connaissance qu'un homme possède de la loi morale, et réservent le nom de *conscience morale* pour le jugement que l'homme porte sur la bonté ou la malice des actes libres qu'il accomplit.

**20. Diversité de la conscience morale.** — Quoique la loi morale soit universelle, la conscience morale qui en est la connaissance n'est pas la même chez tous les hommes. Elle a bien chez tous un fonds commun; mais dans les détails des différents actes elle varie avec les individus, et avec l'instruction morale qu'ils ont reçue ou développée en eux. Souvent même les passions parviennent à la fausser malgré l'instruction.

**21. Vraie et fausse conscience.** — Il y a donc une conscience morale vraie : elle consiste dans la connaissance exacte de la loi morale de tel ou tel acte; et une conscience fausse, qui n'est autre chose qu'une erreur sur la même loi morale.

**22. Obligation de la conscience.** — Quelle que soit la conscience morale, c'est elle qui est, pour chaque individu, au moment d'agir, sa véritable loi morale, car la loi n'oblige qu'en tant qu'elle est connue; elle oblige donc telle qu'elle est connue. Donc, en dernière analyse, c'est la conscience qui oblige. En sorte qu'un homme qui en commettant un crime croirait faire une bonne action et accomplir un devoir, devrait le faire; tandis que celui qui croit mauvais un acte bon en lui-même doit s'en abstenir.

**23. Nécessité d'éclairer sa conscience.** — Si la malice d'un acte n'avait aucune conséquence physique, on pourrait agir

d'après sa conscience sans s'inquiéter de la vérité de ses décisions; mais les conséquences physiques fâcheuses qui résultent nécessairement d'un acte mauvais exigent que nous prenions les moyens de rectifier notre conscience quand elle est mal éclairée.

**24. Conséquences de l'action de la loi morale. Droits et devoirs.** — L'obligation de la loi morale se présente sous une double forme. En réglant la forme d'un acte elle ne le donne pas toujours comme *nécessaire*; quelquefois aussi elle le présente comme moralement *possible*. Tantôt elle dit: « Il faut faire cela »: c'est le devoir; tantôt elle dit: « On peut faire cela »; alors l'acte est licite. Et si elle ajoute: « Il ne faut pas aller au delà », elle limite le droit. Ainsi la loi morale trace tout à la fois le droit et le devoir.

**25. Le droit.** — Le droit c'est la légitimité d'un acte. On peut user ou ne pas user de son droit; mais on ne peut pas l'outrager.

**26. Le devoir.** — Le devoir c'est l'obligation de faire un acte. Il arrive souvent que l'on peut le dépasser, mais on ne peut jamais l'omettre.

**27. Nature du droit et du devoir.** — Le devoir est une connexion morale entre un acte et son sujet, dans telles circonstances. Etant donné tel homme dans telles circonstances, il en résulte nécessairement qu'il doit faire tel acte. Il y a donc connexion morale entre le sujet et l'acte. Tel est le devoir.

Le droit est aussi une connexion morale, non plus entre le sujet et l'acte, mais entre le sujet et le pouvoir physique de faire cet acte. Etant donné tel homme dans telles circonstances, il s'ensuit nécessairement qu'il doit pouvoir faire tel acte. Il y a donc connexion morale, entre le sujet et le pouvoir de faire l'acte. C'est ainsi que tout le monde entend le droit.

**28. Origine du droit.** — Pour qu'il y ait connexion morale entre le sujet d'un acte et le pouvoir de faire cet acte, en d'autres termes, pour qu'il soit moralement nécessaire que tel homme ait le pouvoir de faire tel acte, il faut que tous les éléments de cet acte lui appartiennent. L'essence même des choses indique cette condition. En effet: quelle connexion morale peut-on trouver entre un

homme et le pouvoir d'agir sur ce qui appartient à un autre homme ? Et de plus, quand tous les éléments d'un acte appartiennent à un homme, où pourrait-on voir qu'il n'est pas juste qu'il puisse faire cet acte ? Donc un homme a le droit de faire un acte, parceque les éléments de cet acte lui appartiennent et par cette seule raison.

Donc la propriété de tous les éléments d'un acte suffit pour engendrer le droit à faire cet acte, et seule cette propriété peut engendrer ce droit. Donc, en prenant le mot *propriété* dans le sens le plus général possible : l'origine du droit, la source du droit, c'est la propriété et uniquement la propriété.

Le droit se mesure donc à l'étendue de la propriété : il ne doit ni être moindre, ni s'étendre au delà. Aussi le droit se trouve limité par les limites mêmes de la propriété ; il est partagé dès que la propriété se partage ; il périt dès que la propriété cesse.

Ce principe métaphysique et parfaitement déterminé nous servira, dans la seconde partie de la morale, à déterminer aussi les limites des droits, dans leurs différentes classes.

**20. Origine du devoir.** — Pour qu'il y ait connexion morale entre le sujet et son acte, pour qu'un homme soit obligé de faire tel acte sous peine de pécher contre la loi morale, il faut que cet acte appartienne à un autre, il faut qu'un autre ait le droit d'exiger de lui cet acte. En sorte que tout devoir suppose un droit corrélatif.

Cette corrélation du devoir et du droit se voit très bien dans les devoirs de justice commutative, où celui qui est l'objet ou le terme du devoir a toujours le droit d'en réclamer l'accomplissement. Et si on voit moins cette corrélation dans les devoirs de justice distributive et dans les devoirs de charité, ce n'est pas que le droit n'existe pas, mais c'est que le sujet de ce droit n'est pas déterminé. Dans ce cas, c'est le genre humain ou la société, ou plutôt quelques membres indéterminés du genre humain ou de la société qui sont propriétaires de l'acte de l'autre. En sorte que celui-ci a bien le devoir d'aider ses semblables, mais aucun d'eux en particulier ne peut exiger de lui l'accomplissement de ce devoir ; car il pourrèpondre à chacun d'eux : Ce n'est pas à vous que je le dois ; je puis donner à d'autres.



Donc encore l'origine du devoir c'est la propriété, mais ici elle est dans un ordre contraire. La propriété engendre le droit en faveur du propriétaire, et le devoir dans le sujet de l'acte qui est la propriété d'un autre. Ainsi tout acte qui est la propriété d'un autre engendre dans son sujet le devoir de l'accomplir.

**30. Fausse idée de l'origine du droit.** — Quelques philosophes modernes ont cru trouver dans le devoir l'origine du droit, et ont avancé que l'homme n'a des droits que parcequ'il a des devoirs. C'est-à-dire qu'ayant des devoirs, il doit avoir le droit de les accomplir, et qu'il n'a pas d'autres droits.

Sans doute le devoir suppose le droit de l'accomplir, mais aller jusqu'à dire qu'il n'y a et ne peut y avoir d'autres droits que celui d'accomplir ses devoirs, c'est fausser la notion même des choses, c'est choquer le sens commun et se mettre en contradiction avec la conscience morale du genre humain. Car tous les hommes sont persuadés qu'ils ont le droit d'user de tout ce qui leur appartient, sans qu'ils aient pourtant le devoir d'user de tout. C'est encore une très-fausse idée du droit que de dire, avec certains philosophes modernes : « Le droit, c'est la liberté de chacun prise pour fin par la liberté des autres ». (\*) Car, comme rien ne détermine, ni ne limite la liberté de chacun, on ne peut pas savoir jusqu'où on la prendra pour fin. Et si c'est la liberté qui détermine le droit, qu'est-ce qui déterminera la liberté ?

Nous nous sommes cru obligé de relever cette définition et de la condamner d'autant plus qu'elle vient d'être enseignée récemment par un homme qui occupe en France une charge importante dans l'enseignement et dont le nom et le titre pourraient imposer au lecteur.

Pour la même raison nous y relèverons aussi en leur lieu les erreurs commises par le même auteur, dans l'interprétation des paroles de la plupart des philosophes dont la doctrine est classique.

**31. Du pouvoir comme conséquence du droit.** — Il suit de tout ce qui précède, comme d'ailleurs le sens commun le proclame, que le droit appelle, exige le pouvoir d'accomplir l'acte objet du droit. Dès qu'un homme a un droit, la loi de justice pro-

(\*) Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, p. 101.

clame qu'il doit avoir le pouvoir de l'exercer. En sorte que toute loi qui empêche ou même gêne l'exercice d'un droit est une loi tyrannique, injuste et par conséquent opposée à la loi morale, fondement de toutes les lois.

Mais d'un autre côté, si le droit réclame justement le pouvoir de faire l'acte auquel on a droit, il ne saurait réclamer rien de plus. Et comme les droits de chaque homme, engendrés par sa propriété, sont limités par les droits de ses semblables, comme leurs propriétés limitent la sienne, il s'ensuit que tout pouvoir qui s'étend au delà des droits de celui qui le possède, est une menace pour les droits des autres. En sorte que toute loi qui donne à un homme des pouvoirs plus étendus que ses droits est à son tour une loi tyrannique et injuste, qui lèse les droits des autres hommes.

Ce sont là deux principes incontestables et profondément lumineux qui peuvent servir à juger la moralité de toutes les lois particulières.

#### ARTICLE 4°

#### EXISTENCE DE LA LOI MORALE.

**32. Comment se prouve l'existence de la loi morale.** — De même que la nature de la loi morale ne peut être connue par l'examen des actes humains, qui peuvent ne pas s'y conformer, de même, ce n'est pas par l'examen de ces actes, que nous pouvons savoir si cette loi, telle que nous l'avons conçue, existe réellement, comme règle des actes humains. C'est donc à la conscience et à la raison qu'il faut demander si la loi morale existe.

**33. Preuves.** — L'existence de la loi morale est attestée par la conscience individuelle, par la conscience universelle et par la raison.

1°. Tout homme sait distinguer le bien du mal ; il sait qu'il doit faire le bien et éviter le mal ; il sait qu'en toute circonstance il doit agir selon une règle propre à cette circonstance ; il se blâme lui-même quand il a mal agi, et il se réjouit quand il a agi conformément à cette loi. Il sait de plus que la loi du bien est au-dessus de tous les autres motifs de détermination. Point d'homme sait distinguer le juste et l'injuste. Il approuve la justice, et les actions

injustes le révoltent. Donc tout homme a conscience de l'existence de la loi morale et se croit tenu de s'y conformer.

2°. Chez tous les peuples on distingue le juste et l'injuste, le bien et le mal ; on loue les bonnes actions, on blâme et on punit les mauvaises ; on se croit tenu de respecter les droits des autres, mais on tient à faire respecter les siens propres. Ce jugement est universel ; il est de tous les temps et de tous les lieux. Donc la conscience universelle atteste l'existence de la loi morale.

3°. La raison, d'accord avec la conscience, déclare que la loi morale existe nécessairement, dès qu'il y a des actes libres. Elle déclare que tout acte libre a une fin en rapport avec ses autres éléments, et que le détourner de sa fin, c'est engendrer un monstre moral, mille fois plus hideux que les monstres physiques. Elle va plus loin : dans la plupart des cas, elle détermine elle-même la loi d'un acte, et déclare que cette loi est essentielle à cet acte, et que l'homme est obligé de la suivre. Par exemple, la raison ne comprend pas qu'il puisse jamais être permis à une créature de mépriser son Créateur. Elle déclare que les rapports naturels qui existent entre un père et ses enfants sont tels, que le fils ne saurait sans crime manquer de respect à son père. Elle déclare enfin que Dieu, qui est parfait, ne peut vouloir que l'homme transgresse la loi morale. C'est ainsi que la raison en atteste l'existence.

**34. Connaissance de la loi morale.** — Ainsi la loi morale existe ; les hommes le savent ; ils connaissent cette loi et même avec assez de détails pour se diriger dans leurs actes. Sans cette connaissance la loi ne saurait obliger, et dès lors ce serait comme si elle n'existait pas. Aussi Dieu en créant l'homme intelligent et libre, ne l'a pas laissé dans l'incertitude à ce sujet. Il a gravé au fond de notre âme l'idée du bien, et par là l'idée du droit et du devoir ; en un mot : l'idée de la loi et de son obligation.

#### ARTICLE 5°

#### ORIGINE DE LA LOI MORALE

**35. Double origine.** — Les lois morales qui régissent les actes libres des hommes ont une double origine. Les unes prennent

leur source dans la nature même des choses et ne sont que des cas particuliers de la loi morale en général ; les autres sont établies par la volonté positive des législateurs. Mais la loi morale universelle, qui sert de fondement aux lois morales particulières, est nécessaire. Nous devons cependant examiner ici les deux origines possibles d'une loi morale.

La nature des différents êtres indique assez par elle-même les fins diverses pour lesquelles ils sont créés et les relations qu'ils doivent avoir, soit entre eux, soit avec leur Créateur. Lors donc que Dieu les a faits ce qu'ils sont, Il a suffisamment indiqué ce qu'Il voulait en faire et c'est mépriser Dieu, c'est s'opposer à sa volonté expresse que de faire servir ces créatures à d'autres fins. Dieu ne peut donc pas vouloir que l'on détourne les créatures de leur fin naturelle ; ce serait se contredire.

Telle est l'origine nécessaire de la loi morale ; elle est fondée sur la nature des choses et sur la volonté de Dieu manifestée par la nature même des êtres créés.

Aussi la raison détermine elle-même les grands principes de la loi morale, et elle les détermine nécessairement comme toutes les notions métaphysiques ; si bien que ces principes nous apparaissent comme une loi éternelle, antérieure à toute créature libre, et déterminant d'avance les lois que doit suivre une créature libre dès qu'elle existe.

Ainsi, en ne considérant que ces grands principes qui servent de base à toute loi morale, on dit avec raison que la loi morale est éternelle et nécessaire.

Ce qu'on appelle la loi naturelle n'est que l'application de la loi éternelle, à partir du moment où le monde a été créé.

**37. Origine positive.** — Lorsque dans les détails de la pratique il a été nécessaire de déterminer ce que la raison ne déterminait pas, les législateurs ont dicté des lois positives.

Dieu lui-même a posé des lois qu'Il a choisies de son propre gré, et par lesquelles Il a déterminé certaines obligations que la nature des choses ne précise pas. Ainsi ont fait les chefs de famille et les gouverneurs des états. C'est ainsi qu'ont été établies les lois positives.

**38. Conditions des lois positives.** — Les lois positives de Dieu n'ont pas besoin d'être examinées, car il ne peut pas décerner l'injustice.

Mais les lois établies par les hommes ont besoin de remplir certaines conditions pour être valables. Ces conditions sont :

- 1° Que le législateur ait le droit de porter la loi.
- 2° Que la loi ne soit en rien opposée à la loi morale nécessaire.

**39. Obligation des lois positives.** — Les lois positives de Dieu obligent au même titre que la loi éternelle ; car personne ne peut contester à Dieu le droit de lui imposer des lois. D'ailleurs ces lois positives de Dieu ne sont jamais que la détermination d'une obligation indiquée d'une manière générale par la loi éternelle ; en sorte qu'elles n'imposent pas un devoir nouveau.!

Les lois positives des hommes obligent aussi au nom de la loi naturelle et au nom de Dieu, quand le législateur tient, soit de la nature des choses, soit de la volonté de Dieu, le droit de faire des lois.

Enfin il y a des lois qui sont la conséquence d'une convention : elles obligent en vertu de la loi naturelle de justice.

#### ARTICLE 6°

### SUJETS DE LA LOI MORALE

**40. Définition.** — On entend par sujet d'une loi la relation même que cette loi régit.

De plus, quand cette relation est un acte, on appelle aussi sujet de la loi, le sujet de l'acte lui-même.

**41. Détermination du sujet de la loi morale.** — Ainsi les sujets de la loi morale ce sont les actes humains, c'est-à-dire les actes libres des hommes. Ce sont aussi les hommes eux-mêmes en ce sens qu'ils sont personnellement tenus de conformer leurs actes à cette loi.

Au même titre tous les éléments des actes humains deviennent en un sens les sujets de la loi morale et sont réglés par elle.

Enfin, comme l'habitude d'un acte est une prédisposition à cet acte et à la manière dont on le fera, les habitudes elles-mêmes

tombent sous la direction de la loi morale à raison des actes qu'elles préparent.

Nous avons donc à examiner ici au point de vue moral les actes humains avec leurs différents éléments et les habitudes des différents actes.

**42. Actes humains.** — Nous avons vu en psychologie que l'activité humaine s'exerce sous différentes formes. Les actes des hommes sont ou purement spontanés, ou instinctifs ou volontaires et libres. Laissant de côté l'acte volontaire nécessaire qui n'a qu'un seul objet, les théologiens ont appelé *actus hominis*, actes de l'homme, les actes purement spontanés et les actes instinctifs, et *actus humani*, actes humains, les actes libres ; parce que ceux-ci seuls sont fait d'une manière humaine, tandis que les autres ne diffèrent pas des actes des animaux, quoiqu'ils soient faits par des hommes. Nous adopterons cette distinction, et nous appellerons *actes humains*, les actes libres. Ces actes seuls sont soumis à la loi morale.

**43. Conditions essentielles des actes humains.** — Pour qu'un acte puisse être appelé *acte humain* il faut qu'il soit libre ; il lui faut donc toutes les conditions de l'acte libre, savoir :

1° La connaissance actuelle de l'acte à faire : ce qui implique la connaissance de la moralité de cet acte.

2° Le pouvoir de choisir entre faire et ne pas faire.

3° L'acte proprement dit qui est la volonté formelle de faire l'acte.

Dès qu'une de ces trois conditions manque, l'acte n'est plus un acte humain et ne peut être soumis à la loi morale.

Ainsi l'erreur sur la nature de l'acte, ou sur la loi morale qui le régit, l'ignorance sur ces mêmes points, ou même la simple inadvertance, enlèvent à un acte sa qualité d'acte humain et font qu'il n'est plus soumis à la loi morale. C'est un défaut de connaissance.

La passion violente qui entraîne forcément l'activité, sans laisser place à la délibération et au choix de l'âme, détruit aussi dans un acte sa qualité d'acte humain, en suspendant l'exercice de la liberté. Il n'en est pas de même de la violence corporelle, car elle n'empêche pas la volonté de refuser son consentement à une action que le corps exécute par force.

Enfin, sous l'empire de la passion ou de la violence, ou d'une surexcitation corporelle quelconque, il peut se faire qu'un homme accomplisse un acte avec un demi-consentement de la volonté. C'est le cas le plus difficile à déterminer, mais on sent qu'il est possible. Là aussi il n'y a pas un acte humain.

**44. Moralité des actes humains.** — La moralité d'un acte humain, c'est-à-dire sa bonté ou sa malice, se prend dans les rapports de cet acte avec sa loi morale. C'est la moralité matérielle et abstraite de l'acte.

Quant à la moralité formelle et pratique d'un acte, il faut y faire entrer la considération de toutes les conditions d'un acte humain. Pour qu'un acte soit formellement mauvais, il faut, outre sa malice abstraite, qu'il ait encore toutes les conditions de l'acte libre et de l'acte libre mauvais.

Aussi les lois humaines ne visent et n'atteignent que les actes matériels ; Dieu seul peut récompenser ou punir les actes selon leur moralité formelle, parce que lui seul connaît le secret des cœurs et des consciences et voit les conditions de liberté de tous nos actes.

**45. Éléments des actes humains.** — Tout acte a son sujet, sa nature, son objet, son terme et ses circonstances. La moralité abstraite d'un acte dépend des conditions de chacun de ces éléments. Il n'est donc pas étonnant que les hommes ne soient pas toujours d'accord dans les jugements qu'ils portent sur un acte en particulier, quoique nous ayons tous la même idée du bien.

Le même acte qui est bon chez tel homme, peut être mauvais chez un autre, à raison de la différence des sujets. Il en est de même pour l'objet, le terme et les circonstances d'un acte. Il n'est pas indifférent de faire le même acte sur un objet ou sur un autre, sur une personne ou sur une autre, pour ou contre une personne ou une autre, dans tel temps, dans tel lieu ou dans tel autre temps, tel autre lieu. Quant à la nature de l'acte il est évident qu'elle en modifie la moralité.

Il est donc indispensable, pour se prononcer sur la moralité d'un acte, d'en examiner bien tous les éléments.

**46. Habitudes morales.** — Nous appelons habitudes morales

les dispositions aux actes libres. Comme toutes les autres habitudes elles sont naturelles, infuses ou acquises. Et c'est surtout de ces dernières qu'il doit être question ici parce qu'elles dépendent de notre liberté. Les habitudes naturelles peuvent être modifiées par les actes libres, et dès lors elles prennent une forme nouvelle, sous laquelle elles sont acquises.

D'ailleurs qu'elle que soit leur condition d'origine elles nous entraînent à faire les actes d'une certaine manière et par suite elles participent à la moralité de leurs actes.

Aussi, on distingue en deux grandes classes les habitudes morales, selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises. Ces deux classes d'habitudes sont les *vertus* et les *vices*.

**47. Vertus.** — La vertu est l'habitude du bien, c'est-à-dire la disposition à faire le bien.

La vertu se trouve plus ou moins comme disposition naturelle chez les hommes, mais elle est surtout acquise ; elle s'acquiert par la répétition des actes bons. Nous ne parlons pas ici des vertus surnaturelles, qui par essence même sont infuses dans leur principe, et ne sauraient exister sans la grâce.

L'homme vertueux fait le bien avec facilité, et il aurait de la peine à mal faire, parce qu'il est disposé au bien.

La vertu n'enlève rien au mérite de l'acte bon qu'elle fait faire, parce que la vertu elle même est un fruit des actes libres. Et d'ailleurs l'acte fait par suite d'une vertu n'est pas moins bon pour cela, au contraire il est ordinairement fait avec une perfection que ne saurait jamais atteindre un premier acte sans disposition préalable, malgré les plus grands efforts.

Donc il est très-avantageux de se préparer à faire le bien en acquérant la vertu.

D'ailleurs l'expérience démontre que l'homme se laisse toujours aller plus ou moins à ses habitudes morales, et par conséquent ne pas vouloir être vertueux, c'est vouloir mal agir.

Donc l'homme est moralement tenu d'acquérir la vertu, au même titre par lequel il est tenu à bien faire.

Les vertus sont très nombreuses, mais la philosophie classique, depuis Socrate et Platon, les ramène toutes à quatre chefs, en mettant à part



la vertu de religion ou la piété. Ces quatre vertus qui embrassent toutes les autres sont : la prudence, la justice, la force et la tempérance.

La prudence est la vertu qui nous dispose à choisir les meilleurs moyens pour atteindre notre fin. Elle tient donc à l'intelligence autant qu'à la volonté, puisqu'elle doit tout à la fois nous faire discerner les meilleurs moyens et ensuite incliner notre volonté à les choisir.

La justice est cette vertu qui nous porte à rendre à chacun ce qui lui est dû. Elle suppose sans doute la connaissance des droits d'autrui; mais son action ne consiste pas à donner cette connaissance. Elle n'agit que sur la volonté.

La force est une vertu qui nous soutient dans la lutte contre le mal, pour le bien. Elle inspire à la volonté la patience dans les épreuves et lui apprend à ne pas reculer devant les obstacles.

La tempérance est cette vertu qui nous fait résister aux attraites sensibles, sensations ou sentiments, surtout lorsqu'ils tendent à nous éloigner de la loi morale. Elle modère la sensibilité et incline la volonté à n'obéir qu'à la raison.

Quant à la piété ou vertu de religion qui forme à elle seule une classe à part, c'est cette vertu qui nous dispose non-seulement à rendre à Dieu tous les hommages que nous lui devons, mais encore à aimer ce culte que nous lui rendons. Elle dirige donc le cœur autant que la volonté.

**48. Vices.** — Le vice est l'habitude du mal; c'est la disposition à faire le mal.

La philosophie constate, sans expliquer pourquoi, comme la religion catholique, que les hommes naissent avec des dispositions au mal. Le vice est donc en partie naturel, mais il est surtout le résultat de la répétition des actes. Et il est malheureusement à constater que, pour certains actes du moins, l'habitude du mal se forme plus promptement que la vertu.

L'homme vicieux commet facilement le mal, et il a de la peine à faire le bien, si toutefois il lui reste encore quelquefois le désir de le faire.

Le vice n'enlève rien à la malice de l'acte; au contraire il y ajoute un certain raffinement d'immoralité qui répugnerait à l'âme dans un premier acte; et comme d'ailleurs il est le fruit des actes libres, il s'ensuit qu'il n'empêche pas que l'homme vicieux ne soit coupable de tous les actes mauvais qu'il commet par cette habi-

tude, et qu'il ne mérite un châtement, aussi bien que s'il n'y était pas entraîné par l'habitude.

Il faut ajouter cependant que, si la volonté se rétracte et condamne ses habitudes mauvaises, les actes qu'elle pourra encore commettre par habitude ne lui seront plus imputés. Il en est de même pour la vertu : dès qu'on y a renoncé, on n'a plus le mérite des actes bons que l'on fait encore par habitude.

Puisque le vice n'excuse pas et entraîne dans les actes mauvais, il est très-important et moralement nécessaire de se préserver de la formation du vice ; d'autant plus que, vu la faiblesse humaine, on se laisse dominer par l'habitude malgré les réclamations de la raison.

Donc l'homme est moralement tenu de se préserver du vice, comme il est tenu d'éviter le mal.

On n'a pas classé les vices comme on a classé les vertus ; mais, s'il s'agissait de les ramener aussi à cinq chefs, on n'aurait qu'à prendre négativement les idées renfermées dans chacune des cinq vertus principales. On distinguerait donc : l'imprudence, l'injustice, la lâcheté et l'intempérance, et enfin, dans une catégorie à part, l'irréligion ou l'impiété. Mais ces mots n'ont pas tous vulgairement le sens que nous leur donnons ici.

Il est facile de voir que, comme les cinq vertus principales contiennent et fournissent avec elles toutes les autres vertus, les cinq vices opposés sont les sources de tous les vices.

Une remarque qui nous paraît importante à ce sujet, c'est que l'imprudence, qui passe vulgairement pour un léger défaut, doit être, d'après cette analyse, considérée comme un vice capital : et de fait, elle fait commettre bien des fautes et souvent des fautes plus graves que l'on ne pense.

#### ARTICLE 7°

### SANCTION DE LA LOI MORALE.

**49. Sens du mot Sanction.** — Le mot latin *sanctus*, comme *sacer* qui est de la même famille, signifie : mis à part, à l'abri de tout danger, de toute souillure. D'où il suit que le mot *sanction* renferme l'idée de conserver à l'abri de toute attaque. Sanctionner une loi c'est donc empêcher qu'elle ne soit violée.

Ainsi, dans la première idée du mot, la sanction de la

loi, c'est ce qui la rend inviolable. Cette sanction, la loi morale la possède par elle-même ; elle lui est essentielle.

En effet, que dit la loi morale ? Elle dit : tel acte ne sera bon qu'à la condition d'être fait de telle manière ; s'il est fait autrement, l'acte sera mauvais. Cette manière de considérer la loi est conforme à l'étymologie. Le mot *loi*, *lex* vient du grec λέγω, dire, et le mot grec νόμος vient de l'hébreu נאם, qui signifie aussi *dire*. En sorte que la loi est considérée dans le langage comme la parole du maître, qui dit ce qu'il faut faire et par là-même ordonne de le faire. Or, on peut faire un acte libre autrement que ne l'indique la loi, mais on ne peut pas faire qu'il soit bon malgré la loi. Donc la loi est en ce sens inviolable, et porte avec elle-même sa sanction.

Cependant comme la loi morale veut aussi que tous les actes soient bons ; il faut, pour obtenir ce but, quelque chose qui excite plus puissamment les hommes à obéir à la loi. Et c'est là une seconde sanction, qui sans empêcher absolument qu'on ne désobéisse à la loi, en procure cependant plus souvent l'accomplissement.

Cette seconde sanction consiste dans un châtement infligé à celui qui, désobéissant à la loi, commet des actes mauvais, ou une récompense accordée à celui qui fait bien.

50. **Définition.** — Dans son sens pratique, la sanction est une récompense donnée à celui qui fait bien, ou un châtement infligé au coupable, afin de prévenir la violation de la loi morale.

51. **Son action.** — La sanction essentielle agit métaphysiquement et met l'homme dans l'impossibilité absolue de violer la loi morale.

La sanction pratique, qui est la sanction proprement dite, agit sur la volonté libre de l'homme par l'attrait du sentiment ou de la sensation ; c'est donc un motif de détermination, qui vient se joindre à l'idée du bien pour faire accomplir la loi.

52. **Ses différentes espèces.** — Quand la sanction de la loi est une récompense ou un châtement, elle a besoin d'être appliquée par quelqu'un. Et en effet elle se trouve appliquée pour le même acte par quatre agents différents : la conscience, la nature, les hommes, Dieu. De là, quatre espèces de sanction : la sanction de la conscience, la sanction de la nature, la sanction de la société, la sanction de Dieu.

**53. Sanction de la conscience.** — La première récompense du bien accompli, comme le premier châtement d'une mauvaise action se trouve dans la conscience. L'homme qui a observé la loi ou qui l'a violée a conscience de la moralité de son acte, et il s'approuve ou se blâme lui-même, selon qu'il a bien ou mal agi. La joie de la conscience après une bonne action, comme la douleur, le remords que l'on éprouve après le crime, sont tels, qu'ils inclinent puissamment les hommes à bien faire. Cette sorte de sanction qui se trouve dans l'homme lui-même et ne saurait l'abandonner, arrête bien souvent la violation de la loi.

Cependant la sanction de la conscience ne suffit pas, parce que le vice en accoutumant les hommes au mal, calme aussi les reproches de la conscience, laquelle s'émeuse d'autant plus qu'on s'endurcit davantage dans le crime, et finit même quelquefois par disparaître. C'est lorsque l'habitude du mal a obscurci le jugement de l'âme et lui fait trouver bien ce qui est contraire à la loi morale.

**64. Sanction de la nature.** — Après la conscience, la nature elle-même récompense ou punit les hommes selon leurs œuvres. Il est dans l'ordre naturel des choses que le développement régulier des facultés amène un bien être physique, et que le développement irrégulier procure la douleur. Or le développement est irrégulier dans le mal moral, car le mal détourne nos actes de leur fin naturelle. Aussi on peut dire d'une manière générale que la vertu rend heureux, tandis que le vice amène avec lui un cortège de souffrances.

Il est vrai qu'il y a des exceptions à cette règle, mais ces exceptions ne sont que temporaires et apparentes, car les souffrances des hommes vertueux les rendent plus vertueux encore et leur procurent ainsi tôt ou tard une plus grande somme de bonheur.

**55. Sanction de la société.** — La société à son tour récompense ou punit les hommes selon leurs actions bonnes ou mauvaises. Or elle le fait de deux manières.

1° Par l'opinion publique.

2° Par les tribunaux.

Tant qu'un peuple n'est pas entièrement corrompu, au point d'en avoir perdu le sens commun, l'opinion publique qui y règne est

toujours en faveur de la vertu contre le vice. Et ce cri de la conscience publique est encore une sanction de la loi, qui arrête un grand nombre de ceux qui seraient sur le point de la violer. Mais cette sanction est bien souvent faussée par des préjugés qui prennent cours chez un peuple. Et surtout si l'on considère que les hommes ne fréquentent en général que ceux qui ont les mêmes mœurs, et n'éprouvent les effets de l'opinion que de la part de ceux qu'ils fréquentent, on verra que la sanction de l'opinion est bien imparfaite.

Outre l'opinion il y a dans toute société des tribunaux chargés de punir les coupables. Cette sanction est ordinairement plus exacte que celle de l'opinion ; mais il est à remarquer pourtant qu'elle a encore bien des imperfections. Car 1° les tribunaux punissent plus qu'ils ne récompensent ; 2° ils ne voient pas le fond des cœurs des coupables et punissent souvent une faute matérielle ; 3° les juges sont des hommes et peuvent se tromper sur la personne, ou même sur la moralité d'un acte. 4° le plus grand nombre des actes humains échappent à la sanction des tribunaux.

Or pour que les peines et les récompenses soient vraiment une sanction, il faut qu'elles ne manquent jamais d'être appliquées. Il est donc nécessaire qu'il y ait pour la loi morale un autre sanction que les trois que nous venons d'examiner,

**56. Sanction divine.** — Dieu lui-même sanctionne la loi morale et se charge de réparer les défauts des trois autres sanctions. Dieu récompense tous les actes bons et punit tous les actes mauvais : non pas toujours dans le temps présent, mais assurément après la mort, dans une autre vie.

Cette sanction divine de la loi morale, la raison la réclame comme nécessaire pour suppléer à l'insuffisance des trois autres, et de plus la croyance unanime des peuples en affirme l'existence. En effet :

L'histoire nous montre partout et toujours les peuples pénétrés de cette certitude qu'après la mort, dans une vie au moins indéterminée, si tous ne la voient pas éternelle, chacun recevra la récompense ou le châtement de ses œuvres, et que c'est Dieu qui se charge d'exécuter cette sentence après l'avoir prononcée.

De plus la raison nous crie qu'il faut à la loi morale une sanction exacte et complète; que le crime ne doit pas rester impuni; que les actes de vertu doivent être récompensés; or tout cela n'a lieu que d'une manière bien imparfaite dans la vie présente: donc il doit y avoir une autre vie dans laquelle cette sanction sera appliquée d'une manière exacte et complète.

D'ailleurs nous avons établi en psychologie que l'âme est immortelle; que sa fin, qu'elle recherche comme son bonheur suprême, est dans la connaissance et l'amour de Dieu. Or il est métaphysiquement impossible de réunir dans un même sujet l'amour de Dieu, qui est le bien absolu, avec une volonté criminelle. Donc dans la vie qui doit suivre la vie présente, l'âme seule du juste trouvera le bonheur qu'elle désire, tandis que les méchants en seront nécessairement privés. C'est là une démonstration métaphysique de la sanction divine de la loi morale. Et cette sanction qui s'exécutera dans une vie immortelle, où la raison nous fait entrevoir que les successions du temps auront cessé, ne pourra être qu'éternelle. En effet si l'homme sort du temps pour entrer dans l'éternité où il n'y a pas de succession, il ne changera plus de volonté, et par là même le méchant, ne pouvant plus cesser d'être en opposition de volonté avec le bien qui est Dieu, ne pourra jamais y trouver son bonheur. C'est le dogme même de l'enfer, commun à toutes les religions, mais plus nettement exposé par la religion catholique. Quant au dogme du bonheur éternel que la même religion catholique propose à nos efforts, il renferme la doctrine d'une communication avec Dieu tout-à-fait surnaturelle et que nous ne pouvons connaître que par la foi.

On nous permettra de remarquer à ce sujet que la philosophie démontre l'enfer, mais qu'elle ne saurait démontrer le ciel chrétien.

**57. Connexion de la sanction morale avec les actes humains. Mérite et Démérite.** — L'idée universelle de la sanction de la loi morale apporte avec elle dans la conscience des hommes une autre idée dont nous ne saurions nous défaire. C'est qu'une récompense est due aux bonnes actions, et qu'un châtement est dû aussi aux actions mauvaises. Notre raison voit une connexion morale entre les actes humains et la sanction de leur loi,

entre l'acte bon et sa récompense, comme entre l'acte mauvais et son châtement. Cette connexion morale s'appelle le mérite, d'une part, le démérite, de l'autre.

L'idée du mérite est innée dans l'homme avec l'idée du bien et elle sert de fondement à toutes les sanctions que les hommes ont attribuées aux lois morales.

Mais il est bon de chercher l'idée exacte du mérite et surtout de son fondement.

**58. Nature et fondement du mérite.** — Le mérite nous apparaît comme un droit à une récompense et par suite le démérite serait une sorte de droit au châtement. Seulement comme ces deux idées semblent se contredire, nous ôtons à l'expression ce qu'elle a de choquant, en mettant à la place du mot *droit*, sa définition générale, et nous exprimons la vraie nature du mérite en disant qu'il est une connexion morale entre un acte et sa récompense, comme le démérite est une connexion morale entre un acte et son châtement.

Mais quel est le fondement de cette connexion ? A quoi la récompense est-elle due ?

Si l'on consulte le vulgaire et qu'on en obtienne une réponse théorique, cette réponse sera que la récompense est due aux efforts que l'on a faits pour accomplir un acte bon. Et si au contraire nous demandons au genre humain une réponse pratique, nous verrons qu'il ne récompense jamais les efforts, mais toujours et uniquement la perfection de l'acte. Laquelle des deux réponses est-elle la vraie, et d'où vient cette contradiction ?

Si le mérite est une connexion entre l'acte et sa récompense, cette connexion ne peut être fondée que sur l'acte lui-même et non sur le plus ou moins de peine que l'on a eue à le faire. En sorte qu'aux yeux de la saine philosophie le fondement du mérite est dans la perfection de l'acte et non dans les efforts que l'on a faits pour l'accomplir. Et cette théorie métaphysique est parfaitement d'accord avec la pratique du genre humain. Ce qui prouve une fois de plus que le genre humain se trompe moins en pratique qu'en théorie, sur les notions essentielles des choses.

Mais d'où vient alors cette théorie erronée du vulgaire sur le

mérite? Elle s'explique par ce fait, que l'acte bon ne saurait mériter pour lui-même, car il n'est rien en lui-même; il mérite donc pour son sujet, pour la personne qui l'a fait. Mais pour cela il faut, qu'il lui appartienne, qu'il lui soit personnel, qu'il parte donc d'une volonté libre et non d'une disposition nécessaire, ni d'une propriété physique. C'est pourquoi le vulgaire, qui considère les efforts comme partant mieux d'une volonté libre que les dispositions naturelles que l'on a pour faire un acte, attribue théoriquement le mérite aux efforts seuls. Mais ensuite, dans la pratique, comme il est difficile d'apprécier les efforts et que c'est la bonté de l'acte qui se voit, on récompense la perfection de l'acte.

Donc pour donner sur ce point une théorie exacte nous disons que le mérite est fondé essentiellement sur la perfection de l'acte, mais en tant que cette perfection est personnelle et produite librement. Or les dispositions naturelles ou acquises n'empêchent pas la liberté de l'acte, et d'ailleurs rendent l'acte plus parfait. Donc les dispositions naturelles ou acquises pour le bien sont une source de mérite.

Quant aux efforts que l'on fait pour bien faire, ils ont leur perfection propre, et si avec ces efforts on parvient à faire aussi bien que celui qui a pour cet acte une disposition naturelle, le mérite des efforts s'ajoute au mérite de l'acte. Mais si malgré les efforts on n'atteint pas la perfection de l'acte, on a sans doute le mérite des efforts, mais on ne saurait avoir le mérite de l'acte lui-même, que l'on n'a pas réussi.

Cette théorie justifie la pratique du genre humain et celle de Dieu lui-même, qui d'après ce que nous pouvons voir, tient plus compte des actes accomplis que des efforts, à moins que ces efforts eux-mêmes n'aient plus de perfection que l'acte qui en est le but.

**59. De la responsabilité.**— L'idée du mérite et du démérite amène l'idée de la responsabilité. Si l'acte bon donne à son sujet un droit à une récompense, et si l'acte mauvais rend le même sujet passible d'une peine, c'est dire que la personne qui fait un acte libre est responsable de cet acte; cela signifie qu'elle doit en subir les conséquences et se soumettre au jugement de l'autorité chargée de faire respecter la loi, comme aussi de réparer tous les dommages dont il a été la cause. Telle est l'idée de la responsabilité.



Celui qui cause librement un dommage est personnellement tenu de le réparer ; s'il y concourt seulement soit par conseil, soit par ordre, soit par participation, soit comme garantie, il est responsable du dommage en raison de la part qu'il y a prise ; et s'il y a eu convention telle, entre plusieurs, que l'acte ait été voulu en entier par tous, ils sont tous responsables solidairement, c'est-à-dire, que chacun d'eux est tenu de le réparer en entier, au défaut des autres.

L'homme est ainsi personnellement responsable parce que l'acte libre est personnel, et qu'il dépend de lui d'en prévenir les conséquences, et de s'abstenir, pour les éviter, s'il ne veut pas les subir.

## CHAPITRE 2°

### LES LOIS MORALES DANS LEURS ESPÈCES

**60. Classification des lois morales.**— Les lois morales se distinguent comme les actes humains qu'elles régissent. Or les actes humains se distinguent par leurs objets et par leur nature. Les actes humains ont pour objet tout ce qui existe, et sur chacun de ces êtres les hommes peuvent produire différents actes. Ces êtres, objets des actes humains, sont : 1° les êtres privés de raison, 2° nous-mêmes 3° les autres hommes, 4° Dieu.

Relativement aux êtres privés de raison, aux choses, les lois morales n'ont guère qu'à déterminer les droits des hommes ; nos devoirs relatifs aux choses ne viennent pas de ces choses mêmes, mais des droits que les autres hommes ont sur elles.

Quant aux personnes au contraire les lois morales n'ont que peu de droits à déterminer, mais les devoirs y sont nombreux et variés.

Nous allons donc étudier en quatre articles : 1° les lois sur les choses, 2° les lois sur nous-mêmes, 3° sur nos semblables, 4° à l'égard de Dieu.

#### ARTICLE 1<sup>er</sup>

##### LOIS RELATIVES AUX CHOSES, OU AUX ÊTRES PRIVÉS DE RAISON

**61. Principe de ces lois.**— Les êtres inanimés sont faits évidemment pour les hommes, pour leur être utiles ; l'homme est, par

la dignité de sa nature, le roi de la création, et, par suite, il est le maître des choses qui sont sur la terre et que Dieu a mises à son service.

Mais les hommes sont nombreux et les choses le sont bien davantage. L'homme a besoin d'un lieu où il puisse habiter, de vêtements pour se couvrir, d'une nourriture quotidienne et de mille instruments dont il sait se servir. Tout cela il le trouve sur la terre, ou bien il le façonne en se servant des matériaux que la terre lui fournit. Or, vu le grand nombre des hommes, les choses de la terre ne peuvent pas appartenir à tous à la fois, car dès que l'un fait usage d'un objet, ce même objet ne peut en même temps servir à un autre, et souvent même l'homme le détruit dès qu'il s'en sert. Il faut donc, absolument parlant, que les choses puissent avoir un propriétaire. De plus certains objets demandent un travail plus ou moins long de la part de l'homme ; il faut donc, pour que l'homme travaille ainsi un objet, qu'il sache que cet objet lui appartiendra ensuite. Il est donc nécessaire que les hommes puissent être propriétaires de certains objets. La propriété est donc fondée sur les conditions mêmes de la vie humaine sur la terre ; car si toutes choses appartenaient indistinctement à tous, ou à personne, aucun homme ne pourrait user d'un fruit de la terre pour s'en nourrir, sans léser les droits des autres. Cette propriété doit être déterminée. C'est donc à la loi morale d'indiquer les différentes origines de la propriété et les bases d'après lesquelles elle se détermine. La propriété ensuite avec ses limites détermine les droits d'un chacun et les devoirs de tous les autres vis-à-vis des droits de celui-là.

**62. Origines de la propriété.** — Le seul moyen naturel de déterminer la propriété de chaque homme sur la terre, au moment où personne encore ne possède rien, c'est que chaque chose appartienne au premier qui s'en empare. Aussi tous les hommes reconnaissent comme première source de la propriété, le droit du premier occupant,

Quand, par ce premier moyen, tous les hommes sont devenus propriétaires, il est naturel qu'ils puissent échanger entre eux différentes parties de ce qu'ils possèdent ; qu'ils puissent ainsi se transmettre mutuellement la propriété des choses ; qu'ils puissent se donner, les uns aux autres, de ces objets, sans compensation. De

là l'échange, la vente et la donation. Ce sont là tout autant de contrats qui transmettent d'un homme à un autre la propriété d'une chose. Ainsi encore s'acquiert la propriété.

**64. Lois morales, conséquences de la propriété.** — Dès que la propriété est déterminée pour un homme par une quelconque de ses origines naturelles, il s'ensuit que cet homme a le droit d'user des choses dont il est propriétaire et que tout les autres ont le devoir de respecter ce droit.

Le droit du propriétaire sur sa chose lui permet d'en user ou de n'en user pas et même de la détruire ou de la transformer selon son pouvoir, si cela lui plaît ; tous les autres hommes ont par là même le devoir de le laisser user de sa chose.

D'où il suit que le vol est un crime contre la loi morale de la propriété ; et que toute atteinte à la chose qui est la propriété d'autrui est aussi un crime contraire à la loi morale de la propriété.

Celui qui, par un acte libre, et même par une simple imprudence, détériore, ou dégrade ou détruit, ou s'approprie le bien d'autrui, est responsable de son acte et est tenu de réparer le dommage ou de restituer l'objet, s'il le possède. Si son acte n'est pas libre, il n'est pas responsable d'un dommage qui ne lui profite en rien, mais s'il s'apercevait, après un acte de ce genre, qu'il s'est approprié involontairement le bien d'autrui, il devrait le restituer, car en le gardant librement il commencerait à être responsable et son acte deviendrait un vol.

#### ARTICLE 2°.

#### LOIS MORALES DES ACTES ENVERS SOI-MÊME

**65. Principe de ces lois.** — L'homme s'appartient à lui-même et par conséquent il a des droits sur lui-même, sur son âme avec ses facultés, sur son corps avec toutes ses puissances ; mais l'homme ne s'appartient pas tellement qu'il n'appartienne encore à Dieu, à sa famille et jusqu'à un certain point aux autres hommes. Ses droits sont donc limités par les droits de Dieu, de la famille et de la société sur lui, et il s'ensuit qu'il a des devoirs envers lui-même qui ne sont que le respect des droits de Dieu et des autres hommes.

**66. Droits de l'homme sur lui-même.** — L'homme a sur lui-même le droit d'user de ses facultés et des puissances de son corps, conformément à leur fin respective. Il a droit de les développer autant que la chose est en son pouvoir. Mais il n'a pas le droit de les détruire, parce qu'il appartient aussi à d'autres et surtout à Dieu, qui se réserve le choix du moment où il perdra ses facultés, ses forces physiques et même la vie.

**67. Devoirs de l'homme envers lui-même.** — L'homme se doit à Dieu d'abord, à sa famille et à la société ensuite, et il se doit avec toutes ses facultés, et même avec tout le développement qu'il est en état de leur donner. Il est donc tenu non seulement de conserver sa vie, mais encore la santé et les forces de son corps ; il est même tenu de développer les facultés de son âme.

Il s'ensuit que le suicide est un crime contre la loi naturelle. Il faut en dire autant du duel qui n'est qu'un double suicide. En effet, dans le duel, chacun des deux adversaires donne à l'autre la permission de lui ôter la vie, et accepte en même temps de l'autre la permission de la lui ôter. Or tout cela dépasse les droits de l'homme sur lui-même et viole ses devoirs.

Il s'ensuit de plus que toutes les habitudes qui tendent d'une manière directe ou indirecte à ruiner la santé du corps, ou à priver les facultés de l'âme de leur légitime développement sont des vices contraires à la loi morale naturelle. Les principaux sont l'ivrognerie, la luxure, l'omission de toute étude sérieuse.

#### ARTICLE 3<sup>m</sup>

#### LOI MORALE DE L'ACTE ENVERS SES SEMBLABLES.

**68. Principe de ces lois.** — L'homme a des droits sur lui-même et sur les choses qui lui appartiennent. Il s'ensuit que les autres hommes ont le devoir de respecter ces droits. Telle est la source de nos devoirs envers nos semblables.

Mais un homme peut-il avoir des droits sur les autres hommes ?

D'abord il est évident qu'ayant des droits sur sa propriété et sur lui-même, il a par là même des droits négatifs sur tous les autres hommes ; il a droit que les autres respectent ses droits et par conséquent ne fassent rien pour les violer.

Quant aux droits positifs qui consistent à pouvoir exiger d'un autre homme tel ou tel acte, l'égalité de notre nature, notre commune origine, aussi bien que notre commune dépendance de Dieu, font que nous sommes indépendants les uns des autres, si l'on ne considère que les personnes, en tant que personnes. Cependant plusieurs causes peuvent engendrer les droits d'un homme sur tels et tels autres hommes. Ces causes sont :

- 1° La paternité qui engendre des droits directs ;
- 2° La propriété qui peut engendrer par convention des droits indirects ;
- 3° la soumission volontaire, qui engendre des droits conventionnels.

Ainsi l'homme a ou peut avoir à l'égard de ses semblables des devoirs et des droits qui varient selon leurs origines et leurs objets.

Ces objets sont la famille, la patrie et le genre humain ; ils constituent autant de classes de droits et de devoirs.

#### 69. Droits et devoirs de l'homme envers sa famille. —

Les droits et les devoirs de famille varient avec les relations qu'ils supposent. Ces différentes relations sont : 1° du père à la mère, 2° de la mère au père, 3° du père et de la mère aux enfants, 4° des enfants au père et à la mère, 5° des enfants aux enfants.

Il est évident que les devoirs et les droits de chacun des trois ordres de membres d'une famille ne sont pas les mêmes envers chacun des autres, mais dépendent de leurs relations, que l'on peut résumer en trois : 1° relations entre les époux, 2° relations entre les parents et les enfants, 3° relations entre les enfants. Dans ce dernier ordre viennent se placer tous les devoirs et les droits basés sur les autres degrés de parenté.

Il serait trop long d'énumérer en détail tous les droits et les devoirs qui naissent de ces trois relations de famille. Disons en peu de mots les plus importants.

1° ENTRE ÉPOUX, il y a une relation difficile à déterminer. Le mari est le chef, la femme ne vient qu'en second lieu et cependant elle conserve une certaine indépendance. C'est là plus que partout ailleurs, que la loi de charité doit venir au secours de la loi de justice et que les droits et les devoirs ont besoin d'être tempérés

par l'amour. Et nous voyons en effet, que chez tous les peuples où ne règne pas la loi chrétienne de l'amour, les femmes sont les esclaves de leur mari. C'est l'application brutale de la loi naturelle de justice, fondée sur ce principe que le mari est le chef.

Nous n'avons pas à nous occuper en philosophie des lois positives de chaque peuple qui régulent les droits de propriété et les autres droits matériels entre les époux ; non pas que ces lois ne relèvent pas de la loi morale naturelle, et par conséquent de la philosophie, mais parce que ces questions sont suffisamment étendues pour fournir à elles seules la matière d'un traité spécial.

2<sup>o</sup> ENTRE LES PARENTS ET LES ENFANTS, on trouve une double relation et deux ordres de droits et de devoirs qui en résultent.

Les parents ont le droit de diriger selon leur conscience l'éducation de leurs enfants, et par suite ils ont le droit de commander à leurs enfants ; mais ce droit de direction ne signifie pas que les parents puissent s'en dispenser, pas plus qu'ils ne peuvent tuer ou laisser mourir leurs enfants, qui ne leur appartiennent pas en pleine propriété.

Cette limite des droits des parents sur leurs enfants indique le commencement de leurs devoirs. Les parents doivent pourvoir à la conservation et au développement physique et moral de leurs enfants. Ils sont donc moralement tenus de donner à leurs enfants une éducation convenable.

Mais s'ensuit-il que le pouvoir civil puisse urger ce devoir et punir les parents qui y manquent ? Non. Car, le pouvoir civil ne pourrait faire cela qu'en ôtant aux parents la direction de l'éducation de leurs enfants ; et cette direction est leur droit.

Les enfants ont le droit d'être nourris et dirigés, par leurs parents, jusqu'au moment où ils peuvent se suffire. Ce droit correspond aux devoirs des parents envers eux.

Mais d'un autre côté ils ont le devoir de se laisser diriger et par conséquent ils sont tenus d'obéir à leurs parents. De plus, la supériorité de leurs parents à leur égard exige d'eux le respect, et les biens qu'ils en reçoivent exigent la reconnaissance et l'amour. Dans ces deux derniers devoirs sont compris les soins qu'ils doivent donner à leurs parents, si leurs parents ont besoin d'eux.

3<sup>o</sup> ENTRE LES ENFANTS D'UNE MÊME FAMILLE, il y a égalité et

indépendance. Ils n'ont naturellement aucun droit les uns sur les autres. Cependant à raison des liens du sang, ils se doivent respect et amour, beaucoup plus qu'à l'égard des autres hommes. Mais ceci découle de la loi de charité et non de la loi de justice.

**70. Droits et devoirs de l'homme envers sa patrie.** — L'homme n'a une patrie qu'en tant qu'il fait partie d'une société se gouvernant elle-même. La patrie de l'homme n'est pas seulement le sol qui l'a vu naître ; c'est aussi et surtout le peuple qui habite ce sol. Le sol de la patrie, comme les hommes qu'on appelle ses compatriotes sont déterminés par une constitution sociale. Pour voir les relations de l'homme avec sa patrie il faut donc étudier la constitution des sociétés.

**71. De la société.** — On appelle société, peuple, nation, royaume, empire, république, etc. une collection d'individus ou plutôt de familles dirigés par un gouvernement suprême et régis par les mêmes lois.

La société en général, c'est-à-dire, la mise en commun de certains intérêts et les relations d'intérêts de certains individus, est un fait naturel et nécessaire au développement des facultés de l'homme. Mais les sociétés particulières ont différentes origines, toutes plus ou moins conventionnelles.

**72. Origine des sociétés.** — Si haut que nous remontons dans l'histoire nous voyons partout et toujours l'homme en société. C'est qu'en effet les hommes venant d'une source commune n'ont pas pu se trouver isolés à leur berceau et plus tard le besoin des relations et du concours qu'ils trouvaient dans la société les y a maintenus.

Cependant, pour une cause ou pour une autre des groupes d'hommes se sont séparés de cette société primitive et sont allés se fixer ailleurs. La société s'est ainsi divisée en plusieurs sociétés distinctes et peu à peu, les communications étant interrompues, par les distances et par les barrières naturelles, les langues se sont modifiées diversement et sont devenues très-variées. Ainsi se sont distingués les différents peuples. De plus, un même peuple, parlant la même langue et ayant les mêmes mœurs s'est divisé en plusieurs gouvernements ; souvent aussi plusieurs petits peuples se sont trouvés

réunis en un seul par diverses causes. Telle est l'origine des sociétés. Elles se constituent et se distinguent par la langue, les mœurs, les lois, le gouvernement.

**73. Des différentes formes de gouvernement.** — Nous distinguerons avec Aristote et Cicéron, trois grandes formes de gouvernement : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie.

La *monarchie* est le gouvernement d'un seul, qui prend le titre de roi ; les membres de la société qu'il gouverne sont ses sujets. Quand son pouvoir est usurpé, ou exercé d'une manière injuste, c'est la *tyrannie*.

L'*aristocratie* est le gouvernement des nobles, ordinairement en nombre relativement petit. Quand ce pouvoir de quelques-uns est usurpé par des indignes, on l'appelle *oligarchie*, bien que ce mot ne soit pas toujours pris ainsi en mauvaise part.

La *démocratie* est le gouvernement d'un peuple par lui-même ; les membres de la société y prennent le titre de citoyens, s'ils ont le droit de prendre part au gouvernement. Quand ce pouvoir est irrégulier il s'appelle *l'anarchie*.

S'il est permis de juger dans leur nature même ces trois formes de gouvernement, au point de vue des intérêts d'un peuple, nous dirons encore avec Aristote et Cicéron que la meilleure forme est celle qui consiste dans une heureuse alliance des trois formes ci dessus indiquées ; mais s'il fallait faire choix de l'une des trois formes séparément, nous dirions encore avec les mêmes philosophes, que la forme la plus propre à procurer le bonheur d'un peuple c'est la monarchie, et que la démocratie se trouve au dernier rang, selon ce vers du poète.

Le pire des états c'est l'état populaire.

**73. Variétés de ces formes de gouvernement.** — On distingue les monarchies héréditaires, les monarchies électives, les monarchies absolues et les monarchies constitutionnelles. Dans ces dernières le roi n'a que le pouvoir exécutif ; ce sont les représentants du peuple qui font les lois. Dans ce cas, le titre de roi n'est qu'un vain mot ; le gouvernement est en effet démocratique, et le roi n'est que le président de cette démocratie.



Dans l'aristocratie on peut distinguer celle de la naissance, celle de la propriété foncière, celle de la richesse en général et enfin celle du talent.

Quant à la démocratie qui est une forme de gouvernement entièrement moderne, car elle n'exista jamais dans les républiques de la Grèce, ni à Rome, on lui suppose chaque jour des formes plus ou moins nouvelles. Dans sa forme la plus simple elle laisse les citoyens libres d'administrer à leur gré leurs biens privés, et leur fait administrer en commun les biens publics ; mais dans les rêves de plusieurs de nos démocrates actuels, elle devrait faire disparaître toutes les propriétés privées, et chacun travaillerait forcément pour le compte de l'état, en fournissant chaque jour la tâche imposée, comme dans un bagne. C'est la démocratie sociale. Quelques-uns espèrent même réunir un jour le genre humain tout entier sous une seule démocratie de ce genre. C'est la république radicale, démocratique, sociale et universelle.

Il est bien entendu que ceux qui font de si beaux rêves, supposent toujours que, le cas échéant, ils seraient sinon les maîtres au moins parmi les surveillants, et se contenteraient de voir travailler les autres.

**74. Légitimité des différentes formes de gouvernement.**— Chacune de ces formes de gouvernement peut être fondée sur la loi morale et être ainsi légitime.

Par exemple, dans un peuple issu d'un même père, tant que le père est vivant, il est naturellement le roi, comme tout père est roi dans sa famille.

D'un autre côté un homme qui possède une terre très-étendue et qui n'a point de supérieur peut en vendre ou en donner des portions à d'autres hommes en se réservant le droit d'y régner : si les nouveaux propriétaires acceptent la condition, il est lui et ses descendants ou héritiers, le *roi* de ces mêmes hommes et de leurs successeurs ou héritiers.

Si au contraire, plusieurs propriétaires voisins et entièrement indépendants forment par convention une société, ils constituent par la même une *démocratie* légitime. Et si quelques-uns ou tous vendent ou donnent à d'autres quelques portions de leurs propriétés

**en s'y réservant un droit seigneurial, le gouvernement devient une aristocratique.**

On voit par là l'origine de la dépendance des hommes à l'égard de la société à laquelle ils appartiennent. Cette dépendance est ou naturelle, ou fondée sur la propriété, ou enfin établie par convention. Dans tous les cas cette dépendance est légitime et constitue un devoir inviolable.

**75. Conclusion.** — Donc l'homme a des devoirs envers la société à laquelle il appartient.

Quant à la détermination de ces devoirs et de cette dépendance, elle ne peut être faite que par la considération de l'origine de la société elle-même et de la forme légitime de son gouvernement.

La nature, les servitudes foncières ou les conventions sociales déterminent tout à la fois et la société elle-même et la forme de son gouvernement et les droits et les devoirs de tous ses membres. Tout cela, de par la loi de justice.

Mais la loi de charité vient tempérer la rudesse du droit en disant à l'homme d'aimer et de secourir ses semblables, et, en première ligne, ceux qui lui sont unis par les liens de la famille ou par les liens sociaux.

**76. Droits et devoirs de l'homme envers le genre humain.** — Les droits que nous avons vis-à-vis de tous les hommes en général, au point de vue de la loi de justice, sont tous des droits négatifs. Ils se résument dans le droit d'être respectés par les autres hommes, dans tout ce que nous possédons, dans notre personne ou dans nos biens. Au point de vue de la loi de charité, nous avons bien le droit de recevoir des autres un concours pour atteindre notre fin, mais c'est là un droit indéterminé dans son terme, et on ne peut pas le revendiquer.

Les devoirs d'un homme envers les autres hommes en général sont corrélatifs à leurs droits. Par conséquent, la loi de justice nous impose à tous le devoir négatif de respecter les droits des autres ; la loi de charité nous impose de plus le devoir de prêter à tous selon nos moyens un concours positif pour les aider à atteindre leur fin. Mais encore une fois l'objet et le terme de ce devoir sont indéterminés.

Cependant ces mêmes devoirs se déterminent facilement par les circonstances. Par exemple, si je rencontre un homme dans un danger pressant pour sa santé ou pour sa vie, et que je puisse le tirer de ce danger, je suis tenu par la loi de charité de lui venir en aide. Ainsi, quoique la loi de justice permette à celui qui possède une chose quelconque de la détruire, si cela lui plait, la loi de charité lui ordonne de conserver cette même chose, dès qu'elle est nécessaire à un autre, et même de la donner à celui qui en a besoin. Il nous est impossible d'entrer dans les détails des différents cas où la loi de charité nous trace un devoir déterminé, mais nous croyons en avoir indiqué suffisamment le principe général qui s'applique à tous les cas. Nous le répétons sous une forme plus brève.

L'homme doit le superflu de ce qu'il possède à celui qui en a besoin.

Cette règle s'applique, non-seulement aux biens matériels, tels que nourriture, vêtements et logement pour le corps, mais encore aux biens de l'âme, tels que les connaissances, que l'on peut toujours donner sans s'appauvrir.

Il est même des cas où l'on doit se sacrifier en quelque chose pour subvenir aux besoins des autres ; mais il faut bien se garder de généraliser sans raison ce principe. Par exemple, un homme riche n'est pas tenu de s'appauvrir pour faire cesser la pauvreté d'un certain nombre d'autres ; il n'est pas même tenu de partager également avec eux ; car on ne peut pas dire qu'ils aient besoin de cela. D'ailleurs la société ne peut exister qu'à condition de renfermer tout à la fois des riches et des pauvres. C'est là une vérité fondamentale, malheureusement trop oubliée de nos jours, et que l'on oublie d'autant plus volontiers que les aspirations du cœur y ont opposées. On désire être riche, afin de ne rien faire et d'avoir tout à souhait, et c'est pour cela que l'on réclame si fort l'égalité. On ne voit pas que si l'on partageait également tous les biens, la condition de chacun ne serait pas la richesse, mais bien la pauvreté et même la misère, sans aucune ressource pour l'atténuer. On oublie aussi que l'égalité n'est pas dans la nature, qu'elle n'existe ni pour la taille, ni pour la force, ni pour la santé, ni pour l'intelligence, ni pour la volonté, ni même pour la liberté, et que l'égalité des biens ne durerait pas un jour, si le partage venait à se faire; bien

plus, que si, par impossible, cette égalité demeurerait quelque temps, la vie deviendrait intolérable, parce que, personne ne pouvant se suffire à soi-même, et ne pouvant compter sur le concours intéressé d'autrui, on manquerait de tout ce qui aujourd'hui constitue les commodités de la vie et même de la nourriture et du vêtement, qui y sont indispensables.

D'ailleurs pour appliquer dans toute sa rigueur le principe de l'égalité il faudrait recommencer le partage à la naissance de chaque enfant. Qui ne voit le ridicule, l'absurdité d'une pareille théorie et les conséquences sauvages qui en résulteraient dans la pratique.

ARTICLE 4<sup>e</sup>.

## LOIS MORALES DES ACTES ENVERS DIEU

**77. Principe de ces lois.** — L'homme étant la créature de Dieu lui appartient tout entier, beaucoup plus qu'une chose ne peut appartenir à l'homme qui l'a faite. Car dans l'homme tout vient de Dieu : la matière aussi bien que la forme.

Donc l'homme n'a aucune espèce de droits vis-à-vis de Dieu ; il a au contraire tous les devoirs possibles ; il lui doit tout ce qu'il a ; il se doit lui-même.

Par conséquent l'homme, dans tous ses actes, doit respecter les droits de Dieu.

**78. Devoirs de l'homme envers Dieu.** — Tous les actes de l'homme sont la propriété de Dieu ; mais l'homme est libre. C'est donc lui-même qui doit faire hommage à Dieu de tous ses actes libres.

De là, le culte que l'homme doit à Dieu, culte qui est un hommage de toutes les facultés de l'âme et de toutes les puissances du corps. La foi, hommage de l'intelligence ; l'amour, hommage de la sensibilité ; l'obéissance, hommage de l'activité libre.

Ce culte est essentiel, il est donc nécessaire ; mais la raison qui nous le montre comme nécessaire et qui nous indique ainsi les lois de la religion naturelle, nous dit aussi que Dieu a pu déterminer librement la forme de ce culte et qu'en ce cas nous devons aussi à

Dieu ce culte tel qu'il l'a fixé. Et quand, ensuite, les témoignages les plus péremptaires nous prouvent que Dieu a en effet décrété un culte selon lequel il veut être honoré, la raison elle-même ajoute que nous devons embrasser cette religion.

Ici la raison s'arrête ; elle ne saurait aller plus loin. Mais elle va jusque là. Et c'est renoncer à la raison que de ne pas conclure avec elle

**79. Conclusion générale.**— Voilà toute la philosophie. C'est, disions-nous en commençant, la raison réfléchie ; c'est le travail de l'intelligence humaine qui veut se rendre compte, qui se dit : *Que suis-je ? D'où viens-je ? Où vais-je ? Que dois-je faire ?* A toutes ces questions, examinées avec bonne foi et selon toutes les règles de la plus sévère logique, la raison interrogée répond, au nom de l'homme tout entier : Je suis esprit et corps ; je suis un être intelligent et libre, mais je ne suis pas par moi-même : c'est Dieu qui m'a fait. Je viens de Dieu et ma fin nécessaire est de retourner à Lui ; je Lui appartiens tout entier ; je Lui dois amour et obéissance ; je Lui dois tous mes actes libres, sans exception. Je dois donc faire tous mes actes dans la forme qu'il m'a prescrite pour chacun d'eux. Or, il m'est historiquement démontré avec la plus inébranlable certitude que Dieu a placé sur la terre une société toujours visible qui est chargée de me transmettre ses ordres ; cette société c'est l'Eglise catholique : donc, je dois être Catholique.

Nous n'avons pas démontré ici la mineure de cet argument parce que, depuis long-temps, on a cru devoir bannir cette question du domaine de la philosophie. Mais nous la rappelons comme démontrée ailleurs, dans des ouvrages spéciaux, et nous affirmons sans hésiter que cette démonstration est entièrement philosophique, et qu'elle est le complément obligé de toute philosophie qui ne veut pas se mentir à elle même et s'arrêter en route. Un temps reviendra, nous l'espérons, où la philosophie reprendra sa véritable mission, où la raison se dégagera des chaînes tyranniques de l'erreur, et, affranchie du despotisme avilissant d'une coterie prétendue savante, qui se plaît dans sa propre dégradation, prendra son libre essor vers le vrai, le beau et le bien, et ne craindra plus de conduire l'homme jusqu'au seuil de cette sagesse supérieure à

la sagesse de la raison, qui constitue la vie surnaturelle : la connaissance surnaturelle du vrai, l'amour surnaturel du beau, la pratique surnaturelle du bien.

Alors la philosophie, s'estimant à sa véritable valeur, regardera bien au dessous d'elle toutes les sciences humaines, dont elle sera le lien et le couronnement, et redira avec un légitime orgueil : *Philosophia, ancilla Theologie.*



# HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

---

## GÉNÉRALITÉS

---

1. **Idée de l'histoire de la philosophie.** — Ecrire l'histoire de la philosophie, c'est selon nous, avant tout, exposer les différentes phases de la philosophie classique. C'est montrer ce qu'ont été les doctrines philosophiques que nous appelons classiques aux différentes époques de la vie du genre humain. Dire quelles furent les premières conceptions philosophiques, autant que les monuments historiques nous permettent de le savoir : exposer les modifications que ces conceptions ont subies chez les différents peuples, et par quels développements elles sont arrivées à être telles que nous les possédons aujourd'hui : tel est, ce nous semble le vrai fond d'une histoire de la philosophie.

Toutefois, comme les doctrines anti-classiques, ne sont pas toujours nées de la mauvaise foi, et qu'au contraire elles sont le plus souvent le fruit d'une considération trop exclusive, d'un point de vue qui, ramené à ses justes limites, offrirait une vérité ; comme, par là-même, ces doctrines quoique écartées du droit chemin, et constituant en effet une marche rétrograde plutôt qu'un progrès, ont cependant contribué d'une manière indirecte au développement des doctrines classiques, il est bon de les exposer aussi, et, pour être juste, de reconnaître leur heureuse influence, en montrant par là une fois de plus, comment le mal peut être, et est en effet, l'occasion d'un plus grand bien.

2. **Objet de cette étude.** — L'histoire de la philosophie doit d'abord faire connaître les hommes qui se sont occupés de cette



science ; les présenter en eux-mêmes, autant que faire se peut, dans leur caractère intellectuel et moral : les rattacher à leur époque, pour mettre en relief l'influence qu'ils en ont reçue et celle qu'ils ont exercée sur leurs contemporains et sur ceux qui sont venus après. Elle doit aussi indiquer leurs ouvrages afin que le lecteur sache ou recourir, soit pour vérifier les dires de l'historien, soit pour étudier plus à fond leurs doctrines. Mais cette partie de l'histoire de la philosophie ne peut pas être très-développée, sous peine d'empiéter sur les autres parties, qui sont plus importantes, ou de fournir matière à un ouvrage de plusieurs volumes.

En second lieu, l'histoire de la philosophie, et c'est là son but principal, doit exposer les doctrines de ces mêmes philosophes, en se servant le plus possible de leur terminologie, pour mieux montrer le point de vue de l'auteur, et dans tous les cas, qu'elle les cite ou qu'elle les résume, rester toujours exacte.

Enfin, l'histoire de la philosophie doit apprécier ces mêmes doctrines, dire ce qu'elles renferment de vrai et ce qu'elles contiennent de faux, et les rattacher les unes aux autres, pour en montrer l'accord ou l'opposition faire voir comment elles sont engendrées les unes des autres.

**3. Difficultés qu'elle offre.** — Pour remplir le premier de ces trois objets, il suffit de faire des recherches consciencieuses. C'est un travail long, mais qui n'offre pas de difficulté, généralement, et dans lequel on peut être sûr de ne pas errer.

L'exposition des doctrines est bien autrement difficile et de plus elle offre un danger, que l'on n'est jamais certain d'avoir évité. La difficulté est d'abord de comprendre exactement les théories de chaque auteur et ensuite de n'omettre aucune de celles qui pourraient modifier le sens des autres. Le danger est celui de ne pas reproduire exactement le sens qu'avait l'auteur en écrivant. En effet, on ne peut pas le citer toujours textuellement : il faudrait alors pour être complet reproduire presque en entier tous ses ouvrages. Il faut donc les résumer, et quelquefois les éclaircir, car le style de plusieurs de ces écrivains n'est plus à la portée des lecteurs modernes, ou sort de la langue du commun des lecteurs. C'est dans ce travail de résumé et d'éclaircissement qu'est le danger d'inexactitude, et c'est par là d'abord que pèche plus ou moins toute histoire

de la philosophie. Nous ferons notre possible pour éviter ce défaut ; mais, comme nous ne sommes pas infaillible, on voudra bien ne pas attribuer à la mauvaise foi les erreurs de ce genre qui pourront nous échapper. Nous tenons au contraire pour certain, que les systèmes même les plus erronés sont, dans la pensée de leur auteur, beaucoup plus près de la vérité qu'ils ne le paraissent dans l'expression, et que de plus, c'est toujours la vue d'une vérité qui, exagérée, engendre l'erreur. C'est ainsi que plus d'une fois nous avons déjà fait voir que la contradiction entre plusieurs théories classiques était plus apparente que réelle et qu'en se plaçant au vrai point de vue on peut les trouver toutes les deux vraies : par exemple, la théorie des *idées innées* et celle de la *table rase*. Nous voudrions pouvoir ainsi faire voir ce qu'il y a de vrai dans chacune des doctrines que nous serons obligé de condamner, mais l'espace ne nous le permettra pas toujours.

Enfin un dernier embarras de l'historien de la philosophie, c'est le choix qu'il doit faire des auteurs dont il exposera les doctrines, et de ceux dont il ne dira rien. Il est vrai que les philosophes les plus connus s'imposent par leur renommée et par l'importance de leurs théories. Mais où s'arrêter dans le grand nombre des autres ? Sur ce point nous essayerons d'être aussi complet que possible sans tomber dans l'inutilité.

Le troisième objet de l'histoire de la philosophie, l'appréciation des doctrines, présente une difficulté insurmontable et comme une série d'erreurs nécessaires à celui qui n'a pas une doctrine toute faite et certainement vraie. Il est facile de voir en effet que l'historien de la philosophie ne peut juger les théories qu'il expose qu'en les comparant avec celles qu'il a adoptées pour lui-même. Si donc il n'a pas de théorie à lui, il ne pourra que se contredire à chaque pas ; et si sa théorie n'est pas certaine, comment pourra-t-il être certain de la justesse de ses appréciations ? Pour ce point, notre plus solide garantie est que nous suivons en tout la philosophie classique, et que par là nous sommes certains de ne pas errer, en exigeant, pour les déclarer vraies, que toutes les théories concordent avec les nôtres.

**4. Importance de cette étude.**— Dans la lecture d'une doc-

trine on est toujours exposé à ne voir qu'une partie de la vérité et à l'adopter avec exclusion. Le meilleur moyen de rectifier les erreurs de ce genre dans lesquelles on est presque nécessairement tombé en étudiant un traité de philosophie, c'est de considérer les mêmes doctrines à d'autres points de vue. Or c'est justement l'avantage qu'offre l'histoire de la philosophie.

De plus, tout homme qui s'occupe de philosophie peut être appelé à apporter plus tard une nouvelle pierre à l'édifice de cette science. Il s'en rendra capable par la critique des théories qu'il a étudiées et admises jusque là, et rien n'est plus propre à lui faciliter cette critique que l'examen de cette critique perpétuelle qui se fait dans le genre humain par tous les philosophes. Souvent une théorie nouvelle, même erronée, lui sera un trait de lumière pour voir plus loin dans le domaine de la vérité.

L'histoire de la philosophie est donc pour chacun un correctif presque nécessaire et un principe de développement pour la science elle-même. Son but n'est donc pas de satisfaire une vaine curiosité, mais bien de corriger et de faire progresser la philosophie elle-même. Et pour nous, qui ne voulons suivre que la philosophie classique, l'histoire de la philosophie nous offre cet avantage que nous saurons par elle, d'une manière certaine, quelles sont les doctrines qu'il faut considérer comme classiques.

**5. Ordre à suivre.** — On peut suivre dans l'histoire de la philosophie trois ordres différents. 1° Présenter successivement les différentes questions que traite la philosophie, et voir comment les ont traitées les différents auteurs qui se sont succédé dans le monde. C'est l'*ordre systématique*. 2° Classer les philosophes selon les différentes écoles auxquelles ils appartiennent, et présenter successivement chacune de ces écoles, en faisant connaître les hommes qui en ont fait partie et les doctrines qu'ils ont émises ou adoptées. C'est l'*ordre d'écoles*. 3° Classer les philosophes d'après le temps où ils ont vécu et les présenter chacun en leur temps, sauf à les rattacher indirectement à leurs écoles. C'est l'*ordre chronologique*.

Nous avons déjà exécuté en partie le premier plan dans le cours de l'ouvrage, en ce que dans les grandes questions nous avons

montré par ordre de dates les doctrines des principaux philosophes. Le troisième plan jetterait trop de confusion dans les idées, et ne laisserait pas assez voir l'enchaînement des théories d'une même école.

Le second plan est donc le seul que l'on puisse suivre, et de fait, c'est celui que l'on a toujours suivi. Cependant, comme il y a avantage à les avoir tous les trois, nous avons donné le premier en abrégé et nous donnerons le troisième à la fin, sous forme de tableau.

**6. Division.** — Nous distinguerons donc l'histoire de la philosophie en trois périodes : 1<sup>o</sup> philosophie ancienne ; 2<sup>o</sup> philosophie du moyen-âge ; 3<sup>o</sup> philosophie moderne. La première période comprend tous les temps qui ont précédé la venue de Jésus-Christ, et la philosophie païenne des siècles suivants jusqu'à la fin des écoles grecques. La deuxième période comprendra la philosophie chrétienne jusqu'au moyen-âge proprement dit et toute la philosophie du moyen-âge. La troisième embrassera toutes les écoles qui ont paru depuis Bacon jusqu'à nos jours.

Dans chaque période nous distinguerons d'abord les différents peuples, et dans chaque peuple, s'il y a lieu, différentes époques.

Enfin nous subdiviserons encore ces parties secondaires par les différentes écoles qui les remplissent, et dans chaque école, nous attribuerons autant que possible à chaque homme ce qui lui appartient, après avoir fait connaître l'homme lui-même.

#### 1<sup>re</sup> PÉRIODE

### PHILOSOPHIE ANCIENNE

7. Cette période commence aux temps primitifs de la philosophie, autant que les documents que nous en avons nous permettent d'en parler, et va jusqu'à la fin des écoles grecques, au III<sup>e</sup> siècle après J.-C.

Elle comprend la philosophie : des Hébreux, des Chaldéens, des Phéniciens, des Egyptiens, des Perses, des Indiens, des Chinois, des Celtes, des Grecs et des Romains.

## PHILOSOPHIE DES HÉBREUX

8. **Observation préliminaire.** — On s'accorde généralement à ne voir chez les Juifs aucune philosophie, si ce n'est dans les sectes qui parurent vers les temps de Jésus-Christ, et, considérant avec raison la Bible comme un livre révélé, et plutôt religieux que rationnel, on croit que ce peuple n'eut pas de philosophie classique.

Mais, de même que nous chrétiens, nous ne nous sentons nullement gênés dans l'exercice de notre raison par les données de la Foi, et comme nous sommes convaincus que l'on peut être tout à la fois fervent chrétien et profond philosophe, nous n'hésitons pas à penser que les Juifs, tout en s'attachant par la foi aux doctrines révélées de la Bible, surent employer la raison et l'observation comme nous le faisons nous-mêmes ; car la philosophie est dans la nature de l'homme, et elle va d'autant plus sûrement à son but qu'elle le connaît déjà d'ailleurs. Et nous trouvons dans la Bible même la preuve de cet esprit philosophique des Juifs.

Sans doute, la Bible présente surtout les vérités comme affirmées par Dieu ; mais on y voit aussi les hommes présentant les raisons de leur foi, ou démontrant par la raison seule certaines vérités d'ailleurs affirmées par la foi, et Dieu, lui-même consentant à philosopher avec les hommes et leur montrant que leur propre raison s'accorde avec ses enseignements.

De plus les doctrines renfermées dans la Bible sont la base de toute la philosophie classique ; elles contiennent non seulement en germe, mais souvent d'une manière très explicite les doctrines de la philosophie classique.

Pour toutes ces raisons il nous semble convenable de consacrer à la philosophie des Juifs, autre chose que quelques lignes, pour montrer uniquement les aberrations de quelques-uns d'entre eux, qui se sont écartés des doctrines révélées écrites ou transmises par tradition.

Quelles raisons a-t-on d'en agir ainsi ? Serait-ce que la philosophie est essentiellement opposée à la foi ? Nous pensons tout le contraire. La Foi est certaine : elle vient de Dieu : elle est donc vraie et aucune doctrine certaine ne peut lui être opposée. C'est

pour cela qu'en faisant de la philosophie, à l'aide de nos seules lumières naturelles, nous ne perdons jamais de vue les données de la foi. On a beaucoup vanté le prétendu affranchissement de la raison par la philosophie moderne. Pour nous, nous avouons n'avoir pas encore vu où était l'esclavage de la raison avant cette prétendue réforme, et l'histoire de la philosophie nous montre que, loin de nous avoir apporté de grandes découvertes philosophiques, ceux qui à dessein se sont tenus loin des lumières de la foi, ont fini par tomber dans l'absurde, c'est-à-dire par perdre le bon emploi de la raison.

Donc, nous allons exposer d'abord la philosophie de la Bible, qui est la philosophie classique des Hébreux. Toutefois nous n'en donnerons qu'un rapide aperçu.

**9. Philosophie de la Bible.** — Ce dépôt de la révélation, le livre sacré des Juifs et des Chrétiens, renferme la plupart des données philosophiques, et plusieurs y sont présentées sous une forme raisonnée.

On y trouve très-nettement exprimée la distinction de l'âme et du corps, et comme chez tous les autres peuples le mot qui sert à désigner l'âme (NPHSCH) signifie matériellement *souffle*, comme en Grec, ψυχή, que l'on dirait tiré du mot hébreu, et πνεύμα, et comme en latin les mots *anima* (de ἀνεμος) et *spiritus*. On y voit encore très-nettement l'idée de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté libre. Tout cela est exprimé dès les premières pages. Dieu défend à Adam et à Eve de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal : c'est donc qu'il les déclare intelligents et libres. Mais Eve voit que le fruit est beau et agréable et elle se laisse entraîner par l'attrait du plaisir, comme aussi par le sentiment d'orgueil de devenir comme Dieu.

Plus loin Dieu dit à Caïn : *Nonne si bene egeris, recipies : sin autem male, statim in foribus peccatum aderit ? Sed sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius.* (Gen. c. 3.) Ici toutes les facultés de l'âme sont nettement exprimées : intelligence, sensibilité et liberté. On voit l'attrait du sentiment, *appetitus* ; mais la volonté est libre ; elle peut le dominer. On y voit même la raison affirmée comme connaissant d'elle même le bien et le mal, et

le mérite et le démérite. Et tout cela n'est pas seulement affirmé, mais Dieu le présente à Caïn, comme autant de vérités qu'il doit connaître par lui même : *Nonne?*

Aucun livre ne nous dit mieux la nature de Dieu et tous ses attributs, et souvent ces attributs y sont présentés comme des vérités de raison, et sous une forme philosophique. *Intelligite insipientes in populo : et stulti aliquando sapite. Qui plantavit aurem non audiet ? aut qui finxit oculum non considerat ?.... Qui docet hominem scientiam ? (Ps. 93.)* Et il conclut : *Dominus scit cogitationes hominum.*

Dieu est le créateur de toutes choses et ses œuvres nous le révèlent : ses œuvres parlent toutes les langues et tous les peuples peuvent en apprendre la même leçon. *Cæli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum. Non sunt loquelæ neque sermones quorum non audiantur voces eorum (Ps. 18.)*

L'insensé seul ne voit pas Dieu, et encore c'est la passion qui l'empêche de le voir. *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. (Ps. 52.)*

Dieu gouverne toutes choses et rien ne se fait sans lui. *Nisi Dominus ædificaverit domum, in vanum laboraverunt qui ædificant eam. Nisi Dominus custodierit civitatem frustra vigilat qui custodit eam. (Ps. 126.) Si dicebam motus est pes meus : misericordia tua, Domine, adjuvabat me. (Ps. 93.)*

Quelle différence avec les idoles des autres peuples ! *Simulacra gentium argentum et aurum ; opera manuum hominum. Os habent et non loquentur, etc. (Ps. 113.)*

La mère des Machabées excite ses sept enfants à mourir courageusement pour leur foi, et elle leur donne les raisons de cette foi, les raisons pour lesquelles ils appartiennent à Dieu. *Nescio qualiter in utero meo apparuistis : neque enim ego spiritum et animam donavi vobis, et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi.* Elle affirme ensuite l'immortalité de l'Âme : *Sed enim mundi Creator qui formavit hominis nativitatem,..... Et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam. (II Macch. 7)*

Job et ses amis raisonnent tout-à-fait philosophiquement. Et comme ceux-ci ne veulent pas comprendre qu'un juste puisse être

ainsi accablé de souffrances, Job finit par leur dire : *Ergo vos estis soli homines, et vobiscum morietur sapientia? Et mihi est cor, sicut et vobis, nec inferior vestri sum: quis enim hoc, quæ nostis, ignorat?* Voilà bien les vérités nécessaires en général. En voici une en particulier avec la démonstration des attributs de Dieu. *Nimirum interroga jumenta, et docebunt te: et volatilia cæli, et indicabunt tibi. Loquere terræ, et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris. Quis ignorat quod omnia hæc manus Domini fecerit,....? Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentes, saporem?* (Job, 12).

Plus loin il affirme la destinée future de l'homme et la résurrection du corps, montrant par là que sa philosophie ne lui fait pas oublier la foi. *Scio quia redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum: et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt et non alius: reposita est hæc spes mea in sinu meo.* (Job, 19.)

Eliu, le plus jeune des amis de Job, affirme aussi les droits de la raison, qu'il possède lui aussi, quoique moins avancé en âge. *Junior sum tempore... Sed ut video spiritus est in hominibus, et inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam.... ideo dicam: Audite me, ostendam vobis etiam ego meam sapientiam.* (Job, 32).

Enfin Dieu lui-même consent à raisonner avec les hommes. Il procède par interrogation et leur démontre tout à la fois et sa sagesse et leur ignorance, par les merveilles et les mystères de la création.

Dans l'ensemble de cette histoire une grande question philosophique est traitée. Le mal physique et les souffrances des justes, sont l'œuvre de Dieu, et cela ne détruit en rien sa justice ni sa bonté; car il est le maître et les peines sont pour les justes une épreuve et une occasion de mérite.

La Bible est aussi le plus beau livre de morale que l'on puisse lire. On y trouve tous les préceptes de la loi naturelle, non-seulement en abrégé et dans leurs grands principes, mais encore dans les plus menus détails, avec les meilleurs conseils, les meilleures exhortations à la vertu et à la fuite du vice, et tout cela y est non seulement affirmé sur l'autorité de Dieu, mais encore souvent présenté comme dicté par la raison.



La Bible renferme donc la vraie philosophie classique des Hébreux et elle est tout à la fois le plus ancien et le plus exact de tous les traités de philosophie.

10. **Sectes philosophiques chez les Juifs.**— On considère généralement comme des sectes philosophiques les Pharisiens, les Saducéens et les Esséniens.

Les *Pharisiens* étaient plutôt une secte religieuse, car c'est surtout dans leur manière de pratiquer la religion que se manifeste leur esprit. L'Évangile nous les présente comme des hommes qui par orgueil faisaient profession de pratiquer la loi de Moïse, avec plus d'austérité que les autres ; c'est pour cela qu'ils s'appelaient *purs* ou *séparés* (PHRSCH). Ils tenaient fortement aux traditions des anciens, vraies ou prétendues, et les estimaient à l'égal sinon au-dessus de la Bible. Ce sont eux qui sont les premiers auteurs du Talmud, volumineux recueil de commentaires de la Bible, de traditions, et de fables souvent ridicules, qui ne fut définitivement rédigé que beaucoup plus tard. Il renferme : la Mischna ou seconde loi, tradition secrète, destiné seulement aux prêtres ; la Ghemara, explication des rabbins. Ils écrivirent aussi la Kabbale ou tradition (QBI., *acceptit*), d'où est sortie la fameuse Cabale, avec les secrets cabalistiques.

L'espace ne nous permet pas de résumer ici la philosophie de la Mischna et de la Kabbale, qui d'après les écrits de M. Drach, rabbin converti est plus orthodoxe qu'on ne pense.

Les *Saducéens*, ainsi nommés de leur chef Sadoc (TSDQ, *juste*) paraissent avoir été les rationalistes de l'époque, chez les Juifs. Ils niaient l'existence des anges, la résurrection des corps et même l'immortalité de l'âme.

Les *Esséniens* ou *Esséiens*, (du Syriaque ASSAYA, médecins) vivaient à Alexandrie, dans le 1<sup>er</sup> siècle après Jésus-Christ. Nous ne les connaissons que par Philon, historien juif, qui les a présentés comme des hommes remplis de vertus et vivant en commun. Ce qui a donné lieu de croire que Philon a pris pour une secte juive les premiers Chrétiens, disciples de saint Marc, à Alexandrie, qui étant pour la plupart des Juifs convertis, avaient conservé des pratiques de la loi de Moïse. Cependant Josèphe, parle d'autres Esséniens, qui vivaient en Palestine. Le nom et les pratiques des

Esséniens les confondent presque avec les *thérapeutes*, qui vivaient aussi en Egypte, à la même époque et qui comme eux se donnaient pour médecins des âmes.

## PHILOSOPHIE DES CHALDÉENS

11. **Documents.** — Il nous faut parler ici des Chaldéens et de leurs doctrines touchant Dieu et l'âme, parce qu'ils ont eu dans toute l'antiquité une grande renommée de sagesse et qu'on les a considérés longtemps comme les instituteurs des Grecs et les vrais auteurs de la plupart de leurs systèmes. Quoi qu'il en soit de cette opinion nous ne trouvons plus rien de leur philosophie, vraie ou prétendue.

Il ne nous reste de leurs livres originaux que quelques fragments de Bérosee, auteur que l'on ne connaît pas autrement. C'est une cosmogonie fantastique qui n'offre pas même une conception philosophique, et qui n'est évidemment qu'une tradition altérée; peut-être le texte même en a été dénaturé avant qu'il ne fût traduit en grec, et la traduction elle-même pourrait bien n'en être pas exacte. Il suffit de connaître un peu les langues sémitiques pour comprendre avec quelle facilité un étranger pouvait, en voulant les traduire, y faire des contre-sens. Et quand une traduction dont nous n'avons plus l'original ne nous offre qu'un amas confus de conceptions ridicules, il est bien permis de supposer que l'une des trois altérations dont nous parlons s'est produite, sinon toutes les trois.

En dehors de ce reste, nous avons quelques mots sur les Chaldéens dans Strabon, Diodore de Sicile, Sextus Empiricus, Cicéron, Lactance et Eusèbe. Enfin il-en est parlé plusieurs fois dans la Bible, notamment dans le livre de Daniel.

12. **Les Chaldéens et leur doctrine.** — En comparant tous ces témoignages, nous sommes obligé de conclure que les Chaldéens, passèrent d'un culte un peu trop imagé du vrai Dieu au culte des idoles, et revinrent plus tard à quelque chose de moins grossier. Les prêtres, ou Chaldéens proprement dits, y formaient une caste à part, au milieu des Perses, ou même parmi les Assyriens; ils avaient leur territoire et leurs lois. Ils se donnaient pour mission de prédire l'avenir et d'interpréter les songes, et pour cela ils pratiquaient l'astrologie. C'est en poursuivant ce but qu'ils acquirent certaines connaissances astronomiques. Mais, encore une fois, tout cela, uni aux détails assez nombreux que nous ont transmis les Grecs sur leur système et leur culte, ne nous donne rien de leur doctrine philosophique.

13. **Fragments de Bérose.** — D'après ces fragments, que l'on trouve dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, l'origine des hommes est ainsi expliquée aux Chaldéens, par un être mystérieux, moitié homme, moitié poisson.

Au commencement était le *chaos*, mélange d'eau et de ténèbres et dans ce mélange, des hommes et des animaux encore inachevés et des êtres monstrueux. Une femme nommée Omorka (la mère du firmament) dominait le chaos. Mais Bel ou Belus, le grand Dieu, divise le corps de la femme et en forme le ciel et la terre. Il introduit la lumière là où étaient les ténèbres et les monstres périssent, pour être remplacés par les hommes, que Bel fait naître du limon de la terre en y mêlant son sang.

14. **Oracles Chaldéens.** — Outre ces documents que nous avons cités, on trouve encore chez les philosophes Alexandrins Philon, Porphyre, Jamblique et même dans Saint Clément d'Alexandrie, quelques doctrines présentées sous le titre d'*Oracles Chaldéens*, où il nous est donné toute une hiérarchie d'anges et de démons, invoqués comme des dieux secondaires. On y distingue l'intelligence première, les substances intelligibles et les substances intellectuelles ; la lumière génératrice et la lumière engendrée et enfin l'âme du monde, principe de la vie du monde. Mais tout cela ressemble trop aux théories des néoplatoniciens, et manque complètement d'authenticité.

15. **Philosophes Chaldéens.** — Les anciens ont encore cité quelques noms. Et d'abord plusieurs Zoroastre, qui ne seraient pas le Zoroastre des Perses. puis Zoromastre, Teucer et Azonace. Enfin Bérose lui-même n'est pas un personnage unique et authentique.

Voilà ce que nous savons de la philosophie des Chaldéens. (\*)

## PHILOSOPHIE DES PHÉNICIENS

16. **Documents.** — Les monuments de la philosophie des Phéniciens ne sont pas beaucoup plus nombreux que ceux des Chaldéens, et ils ne

(\*) Frank. *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Art. Chaldéens.

sont en outre ni plus authentiques, ni moins altérés. D'ailleurs ce qu'on y trouve n'est pas beaucoup plus philosophique.

Ici, outre les inscriptions, les monnaies et les monuments du culte, ainsi que ce qu'en dit la Bible, nous avons : 1° quelques fragments de Damascius, qui cite Eudème de Rhodes, lequel cite à son tour Moschus, auteur phénicien ; 2° d'autres fragments qu'Eusèbe cite d'un ouvrage de Philon de Byblos, lequel serait la traduction en grec d'une *Histoire phénicienne*, écrite en phénicien, par Sanchoniaton, qui n'est pas autrement connu, et dans le nom duquel, certains critiques ont voulu ne voir que le nom même de l'ouvrage, car, selon M. Movers, le nom phénicien, *San-chon-iath*, signifie : *la loi entière de Chon*. Mais évidemment, la signification d'un nom propre n'est pas suffisante, pour nier l'homme qui le porte.

On s'est peu inquiété du fragment de Moschus, mais peu d'ouvrages ont eu une fortune aussi étrange que celui de Sanchoniaton. C'est surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, que le fragment d'Eusèbe qui nous le fait connaître commença à être remarqué. On s'empessa d'y voir une œuvre très-ancienne, on fit Sanchoniaton contemporain de Sémiramis, et la philosophie anti-catholique se réjouit tout haut de posséder un écrit plus ancien que celui de Moïse, pour pouvoir le lui opposer. Mais d'un autre côté on mit en doute l'authenticité de l'ouvrage, on accusa Philon, d'avoir lui-même inventé son auteur ; d'autres ne virent dans ce fragment qu'une mauvaise traduction du texte hébreu de la Bible ; quelques-uns même dirent qu'Eusèbe avait inventé sa citation. Enfin en 1835, on annonça que l'on venait de découvrir dans un couvent d'Opporto en Portugal, un manuscrit complet de l'ouvrage de Philon de Byblos. Ce manuscrit fut publié, traduit en latin, par un M. Wagenfeld, à Brème en 1837. Mais la fraude fut bientôt reconnue.

Donc les seuls documents qui nous restent sur les Phéniciens sont ceux que nous avons cités.

**17. Fragment de Moschus.** (cité par Eudème, disciple d'Aristote). — Si l'on en croit Eudème, les prêtres de Sidon enseignaient qu'il y a trois principes des choses : Bel, qu'il appelle *Χρόνος*, ou le Temps ; puis le Désir, *Πόθος* ; et enfin une sorte de chaos, ou de brouillard, germe du feu et de l'eau, *Ομήγητι*. Le désir et le chaos, en s'unissant, engendrent l'œuf du monde. Puis cet œuf se sépara en deux parties, qui sont le ciel et la terre.

Il cite ensuite Moschus, selon lequel le premier principe est *l'air*. L'air engendre *Olam*, qui paraît être le temps ou la durée du

monde, *άλωv*, ou le monde à venir, ou encore, selon Damascius, le modèle ou l'ébauche du monde, C'est le fils d'Olam qui ouvre l'œuf du monde, d'où sortent le ciel et la terre. Moschus ajoute que les autres font intervenir les *Vents* entre l'air et *Olam*, mais que pour lui il suit un autre ordre.

**18. Fragment de Sanchoniaton ou de Philon, cité par Eusèbe (Prépar. Evang. liv. 1, chap. 7).**— « Sanchoniaton établit pour principe de toutes choses un air ténébreux ou plutôt le *souffle* d'un air ténébreux, et en outre un *chaos* confus et obscur.... « Lorsque l'esprit devint amoureux de ses propres principes, il s'opéra une conjonction qui s'appela le *Désir*..... De la sortit *Mot* (la mère)... *Limón*... d'où provinrent toutes les semences de la création.

« Il y avait certains animaux privés de sentiment, d'où naquirent des animaux intelligents appelés *sophasémis* (SCHPHT HSCHMIM) c'est-à-dire contemplateurs du ciel, et présentant la forme d'un œuf.

« Alors brillèrent *Mot*, le soleil, la lune, les astres et les *grandes planètes*.

« L'air, la mer et la terre ayant jeté une vive clarté à cause de leur conflagration, il en résulta des vents, des nuages et de grandes chutes des eaux célestes. Après que ces éléments furent séparés et chassés de leur place par l'ardeur du soleil, ils se rejoignirent tous dans l'air, s'entrechoquèrent et produisirent les tonnerres et les éclairs. Au bruit des tonnerres, les animaux intelligents.... se réveillèrent.... et mâles ou femelles commencèrent à se mouvoir sur la terre et dans la mer.

.....

« Du vent *Colpia* et de sa femme *Baau* (la nuit) naquirent *Aion* et *Protogonos*, qui étaient des hommes mortels ainsi appelés. *Aion* trouva la manière de se nourrir du fruit des arbres. Les enfants nés de ces deux êtres furent appelés *Génos* et *Généa*, et habitèrent la Phénicie.

« Ils regardaient le soleil comme un dieu et l'appelaient *Bulsamen* (BAAL SCHMIM), ce qui signifie maître du ciel.

« De *Génos* et de *Protogonos* naquirent *Phos*, *Pyr* et *Phlox*. Ils engendrèrent des fils doués d'une taille extraordinaire.

Ici Philon donne une multitude de noms qui sont tous grecs, ou qui sont des noms de pays. Puis il reprend

« Dans ce temps là naquirent un certain Elioun, appelé Hypsis-tos (le très haut) et une femme nommée Béruth, Ils demeuraient dans les environs de Byblos. Ils eurent pour fils Epigéios et Ouranos..... Les mêmes époux donnèrent à Ouranos une sœur qui fut appelée Guè..... Leur père obtint l'apothéose et ses enfants lui offrirent des sacrifices.

« Ouranos... tâchait de détruire ses enfants. Guè s'opposait à ses projets en rassemblant de nombreux alliés.

« Cronos (fils d'Ouranos et de Guè) combattit son père pour venger sa mère, il chassa Ouranos du trône et reçut la royauté. »

Viennent ensuite plusieurs autres générations de dieux descendants de Cronos, et l'histoire de l'attaque de Cronos contre son père Ouranos. Puis on trouve Taaut figurant les dieux pour inventer l'écriture, enfin le reproche fait aux Grecs d'avoir falsifié tous ces récits par des fables et des fictions poétiques.

Il n'est pas possible de lire cette cosmogonie, sans se rappeler le premier chapitre de la Genèse. Ce chaos qui est appelé *baau*, rappelle bien le *tohou ou bohou* du texte hébreu ; *Terra autem erat inanis et vacua*. Ce souffle, qui est le second principe, semble nous répéter : *Et spiritus Dei ferebatur super aquas*, Le désir qui vient ensuite se retrouve dans le mot hébreu que la Vulgate traduit par *ferebatur*, et que tous les commentateurs traduisent par *incubabat*, à moins que le mot *πρότος* n'ait été mis pour *φύσις* génitif de *φύσις*, la lumière, auquel cas on le trouverait dans le verset suivant. Un peu plus loin viennent le soleil, la lune et les étoiles, puis la vapeur qui s'élève de la terre ; on voit ensuite l'homme mâle et femelle. Tout cela est dans la Genèse, dans cet ordre, et pour compléter la ressemblance, le serpent enseigne aux premiers hommes à se nourrir de fruits. On serait vraiment tenté de dire avec l'abbé Guérin du Rocher, que cette cosmogonie n'est pas seulement une altération de la tradition primitive mais bien une traduction faite sur l'hébreu par un incapable.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas là une conception philosophique, et les générations de divinités dont les noms grecs sont si matériels, sont évidemment ce que Philon a ajouté en le puisant dans les doctrines néoplatoniciennes. Et la vraie philosophie phénicienne nous reste parfaitement inconnue.

Cependant l'importance de leur commerce et de leurs colonies, et la tradition constante des Grecs qui les reconnaissaient pour leurs maîtres nous disent assez que les Phéniciens exercèrent une grande influence sur les nations voisines et sur la philosophie grecque.

## PHILOSOPHIE DES EGYPTIENS

19. **Documents.**— Ici les documents anciens sont bien plus nombreux que pour les peuples que nous avons précédemment étudiés ; mais ils sont loin d'offrir toutes les garanties, que l'on peut désirer pour affirmer avec certitude l'histoire ou les doctrines de ce peuple.

Nous avons d'abord l'histoire de l'Égypte, écrite par *Hérodote*, elle remplit le deuxième livre de l'ouvrage de cet auteur. Mais le récit en est si décousu et si plein de naïvetés déplacées que l'on voit facilement la fraude des prêtres égyptiens, qu'Hérodote écouta avec trop de bonhomie.

Viennent ensuite quelques fragments de la Chronique de *Manéthon*, cités par Eusèbe, ainsi que des fragments de la *Vieille Chronique* cités par Georges le Syncelle. Mais on n'y trouve guère que des noms de rois, dont la liste ne s'accorde pas avec celle d'Hérodote, ni avec celle de Diodore de Sicile, qui a écrit aussi l'*histoire de l'Égypte*.

On trouve épars dans beaucoup d'autres auteurs grecs quelques mots sur les Égyptiens.

Enfin la découverte du sens des hiéroglyphes a ouvert dès le commencement de ce siècle une source de documents ; car les monuments et les tombeaux de l'Égypte ancienne sont chargés d'inscriptions. On a pu y prendre les noms et les attributs d'une multitude de divinités ainsi que des rois, et surtout une doctrine morale, tirée du *Rituel funéraire*, découvert par Champollion le jeune.

Au fond, tous ces matériaux sont insuffisants ; mais ils ont fourni matière à des travaux nombreux, et plus d'une fois, avant et après la découverte de l'écriture hiéroglyphique, on a essayé de faire concorder ensemble les diverses listes de rois que nous ont transmises les historiens grecs, ou les noms qui se trouvent inscrits sur les monuments.

Nous avons lu et comparé presque tous ces travaux et notre conviction est que toutes leurs données sont encore incertaines. Les auteurs ne s'accordent pas sur le classement des dynasties, moins encore sur les dates qu'ils leur assignent, moins encore sur la théogonie et la cosmogonie des Égyptiens : les deux seuls points qui nous intéressent ici.

Les noms des Dieux de l'Égypte sont bien les mêmes chez tous les

auteurs, sauf la différence du nombre ; mais le classement n'est pas le même ; plusieurs auteurs appliquent deux noms au même sujet, et d'autres distinguent deux divinités adorées sous le même nom ; enfin dans la chronique de Manéthon, aussi bien que dans la vieille chronique, les noms des mêmes dieux sont appliqués à des rois de l'Égypte dont les premiers sont appelés dieux ou demi-dieux, et les autres sont considérés comme des hommes. Les premiers ont régné pendant des siècles, les autres plus ou moins long-temps, mais tous cependant n'ont eu qu'un règne limité.

**20. Théogonie des Egyptiens.** — Parmi cette foule de divinités qu'adoraient les Egyptiens. celle que le plus grand nombre des auteurs s'accordent à placer en premier lieu c'est *Amoun* ou *Ammon*, le caché, l'inconnu. Si sous cette notion de caché, il faut voir, avec quelques-uns, l'infini, le dieu Amoun est le seul reste de l'idée du vrai Dieu, chez les Egyptiens ; car nous verrons bientôt, à n'en pas douter que les autres sont des hommes. Mais il nous paraît beaucoup plus probable qu'Amoun était simplement le chaos, qui a précédé l'organisation de l'univers. Si nous en croyons Diodore de Sicile, les Egyptiens disaient que les ténèbres sont l'origine de toutes choses.

Phtha (le feu), que les Grecs ont traduit par Héphaïstos (Vulcain), est placé en première ligne par la *Vieille Chronique* et par celle de *Manéthon*. « Le temps d'Héphaïstos, dit la *Vieille Chronique*, ne se détermine pas, à cause de son éclat de jour et de nuit. » Et Manéthon dit : « Héphaïstos régna 9000 ans : c'est à lui qu'est due la découverte et l'invention du feu. »

Hélios (le soleil) vient ensuite et est donné comme le fils d'Héphaïstos. Il régna, pendant 30,000 ans selon l'un, pendant mille ans selon l'autre.

Ses successeurs sont Chronos (le temps) et Agathodémon (le bon génie).

C'est alors qu'apparaissent Osiris avec Isis, sa sœur et sa femme, qui, dit-on, ne sont pas nés. Isis est aussi appelée *Mouth* (la mère). Mais Typhon, considéré par les Egyptiens comme le génie du mal, et aussi comme frère d'Osiris, attaque celui-ci le détrône et le tue.

Alors naît Horus, fils d'Osiris et d'Isis, qui n'a d'autre souci que de venger son père.



Neuf autres demi-dieux règnent après lui. Les historiens ne sont pas d'accord sur leurs noms. La vieille chronique les ignore : Manéthon y fait entrer les noms de Mars, Hercule, Apollon et Jupiter : ce qui montre bien qu'ils ne sont pas les vrais.

Ensuite commence le règne des hommes dont le premier est Ménès.

De tous ces noms d'hommes ou d'éléments, présentés d'abord comme des rois, dieux ou demi-dieux, les auteurs grecs ont fait tout autant de dieux des Egyptiens. Et il paraît bien que les Egyptiens en firent de même, car chacun de ces personnages a ses petites figures qui le représentent.

Dans les monuments Egyptiens, le Soleil est appelé Ra, sans article, ou Phra, avec l'article : on le confond aussi avec Osiris ; Isis ou Mouth, se confond avec la lune. Dès lors Osiris est devenu le principe lumineux, le principe actif, le principe du bien et Isis est devenu le principe ténébreux, le principe passif, ou la matière, le principe du mal.

On a aussi confondu Osiris avec Amoun, considéré comme le dieu caché moteur du monde.

Dans ce système, Amoun ou Osiris a pour fils Kneph, qui est son esprit ; c'est lui qui est la lumière, le principe actif, et il fait sortir de sa bouche un œuf qui est Phtha, considéré comme l'Âme. Mais dans les documents les plus anciens, Kneph n'est autre chose que l'œuf lui-même, produit par Amoun (le chaos), et Phtha est représenté sortant de l'œuf, les jambes encore repliées sur la poitrine.

Isis est aussi appelée *Āthor* (maison de Horus) et dès lors on la considère comme la matière qui recèle le monde, appelé Horus.

Enfin Thot, que les Grecs ont traduit par Hermès (Mercure) est une sorte d'envoyé du grand Dieu pour instruire les hommes. Son fils Tat, vient plus tard restaurer la religion qui s'était perdue.

**21. Cosmogonie.** — Ainsi d'après les Egyptiens, le monde a commencé par être ténèbres et chaos. Après de longs siècles le feu s'est montré, qui a commencé à donner à ce chaos une certaine forme. Le Soleil n'est venu qu'après et avec lui le temps, qui n'est déterminé que par la marche du Soleil. Alors par l'œuvre du bon génie ont paru Osiris et Isis, le premier homme et la première femme.

22. **Observation.**— On s'est évertué, surtout dans ces derniers temps, à trouver sous le nom de ces prétendues divinités des conceptions métaphysiques, qui en seraient la véritable origine. Quant à nous, il nous est impossible d'y voir autre chose qu'une altération ridicule de la tradition, produite par les grossières images à l'aide desquelles ces hommes concevaient Dieu. Les chroniques anciennes, certainement plus authentiques que tous les systèmes modernes, ne laissent pas de doute sur l'origine de toutes ces divinités. Les dieux sont les éléments eux-mêmes, ou plutôt les transformations successives du monde, et les demi-dieux sont les patriarches antédiluviens, que leur excessive longévité a fait considérer chez tous les peuples comme des êtres d'un ordre supérieur à l'homme. En effet, quand on lit la *vieille Chronique*, ou la chronique de *Manéthon*, on croit lire une traduction défigurée du premier chapitre de la Genèse.

C'est une tendance trop générale aujourd'hui d'expliquer le polythéisme des anciens par la personnification des idées métaphysiques ou morales. Il semble que l'on veuille par là donner plus de créance au système blasphématoire qui fait du vrai Dieu la *catégorie de l'idéal*. Mais l'histoire proteste contre cette interprétation. Le polythéisme n'est pas le fruit des conceptions de l'homme divinisant ses qualités ou ses défauts : il a été d'abord une transformation grossière de la tradition primitive, et ce n'est que beaucoup plus tard que quelques divinités nouvelles se sont ajoutées aux autres, par la déification du crime ou de la vertu. Et si chez plusieurs peuples on a fini par considérer réellement le chaos, la matière, le soleil, la pensée, l'activité, le bien et le mal, comme des dieux, ce n'est pas que l'on ait divinisé ces choses, mais bien parce qu'on a par ignorance donné à Dieu des attributs qu'il n'a pas. C'est ainsi que nous voyons encore des hommes se représenter Dieu comme l'espace sans borne, ou même dire que Dieu, c'est le soleil, parce que c'est lui qui fait mûrir les moissons.

23. **Morale.** — Nous trouvons dans les monuments hiéroglyphiques et dans les écrits des historiens grecs, des données suffisantes pour établir que les Egyptiens avaient une doctrine morale assez pure.

A la mort d'un roi, un tribunal s'assemblait pour juger tous ses actes, et selon que sa conduite avait été bonne ou mauvaise, on lui accordait ou on lui refusait les honneurs de la sépulture.

Nous trouvons gravées ou peintes sur les tombeaux les questions que le grand juge adressait à l'âme après sa mort, et les réponses

qui y sont faites par ceux qui accompagnent l'âme, nous montrent que les Egyptiens condamnaient l'injustice, le mensonge, la luxure et même les paroles inutiles.

**24. Immortalité de l'âme. Métempsychose.** — Il ressort aussi des mêmes documents, que les Egyptiens croyaient l'âme immortelle, mais que le système des punitions après la mort consistait dans le passage de l'âme, d'un corps dans un autre, jusqu'à son entière purification.

**Observation.** — Voilà ce que les histoires et les monuments nous transmettent sur la religion et sur la philosophie des Egyptiens. Ces faibles restes ne concordent nullement avec la haute opinion que l'on a toujours eue de la science de ce peuple. Les Grecs les tenaient pour leurs maîtres ; leurs législateurs allaient s'y instruire ; leurs plus grands philosophes comme leurs historiens se sont fait un devoir d'aller chercher des lumières en Egypte. Manéthon porte à 36,525 les livres hermétiques, source de la science des prêtres, et ces livres traitaient de toutes les sciences aussi bien que de la religion.

Il faut nécessairement reconnaître que l'art grec s'est inspiré de l'art égyptien, qui d'ailleurs est resté assez stationnaire, et n'a jamais atteint une grande perfection. Ils ont probablement, de la même manière fourni aux Grecs les premiers éléments des sciences et de l'industrie ; mais les monuments attestent que chez eux ces deux ordres de connaissances ne furent jamais très-avancés. Saint Clément d'Alexandrie réduit à 42 le nombre des livres hermétiques, et M. Franek trouve que c'est beaucoup, vu l'imperfection de leur écriture. Un bien plus grand nombre ne nous étonnerait pas, et nous admettrions volontiers que plusieurs de ces ouvrages étaient perdus au temps de saint Clément.

Nous sommes convaincu que les prêtres Egyptiens avaient une doctrine cachée, comme l'at testent tous les auteurs grecs ; mais cette doctrine n'est pas celle qui nous est parvenue. Ce que nous avons des livres hermétiques est une invention évidente des Alexandrins. Il ne nous reste donc rien de leur philosophie. Car il ne nous est pas possible d'appeler philosophie quelques lambeaux de tradition défigurés par de grossières images, et les conceptions métaphysiques que l'on veut bien voir sous ces figures sont les conceptions des auteurs modernes que cherchent à les expliquer.

## PHILOSOPHIE DES PERSES

25. **Documents.** — Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, on n'avait sur les Perses que quelques passages épars dans les auteurs grecs, et principalement dans Hérodote, Diogène Laërce et Plutarque. En 1700, l'anglais Hyde fit paraître une histoire des Perses en latin, recueillie dans les ouvrages des Arabes ; mais il manque de critique. Enfin en 1771, Anquetil Duperron publia sa traduction française du *Zend-Avesta* (la Parole de vie), collection de six ouvrages : l'*Yzeschné* ou *Yaçna*, le *Vispered*, le *Vendidad* (qui s'appellent ensemble le *Vendidad-Sadé*), les *Yescht-Sadé*, le *Sirozi* et le *Boun-Dehesch*. Anquetil avait recueilli tous ces ouvrages dans l'Inde, doù il les rapporta écrits en *zend* avec une traduction en *pehlvi*.

On a aussi, avec une traduction anglaise, le *Desatir* (Parole du Seigneur) et le *Dabistan* (Ecole des mœurs). Ces ouvrages sont beaucoup plus récents : Le dernier est du XVII<sup>e</sup> siècle, mais il paraît le fruit de recherches consciencieuses, sur cinq des religions de l'Inde : les Mages, les Indiens, les Juifs, les Chrétiens, les musulmans et les philosophes. Le premier se donne pour très-ancien, mais il paraît-être en partie du VIII<sup>e</sup> en partie du XIII<sup>e</sup> siècle de notre ère. C'est l'opinion de M. Silvestre de Sacy.

26. **Doctrine du Zend-Avesta.** — Les doctrines que contiennent ces livres sont plutôt une religion qu'une philosophie, et d'ailleurs l'origine traditionnelle est plus frappante encore que pour les doctrines des peuples dont nous venons de parler.

Cette religion, qui a régné en Perse pendant de longs siècles et que l'Islamisme a fait disparaître par le sabre, s'est réfugiée avec un petit nombre de fidèles dans l'Hindoustan. Elle est attribuée à Zoroastre.

Zoroastre (Zérétho-Schthré, astre brillant) vivait probablement du temps de Darius fils d'Hystaspe. Les historiens grecs lui donnent Pythagore pour disciple.

27. **Théogonie.** — Le premier principe est *Zervane-Akéréné*, le temps sans bornes, ou l'espace sans limite.

Il engendre par émanation : *Ormuzd* (*Ahurâ-Mazda*) le principe du bien et *Ahrimane*, la limite du bien, le principe du mal.

Pour se faire aider dans l'exercice de sa puissance, Ormuzd

engendre les bons génies : les *Amschaspands* et les *Izeds*; mais Ahrimane lui oppose les mauvais génies : les *Devs*, les *Darouljs* et les *Darwands*.

Ormuzd seul est vraiment dieu ; seul, il est adoré ; seul il est le créateur de tout. Ahrimane n'est qu'une opposition qui finira.

Le règne de l'un et de l'autre est divisé en 4 périodes de 3000 ans chacune. 1<sup>o</sup> Ormuzd seul, 2<sup>o</sup> lutte de l'un contre l'autre, 3<sup>o</sup> victoire temporaire d'Ahrimane, 4<sup>o</sup> victoire définitive d'Ormuzd, après laquelle Ahrimane lui même le priera et lui offrira des sacrifices.

C'est du nom d'Ormuzd (Ahurâ-Mazdaô) que la religion de Zoroastre s'appelle le *Mazdaïsme*.

**21. Cosmogonie.** — Ormuzd engendre d'abord sa parole (*Honover*) qui est tout à la fois âme et corps. Son âme est la réunion de toutes les idées ; son corps en est la réalisation. Ainsi le monde n'est que la réalisation sensible de la parole d'Ormuzd.

D'ailleurs Ormuzd donne à toutes choses une âme (*ferouër*) qui est comme l'essence, la *forme substantielle* de cette chose ; mais Ahrimane et ses mauvais génies n'en ont pas.

Ormuzd a employé six époques à produire le monde. On lit dans le Boun-Dehesch : « En quarante-cinq jours, moi Ormuzd, aidé des *Amschaspands*, j'ai bien travaillé : j'ai donné le ciel. En soixante jours, j'ai donné l'eau ; en soixante-quinze, la terre ; en trente, les arbres ; en vingt, les animaux ; en soixante-quinze l'homme ». Ici le souvenir traditionnel de la création telle qu'elle nous est racontée par Moïse, est évident.

Le premier homme fut *Kaïomors*. Ahrimane le tua ; mais après sa mort naquirent de lui *Meschia* et *Meschiané*.

« Ormuzd les avait placés tous deux dans le Paradis terrestre (qui est la Perse). Là ils vivaient heureux ; mais Ahrimane prit la forme d'une couleuvre et parvint à les tromper. Puis il leur fit manger des fruits. Une autre fois ils burent du lait. Enfin ils allèrent à la chasse et mangèrent la chair des animaux qu'ils avaient tués, et se firent des habits de leur peau. Puis ils découvrirent le fer, dont ils usèrent mal. Leurs descendants imitèrent leur conduite criminelle, jusqu'au jour où Zoroastre vint leur annoncer la

vraie foi. » Que veut-on de plus clair, pour établir que la religion dite de Zoroastre est un souvenir de la tradition vraie, et non une invention humaine ?

29. **Psychologie.** — Le *ferouër* ou âme de l'homme comprend : le *djan*, principe vital, l'*akko*, conscience morale, et enfin l'âme proprement dite, qui a trois facultés : *boé*, l'intelligence, *rouïan*, le jugement, et *ferouër*, la substance première de l'âme. Le *djan* n'est qu'une vapeur périssable ; l'*akko* retourne au ciel ; l'âme seule est responsable de ses actes et est immortelle.

30. **Morale.** — Toute la morale de Zoroastre se résume dans la lutte contre le mal. Mais pour atteindre ce but il recommande la force du corps, et défend expressément le jeûne.

Le mari est le chef de la famille et ne doit avoir qu'une seule femme.

Le gouvernement est monarchique. Il n'y a pas de castes ; mais il y a une hiérarchie de fonctions. Le roi, les juges et les prêtres.

A la mort, l'âme est jugée par Mithra, le premier des Izeds, celui qui préside au ciel étoilé. Les âmes sont récompensées ou punies. Mais à la fin elles reprendront leurs corps. Alors il y aura pour les méchants une purification par le feu, qui durera trois jours, et tous iront jouir ensemble du bonheur et du triomphe d'Ormuzd.

31. **Observation.** — Nous avons suivi, pour cette exposition le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de M. Frank, parce que venu le dernier, il nous a paru devoir être le plus complet et le plus exact ; mais nous trouvons dans d'autres auteurs des données quelquefois bien différentes. Toutefois malgré cette différence de détails, le fond reste le même et on y voit toujours, non pas une philosophie, mais une religion qui se donne pour révélée et qui est en effet un reste défiguré de la révélation primitive.

On serait bien aise de connaître aussi les doctrines religieuses qui précéderent le temps de Zoroastre, chez les Perses ; mais nous n'avons que peu de documents à ce sujet. Toute l'antiquité a représenté les Perses comme des adorateurs du feu, et les mages comme des hommes livrés au *sabéisme* ou culte des astres. Y a-t-il eu en effet une réforme de la religion, ou bien ce culte du feu était-il seulement une forme extérieure de l'adoration du vrai Dieu, appelé Ormuzd, et partout représenté comme la lumière pure ? Faut-il admettre, même en partie, les

légendes que les mages racontaient sur Zoroastre ? En les lisant on se rappelle involontairement Daniel et ses relations avec les mages et avec le roi Darius ; au point que l'on se demande si Zoroastre ne serait pas Daniel lui-même, qui, introduit dans le collège des mages par Darius, serait parvenu à leur inculquer des notions moins grossières sur la Divinité et leur rappeler la vraie origine du monde, qu'ils auraient de nouveau défigurée en l'écrivant. En effet les livres du *Zend-Avesta* ne sont pas d'une seule main ; l'existence de Zoroastre est incertaine ; sa mission, si elle s'est effectuée, est trop orthodoxe, réduite à son véritable sens, pour être purement humaine, et, prise dans son esprit, non dans la lettre, elle est digne d'un prophète du vrai Dieu.

Quelque solution que l'on donne à cette question que nous soulevons sans chercher à la résoudre, il n'en reste pas moins établi, que la philosophie n'existe pas chez les Perses, ou que, si elle exista, elle ne fut pas autre que cette philosophie naturelle, cet exercice spontané de la raison que nous avons reconnu chez les Hébreux, et qu'elle ne dut pas son origine à la réflexion seule comme on l'entend aujourd'hui, mais bien à un fonds de vérités révélées qui lui servait de base.

## PHILOSOPHIE DES INDIENS.

32. **Documents.** — Les livres originaux, sources premières de la philosophie, sont d'abord les livres considérés comme sacrés, les commentaires de ces livres, les poèmes religieux et enfin les livres des chefs des grandes écoles, avec leurs innombrables commentaires.

Les livres sacrés des Indiens sont les VÉDAS, qui sont censés dictés par Dieu et rédigés en sanscrit par un certain *Vyasa*. Ils sont au nombre de quatre :

- 1° *Le Rig-Véda*, qui contient des hymnes en vers.
- 2° *Le Yadjour-Véda*, qui contient des prières en prose.
- 3° *Le Samma-Véda*, hymnes destinées à être chantées.
- 4° *L'Atarvan*, qui renferme des formules liturgiques.

Le livre qui paraît le plus ancien après les Védas, et qui en est le manuel le plus orthodoxe est le *Manava-Dharma-Sastra*, recueil des lois de Manou.

Viennent ensuite les grands poèmes : 1° le *Ramayana*, qui chante les exploits de Rama, attribué à Valmiki. 2° le *Mahabharata*, attribué à Vyasa, qui chante les guerres des Kourous et des Pandous. *Le Bhagavad-Gita*, n'est qu'un épisode du *Mahabharata*, et cependant il compte à lui seul quarante mille vers.

Enfin les *Pouranas*, que l'on attribue certainement à tort à Vyasa, se donnent pour très-anciens ; mais la multitude de fables qu'ils ajoutent aux Védas, et sous lesquelles la religion primitive disparaît, montre assez qu'ils ne sont que des commentaires très-postérieurs, et qui sont aux Védas ce que le Talmud est à la Bible. On en compte dix-huit.

Les systèmes philosophiques des anciens Indiens, ne nous sont pas encore connus par des écrits originaux. Nous en sommes réduits aux travaux faits par des Européens, qui ont étudié leurs doctrines sur les lieux mêmes.

C'est d'abord l'*Aperçu* sur l'histoire et la philosophie de l'Inde, par M. Vard, en 1818 ; il a recueilli ses renseignements de la bouche même des *pandits*, mais il ne connaissait pas le sanscrit.

Vinrent ensuite de 1823 à 1827 les mémoires de M. Colebrooke, qui sont restés jusqu'à présent le travail le plus complet sur cette matière, quoiqu'ils laissent encore beaucoup à désirer.

Tous les travaux que nous suivons ici pour la philosophie de l'Inde s'appuient sur les mémoires de M. Colebrooke, ou, s'il sont plus anciens, sur les quelques débris de connaissances que l'on avait recueillis avant ce siècle, en compilant les fragments des auteurs grecs, et les renseignements de nos missionnaires. Ritter avait entre les mains les travaux les plus récents ; mais il les dédaigne et se contente de donner ses conclusions systématiques, sans même en exposer les bases. Ozanam, Cantu et M. Frank, ont travaillé sur les mêmes *Essais* de Colebrooke, et ils ne s'accordent pas toujours sur les données qu'ils y puisent. Nous essayerons de les fondre en les résumant.

**33. Doctrines des Védas.** — Ne pouvant distinguer avec certitude les théories des Védas, d'avec celles de leurs commentaires, nous donnons ici, sous ce titre, tout ce qui est attribué aux Védas, par les livres qui nous les font connaître.

BRAHM est l'Être absolu : tout vient de lui et tout y retourne. Il est dans un long repos, une sorte de sommeil, où il ne voit rien, n'entend rien que lui-même. Sortant enfin de son inaction, il se montre et devient BRAHMA le Créateur. Il est aussi VISCHNOU, en tant qu'il conserve ce qu'il a créé, et enfin, il est SRVA, en tant qu'il détruit ce qu'il a fait. Ces trois manifestations de Brahm, sont trois personnalités distinctes, dont les volontés sont en opposition, et qui même désobéissent à Brahm. C'est la *Trimourti* ou trinité des Indiens. Chacun de ces personnages a son correspondant féminin. Auprès de Brahm, appelé aussi Bhagavan, on voit



Bhavani, la déesse-vierge ; Brahma s'unit à sa sœur *Sarasvati* : Vischnou épouse d'abord *Lackimi*, puis deux femmes terrestres : Siva épouse *Bhavani*.

BRAHMA prend conscience de sa puissance, et voit dans Brahm les idées de toutes choses. Alors, après un repos de plusieurs myriades d'années, il commence à créer et produit d'abord les *sept sphères étoilées*. Il est renfermé dans un *œuf*, d'où il sort en le séparant en deux parties qui deviennent le *ciel* et la *terre* : il crée ensuite le *Soleil* et la *Lune* et les *enfers*. De son esprit sortent alors *div esprits*, pour l'aider dans son travail, puis les *Dévas* (bon génies) et les *Daetyas*, mauvais génies. Avec leur concours il crée les *astres*, les *plantes* et les *animaux*.

De sa bouche il fait sortir le premier homme qui est *Brahman* : et c'est du corps de celui-ci que naissent tous les hommes. De sa tête sortent les *brahmes* (prêtres) ; de son bras droit, les *Kchatryas*, ou guerriers ; de sa cuisse droite, les *Vessias*, marchands et laborieux ; et enfin de son pied, les *Soudras*, artisans. Toutes ces créations se produisent d'abord par un couple mâle et femelle. Ce sont les noms des quatre principales castes de l'Inde. Celle des *parias*, objet de réprobation pour toutes les autres, n'a pas d'origine.

Ce qu'il y a de plus étonnant dans cette sorte de théologie, c'est que Brahma s'enorgueillit de son œuvre et est chassé du ciel par Brahm. Il dut subir quatre incarnations sur la terre : 1° sous la forme du *corbeau poète*, où il fut le plus grand des prophètes : 2° sous le nom de *Valmiki*, le paria, il fut brigand, se repentit, et commenta les Védas, qu'il avait conçus et écrits avant sa chute. 3° sous le nom de *Vyasa*, il fut poète, composa les grandes épopées, et rassembla les Védas ; 4° sous le nom de *Kalidaça*, où, dans l'âge de fer et de ténèbres, il composa les poèmes dramatiques. A la fin, il fut pardonné et rentra dans le ciel.

VISCHNOU, comme conservateur, vient au secours des créatures contre les attaques toujours renouvelées de Siva, et pour cela il s'incarne un grand nombre de fois, sous différentes formes. Ce sont les *Avatars* ou incarnations de Vischnou.

Voici le résumé des plus connues.

1° Il poursuit le géant Halagriva, qui ayant ravi les Védas, les emporte dans la mer. Vischnou se fait *poisson*, atteint le ravisseur et le tue.

2° Les mauvais génies, pour enlever aux dieux le breuvage d'immortalité, leur déclarent la guerre. Dans cette lutte, le mont Mèrou, séjour des dieux, est jeté dans la mer, et la terre est ébranlée sur ses fondements. Vischnou se fait *tortue* et soutient, sur sa carapace, le Monde, qui reprend ainsi son équilibre.

3° Le géant Erouniakcha emportait la terre au fond de l'abîme. Vischnou se fait *sanglier*.

4° Le géant Eronya, méprisait les dieux, parce qu'il savait ne devoir mourir ni de jour, ni de nuit. Vischnou se fait *moitié lion, moitié homme* et tue le géant pendant le crépuscule (ni jour, ni nuit).

5° Le géant Maha-Bali avait usurpé la souveraineté des trois mondes (terre, ciel, enfer). Vischnou prend la figure du *brahme-nain Vamana*, et va prier le géant de lui donner trois pas de propriété. Celui-ci accorde facilement une si petite aumône; mais le nain grandit et d'un pas il enjambe la terre; au second il enjambe le ciel; il allait d'un troisième s'emparer aussi de l'enfer, quand Maha-Bali, se déclare vaincu et se soumet. Ce qui fait que Vischnou lui laisse l'empire des enfers.

6° Vischnou se fait guerrier sous le nom de *Paraçou-Rama*, pour humilier la race des Kchatryas.

7° Il s'incarne sous le nom de *Rama Tchandra*, pour combattre Ravana, tyran de Lanka (Ceylan). C'est là qu'il épouse Sita; Ravana la lui ravit, mais Vischnou le tue et reprend son épouse.

8° Il s'incarne sous le nom de *Crichna*, pour donner à la terre des préceptes et des exemples de vertus.

9° Sous la forme de *Bouddha*, il se retire dans le désert avec cinq disciples, et vient avec eux réformer le monde.

10° Il doit revenir à la fin des temps sous la figure du *cheval de feu, Kalki*. D'un coup de pied, il broiera la terre, jettera les méchants en enfer et emmènera les bons avec lui dans le ciel. Mais les semences des choses seront conservées pour le renouvellement du monde.

SIVA, l'ennemi implacable de Vischnou et de Brahma, s'efforce sans cesse de détruire leur œuvre. C'est lui qui se manifeste dans les mauvais génies et dans les géants que Vischnou doit dompter et détruire par ses incarnations. Il est le dieu de la vengeance. Mais il est aussi le dieu de l'amour charnel, et c'est surtout sous ce titre qu'il est adoré par une secte indienne, sous l'emblème le plus ignoble.

34. **Observation.** — Après cette exposition, que nous n'avons faite si loaque que pour mieux montrer l'ineptie de la théologie

des Indiens nous demandons si l'on peut sérieusement regarder cela comme le fruit d'une conception philosophique s'attribuant une origine divine, et s'il n'est pas évident que c'est plutôt l'origine traditionnelle des vérités cachées sous cette grossière déformation, qui en est la véritable source et qui lui a donné créance.

Toutes ces absurdités ne se trouvent ni dans les Védas, ni dans les lois de Manou. Elles commencent dans les poèmes et s'achèvent dans l'*Ezour-Véda*, les *Pouranas* et les *Oupanishads*, qui sont tous des ouvrages bien postérieurs. Au milieu de tous ces remaniements, la tradition primitive a dû nécessairement s'obscurcir; mais elle n'a pas disparu entièrement. On trouve encore çà et là bien des fragments qui rappellent les faits primitifs tels qu'ils sont racontés dans la Genèse. Ce n'est pas assez sans doute pour suivre le fil des altérations et reconnaître la vraie source de chacune de ces erreurs, mais c'est assez pour affirmer que, comme chez tous les autres peuples, la philosophie indienne a commencé par des connaissances positives attribuées à la révélation. Nous verrons d'ailleurs presque tous les systèmes philosophiques s'appuyer de l'autorité des Védas, alors même qu'ils n'en gardent pas fidèlement les doctrines.

**35. Doctrines philosophiques.** — On compte dans l'Inde six grands systèmes et un assez grand nombre d'hérésies religieuses. Les systèmes philosophiques, quoique reconnaissant tous l'autorité des Védas, s'en écartent plus ou moins; ce qui a fait appeler les uns *orthodoxes* et les autres *hétérodoxes*. Ce dernier titre conviendrait mieux aux hérésies religieuses, et on pourrait appeler *indépendants* les systèmes intermédiaires. Nous aurions ainsi le tableau suivant, résumant les systèmes les plus connus.

SYSTÈMES...	ORTHODOXES.....	}	MIMANSA, de <i>Djâimi ni</i> .
			VÉDANTA, de <i>Vyâsa</i> .
	INDEPENDANTS.....	}	SANKHYA, de <i>Kapila</i> .
	YOGA, de <i>Patandjali</i> .		
	NYAYA, de <i>Gotama</i> .		
	VEISËSHIKA, de <i>Canada</i> .		
	HÉTÉRODOXES.....	}	DJAINISME, de <i>Djâina</i> .
			BOUDDHISME, de <i>Sahya-Mouni</i> , surnommé <i>Bouddha</i> .

Cet ordre, outre qu'il est basé sur les rapports entre les systèmes et les Védas, nous paraît être à-peu-près l'ordre chronologique. Il est d'ailleurs très difficile de dire dans quel ordre ces systèmes ont paru ; car, dans l'état où sont aujourd'hui les livres qui en traitent, ils se citent tous mutuellement et se combattent.

Tous les auteurs de ces ouvrages sont inconnus historiquement. Ils sont l'objet de légendes et passent pour des fils de Brahma ou des incarnations de Vischnou.

**36. Système Mimansa.** — Deux systèmes portent en même temps ce nom : le *Pourva-Mimansa* (Premier Mimansa) et le *Uttara-Mimansa* (Second Mimansa). Ce dernier porte plus proprement le nom de Védanta. C'est donc du Pourva Mimansa seulement que nous parlons sous ce titre.

Le *Pourva-Mimansa* ou *Karma Mimansa* (Doctrine de l'homme) est attribué à Djalmini, auteur inconnu. C'est un traité des devoirs de l'homme fondé sur l'autorité des Védas. La première partie établit cette autorité et indique les devoirs qu'ils prescrivent. La deuxième est une sorte de casuistique raisonnée, avec un grand appareil de logique.

Toute question à résoudre offre cinq membres : 1° le sujet ou la question, 2° le doute sur la solution à donner, 3° la première solution qui se présente à l'esprit, 4° la vraie réponse, 5° les rapports entre cette solution et celles que l'on a déjà obtenues pour les autres questions.

L'autorité est humaine ou surnaturelle, indicative ou impérative, positive ou relative. L'autorité se manifeste par le langage. Le langage est éternel et divin. Il est parfait dans les Védas, qui sont une révélation surnaturelle. Outre les Védas, l'autorité se trouve encore dans la tradition des Sages anciens, dans les institutions et mêmes dans les usages reçus : tout cela suppose une autorité révélée. L'opinion des Sages forme toujours une opinion probable, que l'on peut suivre, pourvu qu'elle ne soit pas opposée au texte sacré.

**37. Système Védanta** — Le *Védanta*, n'est autre chose que le second Mimansa, le *Brahma-Mimansa* (doctrine sur Dieu) : c'est la théologie dogmatique du brahmanisme. Ce livre est attri-

bué à Vyasa. Mais il est évident qu'il ne peut pas être de l'auteur des Védas ; car il cite tous les autres systèmes que nous avons énumérés. En sorte que, s'il est plus ancien, il a reçu beaucoup d'additions interpolées ; ou bien il n'est qu'une réaction contre les systèmes plus ou moins hétérodoxes.

Il contient 1° une sorte de théodicée, 2° une réfutation des idées de Dieu opposées aux doctrines des Védas, 3° une théorie de la libération de l'âme, 4° la nature de la méditation et ses effets.

On a cru trouver dans le Védanta le syllogisme à trois propositions, tel qu'il fut présenté par Aristote. Nous en parlerons dans le système Nyaya.

**38. Système Sankhya** — Sous ce nom on peut comprendre trois systèmes : le *sankhya* proprement dit, le *yoga* et le *paoureniha*. Le but commun est de mener à la béatitude par la science ; mais la science y est entendue différemment. La première de ces écoles est métaphysicienne et aboutit à l'athéisme. Elle n'admet ni Création ni Providence. La deuxième reste théiste, et prend une forme mystique. La troisième est tout-à-fait mythologique et se perd dans l'idéalisme. C'est la doctrine des *Pouranas*, dont nous n'avons que des extraits.

Le *Sankhya* (numération, raisonnement) est l'œuvre de Kapila. L'ouvrage est perdu ; on n'en a que des résumés. Son caractère le plus saillant est le rationalisme ; mais il accepte assez formellement l'autorité des Védas. — Le but à obtenir, c'est la béatitude, ou le repos définitif. Ce calme absolu est le fruit de la science, qui s'acquiert par trois moyens : la *perception*, l'*induction* et le *témoignage*. On doit y ajouter pourtant l'*instruction*. L'induction se fait par le raisonnement : de la cause à l'effet, de l'effet à la cause, et enfin par tout autre rapport. Le témoignage ou l'affirmation n'est que la tradition des doctrines des Védas, ou des Sages qui se rappellent leurs vies précédentes. — Ces trois moyens de connaissance s'appliquent à vingt cinq principes des choses : la nature, l'intelligence, les essences des cinq éléments (terre, eau, air, feu, éther) les onze organes des sens, le sens intime, les cinq éléments eux-mêmes et enfin l'âme. Dieu n'y est pas nommé.

**39. Système Yoga.** — Le *Yoga* (union à Dieu) appelé aussi *Sankhya de Patandjali*, du nom de son auteur, est un système

mystique. Il admet tout les principes de Kapila ; seulement il fait entrer Dieu à la place de l'âme, parmi les principes des choses. L'ouvrage primitif ne nous est pas parvenu. On n'en a que des résumés ou des commentaires.

40. **Système Nyaya.** — Le *Nyaya* (discussion, raisonnement) est attribué à Gotama. C'est une logique, un art de discuter, qui a eu dans l'Inde le même sort que la logique d'Aristote en Europe. Il renferme aussi la discussion des autres systèmes. L'ouvrage s'appuie dès le principe sur un passage des Védas.

Les conditions de l'étude sont : 1° l'énonciation par le nom, qui est révélé ; 2° la *définition* ; 3° l'*investigation*, qui juge de la définition. Ainsi s'établissent les termes fondamentaux qui constituent les *catégories*, savoir : la substance, la qualité, l'action, le commun (genre), le propre (espèce), la relation et la négation. — Vient ensuite la *preuve*, qui s'obtient par la perception, l'induction, l'analogie et l'affirmation ou le témoignage. — On trouve dans cette logique une sorte de *sylogisme*. Il est composé de cinq membres : la proposition, la raison, l'exemple, l'application, la conclusion. En voici un exemple.

*Proposition* : Cette montagne brûle.

*Raison* : Car elle fume.

*Exemple* : Ce qui fume brûle : témoin le foyer.

*Application* : Ainsi cette montagne fume.

*Conclusion* : Donc elle brûle.

C'est cet argument que l'on retrouve dans le Védanta avec trois propositions seulement. Mais il y a loin de là à l'analyse profonde qu'Aristote a faite du raisonnement en traitant du syllogisme.

La dialectique s'applique d'abord à l'âme, qui est le siège de la connaissance et du sentiment. Elle est distincte du corps et des sens ; elle est différente pour chaque individu, mais elle est infinie. Au dessus des autres âmes est l'âme suprême, siège de la connaissance éternelle. Le corps au contraire, qui est le siège de l'effort, est terrestre, comme l'affirment les Védas.

Enfin, comme pour les autres systèmes, le but pratique de la dialectique est de se délivrer des peines causées par les changements, au moyen de la science sainte.

41. **Système Veisèschika.** — Le *Veisèschika* (théorie des

distinctions) est l'œuvre de Kanada. Il admet toute la logique du Nyaya de Gotama, ce qui l'a fait appeler aussi le *Nyaya de Kanada* ; mais il étudie surtout les phénomènes sensibles. C'est une physique atomistique, qui s'écarte bientôt des Védas.

Aux catégories de Gotama, d'où il rejette la négation, il ajoute la distinction de neuf substances, dont huit sont matérielles, parmi lesquelles il compte le temps et le lieu, et une immatérielle, qui est l'âme. Les corps sont des composés d'atomes et ces atomes sont simples. Car, dit-il, les corps sont simples ou composés. S'ils sont composés ils sont composés de parties. Ces parties sont simples ou composées. Si elles sont composées, elles sont encore formées de parties, qui en dernière analyse doivent être simples.

Il distingue aussi les qualités sensibles et les qualités intellectuelles, et en trouve vingt-quatre espèces. Il compte cinq espèces de mouvements ou d'actions. Après Kanada ses disciples ajoutèrent à sa classification la septième catégorie, qui est la négation.

42. **Djaïnisme.** — Le Djaïnisme, dont l'auteur est un certain Djaïna, ne nous est connu que par ses adversaires. Aussi nous est-il difficile de le bien juger. Cependant, d'après ce que nous en connaissons, il paraît être une sorte de philosophie religieuse, qui s'est séparée du Brahmanisme. Voici quelques-unes de ces conceptions.

L'univers est formé d'atomes homogènes dont les agrégats seuls diffèrent. Les êtres sont animés ou inanimés. Parmi les êtres animés, les uns sont éternels, les autres périssables. L'âme, sur la terre, est *liée* : c'est son premier état. Mais le sage, par la science, s'élève au dessus des mutations : alors l'âme est *délivrée*. Enfin, après la mort, l'âme du sage retourne en Dieu : alors elle est *parfaite*. Le moment de la mort est le plus important ; car les dernières pensées d'un mourant décident de sa destinée future.

Avec ces données, le Djaïnisme n'est hétérodoxe pour les Indiens, qu'en ce sens qu'il n'admet pas l'autorité des Védas et par suite rejette celle des Brahmes.

43. **Bouddhisme.** — *Sakya-Mouni*, surnommé par ses disciples *Bouddha* (savant), passe pour une dernière incarnation de Vischnou, et est considéré comme l'auteur de cette religion sans culte que l'on appelle le Bouddhisme. En étudiant ses doc-

trines on croit qu'il n'a voulu faire qu'une philosophie : mais ses disciples ne le considèrent pas ainsi, et pour eux c'est une religion ; mais c'est une religion dont tout le culte consiste dans la pratique de la morale, et quelquefois dans la prière intérieure. D'ailleurs le Bouddhisme s'est bientôt divisé en un grand nombre de sectes, et il est difficile d'en donner les caractères généraux.

Sakya-Mouni, disent les légendes, ému de compassion à la vue des misères des hommes, résolut de les en délivrer. Pour cela il se retira dans un désert pour y méditer. Puis s'étant formé quelques disciples, il se mit à prêcher. Il rejetait les Védas, repoussait la distinction des castes, enseignait que tous les hommes sont frères et prêchait le pardon des injures et l'hospitalité. Il essaya de convertir les Brahmanes eux mêmes, mais il fut violemment combattu par eux. Alors il se choisit un successeur qu'il investit de son pouvoir ; puis il s'étendit au pied d'un arbre et mourut. Mais il ressuscita bientôt pour enseigner les doctrines qu'il n'avait pas encore transmises.

D'autres légendes disent qu'il avait deux corps : l'un mortel et l'autre qui était la loi même éternelle et immuable. Il naquit sur la terre au solstice d'hiver, d'une vierge de race royale, lorsque tout le monde était en paix : il fut adoré par certains rois, présenté au temple, où un vieux prêtre prédit en pleurant sa gloire future ; le génie du mal le tenta dans le désert. (\*)

Ici la ressemblance est trop grande avec Notre Seigneur Jésus-Christ, pour qu'on puisse admettre une simple coïncidence. Evidemment on attribue ici à Bouddha ce qui appartient à Jésus. Mais, forcé de rejeter cette partie des légendes, on est tenté de rejeter le reste, où les ressemblances sont déjà assez sensibles. On se demande même si la doctrine n'est pas une importation chrétienne et si le Bouddhisme n'est pas l'œuvre d'un philosophe indien qui ayant connu le christianisme voulut en prendre la partie morale, ou même s'il n'est pas un reste de christianisme dégénéré. Les chinois font vivre leur Bouddha 1000 ans avant notre ère ; quelques Indiens s'arrêtent à 500 ans ; et on trouve une foule de dates intermédiaires dans les différents auteurs. Mais on sait ce que valent les chronologies de ces peuples ; et quand on dit que les compagnons d'Alexandre distinguèrent les Bouddhistes des sectateurs

\*) Cantu, *Histoire Universelle*, P. 337. Edit. Firmin-Didot, 1843.



de Brahma, il s'agit des *Gymnosophistes* qui avaient quelques rapports avec les Bouddhistes, mais qui pouvaient n'être pas les mêmes.

Quoi qu'il en soit, le Bouddhisme d'aujourd'hui et même celui des livres les plus anciens ne ressemble au christianisme que par la plupart des vertus morales. Pour ce qui est du dogme et du culte on a plusieurs fois considéré les Bouddhistes comme athées. Cependant tous admettent un seul Dieu ; mais pour quelques-uns ce Dieu ressemble fort au Dieu de Fichte et de Hegel : c'est une idée, une conception abstraite.

Les quatre principales sectes du Bouddhisme se distinguent ainsi : Tout est vide, dit l'une ; c'est-à-dire, rien n'existe réellement. Excepté l'intelligence, dit la seconde, tout est illusion. La troisième admet l'existence des objets perçus par les sens ou déduits par le raisonnement. Enfin la quatrième enseigne que les objets sont connus par induction, mais non perçus ; car nous ne les voyons que dans des images. Ce sont là des distinctions purement philosophiques, mais pour eux elles ont une portée religieuse.

En quoi consiste la distinction entre le Bouddhisme et le Brahmanisme ? D'abord dans l'abolition des castes ; dans l'affirmation que l'homme peut, par la pratique des hautes vertus de renoncement à tout ce qui est mobile, se rapprocher de la divinité jusqu'à être *Bouddha*, c'est-à-dire homme divinisé ; enfin en ce que le terme vers lequel aspirent les Bouddhistes et qu'ils appellent *moukti* (délivrance) ou plus souvent *nirvana* (absence de mutations), n'est pas une absorption en Brahma, où la personnalité disparaît, mais une simple cessation de tout changement, un repos absolu dont on a conscience et qui constitue pour eux le bonheur suprême.

Tous les autres détails que l'on donne encore sur Bouddha et sur sa doctrine ne serviraient en rien à le faire mieux connaître. Nous n'en dirons pas davantage. Il est regrettable que nous n'ayons pas des documents plus précis, pour pouvoir apprécier et suivre pas-à-pas l'histoire de cette doctrine, qui reste encore pour nous entourée de beaucoup d'obscurités.

**44. Observation sur la philosophie de l'Inde.**—Ici comme chez tous les autres peuples nous trouvons avant toute philosophie des données religieuses, considérées comme révélées, dont l'origine traditionnelle est évidente, et c'est sur cette base que s'élève la philosophie.

Pour la première fois nous trouvons de vrais systèmes philosophiques. On peut même dire avec Cousin que l'Inde a parcouru longtemps avant nous tous les systèmes que l'Europe a vus naître, et, si les données que nous avons étaient complètes et nous permettaient de donner à chaque conception sa date, nous pourrions dire peut-être qu'elle a marché beaucoup plus vite. En effet on croit communément que tous ces systèmes se sont formés et développés pendant les cinq siècles qui ont immédiatement précédé l'ère chrétienne. Or ils contiennent toutes les formes de la philosophie : le matérialisme, le panthéisme, le scepticisme le mysticisme, avec les dernières formes que le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle ont vu donner chez nous à ces différents systèmes. Tant il est vrai que l'intelligence humaine n'invente rien, et que, les combinaisons de ce qu'elle connaît étant en nombre fini, elle ne peut que tourner dans un cercle dont elle ne saurait sortir.

## PHILOSOPHIE DES CHINOIS

45. **Documents.** — Il y a un siècle, les documents relatifs à la philosophie de la Chine n'étaient pas plus abondants en Europe que ceux qui concernaient l'Inde. Mais depuis cette époque des travaux nombreux ont été faits ; un grand nombre de livres chinois nous ont été apportés ; la langue a été étudiée ; un certain nombre de livres ont été traduits et publiés : nous les devons surtout aux soins des Pères Jésuites qui ont fait les missions de la Chine, et ensuite à d'autres sinologues dont la plupart sont Français. On peut citer de préférence le P. Noël, le P. Gaubil, le P. Prémare, M. de Guignes père, dans le XVIII<sup>e</sup> siècle; et dans celui-ci: le P. Regis, M. Pauthier, M. Abel Remusat, M. de Paravey, et M. l'abbé Sionnet, qui nous a fait connaître un intéressant manuscrit du Père Prémare.

Avec tous ces travaux on n'est pas encore à l'abri de toute erreur dans l'interprétation des pensées de ce peuple dont la langue et surtout l'écriture ressemblent si peu aux nôtres, surtout quand il est avéré : que les livres les plus anciens ont été presque entièrement brûlés ; qu'on les a rétablis au moyen de débris et de souvenirs; que Confucius qui les a remis en ordre en a de son propre chef retranché une bonne partie ; que, la langue et l'écriture ayant changé, il a fallu les traduire en chinois moderne, et qu'enfin tous les lettrés y ont plus ou moins mis

la main et y ont fait entrer leurs interprétations. Malgré toutes ces causes de ruine, la philosophie traditionnelle y est encore assez bien représentée, et en attendant mieux des travaux à venir, on peut déjà recueillir une ample moisson.

46. **Livres sacrés.** — Comme tous les autres peuples, la Chine a ses livres sacrés qu'elle appelle les *Kings* (livres). Elle les attribue à l'*homme céleste*. Nous avons déjà dit qu'ils ont péri en grande partie et qu'ils furent rétablis, mais laissés incomplets par Confucius. En voici les noms.

*Y-King* (livre des mutations), *Chou-King* (livre des annales), *Chi-King* (livre des vers), *Li-King* (livre des rites), *Yo-King* (livre de la musique), *Tchun-sicou* (printemps et automne). La plupart des auteurs n'en comptent que cinq, parce que le dernier est de Confucius lui-même.

Le *Li-King* et le *Yo-King* ont péri depuis longtemps.

Voici ce que les quatre qui restent renferment encore dans l'état actuel.

Le *Y*, contient les 64 figures de Fo-hi (combinaisons de lignes continues et de lignes disjointes, six lignes dans chaque figure) avec deux textes d'explications et deux commentaires. On peut voir ces figures dans *Un million de faits*, page 6. avec l'explication ingénieuse mais fautive qu'en a donnée Leibnitz.

Le *CHOU*, est l'histoire de la Chine. Confucius en rejeta les commencements et la fit commencer à Yao. Elle finit à Pin-vang (6<sup>m</sup> siècle av. J.-C.).

Le *CHI*, est un recueil de 305 cantiques, publié l'an 130 av. J.-C. par Mao-Kan, comme le véritable *Chi* de Confucius.

Le *TCHUN-SIEOU* renferme les annales de la principauté de Lou, de l'an 712 à l'an 481 avant J.-C.

47. **Livres classiques.** — Après les *Kings*, les livres les plus estimés des lettrés chinois sont les *Sse-chou* (quatre livres moraux) qui sont appelés classiques. Ils sont l'œuvre des disciples de Confucius, et reproduisent sa doctrine. Ces livres sont :

*Ta-hio* (la grande étude). Nécessité de se régler soi-même avant de régler les autres.

*Tchong-yong* (l'invariable milieu). La vertu ; selon l'adage emprunté à Aristote : *in medio virtus*.

*Lun-ju* (entretiens philosophiques). Discours moraux et maximes.

*Meng-tseu*, ainsi appelé du nom de son auteur. Livre de morale, qui est à lui seul aussi étendu que les trois autres.

— On a beaucoup de commentaires de tous ces livres. Ils sont faits par des hommes qui déclarent avec amertume qu'ils ne les comprennent pas, à cause de leur ancienneté et des altérations qu'ils ont subies, mais dont les dires contradictoires servent souvent à nous indiquer le véritable sens.

**48. Doctrine traditionnelle.** — Les Chinois, comme tous les autres peuples, ont reçu d'abord la vérité par l'enseignement traditionnel, et c'est sur cet enseignement dont leurs livres portent encore de nombreux vestiges qu'ils ont basé leur philosophie.

Leur religion actuelle se réduit à peu de chose comme culte envers Dieu ; mais les livres anciens nous montrent chez eux une religion plus pure et un culte plus développé. Le nom le plus fréquent qu'ils donnent à leur Dieu est *Tien* (le Ciel) et tout porte à croire que la plupart de ceux qui suivent aujourd'hui la religion réglée par Confucius adorent en effet le Ciel matériel. Mais on peut voir dans les *Kings*, dans les écrits de *Lao-tseu* et de ses disciples et dans Confucius lui-même que ce même mot de Ciel désignait primitivement le vrai Dieu.

En effet, Dieu y est nommé indifféremment : *Tien* (Ciel), *Chang-ti* (suprême seigneur), *Y* (unité) *Tai-y* (grande unité), *Tao* (raison). On lui attribue l'intelligence suprême, la Création et la conservation de toutes choses, la Providence, la bonté, la justice, la miséricorde, la vérité, l'unité, l'unicité et même la trinité dans l'unité. Le père Prémare (dans un ouvrage qui n'a pas été publié, mais dont l'abbé Sionnet a donné un résumé avec des justifications, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, année 1837) cite un très-grand nombre de textes, qui sont reconnus parfaitement authentiques, et qui montrent que les Chinois avaient une idée très-exacte de Dieu, et même qu'ils avaient une certaine connaissance de la Trinité, longtemps avant l'ère chrétienne. Il est évident qu'ils n'avaient pas inventé ces doctrines : ils les connaissaient donc par la Tradition.

**49. Doctrine métaphysique du Y-King.** — On a deux textes de ce livre : l'un en écriture linéaire, attribué à Fo-hi (environ 3000 av. J.-C.), l'autre en caractères chinois modernes (que l'on fait remonter à l'an 1200 av. J.-C.). Il expose l'origine des choses et de leurs transformations et il le fait avec des symboles numériques. Il distingue d'abord l'*unité*, représentée par un trait continu (—) et la *dualité*, représentée par un trait disjoint (— —). L'unité, c'est le *ciel*, la dualité c'est la terre. L'unité, c'est encore l'activité, le principe mâle, le soleil, la lumière ; la dualité, c'est la passivité, le principe femelle, la lune, les ténèbres. Tout naît par composition et périt par décomposition. La création et la conservation des choses se fait d'après les lois des nombres. Les nombres sont impairs et parfaits, ou pairs et imparfaits. Les hommes sont supérieurs et vertueux, ou inférieurs et vicieux, selon qu'ils suivent les lois du ciel ou celles de la terre. Les premiers seront récompensés, les autres seront punis. On croirait entendre Pythagore et Platon.

On a dit que le *livre des transformations* (Y-King) ne reconnaît pas de Dieu distinct du monde. Mais il faut observer qu'il nous est parvenu très-incomplet, et que peut-être nous ne comprenons pas bien le sens caché sous ses symboles.

**50. Doctrine du Chou-King.** — Ce livre remanié par Confucius admet clairement la Providence et même insiste sur cette vérité. Dans un passage de ce livre, le philosophe Ki-tseu explique au roi Wou-Wang, la *sublime doctrine*, qu'il dit tenir du grand Yu, qui l'avait reçue du Ciel. Il y a, dit-il, neuf règles à suivre, neuf catégories de choses, par lesquelles le Ciel rend les peuples heureux, et la cinquième en est le centre. Ces neuf voies ou catégories sont : 1° les cinq éléments ; (eau, feu, bois, métaux, terre) 2° les cinq facultés actives (attitude, langage, vue, ouïe, pensée), 3° les huit principes de gouvernement (nourriture, richesse, sacrifices, cérémonies, etc.), 4° les cinq choses périodiques (année, lune, soleil, étoiles, nombres astronomiques), 5° le faite impérial, règle de conduite du roi, 6° les trois vertus (vérité, droiture, sévérité mêlée d'indulgence), 7° l'examen des cas douteux, par sept pronostics, 8° l'observation des phénomènes célestes, 9° les cinq félicités et les six calamités.

Ici on commence à voir l'esprit philosophique. Ce sont les premiers essais de méthode, d'analyse, de généralisation. Le but est uniquement moral. Le même livre renferme grand nombre de conseils pratiques basés sur des observations très-judicieuses.

Il est à remarquer qu'à l'époque où ce livre fut écrit, la philosophie grecque n'avait pas encore commencé.

**51. Ecoles philosophiques.** — Les écoles qui dominèrent en Chine avant l'ère chrétienne et qui y dominent encore, sont au nombre de trois : l'Ecole de la raison (Tao-Kia), de Lao-tseu ; l'Ecole des lettres (Jou-Kia), de Confucius ; et l'école de Bouddha (Fo-Kia). Cette dernière y est beaucoup plus récente, et d'ailleurs elle est d'origine indienne : nous l'avons déjà examinée. Nous ne parlerons ici que des deux autres. Les adeptes de ces trois écoles à la fois philosophiques et religieuses, s'appellent les *Tao-ssé*, les *Lettrés* et les *Bouddhistes*.

**52. Lao-tseu.** — Le fondateur de l'Ecole du Tao (raison) est Lao-tseu. Quelques-uns de ses disciples le considèrent comme la sagesse éternelle, qui a pris la forme humaine. Il naquit, selon la tradition chinoise, la 42<sup>e</sup> année du règne de Ping-wang, de la dynastie des Tchéou, l'an 729 avant J.-C., à la même époque que Sakia-Mouni, selon les Chinois ; 347 ans après, selon l'historien persan Raschid-el-din. On adopte plus généralement la date de 605 avant notre ère. Raschid-el-din ajoute qu'il fut conçu de la lumière et que sa mère le porta quatre-vingts ans. Ce nom de Lao-tseu (vieux philosophe) lui fut donné par la postérité. Il s'appelait *Li-Eülh* (prunier, oreille). Il était historiographe et bibliothécaire de Tchéou. Il avait de nombreux disciples ; mais il alla finir ses jours dans un désert ignoré, ou dans les pays d'Occident, après avoir écrit le *Livre de la raison et de la vertu* (Tao-te-king). Plusieurs historiens chinois affirment qu'il voyagea dans l'Occident, et M. Abel Remusat, admet qu'il a pu venir en Judée. En effet le nom de Tatsin (grande Chine) indiqué comme lieu de son voyage ne désigne rien mieux que la Judée. (*Voyez Annales de phil. chrét.* 1836),

**53. Doctrine de Lao-tseu.** — Il est difficile de donner une idée exacte de cette doctrine, sans en citer des passages nombreux et étendus, et c'est ce que le cadre de notre ouvrage ne nous permet pas.

« Si l'on pouvait suivre la Raison, dit-il en commençant, comme on suit une voie, la raison ne serait pas éternelle. » « Si un nom pouvait lui être donné, son nom ne serait pas éternel. Sans nom, elle est le principe du ciel et de la terre; avec un nom elle est la mère de toutes choses. »

Plus loin il ajoute : « Le Tao produisit les êtres matériels. Il n'y avait avant que confusion absolue, un chaos indéfinissable. Au milieu de ce chaos était une image confuse, indistincte, supérieure, à toute expression. Dans ce chaos étaient les êtres, êtres en germe. Dans ce chaos existait un principe subtil, vivifiant, qui était la vérité suprême. »

Plus loin encore : « La confusion des choses inanimées précède la naissance du ciel et de la terre, chose immense, silencieuse, unique, immuable. Son nom je l'ignore; mais je l'appelle *raison*. »

On trouve dans Lao-tseu, les mêmes symboles numériques que dans Pythagore et Platon, et la Trinité y est mieux exprimée.

« La raison produisit l'un : un, le deux ; deux, le trois, et trois, toutes choses. » — « Ce que tu regardes et ne vois pas s'appelle I ; ce que tu écoutes et n'entends pas s'appelle III ; ce que tu cherches de la main et ne saisis pas s'appelle OÙei : trois êtres qui ne peuvent se comprendre et qui n'en font qu'un. Le premier d'entre eux n'est pas plus éclatant ni plus obscur que le dernier. » On remarque avec raison que ces trois lettres ; I, II, OÙ, sont presque en entier le nom IHOUH (Iéhovah), nom propre de Dieu en hébreu, nom qui se retrouve en tête des annales de tous les peuples, et qui est l'origine du nom de Dieu dans toutes les langues.

Ainsi le premier principe des choses pour Lao-tseu, c'est la raison (tao) ; mais on voit par les attributs qu'il lui donne qu'il s'agit de Dieu.

Cet être est la négation de tout excepté de lui-même ; *non-être*, par rapport aux *êtres* ; *être*, par rapport au *non-être*. Aucun des attributs changeants ne convient au premier principe. Le premier principe est donc immuable. Mais le corporel est changeant et périssable. Donc le premier principe n'est pas corporel. On ne saurait mieux parler de Dieu, et sous ces attributs, il est facile de reconnaître Dieu, alors même qu'on le nomme *Raison*, *Unité*, ou même *Ciel*.

Dans l'homme aussi est un principe intelligent et un corps qui en est le véhicule. — Après la mort l'être des phénomènes corporels retourne à son principe ; l'âme ne meurt pas. » Mais Lao-tseu n'affirme pas toujours que l'âme garde sa personnalité après la mort ; en certains endroits il la fait rentrer aussi dans la Raison suprême.

Sa morale est comparable à celle des Stoïciens, plutôt qu'à celle d'Epicure comme on l'a prétendu. — Le bien public et privé est dans la pratique de la vertu. La loi est la raison suprême ; c'est à elle que l'homme doit s'identifier.

Pour s'identifier le plus possible à la Raison, même avant la mort, l'homme doit se dépouiller de la vie phénoménale, dompter ses sens et atteindre à l'impassibilité. Le grand précepte est le *non agir*. On croirait entendre la maxime Stoïcienne : *Sustine et abstine*.

Dans la vie publique, il faut mépriser les honneurs, les richesses les plaisirs, l'instruction même ; car tout cela donne le désir et le mouvement.

**54. Confucius.** — *Koung-fou-tseu*, que les Chinois appellent plus souvent par abréviation *Koung-tseu*, naquit dans le petit royaume de *Lou*. On place sa naissance en l'an 551 avant notre ère, 54 ans après Lao-tseu. Il occupa plusieurs charges publiques dans son pays ; il essaya d'en réformer les mœurs, eut de nombreux disciples, et par sa restauration des *Kings*, comme par les livres qu'il composa, il fut le législateur de la Chine. Ses institutions survivent encore.

Nous voudrions bien, avec M. Franck, à qui nous empruntons souvent les faits, précisément parce que nous n'admettons pas toujours ses conclusions, laver Confucius du reproche d'avoir élagué des *Kings*, ce qui était trop religieux et qu'il ne comprenait pas ; mais malgré les arguments que l'on peut lire dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Confucius*, nous ne pouvons nous empêcher de le condamner. En effet, on ne dit rien au sujet du *Y*, qui nous est arrivé en lambeaux ; pour le *Chi*, M. Franck lui-même reconnaît la suppression de plus de deux mille chants populaires, et il attribue cette suppression à l'esprit de critique : sans doute ; mais quel était le mobile de cette critique, et quelle règle la dirigeait ? Si Phidias venait aujourd'hui administrer notre musée de Cluny, il est à peu près certain qu'il ferait jeter



au feu ou à la voûte tout ce qu'il renferme. Quant au *Chou* (*Livre des annales*), M. Franck croit que la première rédaction est de Confucius : nous croyons le contraire, précisément parce que ce livre compte parmi les livres sacrés, et que l'on n'accorde pas généralement ce titre au *Tehun-sieou* qui est certainement de Confucius. Et c'est surtout là le reproche que l'on fait à Confucius, de n'avoir fait commencer le livre des annales qu'à l'empereur Yao, alors que tant de fragments épars nous assurent que le livre primitif renfermait des documents traditionnels très-précieux. Donc Confucius nous paraît plus rationaliste que Lao-tseu, constatons cependant que sa mémoire est restée en grand honneur dans tout l'Empire chinois ; ses lois sont observées même par le chef de l'Etat, et les lettrés surtout le regardent au moins comme un homme divin, sinon comme un Dieu.

D'ailleurs tous les historiens s'accordent à le présenter comme un homme d'un très-beau caractère moral : humble, droit, sincère, juste, donnant tous ses soins aux emplois qui lui furent confiés. Voici un trait qui le peint bien. Un petit roi voisin lui fit demander des règles de gouvernement ; il répondit aux ambassadeurs : « Je ne connais ni votre maître ni ses sujets ; comment pourrais-je lui suggérer une règle de conduite ? »

**55. Doctrine de Confucius.** — La doctrine de Confucius a beaucoup de points de ressemblance avec celle de Socrate. Il s'occupait surtout de la réforme de la conduite ; il voulait qu'avant tout on fût soumis au Seigneur du Ciel ; il disait de l'honorer et de le craindre, d'aimer son prochain comme soi-même, de dompter ses passions et de les soumettre à la raison.

« Si le Tien, disait-il, n'est pas contraire aux doctrines que j'enseigne, les hommes ne pourront ni les détruire ni leur faire du tort. » — « Ce que je vous enseigne, vous l'apprendrez de vous-mêmes, en faisant un usage légitime des facultés de votre esprit. » — « Tout ce que je vous enseigne, vos anciens sages l'ont pratiqué longtemps auparavant ; et cette pratique se réduisait à *trois lois fondamentales de relations* : entre sujets et gouvernants, entre père et fils, entre mari et femme ; à l'exercice des *cinq vertus capitales* : l'humanité, c'est-à-dire l'amour de tous sans distinction ; la justice, qui rend à chacun ce qui lui appartient ; l'observation des cérémonies et des usages établis, . . . . ; la rectitude

d'esprit et de cœur. . . ; la sincérité. . . Ces vertus ont rendu vénérables les premiers instituteurs du genre humain tant qu'ils ont vécu, et leur ont valu ensuite l'immortalité : prenons-les pour modèles, et mettons tous nos efforts à les imiter. »

« La piété filiale est la racine de toutes les vertus, la source de toute doctrine. » Cependant « il existe une règle supérieure à la piété filiale : c'est la loi divine. »

Toutefois malgré cet abandon à la Providence du Ciel, malgré ce respect pour la loi de Dieu, et malgré la pureté de sa morale, Confucius n'est qu'un philosophe, et ce qu'il a fondé tient lieu de religion. Aussi un grand vide se fait sentir en Chine. Les lettrés n'ont plus guère que le culte de l'abstrait et le peuple est laissé dans le plus complet abandon. Si l'on ajoute à cela la puissance absolue du chef de l'Etat et la mesure rigide et froide qui règle toutes les actions des sujets, on aura l'explication de ce phénomène unique dans l'histoire des peuples, qu'une civilisation qui date de plus de deux mille ans soit restée jusqu'ici complètement stationnaire.

Comme données philosophiques, on peut voir dans les enseignements de Confucius : les idées nécessaires regardées comme innées et comme fond de la raison ; la loi morale naturelle et son caractère obligatoire, avec un détail très-exact des devoirs qu'elle impose ; le souverain domaine de Dieu sur le monde et sa Providence, qui s'étend jusqu'au moindre de nos actes. Mais quant à la nature de Dieu, et à la nature de l'Âme, comme aussi sur ses destinées futures, on chercherait vainement quelque chose de précis.

56. **Mencius.** — *Meng-tseu*, connu depuis longtemps sous le nom de *Mencius*, comme Koung-fou-tseu, sous celui de Confucius, fut le plus illustre de ses disciples. Il en a toutes les idées et la méthode, mais son style est plus animé. Son livre porte son nom et est le quatrième des livres classiques de la Chine. Il est très-intéressant de lire les conseils qu'il donnait à plusieurs rois. Il leur recommande surtout l'amour de leurs sujets.

Sivan-vang, roi de Tsi, lui demandait : « Est-il vrai que le parc du roi de Ven-vang eût soixante-dix *li* de tour ? — Très-vrai, répondit-il ; et le peuple le trouvait trop resserré. — Le mien en a

quarante, et le peuple le trouve trop vaste. Pourquoi cette différence ? — C'est que dans le parc de Ven-vang entrain qui voulait faire de l'herbe, du bois, prendre des lièvres et des faisans. J'ai entendu dire que tuer un cerf dans le vôtre serait un crime puni de mort. »

On voit par ce court extrait, combien Mencius avait la manière de Socrate. Comme lui aussi il disait que l'homme fait naturellement le bien et que quand il fait le mal, c'est la passion qui le pousse.

57. **Sun-tseu.** — (Environ 200 av. J.-C.). Nous ne citons ce philosophe que parcequ'il nous donne une très-intéressante distinction des êtres.

« L'eau et le feu ont l'existence matérielle, mais ils ne vivent pas ; les plantes et les arbres vivent, mais ils ne connaissent pas : les animaux ont la connaissance, mais ils ne connaissent pas le sentiment du juste ; l'homme a les quatre biens à la fois. »

58. **Epoque plus récente.** — Environ mille ans après J.-C. *Tchéou-tseu*, mu par les doctrines de Bouddha, voulut ajouter une métaphysique aux doctrines de Confucius ; il tomba dans une sorte de panthéisme où le premier être est à la fois l'actif et le passif, la cause et l'effet. Son Dieu appelé *Tai-ki* n'est autre chose que l'être en général, qui a pour attribut la raison (*Li*) en lui-même, et dans ses manifestations l'activité (*yang*) et la passivité (*yn*). L'homme aussi a sa raison (*li*), son principe d'activité matérielle (*Khi*), espèce de *principe vital*, dont la portion grossière est le *corps*. Après la mort la raison retourne au Ciel ; le corps grossier retourne à la terre et le *Khi* disparaît. L'immortalité est impersonnelle. — Nous retrouverons cette même doctrine chez Averroès, philosophe arabe, aristotélicien, de l'Ecole de Cordoue.

Dans le 12<sup>e</sup> siècle, *Tsioud-hi*, dans un traité de philosophie naturelle, voulut concilier toutes les interprétations contradictoires classiques, en remontant aux origines. Il expliqua de nouveau l'*Y-King* et prétendit que la ligne continue est le principe actif de la nature et que la ligne brisée en est le principe passif. C'est cette explication que nos modernes métaphysiciens semblent préférer, et

c'est ainsi d'ailleurs qu'ils prétendent expliquer toutes les cosmogonies des anciens peuples.

Nous croyons avoir démontré la véritable source de toutes ces fables ridicules, que l'on trouve au commencement de l'histoire de tous les peuples, et dont le bon-sens aurait fait justice, si un fonds de vérité et une autorité traditionnelle ne les avait soutenues. Nous sommes convaincu que les conceptions métaphysiques par lesquelles on prétend les expliquer ne sont venues que beaucoup plus tard. Nous avons exposé toutes ces données primitives avec un peu plus d'étendue peut-être que ne le comportait notre cadre ; mais nous pensons avoir mieux fait ressortir par là l'origine traditionnelle de la saine philosophie et le point de vue auquel nous nous plaçons quand nous exposons la philosophie classique. Il nous reste encore à exposer quelques-unes de ces traditions antiques avant de passer à la philosophie proprement dite, dont le berceau est dans la Grèce.

## PHILOSOPHIE DES CELTES OU GAULOIS

59. **Documents.** — Nous n'avons pas de livres originaux des anciens Gaulois, mais seulement des *chants* et des *mystères*, qui moins antiques conservent cependant des traces des premiers temps. Ce sont les *Mystères des Bardes* et les *Triades*. Les Grecs et les Romains nous ont aussi transmis quelque chose sur les doctrines morales de nos ancêtres. On peut consulter plus spécialement Strabon et Diodore de Sicile.

60. **Doctrine traditionnelle.** — De tous ces documents il résulte que les Celtes, les Galls et les Kymris, sous la conduite des Druides adoraient un seul Dieu, qu'ils nommaient quelquefois *Theut* (père) ou *Esus* (terrible), et que le plus souvent ils ne nommaient pas ; ce qui montre bien qu'ils n'en reconnaissaient qu'un. D'ailleurs ils n'en faisaient aucune image et ne lui dressaient d'autres temples que ces enceintes de pierres brutes appelées *Kromlechs*, que nous retrouvons encore. Il est vrai qu'ils supposaient un génie dans chaque objet naturel, mais ces génies n'étaient que les ministres de Dieu, et s'ils les invoquaient, c'était en sous-ordre.

Aussi leurs mœurs étaient plus vraiment libres ; chez eux la femme n'était pas asservie ; elle choisissait librement son époux ; ils se secouraient volontiers mutuellement ; allaient au combat sans terreur, parce qu'ils méprisaient la mort, grâce à la croyance à l'immortalité de l'âme avec sa personnalité. La liberté de l'âme et la responsabilité des actes était chez eux universellement admise, et ils attendaient, après un temps de purification par une sorte de métempsychose, une félicité éternelle dans une autre vie.

61. **Conclusion.** — Nous ne passerons pas en revue, pour ne pas répéter toujours les mêmes choses, les doctrines morales et religieuses des Germains, des Bretons, des Scandinaves, etc. Tous ces peuples nous offriraient comme ceux que nous avons étudiés au fond de vérités traditionnelles, corrompues par l'imagination dans la théorie et dans le culte, mais conservées assez pures dans la pratique. Toutes ces vérités sont partout les mêmes. Un Dieu maître de tout, existant par lui-même ; la création racontée dans un ordre identique, quoique sous de grossières images ; la liberté de l'homme ; la distinction du bien et du mal ; les récompenses et les peines dans une vie future. Un accord semblable à des époques aussi reculées ne peut venir de spéculations philosophiques ; il suppose une tradition commune de vérités enseignées par le premier homme à tout le genre humain.

## PHILOSOPHIE DES GRECS

62. **Origines.** — L'opinion qui semble prévaloir aujourd'hui sur les origines de la philosophie grecque est celle que M. Frank exprime ainsi.

« Elle n'invoque aucune autorité antérieure ou surnaturelle : elle est absolument indépendante de la religion. »

« Toutes les doctrines de l'Orient, relativement aux grandes questions de l'ordre moral et métaphysique, s'appuient sur des dogmes religieux, sur une tradition immobile, ou sur le texte de certains livres, regardés comme l'expression surnaturelle de la parole de Dieu. »

« Rien de pareil chez les philosophes grecs. La tradition et l'autorité ne jouent, dans leurs systèmes qu'un rôle tout-à-fait secondaire, quand par hasard elles y jouent un rôle : c'est au nom de la raison qu'il s'

s'adressent à leurs semblables, au nom des facultés que la nature a départies à tous les hommes. »

Nous ne pouvons souscrire entièrement à ce verdict, et prenant acte de cet aveu pour « toutes les doctrines de l'Orient », nous allons essayer d'établir que la philosophie grecque a aussi, « relativement aux grandes questions de l'ordre moral et métaphysique », son origine traditionnelle, qui pour y être moins visible qu'ailleurs, parce qu'en effet les philosophes « ne l'invoquent pas », n'en a pas moins eu une grande influence sur les doctrines de cette philosophie, qui semble avoir connu au moins en germe toutes les conceptions de la philosophie moderne, avec le même caractère vraiment philosophique, mais aussi avec le même *rationalisme*, et plus encor avec le même *naturalisme*.

**63. Doctrines mythologiques.** La religion des Grecs se montre moins que toute autre avec un caractère d'unité. La Grèce a vu s'introduire successivement chez elle toutes les religions des peuples qui sont venus s'y établir. Il est difficile de démêler à quelle époque et à quel peuple appartient chacune de ces nombreuses divinités, mais il est pourtant facile de constater que l'Égypte, la Phénicie et même la Perse ou la Chaldée y ont fourni leur contingent. Aussi tandis que les formes y sont plus gracieuses et surtout plus humaines que chez les autres peuples, les types originaux y sont aussi plus effacés. Mais en remontant aux plus anciens auteurs on retrouve encore très distincts ces mêmes souvenirs que nous avons reconnus si sensiblement les mêmes chez tous les autres peuples.

Sans parler d'Orphée, qui, s'il a existé, n'est certainement pas l'auteur des écrits que nous avons sous son nom, consultons seulement Hésiode.

Au commencement, nous dit-il, existe le Chaos, puis la terre, le sombre Tartare et l'Amour. Du Chaos sortirent l'Érèbe et la Nuit. De la Nuit naquirent l'Ether et le Jour. La terre enfanta d'abord Uranus, (le ciel) et la terre et le ciel donnèrent naissance à la Mer (Pontus, l'Océan et Téthys). Enfin naquit Chronos (le temps). Viennent ensuite les Cyclopes, les Tifans, et c'est de ceux-ci que naîtront plus tard le Soleil, la Lune, l'Aurore, les Vents et les Etoiles. Enfin après un grand nombre de générations de ces divinités subalternes qui président aux forêts, aux fleuves et aux élé-

ments, Chronos ou Saturne (le Temps), qui jusque là avait dévoré tous ses enfants engendra Jupiter, Neptune et Pluton, que la terre sut dérober à sa voracité. Tel est le résumé de la *théogonie* d'Hésiode. Elle ressemble suffisamment à toutes celles que nous avons examinées précédemment pour que nous lui attribuions la même origine.

De plus les *mystères*, dont le secret fut toujours si bien gardé, nous ont cependant laissé connaître quelques faits importants. On y enseignait qu'il n'y a qu'un seul Dieu, que l'homme a péché dès le commencement et qu'il faut qu'il se rachète par le sacrifice. D'ailleurs la religion extérieure elle-même employait fréquemment le sacrifice et reconnaissait la supériorité absolue d'un seul Dieu (Jupiter) sur tous les autres.

D'un autre côté il est incontestable que chez les Grecs, le peuple, les magistrats, les généraux d'armée eurent toujours une grande vénération pour les oracles, et que les législateurs eux-mêmes voulurent s'appuyer de leur autorité pour consacrer leurs institutions. Donc les Grecs croyaient fermement à la communication directe entre Dieu et les hommes, à une révélation, non pas seulement primitive mais permanente. Et ces doctrines étaient si peu effacées chez les premiers philosophes, que Socrate s'autorisait de la parole de son démon familier et des réponses des oracles, et se défendait contre l'accusation de ne pas honorer les dieux en ordonnant avant de mourir un sacrifice à Esculape.

64. **Les sept sages.** — Tous les historiens Grecs ont fait mention de quelques hommes qui, dans le sixième siècle avant J. C, se firent remarquer par des maximes pleines d'une grande prudence ; mais ils ne s'accordent pas entièrement sur les noms de ces hommes qu'ils appellent *les sept sages*.

D'après Platon (dans le *Protagoras*) les sept sages étaient : Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de Priène, Solon d'Athènes, Cléobule de Linde, Myson de Chènes, Cléobule de Lacédémone.

D'autres auteurs disent : Solon, Chilon de Lacédémone, Pittacus, Bias, Périandre de Corinthe, Cléobule de Linde et Thalès.

Quelques-uns y font entrer Epiménide de Crète, Phérécyde de Scyros, Simonide de Céos et Phaléas de Chalcédoine.

Tous s'accordent à les faire vivre à la même époque, quoique en différents lieux, et tous supposent qu'ils se sont connus. La plupart étaient chefs de petits états, d'autres furent législateurs ou simplement des penseurs.

On connaît assez bien les actes et les pensées de beaucoup d'entre eux, pour pouvoir affirmer qu'ils eurent au moins en germe l'esprit philosophique, et il est juste de remonter jusqu'à eux pour étudier les sources de la philosophie grecque. On n'y voit pas encore de système, ni de théorie d'ensemble, mais ils nous offrent tous un esprit observateur, une tendance morale, souvent basée sur les données religieuses.

*Thalès*, que nous aurons bientôt à étudier comme fondateur de l'École d'Ionie est cité d'abord comme l'un des sept sages, et comme tel il nous offre quelques pensées utiles à recueillir. On lui demandait : — Qu'y a-t-il de plus ancien ? — Dieu répondit-il ; car il n'a point eu de commencement. — Qu'y a-t-il de plus beau ? — Le monde ; car c'est l'œuvre de Dieu. — Qu'y a-t-il de plus grand ? — L'espace ; car il contient tout.

*Pittacus* disait que rien n'échappe à Dieu, pas même les mauvaises pensées.

*Bias* qui s'était acquis dans l'exercice de ses fonctions une grande réputation de justice, nous a laissé plusieurs pensées morales d'une grande sagesse ; nous ne citerons que celle-ci : « Quand tu fais quelque chose de bien, fais-en honneur aux dieux, non à toi-même. »

*Solon* est connu comme le législateur d'Athènes, et il est facile de juger par les institutions de cette ville, jusqu'où il avait poussé l'étude des mœurs des hommes. Parmi les trois cents vers environ qui nous restent de lui, nous citerons quelques pensées : « La richesse que donnent les dieux repose et grandit sur une base inébranlable ; celle que poursuit l'homme, celle qu'il acquiert par la violence, et malgré la loi, suit à regret l'injuste qui l'attire à lui. » « La justice de Jupiter n'est pas cruelle pour un seul, comme celle de l'homme. Jamais ne lui échappe celui qui cache au fond de son cœur une mauvaise pensée ; . . . l'un paye aujourd'hui, l'autre dans un autre temps. » On lui attribue la maxime que Socrate a rendue célèbre : « Connais-toi toi-même, » que d'autres attribuent à Chilon de Lacédémone, ou à Thalès.



*Cléobule* de Linde avait coutume de dire : μέτρον ἄριστον. « le juste milieu est le meilleur ». C'est la doctrine d'Aristote sur la vertu.

*Simonide* disait « qu'il s'était souvent repenti d'avoir parlé, et jamais de s'être tu. » On cite de lui sa réponse à Hiéron, roi de Syracuse. Comme ce roi lui demandait ce que c'est que Dieu, il demanda un jour pour réfléchir. Le jour étant passé, il en demanda deux ; et après ces deux jours il en demanda quatre. Le roi surpris de cette conduite, voulut en connaître la raison, et Simonide répondit : « Plus j'examine cette matière, plus je la trouve obscure. »

On peut voir par ces quelques citations que la philosophie des sept sages prenait la forme que l'on a appelée *gnomique*, c'est-à-dire qu'elle s'exprimait par sentences. C'est la forme que nous trouvons le plus souvent dans la Bible, dans les livres des philosophes de l'Orient et même dans Homère et Hésiode. Tous ces hommes enseignaient la Providence de Dieu, la liberté de l'âme, la morale, non pas comme des vérités qu'ils avaient découvertes par la raison, mais comme des vérités reconnues par le genre humain, propagées par la tradition et d'ailleurs conformes à la raison. C'est le caractère propre de la philosophie classique.

Telle est la vraie source de la philosophie grecque. Nous allons voir bientôt les philosophes proprement dits s'écarter de cette voie et s'égarer dans les systèmes.

**65. Division de la philosophie grecque.** — L'importance des matières nous oblige à établir dans la philosophie grecque des divisions. Nous y compterons trois époques : 1<sup>o</sup> Les commencements : de Thalès à Socrate (de 600 à 400, avant J. C.) ; 2<sup>o</sup> les grandes écoles : de Socrate à Arcésilas (400 à 300) ; 3<sup>o</sup> la décadence (d'Arcésilas à Damascius d'Alexandrie (300 avant à 529 après J. C.).

## PREMIÈRE ÉPOQUE

## LES COMMENCEMENTS DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

**66. Division par Écoles.** — On distingue dans cette époque quatre écoles auxquelles il faut joindre les Sophistes.

- 1° l'École *Ionienne*, fondée par Thalès (600)
- 2° l'École *Italique*, fondée par Pythagore (560)
- 3° l'École *Eléatique*, fondée par Xénophane (580)
- 4° l'École *atomistique*, fondée par Leucippe (500)
- 5° les *Sophistes*, dont le plus célèbre fut Gorgias (460)

## §. 1. — ÉCOLE IONIENNE

**67. Tendances générales.** — La question qui dirige les recherches de cette école, c'est le principe du monde ; mais elle en cherche moins la cause efficiente que la matière, le principe physique. Aussi Dieu y est peu connu.

Elle se subdivise en deux, selon la forme sous laquelle ses adeptes conçoivent le principe du monde. Ils sont mécanistes ou dynamistes. Les *mécanistes*, conçoivent le monde comme formé de plusieurs éléments, qui sont mus par une force étrangère, et dont les mouvements constituent tous les corps. Les *dynamistes* supposent en principe une force ou plusieurs, agissant dans une sorte d'expansion, d'attraction ou de répulsion. Cette distinction est surtout indiquée par Ritter, dans son *Histoire de la philosophie*. Il considère comme *dynamistes* : Thalès, Anaximène, Diogène d'Apollonie et Héraclite ; et comme *mécanistes* : Anaximandre, Anaxagore et Archélaüs. La plupart des historiens comptent aussi dans l'École d'Ionie, Empédocle, et quelques-uns y joignent Phérécyde. La distinction de cette école donnée par Ritter, n'étant pas exprimée clairement par les auteurs eux-mêmes, nous suivrons l'ordre chronologique.

**68. Thalès de Milet.** — Thalès, né en Phénicie, vers 640. av. J.-C., voyagea en Egypte et vint se fixer à Milet, dans l'Ionie, où il fonda l'École Ionienne. Il y mourut l'an 548.

Nous avons vu qu'on le compte parmi les sept sages. Mais on n'a rien de bien précis sur les détails de sa vie.

On ne sait s'il a écrit quelques ouvrages ; dans tous les cas, il ne nous en reste pas même un fragment. Nous ne connaissons sa doctrine que par les témoignages des auteurs anciens, dans lesquels il faut citer surtout Aristote, Cicéron et Plutarque.

Aristote le regarde comme le fondateur de la physique, de la géométrie et de l'astronomie. Il enseigna aux Egyptiens à mesurer la hauteur des pyramides par leur ombre, et on assure qu'il prédit une éclipse de soleil.

Sa doctrine philosophique, si l'on en excepte quelques paroles ou sentences religieuses et morales, qui l'ont fait appeler *sage*, et dans lesquelles il reconnaît Dieu comme le maître de toutes choses et comme l'ordonnateur au moins, sinon le créateur de l'Univers, se réduit à une théorie de la matière première du monde.

Il pensait que l'eau est le commencement, l'élément premier de toutes choses ; car : 1° les animaux et les plantes naissent dans l'humidité et s'y nourrissent ; 2° les astres eux-mêmes semblent se nourrir des vapeurs de la terre ; 3° l'eau prend facilement toutes les formes.

Aristote croit que Thalès avait puisé cette théorie dans les cosmogonies de l'Orient ; et malgré le sentiment opposé des historiens modernes, il nous semble facile d'y voir un reste de cette tradition du chaos primitif, conservée chez tous les peuples.

D'ailleurs Thalès n'était pas matérialiste, au contraire, selon le témoignage de la plupart des auteurs qui en ont parlé, il pensait qu'une force vivante, une *âme*, est nécessaire pour mouvoir le monde et y produire les transformations qui s'y passent. Aussi on cite de lui cette parole : « Le monde est plein de dieux, » et selon Cicéron, Thalès pensait « que l'eau est le commencement de toutes choses et que Dieu est l'âme qui de l'eau forme tout. » De la même manière il admettait un âme dans l'homme et la considérait comme une force motrice, κίνητικόν τι. On lui fait même l'honneur d'avoir le premier enseigné en Grèce, que l'âme est immortelle : mais nous avons vu que cette doctrine était enseignée dans les mystères, et nous savons d'où lui et les prêtres l'avaient tirée.

69. **Anaximandre.** — Anaximandre naquit à Milet vers l'an 610 av. J.-C. Il fut le disciple et l'ami de Thalès et mourut l'an 547. Comme lui il se livra à l'astronomie. Il enseignait que la terre est ronde et qu'elle est le centre de l'Univers ; que la lune emprunte sa lumière au soleil. Mais il croyait que le soleil n'est pas plus grand que la terre. On lui attribue l'invention du cadran solaire et de quelques instruments d'observations astronomiques.

Voulant, comme Thalès, indiquer l'élément primitif du monde, il assigna ce rôle à quelque chose d'indéterminé qu'il appelle τὸ ἄπειρον (l'infranchissable, l'illimité). On ne sait pas bien ce qu'il entendait par là ; mais nous pensons avec Aristote et St-Augustin, qu'il voulait désigner le *chaos*. C'est ainsi que l'entendent aussi ceux qui classent Anaximandre parmi les *mécanistes*. Il aurait donc admis au commencement, non pas un seul élément comme Thalès, mais la confusion de tous les éléments.

On ne croit pas, qu'il ait eu recours à la puissance de Dieu, pour mettre l'ordre dans ce chaos ; il semble dire qu'un mouvement éternel dans ces éléments les a peu-à-peu dégagés et aggrégés successivement de diverses manières, jusqu'au moment où ils ont formé ce qui existe. Comme ce mouvement continue à se produire, il finira par tout détruire et tout ramener au chaos primitif.

Si, comme on le pense, Anaximandre n'a pas admis d'autre Dieu que ce chaos primitif, son système est alors un *panthéisme matérialiste*.

70. **Phérécyde de Syros.** — Phérécyde naquit à Syros, l'une des Cyclades, vers l'an 600, se fit instruire de la cosmogonie des Phéniciens, et excité par la gloire de Thalès établit une école à Samos. On croit que Pythagore a suivi ses leçons. Il avait écrit un livre très-obscur *sur la nature des dieux*. Il ne nous en reste que quelques fragments.

Il reconnaît comme principe du monde : une *matière* informe, l'état liquide (le chaos), et une *cause ordonnatrice* (Dieu), qui est la source et le modèle de toutes les perfections.

De ce *chaos*, Dieu fit sortir d'abord la terre qui est au centre du monde. Puis, par l'intervention de l'*amour*, vinrent les divinités secondaires, les unes bonnes les autres mauvaises (Ophionée, le grand serpent, et les ophionites).

Les deux armées sont en lutte : les vaincus sont précipités dans l'Ogènus, et les vainqueurs demeurent en possession du ciel. — C'est toujours le même fonds traditionnel.

Cicéron dit que Phérécyde, le premier, enseigna que l'âme est immortelle. Il est facile de voir d'où il avait pris cette doctrine.

Il fut accusé d'impiété, parce qu'il ne sacrifiait pas aux dieux, et ses concitoyens virent un châtement de son impiété dans la maladie qui l'emporta. Il mourut rongé par la vermine. Pythagore seul vint le consoler dans son abandon.

71. **Anaximène.** — Anaximène naquit à Milet avant l'an 550 et vécut jusque vers l'an 500.

Il enseignait que la terre est soutenue par l'air et que les cieux sont une voûte sphérique et solide qui tourne autour de la terre. On croit pourtant qu'il perfectionna les cadrans solaires inventés par Anaximandre.

Dans sa doctrine physique des principes du monde, il tient tout à la fois de Thalès et d'Anaximandre. Comme le premier, il suppose d'abord un élément unique : c'est l'air ; comme le second, il lui donne pour attributs l'immensité, l'infinité et le mouvement éternel. — L'air est la matière première de tout et il devient toutes choses par son mouvement éternel : feu, par dilatation : eau et terre, par condensation. En tout cela la nature de l'air demeure et à la fin tout redevient air.

On n'ose pas assurer qu'Anaximène ait nié l'existence d'un principe intelligent, ordonnateur du monde ; mais ce principe n'existe pas dans son système où tout se fait par nécessité, en vertu d'un mouvement éternel.

Son système, considéré en lui-même, est donc, comme celui d'Anaximandre, un *panthéisme matérialiste*.

72. **Anaxagore.** — Anaxagore né à Clazomène en 500, vint s'établir à Athènes en 475. Là il fut l'ami et le conseiller de Périclès ; mais accusé d'impiété et de *médisme*, c'est-à-dire d'attachement pour le roi de Perse, il fut exilé par les Athéniens, et se retira à Lampsaque, en 428, où il mourut bientôt.

Il avait suivi les leçons d'Anaximène ; aussi sa philosophie garde le caractère physique de l'École Ionienne, quoiqu'il se

éloigne en affirmant [plus nettement le principe intelligent ordonnateur du monde. Toutefois il semble qu'Anaxagore ne s'est pas élevé à la vraie notion de Dieu ; car Aristote et Platon disent formellement qu'il ne fait intervenir l'intelligence dans le monde que comme une machine, pour expliquer les phénomènes, alors seulement qu'il ne peut plus les expliquer autrement.

Anaxagore suppose comme matière du monde un nombre infini d'éléments, que leurs ressemblances et leurs différences distinguent en groupes très-nombreux. Ce sont comme les parties similaires de toutes les substances, c'est pourquoi il les appelle : *homéoméries* (ὁμοιομέρειαι). Ces éléments séparés sont invisibles à nos sens, et par suite leurs propriétés le sont aussi ; mais quand ils sont unis en grand nombre pour former un corps, nous apercevons et le corps et ses propriétés. Il distingue les éléments des substances, des éléments des couleurs, et croit que les composés ne sont jamais entièrement purs de tout mélange d'éléments discordants.

Ces éléments ont été d'abord sans mouvement, dans un mélange confus, puis l'intelligence (νοῦς) est venue y faire régner l'ordre. C'est ainsi, selon Anaxagore que le monde a commencé. Avant cet ordre, il n'y avait dans ce chaos de parties similaires invisibles, ni forme, ni couleur, ni substance distincte, ou du moins perceptible. Il n'y avait pas non plus de mouvement, pas même la possibilité du mouvement ; car il n'y avait pas de vide. En effet, dit Anaxagore, il n'y pas de vide dans l'infini ; et d'un autre côté, il n'y a pas d'espace autour de l'infini ; car l'infini est en lui-même et ne peut-être contenu par rien.

Donc par l'action de l'intelligence le mouvement se produisit d'abord en un point, puis se communiqua au tout. Les éléments se groupèrent d'abord selon leur densité. Ainsi se formèrent et se séparèrent : la terre, l'eau, l'air et l'éther, qui n'est autre chose que le feu. Bientôt par de nouvelles agglomérations se formèrent le soleil, la lune et les étoiles : car l'éther, par la force de son mouvement enlève de la terre des pierres, qui deviennent des astres. Puis, quand ce mouvement se ralentit, ces pierres retombent (ce sont les aérolithes). Anaxagore fait naître les plantes après le soleil, parce qu'il voit que sa chaleur les fait vivre. Vinrent

ensuite les animaux, qui naquirent du limon de la terre échauffée par le soleil, et l'homme avec eux.

Anaxagore savait que la lune est un corps opaque ; il donna la véritable théorie des éclipses ; reconnut que la voie lactée est formée par un grand nombre d'étoiles, et supposa que les comètes étaient formées de même par la réunion de plusieurs planètes. Il supposait que l'axe du ciel avait passé d'abord par le milieu de la terre (que l'écliptique avait correspondu à l'équateur), et que l'intelligence avait incliné la terre vers le sud, pour produire les variétés des saisons. Le monde ainsi formé ne doit plus retourner au chaos, car l'intelligence ne peut pas permettre le désordre.

Cette intelligence qu'Anaxagore reconnaît comme nécessaire à l'ordonnance du monde, n'est pas pour lui un être distinct du monde ; elle l'anime en le pénétrant tout entier. Les hommes participent à cette même intelligence ; sans qu'elle soit personnelle à chacun d'eux. Bien plus les animaux, les plantes elles-mêmes sont aussi animées de cette même intelligence, et s'ils n'ont pas les mêmes pensées et les mêmes sentiments c'est que leur organisme ne s'y prête pas.

On voit qu'Anaxagore ne se fiait pas seulement aux sens, mais qu'il raisonnait, qu'il admettait comme source de la connaissance les données de la raison.

D'ailleurs il ne nous reste de lui que des fragments de sa théorie physique, et nous n'avons que peu de données sur ses théories psychologiques et morales.

On est obligé de reconnaître dans les théories d'Anaxagore, un vrai travail philosophique. L'observation et la raison y ont leur part, quoique les conclusions ne soient pas toujours légitimes. Mais on ne saurait pourtant ne pas voir sous ce système raisonné un fonds d'idées qu'Anaxagore a emprunté à la tradition. Ce philosophe nous apparaît comme un homme qui aimait à se rendre raison des choses, et qui rabaisait jusqu'à lui les principes, quand il ne pouvait s'élever jusqu'à eux. C'est une disposition intellectuelle et morale que nous rencontrerons souvent dans cette histoire, et dont nous avons pour notre part trouvé beaucoup d'exemples autour de nous. C'est par cette tendance que la plupart des philosophes ont fait perdre d'un côté à la philosophie classique, autant qu'ils lui faisaient gagner de l'autre.

Anaxagore a fait progresser l'astronomie ; il a maintenu pratiquement les droits de la raison et mis en lumière cette vérité : qu'il faut une cause intelligente à une œuvre qui manifeste l'ordre et un but proposé et atteint ; mais il a rabaisé la notion de Dieu et de l'âme humaine, en les confondant avec l'univers matériel et en leur refusant la personnalité. De plus, comme ses prédécesseurs et comme tous ceux qui le suivirent dans la philosophie grecque, il a contribué à effacer de l'esprit du peuple l'idée de la création, en affirmant l'existence d'une matière éternelle.

73. **Diogène d'Apollonie.** — Diogène naquit à Apollonie, dans l'île de Crète. On le trouve à Milet vers l'an 500 et à Athènes vers 460. Il fut disciple d'Anaximène et connut certainement Anaxagore.

Il avait écrit un livre sur la nature, dont il ne nous reste que quelques fragments, cités par les Grecs ou par Cicéron.

Comme son maître et comme plusieurs Ioniens, il n'admet qu'un seul principe du monde ; mais le premier il essaie de démontrer qu'on n'en saurait admettre plusieurs, par la raison, dit-il, que l'univers est un être vivant et organisé. C'est là ce qu'il appelle son principe indubitable.

Dès lors, ne pouvant admettre deux principes et, d'un autre côté, ne pouvant expliquer l'ordre du monde sans une intelligence qui ordonne la matière, il suppose un principe qui est à la fois matière et esprit : c'est *un air intelligent*.

Nous citons volontiers ici le jugement de M. Franck.

« C'est ainsi qu'en partant de l'unité, Diogène explique la dualité du monde. Au fond, que fait-il ? Il affirme et nie à la fois une seule et même chose, d'un seul et même être, considéré sous le même rapport et au même moment de son existence. Il échappe à une question embarrassante par une hypothèse absurde ; il nie le principe de contradiction et avec lui toute certitude. Sans doute même dans les temps modernes, de plus grands esprits que Diogène n'ont pas craint d'associer dans l'être premier des attributs incompatibles ; mais cette association n'en est pas moins monstrueuse. »

Nous trouverons bientôt, dans Héraclite, un plus complet développement de l'absurde, et une plus grande ressemblance avec ces théories modernes que M. Franck flétrit justement de l'épithète de « monstrueuses ».



Avec ce principe, Diogène explique tout ; mais les explications elles-mêmes, mettent mieux en évidence l'absurdité du principe. — D'abord les quatre éléments ne sont que de l'air refroidi, qui en se solidifiant a lancé les parties plus légères dans toutes les directions : ce sont les étoiles et le soleil. Voilà pourquoi la terre est au centre du monde. — L'âme elle-même n'est qu'un peu d'air chaud : la sensation n'est que l'ébranlement de l'air contenu dans nos organes ; et la pensée n'est que le passage rapide de l'air dans le sang.

Ce système est au fond un panthéisme assez matérialiste, et cependant le seul nom de l'intelligence, qui s'y trouve comme la négation du polythéisme, faillit coûter la vie à son auteur.

74. **Héraclite**. — On sait qu'Héraclite naquit à Ephèse ; mais on ignore la date de sa naissance. Il florissait vers l'an 500. Diogène Laërce (*vie d'Héraclite*) nous apprend que son livre (*περὶ φύσεως*) était divisé en trois parties, dont la première traitait de l'univers, la deuxième de la politique et la troisième de la théologie. Sextus Empiricus nous apprend aussi que sa philosophie était aussi morale que naturelle. D'ailleurs l'obscurité de son style lui valut le surnom de « ténébreux ». Aussi les analyses que l'on a faites de sa philosophie diffèrent profondément.

L'un n'y voit qu'une doctrine physique, qui ne diffère de celles des autres Ioniens qu'en ce que le feu vient prendre la place de l'air ou de l'eau ; un autre y voit une doctrine morale relativement très-avancée ; la plupart y estiment surtout une théorie de la connaissance, dans laquelle le criterium de la vérité est la raison universelle et divine (ce qui paraît vrai au jugement de tous) ; enfin M. Fouillée dans son *Histoire de la philosophie*, considère Héraclite comme le précurseur de Hegel, cherchant déjà non l'être mais le devenir, affirmant l'identité des contraires, l'identité de l'être et du non-être dans l'universel devenir.

Héraclite, au témoignage de Sextus Empiricus distingue comme moyen de connaître : les sens et la raison. Mais les sens sont de mauvais témoins. Le seul juge de la vérité c'est la raison, non pas la raison individuelle ; mais la raison universelle et divine. « C'est pourquoi il faut se confier à la raison générale. Toutes les fois que nous nous mettons en communion avec elle, nous sommes

dans le vrai ; nous sommes dans le faux, au contraire, toutes les fois que nous abandonnons à notre sens individuel. » Voilà pour la logique. Mais son critérium vaut mieux que l'usage qu'il en fait.

En physique, Héraclite dit : « Rien ne subsiste ; tout s'écoule, tout marche, et rien ne s'arrête. » « On ne descend pas deux fois dans le même fleuve ; car ce n'est pas la même eau qui vient à nous, Et nous mêmes, nous y descendons et n'y descendons pas ; nous sommes à la fois et ne sommes pas. » Donc rien de stable : c'est l'universel changement. Pour mieux exprimer cette mobilité, il pose comme fonds unique de toutes choses ; le feu. Mais ce feu est à la fois matière et intelligence : c'est « un feu vivant (πῦρ ἀεὶ ζῶον), un feu intelligent (πῦρ νοερόν) ; un feu divin qui gouverne toutes les choses et ne s'éteint jamais. » Ce feu est animé, c'est un désir : un désir éternel de vivre et un dégoût éternel de vivre.

La loi de ce flux perpétuel des choses c'est l'union des contraires. « Unis tout et non tout, le consonnant et le dissonant ; fais de tout un, et d'un, tout. »

C'est là la *guerre* des contraires, dont l'union produit l'harmonie. C'est la guerre (πόλεμος, ἔρις) qui engendre toutes choses. « Ce monde, fils de la guerre, est comme le jeu d'un enfant sur le sable. » « Le même être est vivant et mort ; il veille et il dort ; il est jeune et vieux. » C'est là une loi fatale, mais c'est aussi la justice. Car c'est cette loi qui règle toutes choses.

Cette loi de guerre et d'harmonie, cette juste fatalité c'est Dieu même. Dieu est l'unité même des contraires. C'est un « jour-nuit », un été-hiver » ; c'est une « guerre-paix », un « rassasiement-faim ». On peut l'appeler ou ne pas l'appeler Jupiter.

« Le feu primitif devient tout et tout devient lui. Il s'éteint et meurt en eau, en air, en terre ; puis la terre, l'eau, l'air, meurent et renaissent en feu. »

« Le monde, ce n'est ni un des dieux, ni un des hommes qui l'a fait, mais il a été, il est et il sera ; feu toujours vivant, qui s'allume en mesure et s'éteint en mesure ». « Un jour l'embrassement consumera tout, mais pour renaître en un monde nouveau ; et ce mouvement n'a pas de fin. »

« L'âme est visible à travers le corps, comme l'éclair qui perce le nuage. » A la mort cette âme retourne au feu universel d'où elle est partie ; elle redevient ce principe divin qui s'était éteint et qui se rallume Dieu.

La loi morale consiste à dégager ce feu des liens du corps et à le faire remonter sans cesse comme une flamme pure, vers son principe.

En lisant ces pensées d'Héraclite on ne peut éviter de les comparer avec les doctrines de l'École anglaise ; et les ressemblances sont frappantes. Néanmoins nous hésitons à croire que le philosophe ionien ait pensé comme Hegel, qu'il n'y a point de substance stable, mais seulement les perpétuels changements de l'universel devenir ; que les contraires sont identiques ; ou, comme les positivistes, que les phénomènes sont les seules réalités.

L'antiquité n'a jamais vu dans ces doctrines que le découragement d'une âme qui cherchait l'absolu, l'immuable, et ne le trouvait pas, parce qu'il ne considérait que les phénomènes qui changent, et ne savait pas s'élever à la substance et surtout à la cause première qui ne change pas. C'est cette recherche inquiète et vaine qui jeta Héraclite dans une sorte de scepticisme et fit dire de lui qu'il « pleurait sans cesse ».

Nous ne dirons rien de ses théories astronomiques, sinon que nulle part on ne trouve une aussi forte tendance à tout expliquer par de simples hypothèses, et que de plus toutes ses hypothèses sont au moins fausses quand elles ne sont pas ridicules,

75. **Archélaüs** (*le physicien*). — Archelaüs naquit probablement à Milet, vers l'an 470. On le trouve d'abord à Athènes, puis à Lampsaque, où il succéda à Anaxagore, l'an 426 ; il revint ensuite établir son école à Athènes, où il eut Socrate pour auditeur. C'est là qu'il fut surnommé *le Physicien*, à cause de la direction naturelle de sa philosophie, et par opposition à celle de Socrate qui fut toute morale. Cependant Diogène Laërce, qui nous donne cette explication, lui attribue aussi une doctrine morale, que Socrate, dit-il ne fit que développer.

La cosmogonie d'Archélaüs suppose d'abord deux principes : *le feu et l'eau*. Ces deux éléments confondus d'abord se séparent et donnent naissance à la terre et à l'air. Puis les quatre éléments

se superposent par ordre de légèreté, et l'action du feu sur le limon de la terre donne naissance aux plantes, aux animaux et à l'homme.

On voit que malgré leur désir de concevoir une doctrine nouvelle, ou de perfectionner celles de leurs prédécesseurs, tous les philosophes ioniens ne font que tourner dans un cercle d'idée, d'où ils ne savent pas sortir; et ce cercle d'idées ne renferme que les données de la cosmogonie traditionnelle.

**76. Empédocle d'Agrigente.** — Empédocle naquit à Agrigente, peu après l'an 500; car on le trouve dans toute sa gloire, en Sicile, l'an 444. Plus tard il vint à Athènes enseigner sa philosophie; mais ses concitoyens l'empêchèrent de retourner dans sa patrie, à laquelle cependant il avait rendu de grands services, et où il avait refusé d'être roi. « Prêtre et poète, comme Orphée, médecin comme Hippocrate, physicien comme Démocrite, pour ses contemporains il fut plus qu'un roi, il fut un dieu; Platon et Aristote l'admirent; Lucrece l'a chanté; la postérité peut lui donner une place parmi les hommes les plus éminents. » Tel est le jugement qu'en porte M. Henne, dans le *Dictionnaire* de M. Franck. Nous ne saurions accepter cette conclusion. Il manque à Empédocle la vraie notion de Dieu, et sous ce rapport il est bien au-dessous des sept sages et même des philosophes qui l'avaient précédé. Bien plus, si nous en croyons un hymne de lui que cite Diogène Laërce, il veut se faire passer pour un dieu, et provoque les honneurs divins que la foule lui rend à raison des heureux résultats de sa science. C'est à peu près le portrait que nous en donne Lucrece. Ne pouvant rentrer dans sa patrie, il finit ses jours dans l'obscurité et mille fables coururent sur son compte. On supposa qu'il avait été enlevé au ciel, qu'il s'était noyé en passant la mer, qu'il s'était précipité dans le cratère de l'Etna.

Empédocle avait écrit plusieurs ouvrages: des tragédies, des épigrammes, un hymne à Appolon, un poème épique sur l'*Expédition de Xerxès*; quatre poèmes didactiques: sur la *Médecine*, sur la *Politique*, sur la *Nature*, sur les *Purifications*; et enfin un traité de la *Nature* (μερὶ φύσεως). Tous ces ouvrages sont perdus; il ne nous reste que des fragments du dernier et quelques citations de deux autres.

Le traité de la Nature paraît avoir été divisé en trois parties : 1° de la connaissance et de l'Univers en général ; 2° des objets de la nature ; 3° des dieux et des âmes,

**THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.** L'homme est un être déchu, qui est tombé du ciel sur la terre parce qu'il a péché. Dès lors ni ses sens ni son intelligence ne peuvent lui donner la vérité. Les dieux seuls peuvent la lui enseigner. Il doit l'obtenir par la prière. — C'est le mysticisme.

**THÉORIE DU MONDE.** La matière du monde est éternelle. Rien ne naît ; rien ne périt. A l'origine était le *sphérus* (σφαῖρος) sorte d'unité de tous les éléments en forme de sphère. Ces éléments divers sont maintenus dans l'unité par la force de l'amitié (φιλία) et c'est le sphérus lui-même qui est l'amitié, et cette amitié est un dieu. Mais la discorde (νεῖκος), le dieu de la guerre, le principe du mal, vient mettre la division dans le sphérus, et les quatre éléments (feu, air, eau, terre) se séparent.

Ces quatre éléments sont irréductibles ; ils sont simples, parce qu'ils sont homogènes ; ils sont composés, parce qu'ils sont formés de particules infiniment petites. Mais les vrais éléments ne sont pas ceux que nous voyons ; ils sont des âmes ; ils sont des dieux.

Après le dégagement des éléments, l'Amitié luttant contre la Discorde en a fait réunir une partie. De là les corps actuels. Empédocle explique cette formation par la *porosité* des corps d'un côté et d'un autre côté par les *effluves* de parties solides qu'ils émettent sans cesse. Ce qui produit tous les mélanges et tous les phénomènes.

**FORMATION DES OBJETS DE LA NATURE.** Après la division du sphérus et la séparation des éléments, le ciel prit peu à peu par l'effet du mouvement, la forme qu'il a. Bientôt parurent le soleil et les astres, et au dessous les nuages. La chaleur du soleil échauffant la terre donna naissance aux plantes et aux animaux, qui n'avaient d'abord que des formes monstrueuses, mais qui se perfectionnèrent avec le temps. Les membres d'abord séparés se réunirent.

Ce perfectionnement se fait, sous l'impulsion de l'amitié, par la convenance entre les *effluves* et les *pores*. Ainsi s'expliquent les

sensations et les sentiments, les perceptions des sens et toutes les opérations intellectuelles. L'esprit est composé des quatre éléments et réside dans le sang qui procède de la même composition. Cependant l'âme n'est pas destinée à se décomposer.

DES DIEUX, DES DÉMONS ET DES AMES. Empédocle, parle, dans ses vers, d'un Dieu suprême, « qui n'a ni tête ni bras, ni jambes, pur esprit, esprit saint et infini dont la pensée rapide pénètre tout l'Univers. » Ce dieu n'est autre chose que le sphérus, cause et matière du monde.

Au-dessous sont les autres dieux : Jupiter, Junon, Pluton, l'Amitié et la Discorde ; et au-dessous de ceux-ci des dieux secondaires et les bons génies. Ils vivent dans un bonheur parfait, sans éprouver les vicissitudes du monde.

Plusieurs de ces génies, poussés par la Discorde se souillèrent de meurtre et d'injustice et furent précipités sur la terre, qui les renvoya à la mer. La mer les renvoya à l'air, en sorte qu'ils sont rejetés par toute la nature, et en proie à d'atroces supplices, ils ne s'occupent que de pousser les hommes, au mal, tandis que les bons génies les poussent au bien. Chaque âme humaine a son bon et son mauvais génie.

Nos âmes aussi sont des esprits déçus. Elles viennent de la divinité; mais un grand crime les a fait précipiter dans l'enveloppe mortelle du corps. Elles doivent pendant trente mille ans passer par les corps des plantes, des animaux et des hommes, pour remonter enfin au ciel et y jouir d'un bonheur sans fin. Empédocle prétendait se souvenir d'avoir été arbre, oiseau et poisson.

Le bonheur final n'est accordé qu'à la vertu qui consiste d'abord à respecter les objets de la nature. C'est pour cela qu'Empédocle ne voulait pas qu'on tuât les animaux, pour s'en nourrir. Cependant, il permettait l'usage des plantes, excepté la fève et le laurier.

OBSERVATION. Tel est en résumé le système d'Empédocle. Nous avons suivi pas à pas l'article de M. Henne, cité plus haut, afin qu'on ne nous accuse pas de choisir les faits qui conviennent le mieux à notre théorie. Et maintenant nous demandons : 1° si ce système renferme beaucoup d'idées philosophiques nouvelles ?

2° si la philosophie grecque s'y montre indépendante de toute doctrine révélée ? 3° si Empédocle s'y montre un des hommes les plus éminents ?

Pour nous, nous n'y voyons qu'une combinaison peu nouvelle des mêmes éléments tant de fois employés déjà, avec des traces bien plus évidentes de son origine traditionnelle, et plus encore avec un souvenir formel de son origine révélée. C'est encore une fois la cosmogonie de tous les peuples, sans oublier l'œuf, qui prend ici un nom plus scientifique (le sphérus). C'est de plus le souvenir de la chute des anges, du péché originel, de la révélation primitive, et la doctrine des anges gardiens. Oserait-on affirmer qu'Empédocle a puisé tout cela dans sa raison de philosophe ou dans son imagination de poète ? N'y voit-on pas clairement un témoin de plus de la tradition primitive ? Bien plus cette affirmation que les animaux furent d'abord imparfaits, quoiqu'elle se présente sous des images ridicules dans le texte d'Empédocle, et que nous avons déjà vue dans d'autres cosmogonies, n'est-elle pas un reste d'une vérité géologique que les premiers hommes ont dû connaître et que la Genèse ne nous a pas conservée.

Ajoutons maintenant une autre doctrine que nous trouvons dans le même article. Empédocle déclare que le monde porte dans tous ses détails la trace d'une intelligence, qui a tout ordonné pour une bonne fin. Cette intelligence, il l'appelle la Raison ou le Verbe ( $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ). Seulement il n'en fait aucun usage dans l'explication des choses, comme Aristote le lui reproche justement. Nous ne lui savons pas moins gré de nous avoir appris qu'il connaissait ce principe ; et nous sommes d'autant plus fondé à dire qu'il le connaissait par tradition, que sa théorie ne le suppose aucunement, et que sa méthode ne pouvait nullement le conduire à le découvrir. Empédocle est donc le témoin le plus complet de ces vérités que le genre humain a connues d'abord et que l'imagination et la philosophie ont défigurées. Voilà en quoi et pourquoi nous apprécions sa théorie.

Prise en elle-même, et comme théorie philosophique, la doctrine d'Empédocle ne nous offre guère qu'un mélange assez heureux, quoique toujours faux, de toutes les doctrines précédentes. C'est tout à la fois un panthéisme, un dualisme, un matérialisme et un mysticisme. Et la loi de tout ce mélange c'est la nécessité.

77. **Hippon, Cratyle, Hermotime.** — On cite encore dans l'École Ionienne quelques philosophes dont les travaux furent moins importants.

*Hippon*, de Rhegium, dont Aristote parle immédiatement après Thalès et qu'il déclare un penseur des plus grossiers, aurait admis, comme son maître, l'eau, pour premier principe des choses, et il en aurait fait en même temps l'âme du monde. Il semble avoir pensé que rien n'existe que ce qui tombe sous les sens.

*Cratyle*, disciple d'Héraclite, fut l'un des maîtres de Platon. Comme son maître il disait que les choses sensibles sont dans un écoulement perpétuel, et il en concluait que les sens sont trompeurs ; la parole même est fausse, et il s'abstenait de parler, se contentant de remuer le doigt. Mais il admettait que les idées absolues sont vraies et subsistantes.

*Hermotime*, de Clazomène, passait pour capable de quitter son corps et de se transporter au loin avec son esprit seul. Ses disciples le tuèrent dans un de ces moments d'absence. Aristote déclare qu'il reconnut l'intelligence ordonnatrice du monde, avant Anaxagore.

On ne connaît pas la date exacte de la vie de ces philosophes.

## § 2. — ÉCOLE ITALIQUE

78. **Caractère de cette École.** — Cette école tire son nom du lieu où elle fut établie, la Grande Grèce, partie sud de l'Italie. Elle eut pour fondateur Pythagore, qui réunit ses disciples à Crotone, dans une sorte de communauté.

L'institut Pythagorique, fut d'abord plus religieux que philosophique. Les initiations par lesquelles on faisait passer les nouveaux adeptes ; le silence de plusieurs années et la vie austère qu'on leur faisait mener ; les doctrines même qu'on leur enseignait d'abord, dans un langage symbolique ; enfin le caractère surhumain que plusieurs ont attribué à Pythagore, et la foi aveugle que ses disciples avaient en lui, quand ces seuls mots : Le maître l'a dit (Αὐτος ἔφη), tranchaient tous les différends : tout cela donnait à leur réunion le caractère des *Mystères grecs*, plutôt que d'une école philosophique.



Mais en quoi consistait ce premier enseignement ? C'est ce que nous est pas parvenu. Car les doctrines y étaient tenues aussi secrètes que dans les autres mystères. Tout ce que nous en savons fait partie de la doctrine *exotérique* ou extérieure, et tient à la philosophie et aux mathématiques. Il est certain qu'il y avait aussi une doctrine *ésotérique* ou intérieure, que nous regrettons d'autant plus de ne pas connaître, qu'elle semble avoir contenu des doctrines traditionnelles plus précises que celles que nous avons pu rapporter.

79. **Pythagore.** — Pythagore naquit très probablement à Samos, en 608, ou selon d'autres en 570. Quelques-uns le font naître à Tyr, d'autres en Syrie, et même en Etrurie. Il est certain qu'il habita d'abord Samos, où il suivit les leçons de Phérécyde.

Il voyagea ensuite en Orient et en Egypte, se fit initier aux *mystères* de Crète, et de plusieurs autres sanctuaires, puis il revint à Samos, où il donna les dernières consolations à Phérécyde et enfin vint s'établir à Crotona, dans la Grande-Grèce (partie sud de l'Italie), entre 530 et 520.

On croit qu'il donna des lois à la ville de Crotona. Il y exerça certainement une grande influence politique, qui par ses disciples s'étendit sur plusieurs ville de la Grèce. Mais une émeute populaire renversa leur autorité et Pythagore y perdit la vie.

Il est à peu près certain que Pythagore n'a rien écrit. Les *Vers dorés*, qui nous restent et qu'on lui attribue ne sont pas de lui. Les seuls monuments qui nous restent de sa doctrine sont des fragments d'un ouvrage de Philolaüs, et des citations ou des appréciations données çà et là par les anciens, parmi lesquels il faut mettre au premier rang Aristote.

Il eut un grand nombre de disciples dont la plupart ne nous sont connus que de nom. Nous ne mentionnerons que ceux sur lesquels on a quelques renseignements.

80. **Alcméon de Crotona.** (5<sup>e</sup> siècle). — Disciple immédiat de Pythagore. Alcméon passe pour l'inventeur des *dix catégories* que nous avons données, page 59. On lui fait dire que les « astres sont des substances divines » et que « l'âme semblable aux dieux est immortelle comme eux ».

81. **Timée de Locres.** Né à Locres (grande Grèce), vers 475 il y occupa plusieurs charges publiques. Il y était estimé comme astronome. On lui attribue un *traité de mathématiques*, et une *vie de Pythagore*, dont il ne nous reste plus rien, et enfin un *traité de l'âme du Monde et de la Nature*, qui nous est parvenu, mais dont la ressemblance avec le *Timée* de Platon, fait croire qu'il n'a été écrit qu'après ce dernier ouvrage.

82. **Ocellus de Lucanie** (5<sup>e</sup> siècle). — Disciple immédiat de Pythagore. Il est probable qu'il n'a rien écrit, quoiqu'on lui ait attribué quatre ouvrages, dont un seul nous serait parvenu : *De la Genèse de l'Univers* ; mais cet ouvrage manque d'authenticité. C'est un mélange de toutes les doctrines. — L'univers est éternel ; il est par lui-même ; il est sphérique, mais composé de deux parties : le ciel et la terre. Les choses terrestres ont trois principes : la matière, la forme (principe des contraires) et les éléments (composés de matière et de forme). Le genre humain est éternel, et doit se perpétuer par le mariage, dont l'auteur recommande fort la sainteté. Il expose aussi les principes de l'éducation morale des enfants. — Tout cela s'écarte des données pythagoriciennes.

83. **Philolaüs de Crotoné.** — Philolaüs naquit à Crotoné ou à Tarente dans le V<sup>e</sup> siècle. Il fut disciple d'Aréas, qui était lui-même un disciple immédiat de Pythagore. A son tour, il fut le maître d'Archytas de Tarente, et eut aussi pour auditeurs Simmias et Cébès, qui suivirent plus tard les leçons de Socrate. Il enseigna à Thèbes, en Béotie, et vint mourir à Héraclée, dans la Grande-Grèce.

Il mit en corps de doctrine les théories de son école, dans un ouvrage intitulé *les Bessantes*, nom qui fait bien ressortir le caractère théurgique de la doctrine et de l'institut de Pythagore. Platon voulut avoir ce livre et l'acheta 100 mines (9,600 fr.). Il nous en reste d'assez nombreux fragments. Mais il est bien difficile d'y distinguer les théories de Pythagore lui-même de celles de Philolaüs, ou des autres disciples de la même école. On lui attribue plus particulièrement les théories astronomiques.

84. **Archytas de Tarente.** — Né à Tarente, en 430, il y était encore en 396, quand Platon y vint. Disciple de Philolaüs, il

instruisit lui-même Platon. Il fut six ou sept fois général en chef des Tarentins et fut toujours victorieux. Il mourut dans un naufrage sur les côtes d'Apulie en 348.

On lui attribue l'invention de la poulie ; ce qui paraît probable à une époque si tardive. Il est l'auteur d'une méthode pour obtenir un cube double d'un autre. Il avait fait aussi une colombe volante.

On a encore 60 fragments de ses écrits, tirés de plusieurs ouvrages, traitant de matières assez différentes ; mais tout n'est pas authentique.

Ne pouvant, avec les documents qui nous restent, attribuer à chacun des pythagoriciens sa propre doctrine, nous allons exposer le tout comme doctrine de l'École.

**85. Doctrine de l'École Italique.** — Entre toutes les doctrines que l'on attribue aux différents Pythagoriciens, celle qui semble le mieux leur avoir été commune, qui semble constituer le principe même de leur langue symbolique et qui doit être de Pythagore lui-même, c'est la *théorie des nombres*, et la *théorie de la musique*, qui en un sens dérive de la première, mais qui paraît avoir eu une importance aussi capitale.

On pourrait même croire que ces deux théories ne sont que la double forme sensible et rationnelle tout à la fois de la théorie transcendante du *limitant* et de l'*indéfini*. Les voici toutes les trois.

1° Rien n'existe que ce qui peut être connu. Rien ne peut être connu que ce qui est déterminé. Or tout ce qui est déterminé suppose : les *déterminations* ou les *limitants* et l'*intervalle* entre les déterminations ou l'*indéfini*. L'indéfini seul, l'intervalle seul n'est rien ; il n'est pas appréciable ; le limitant lui-même seul, n'est rien non plus, s'il ne détermine rien. Cependant l'unité de détermination, principe de toutes les autres, est conçue comme entourée de toutes parts par l'indéfini, et il en détermine un point. Au lieu que l'intervalle n'est concevable qu'à la condition d'avoir au moins deux limites. Ainsi la *monade* est la détermination simple, le principe de toute connaissance, de toute lumière, de toute réalité : la *dyade* est l'intervalle abstrait, l'obscurité, le principe passif, qui n'est rien par lui-même.

Il est clair que l'on pourrait dire tout aussi bien : le *limitant* et le *limité* ; et alors on aurait la base même de la théorie d'Aristote la *forme* et la *matière*, mais avec des termes profondément différents : car le limitant est le principe actif, comme la forme ; et le limité est le principe passif, comme la matière. Mais les mots eux-mêmes jurent avec ce sens, et c'est ce qu'Aristote a bien vu : aussi dans sa théorie, c'est la matière qui limite la forme ; car la limite est une imperfection. Chez les pythagoriciens l'idée de limite est une idée de perfection : aussi ils disaient indifféremment le *limitant* et l'*intervalle*, ou le *fini* et l'*infini* ; et dans cette opposition, le fini est le *parfait*, tandis que l'infini est l'*imparfait*. Il ne faut pas oublier cette opposition de langage avec nos idées d'aujourd'hui, si l'on veut comprendre la suite de leur doctrine.

2<sup>e</sup> La *théorie des nombres* se trouve en principe dans ce que nous venons de dire. L'*unité* est l'expression numérique de la monade. Elle est le principe de tous les nombres, et en particulier de tous les nombres impairs.

Le nombre *deux* est l'expression de la dyade, et en particulier de tous les nombres pairs. Aussi *nombre pair* est synonyme d'*imparfait*, tandis que *nombre impair* est synonyme de *parfait*. Cependant, comme tout ce qui existe est déterminé et renfermé, avons-nous dit, des limites et un intervalle, il y a dans toutes choses : un *commencement* (première limite), un *milieu* (intervalle), et une *fin* (dernière limite). D'où il suit que la *triade* est l'essence de toutes choses, et que le nombre *trois* est le nombre parfait le plus simple. Il est impair, et de plus il a un commencement, un milieu et une fin ; d'ailleurs il contient dans une *harmonie* la monade et la dyade.

Mais jusqu'ici nous n'avons encore que des ombres de réalité ; car, géométriquement parlant : l'unité ou la monade, c'est le point ; le nombre deux ou la dyade, c'est la ligne ; le nombre trois ou la triade, c'est la surface (triangulaire). Il faut atteindre le nombre quatre, pour trouver l'étendue corporelle et subsistante. En effet le nombre *quatre* ou la *tétrade* détermine le solide le plus simple, (la pyramide triangulaire, ou tétraèdre). Voilà pourquoi le nombre quatre avait, quoique pair, une grande valeur chez les Pythagoriciens. Les combinaisons de ces quatre premiers nombres don-

naient tous les autres nombres, jusqu'à dix ; savoir :  $4 + 1 = 5$  ;  $3 + 2 = 5$  ;  $4 + 2$ , ou  $3 + 2 + 1 = 6$  ;  $4 + 3$ , ou  $4 + 2 + 1 = 7$  ;  $4 + 3 + 1 = 8$  ;  $4 + 3 + 2 = 9$  ;  $4 + 3 + 2 + 1 = 10$ . La décade ainsi formée de la réunion de tous les nombres primitifs était le nombre le plus parfait. On révérait aussi le nombre 7, probablement à cause de sa composition (4 — le monde matériel, — 3 — le monde divin, harmonie primitive du limitant et de l'indéfini).

M. Fouillée affirme qu'à raison de cette prédilection pour le nombre dix, ils employèrent la numération décimale, et que la fameuse table de Pythagore, bien différente de celle que l'on donne sous son nom, exposait précisément cette numération ; mais qu'ils sont les vrais inventeurs des chiffres dit *arabes*.

3° *La théorie de la musique* ne s'expose et ne se développe qu'à par les nombres, mais elle dérive aussi immédiatement de la théorie transcendante. En effet.

*Un son* seul n'est rien en lui-même, ou du moins il n'est qu'une limite, et semblable à la monade il n'existe qu'autant qu'il est pris comme un point dans un lieu déterminé de la série des vibrations. Il est alors comme enveloppé de l'indéfini. Dès que l'on fait entendre *deux sons*, simultanés ou successifs, il y a entre eux un *intervalle*. Cet intervalle en lui-même est encore l'illimité, l'indéfini ; mais il devient fini, déterminé, par les deux sons qui le terminent. Mais deux sons ou plusieurs à des intervalles convenables forment une *harmonie*. C'est ainsi que la *monade* et la *dyade*, le *fini* et l'*infini*, le *parfait* et l'*imparfait*, la *lumière* et les *ténèbres*, etc. quoique de nature contraire, peuvent s'unir par l'harmonie. Et comme tout se compose de contraires, l'harmonie est la loi du monde.

Les applications de cette triple théorie primordiale fournissent une cosmogonie, une psychologie, une théodicée et une morale, où tout est appelé nombre.

4° *La cosmogonie* pythagoricienne peut se résumer ainsi : La dyade, d'abord unie et confondue avec la monade dans le premier principe, se sépare et devient la matière. Mais cette séparation n'est pas complète. Le principe limitant est toujours là pour déterminer cet indéfini qui est la matière et former les corps, tou-

jours d'après les rapports numériques. Et comme le principe passif n'est, dans ce système, rien autre que le vide, et que les seules réalités actives sont les limites qui déterminent les nombres, ils disent que « tout est nombre. » Et comme les nombres ont déjà donné naissance aux diverses conditions de l'étendue, et engendré les corps en tant qu'étendus, ils vont servir à engendrer aussi leurs divers degrés d'être. Ainsi le nombre *cinq* engendre l'existence physique, distincte du volume abstrait représenté par quatre. Sans doute, parce qu'il y a une réalité qui est le milieu du volume. Après cela, *six* est la vie végétale ; *sept*, la vie animale ; *huit*, la vie humaine ; *neuf*, la vie ultramondaine, et *dix*, la vie divine. Les raisons qu'ils pouvaient donner de ces symboles numériques ne nous sont pas parvenues, et nous ne les apercevons pas. — Dans cette théorie les nombres sont-ils toute la réalité des choses ou n'en sont-ils que la loi ? Il paraît que les deux opinions ont successivement été adoptées dans l'école, et que la première y fut la plus anciennement reçue.

5° *La théorie de l'âme* dérive de la même source. Le corps est un nombre ; mais c'est un nombre qui se meut. L'âme est l'harmonie du corps, mais cette harmonie préexiste au corps, et lui survit. En effet l'âme passe par diverses existences, et va d'un corps dans un autre jusqu'à ce qu'elle soit entièrement détachée de la dyade. Les idées de l'âme sont des nombres aussi ; ces nombres sont les raisons des choses, les lois, les essences, les harmonies de tout ce qui est. L'âme est dans le corps comme dans une prison ; elle y a été jetée en punition d'une faute. Les pythagoriciens déclarent tenir cette doctrine des anciens théologues et devins (*Philolaüs, cité par St-Clément d'Alexandrie*).

6° Pour établir leur *doctrine sur Dieu*, les pythagoriciens remontaient au premier principe des choses, et comme nous avons vu les Ioniens concevoir Dieu de la même nature que le principe du monde ; comme nous verrons les écoles suivantes concevoir Dieu, conformément au principe de leur théorie et l'appeler : substance, idée, acte pur ; de même pour les pythagoriciens, Dieu est un nombre. Il est le premier de tous les nombres : la monade, l'unité. Mais c'est l'unité harmonique qui renferme en elle tous les nombres, tous les contraires. Il est pair et impair ; il réunit le

bien et le mal ; et ce mélange des deux principes est éternel. Il est tout à la fois : l'unité, la décade, la tétrade et la triade. Il est tout à la fois le principe et l'élément du monde ; il n'est pas séparé du monde ; il en est l'âme ; cependant il est au-dessus du monde. « Il y a un Dieu, dit Philolaüs, qui commande à toutes choses, toujours un, toujours seul, immobile, semblable à lui-même, différent de reste. » Malgré ce texte, il ne paraît pas que les pythagoriciens se soient élevés au-dessus du panthéisme, pour concevoir un Dieu personnel.

7° Leur *morale* dérive des principes ainsi posés : L'âme emprisonnée dans le corps, doit expier sa faute et se dégager de la dyade, par la pratique de la tempérance et de toutes les vertus : mais il ne lui est pas permis d'abandonner son poste par le suicide. Les vertus sont aussi des harmonies qui ont leur nombre propre. La justice est un carré parfait.

7° L'*astronomie* elle-même devait concorder avec la théorie des nombres, car les nombres sont les raisons de tout. Ainsi la terre ne doit pas être le centre du monde, car elle est mêlée d'imperfections. Le centre du monde doit être lumineux et immobile. Autour de ce feu central doivent se mouvoir dix planètes. Leur orbite doit être circulaire ; c'est un mouvement parfait, parce qu'il n'a pas de fin. Elles doivent être au nombre de dix, à raison de la décade. Si bien que, ne connaissant que neuf planètes, ils en supposaient une dixième inconnue, qu'ils appelaient l'*antipode*. Les distances de ces planètes sont comme les intervalles des sons, et les planètes se meuvent en proportion de leur distance. Ces mouvements plus ou moins rapides doivent produire des sons que nous n'entendons pas, parce qu'ils sont trop graves ou trop éloignés. C'est là l'harmonie des planètes.

Cependant avec ces conceptions (*a priori*) ils atteignirent des vérités, ils connaissaient la cause des éclipses et des phases de la lune, ils devinèrent le vrai système planétaire, et plus tard Aristarque n'eut qu'à remplacer le feu central par le soleil, pour avoir le système de Copernic, deux mille ans avant lui. Ils connurent aussi les lois mathématiques des sons et estimèrent que les intervalles s'expriment par des rapports simples.

86. **Observation.** — Pour juger toute cette théorie, il faudrait

on connaît le vrai sens et en avoir une exposition suivie, donnée par les pythagoriciens eux-mêmes. Au contraire nous n'en avons que des symboles, et encore ils sont épars et tronqués. Il a fallu les recueillir dans cent ouvrages divers, et pour les faire concorder, plusieurs générations de philosophes et d'historiens n'ont pas été de trop. Ce n'est qu'après leurs travaux que nous pouvons aujourd'hui présenter dans un ensemble assez bien coordonné, ce qui nous reste de cette doctrine.

Peut-être n'est-ce là que l'enveloppe verbale et mystérieuse d'une doctrine beaucoup plus vraie que celle que nous y découvrons; doctrine qui, dans tous les cas, n'était pas une découverte philosophique, mais bien une explication raisonnée des vérités traditionnelles. En effet, au fond de tous ces nombres, on sent l'affirmation de Dieu, de l'âme, de sa liberté et de son immortalité, la faute originelle même et son expiation. Tout cela n'y est pas découvert par les principes, mais apparaît comme autant de vérités précédentes, qu'il s'agit de faire concorder avec la théorie ou le langage symbolique des nombres, et dont il faut trouver les harmonies.

On dira peut-être que, par esprit de système, nous voulons voir partout une origine traditionnelle aux données philosophiques. Pour répondre à cette accusation, nous prions seulement qu'on relise ce qui précède, qu'on en vérifie l'exactitude dans tous les historiens de la philosophie que nous avons résumés et fondus ensemble, et l'on verra clairement que nos conclusions sont légitimes.

### § 3. — ÉCOLE ÉLÉATIQUE

87. **Caractère de cette École.** — L'École Éléatique, qui a pour chef Xénophane, tire son nom de la ville d'Elée, dans la Grande-Grèce, où ses adeptes enseignèrent. On l'appelle aussi *École métaphysicienne d'Elée*, par opposition à l'École atomistique, dont nous allons parler bientôt, et qui était appelée École physicienne d'Elée.

Cette école dérive de celle de Pythagore et est aussi idéaliste; mais elle prend un autre point de départ et arrive au panthéisme pour finir, si nous en croyons Sénèque, par le scepticisme.



Elle ressemble à l'École italique, en ce sens que, comme elle, elle construit sa doctrine *a priori*; tandis que l'École ionique partait des données des sens pour s'élever par une sorte d'induction sans bases suffisantes aux premiers principes des choses. Elle pose aussi en principe l'unité, Dieu ou l'être, et ne distingue pas Dieu du monde. Toutefois elle en comprend mieux les attributs et les démontre. Enfin elle efface le monde pour ne voir que Dieu; mais la notion de Dieu s'efface devant celle de l'être absolu, qui s'efface à son tour devant l'unité.

88. **Xénophane.** — Xénophane naquit à Colophon, dans l'Asie-Mineure, en 620 ou en 617. Il avait au moins quatre-vingts ans quand l'invasion de sa patrie par les Perses l'obligea à s'expatrier. Il vint d'abord en Sicile, puis s'établit à Elée, colonie phocéenne, alors récente, dans la Grande-Grèce. Il composait des vers et les chantait, gagnant ainsi sa vie dans le métier de rhapsode. Il supporta courageusement ses revers, et mourut à l'âge d'environ cent ans, probablement à Colophon.

Il ne fonda pas précisément une école, mais il eut des disciples qui développèrent ses doctrines.

Il n'a rien écrit, mais il nous reste des fragments d'un poème qu'il chantait *sur la nature*. Ses doctrines sont exposées par les auteurs anciens, mais elles ne forment pas un tout. Dans toutes ces citations on peut trouver une théorie de Dieu et une théorie du monde.

Il enseigne formellement l'unité de Dieu, son éternité, sa perfection, sa toute-puissance et sa simplicité. Il reproche aux polythéistes de se faire des dieux à leur image, et fait ressortir le ridicule de cet usage, en disant : « Les Ethiopiens représentent les dieux noirs et camus; les Thraces avec des yeux bleus et des cheveux roux. » — « Si les bœufs ou les lions avaient des mains, s'ils savaient peindre, ils peindraient aussi des images des dieux, avec des corps de la même forme que les leurs. » Il semble que son but principal soit de combattre le polythéisme.

Il ne se contente pas d'affirmer les attributs de Dieu, il essaie de les démontrer. L'argument qu'il emploie pour démontrer que Dieu ne peut pas naître, le mène à considérer le monde comme une illusion; car, dit-il, ni le semblable ne peut naître du sem-

blable, puisque dès que l'un serait produit par l'autre, ils ne seraient pas semblables; ni le dissemblable ne peut naître du dissemblable; car si le plus grand naît du plus petit, l'être sort du non-être, et si le plus petit naît du plus grand, c'est le non-être qui sort de l'être. — Il est plus heureux quand il démontre que l'être qui n'est pas né, est par lui-même, et que dès lors il ne peut mourir; qu'un pareil être est parfait et tout-puissant, et que dès lors il n'y en a qu'un; que l'être éternel est immuable, et que dès lors il n'a rien de matériel. — Il n'en est pas moins vrai que, dans la pensée de Xénophane, il n'existe qu'un seul être, et tout ce qui nous paraît multiple n'est que fantôme. C'est pourquoi on lui attribue cette doctrine que « l'unité seule existe. »

Ainsi quand il parle du monde il dit que tout est opinion, et qu'on ne peut rien savoir de certain. Or son opinion était que la terre a la forme d'un cône tronqué, dont la base se perd dans l'infini; que l'humidité de la terre vient de ce que la mer l'a autrefois envahie; que le soleil et les étoiles ne sont que des nuages qui s'enflamment le matin ou le soir, et s'éteignent le soir ou le matin; enfin que la chaleur en échauffant la terre y produit les végétaux et les animaux.

Cependant quelque fantastique et illusoire que soit ce monde, Xénophane dit formellement que Dieu le gouverne, qu'il sait tout, qu'il entend tout, et que son intelligence est bien supérieure à celle des hommes.

89. **Appréciation.** — Xénophane paraît n'avoir jamais eu conscience du panthéisme que l'on reconnaît dans sa doctrine.

C'est jusqu'ici, au contraire, la plus pure idée de Dieu que nous ayons rencontrée dans la philosophie grecque; mais si Xénophane justifie son idée de Dieu par les vues de la raison, ce n'est pas à dire pour cela qu'il l'ait trouvée de lui-même. En effet, il ne démontre pas l'existence de Dieu, ni la nécessité de le concevoir comme cause première; au contraire il pose Dieu en principe et en démontre seulement les attributs comme nous l'avons indiqué. On ne peut donc pas dire de lui plus que des philosophes antérieurs qu'il ait découvert les vérités philosophiques. D'ailleurs, si Xénophane a exposé philosophiquement une idée plus exacte de Dieu, sa théorie

n'a eu dans ce sens aucune influence sur le reste de la philosophie grecque, car tous les anciens, et ses disciples mêmes, n'y ont vu que l'unité de l'être absolu et le panthéisme.

90. **Parménide.** — Parménide naquit à Elée. Les historiens placent sa naissance entre 536 et 519. On le croit disciple de Xenophane. A l'âge de 65 ans, il fit un voyage à Athènes, avec son disciple Zénon (entre 471 et 454), pour y étudier de plus près les doctrines des Ioniens, qu'il voulait combattre.

Il ne nous reste de lui que des fragments d'un poème sur la *Nature*, on il traitait en deux parties: *de la vérité et de l'opinion*, c'est-à-dire, 1° de l'être en soi, connu par la raison et 2° des choses variables ou des phénomènes connus par les sens.

L'exorde est une allégorie poétique. Les filles du soleil conduisent le poète dans un pays inconnu aux hommes, à la demeure de *Diké*, qui lui révèle la vérité. Voici ce qu'elle lui enseigne :

Tout ce que nous percevons par les sens n'est que la série de fantômes d'un songe, et l'étude des phénomènes ne peut produire la science. Illusion pour illusion, qu'importe que l'on place la terre ou le soleil au centre du monde; qu'importe que l'on donne pour principe aux phénomènes un seul élément au plusieurs; l'eau ou l'air, le feu ou la terre, ou les quatre ensemble, séparés par la haine ou unis par l'amour? Tout cela n'est que fable.

La vérité n'est connue que par la raison. La vérité est absolue, éternelle et immuable. Dès lors tout ce qui change ne peut être l'objet de la vérité. La seule vérité c'est l'être absolu, qui ne change pas, qui n'a pas commencé et ne peut cesser d'être. En dehors de l'être tout est néant; et le néant ne peut être ni affirmé, ni nié, ni même être conçu.

L'être est un et indivisible, car s'il avait des parties, il serait tout à la fois et lui-même et autre chose que lui-même. Pour la même raison l'être est immuable et dès lors le mouvement est impossible. L'être est éternel, car il ne peut pas venir du néant; enfin il est parfait, car comme être il ne peut manquer de rien: le néant seul manque, et manque de tout.

La pensée à son tour, n'est que la conception de l'être et par suite elle est la même chose que l'être. Mais il ne s'agit ici que de la connaissance rationnelle.

Comme doctrine physique ou théorie des phénomènes il part de deux principes, le chaud et le froid, ou le feu et la terre; leur mélange produit l'air et l'eau. Tout est d'abord mélangé dans une sphère, mais une puissance centrale y opère les séparations et les réunions, qui produisent les phénomènes. Ainsi cette puissance est tout à la fois l'amour et la haine. Elle a fait produire à la terre d'abord des membres séparés qui se sont réunis plus tard. Les autres détails de sa théorie physique ne ressemblent pas moins aux théories d'Anaximandre et d'Empédocle, qui lui est postérieur. Mais tout cela pour lui n'est qu'opinion.

91. **Appréciation.** — Parménide accepte donc sans hésiter le panthéisme idéaliste le plus formel. Cette doctrine est d'abord le résultat d'une réaction contre le matérialisme ionien, puis un développement des idées de Pythagore et de Xénophane, quoique Parménide attaque les pythagoriciens aussi bien que l'École ionique.

En effet, il ne pose pas d'abord l'unité, comme on l'a dit souvent, mais l'être. Il ne voit partout que l'être et lui donne tous les attributs que Xénophane donne à Dieu; mais il en apporte de nouveaux arguments.

92. **Zénon d'Elée.** — Zénon naquit à Elée, dans la Grande Grèce, probablement en 490, quoique d'autres fassent remonter sa naissance à 500. En effet, il avait quarante ans, quand il vint à Athènes avec son maître Parménide, et Socrate qui naquit en 470 les entendit. Ce voyage n'eut donc pas lieu avant 450. Zénon s'attacha à Parménide et se livra avec ardeur à la philosophie, mais en même temps il se montra plein de dévouement pour la liberté de sa patrie, qu'il voulait arracher à la domination d'un tyran. Son entreprise échoua et il fut pris. De peur de dévoiler ses complices, il se coupa la langue avec les dents. Le tyran le fit, dit-on, piler dans un mortier.

Zénon a écrit en prose, et dans une forme qui se rapproche du dialogue; c'était pour défendre les doctrines de son école contre celle des Ioniens. Il ne nous reste que les noms de trois de ses ouvrages : *Les Disputes*, *Exégèse d'Empédocle* et *Contre les philosophes naturalistes*. La manière dont il traitait les questions nous est donnée par Platon, dans l'introduction du *Parménide*.

Le livre dont Platon parle en cet endroit sans le nommer était divisé en chapitres, et les chapitres contenaient un certain nombre de propositions ou hypothèses, que Zénon prend chez ses adversaires et s'efforce de presser jusqu'à des conséquences absurdes.

« Mon ouvrage, dit Zénon, répond aux partisans de la pluralité et démontre que cette supposition conduit à des conséquences encore plus ridicules que la supposition que tout est un. »

Ainsi Zénon garde la doctrine de son maître, mais il la présente, non plus comme fondée sur l'être, mais comme fondée sur l'unité. Ce qui a sans doute fait croire que tel était le sentiment de Parménide. De plus, au lieu d'apporter de nouveaux arguments en faveur de l'unité, il essaya de démontrer l'impossibilité inrapay-signe de la pluralité. Pour cela il attaque la divisibilité de la matière et le mouvement.

Si la matière est divisible, les parties seront étendues ou inétendues. Étendues, elles seront encore divisibles; inétendues, leur réunion ne pourra pas constituer l'étendue. Ou mieux encore: Si les corps sont divisibles, leurs parties doivent l'être aussi, car le tout ne saurait être d'une autre nature que les parties composantes. Mais alors ces parties sont aussi divisibles et ainsi jusqu'à l'infini. Donc si les corps sont divisibles ils sont divisibles à l'infini. Mais si cette division s'opère, les parties n'existent plus. Donc le corps manque d'éléments composants. Donc il n'existe pas.

Le mouvement est impossible parce que: 1° pour parcourir un espace, le corps en mouvement devrait parcourir une infinité de points; 2° ce qui court le plus vite ne peut pas atteindre ce qui court plus lentement. *Achille* est en arrière de vingt pas sur *la tortue*, et il fait vingt pas tandis que la tortue en fait un; mais pendant qu'il fait ce pas, la tortue fait un vingtième de pas, et ainsi de suite; 3° la flèche qui vole ne se meut pas là où elle est puisqu'elle y est: elle ne se meut pas là où elle n'est pas: elle ne se meut donc nulle part, et son mouvement est une succession de repos. 4° deux corps animés de la même vitesse en sens contraire, dans un espace donné, mais partant, l'un du milieu, l'autre de l'extrémité, parcourront, dans le même temps et en employant la même vitesse, un espace double l'un de l'autre.

Absolument parlant ce sont là des sophisme assez grossiers; mais

Zénon raisonnait dans l'hypothèse des Ioniens qui posant en principe le multiple ne pouvaient démontrer la continuité du temps ni de l'espace. D'ailleurs il ne niait pas l'apparence du mouvement ; mais il niait que ce changement de lieu apparent fut une réalité.

Il pensait en détruisant ainsi la possibilité du mouvement réel, détruire en même temps le temps et l'espace réel et par suite la possibilité même de la pluralité, pour ne laisser subsister que l'unité absolue.

Cependant Sénèque l'accuse d'avoir été jusqu'à nier l'unité. « *Si Parmenidi (credo), nihil est preter unum ; si Zenoni, ne unum quidem.* » Mais nous croyons cette accusation mal fondée ; car Zénon n'est pas sceptique, mais panthéiste, dans tout ce qui nous reste de lui.

93. **Mélistus de Samos.** — Le dernier représentant de l'École éléatique, Mélistus, qui était né à Samos, et y enseignait vers 450, fit quelques changements à la doctrine de ses maîtres.

Il admet le temps et l'espace, que Zénon avait niés, et leur attribue l'être et l'infini. Il croit que l'être absolu est étendu comme l'espace et dure comme le temps. Par suite il n'y a pas de vide, et le mouvement est impossible. Pourtant cet être étendu n'est pas divisible ; et la matière qui est multiple et variable n'existe pas.

#### § 4. — ÉCOLE ATOMISTIQUE.

94. **Caractère de cette école.** — Venue après l'école métaphysicienne d'Élée, l'École atomistique se donna pour mission de la combattre. C'est comme une protestation des sens contre les prétendues conclusions de la raison pure. Les Éléates avaient nié la matière, en niant la divisibilité, le mouvement et le vide ou l'espace ; les Atomistes affirmèrent le vide comme nécessaire au mouvement et posèrent en principe les particules étendues qui composent les corps, et les appelèrent atomes ; mais à leur tour ils nièrent l'unité et surtout l'être absolu, Dieu, que les Éléates avaient affirmé à l'exclusion de tout autre être. Et s'il est probable que, vaincus par le timoignage des sens, les Éléates avaient fini par douter de leur doctrine et pencher vers le scepticisme, il est certain

que les Atomistes, qui d'abord avaient élevé leurs théories sur les seuls témoignages des sens, ne purent résister aux protestations de la raison et doutèrent de leur science au point de dire que « nous sommes incapables de savoir si nous savons quelque chose, ou si nous ne savons rien ; s'il existe quelque chose, ou s'il n'existe rien » : et l'un des représentants de cette école eut pour disciple Pyrrhon le fondateur de l'École du scepticisme.

Ainsi doit finir toute recherche philosophique qui se sépare de la tradition commune du genre humain et qui n'accepte pas simultanément l'autorité de toutes les facultés humaines.

95. **Leucippe.** — On ne sait rien de bien précis sur le lieu ni sur la date de la naissance de Leucippe, que tous les anciens ont considéré comme le chef de l'École atomistique. Quelques-uns le font naître à Milet, d'autres à Abdère, colonie grecque de la Thrace, et il a dû naître avant l'an 500.

Pour mieux répondre aux doctrines de l'École éléatique, il démontre d'abord l'existence du vide, comme nécessaire au mouvement. Il établit ensuite que la matière est divisible, en s'appuyant sur le témoignage des sens, mais cette divisibilité a un terme où il reste les *atomes*, étendus mais indivisibles. Ces atomes, en nombre infini, se meuvent dans le vide infini. Ils ont comme propriétés essentielles : la solidité, la figure et le mouvement ; leur solidité est indestructible ; leurs formes sont variables ; leur mouvement est essentiel, mais il n'est pas le même pour tous.

L'âme est un composé d'atomes de feu, et la vie n'est que le flux et le reflux de ces mêmes atomes, tour à tour aspirés par les êtres vivants.

Là s'arrête ce qui est certainement de Leucippe dans les théories atomistiques. Tout le reste paraît devoir être attribué à Démocrite.

Si Leucippe a écrit quelques ouvrages, il ne nous en reste rien : mais Aristote, Diogène-Laërce et les autres anciens le nomment toujours à côté de Démocrite, quand ils exposent les doctrines que nous venons de résumer.

96. **Démocrite.** — La date de la naissance de Démocrite n'est pas plus précise que celle de son maître. On la fixe à 460, à 470, et même à 494. Mais il est certain qu'il naquit à Abdère. <sup>(1)</sup>

raconte que Xerxès, retournant en Perse, s'arrêta chez son père, et en reconnaissance lui laissa des mages pour instruire le jeune Démocrite. Ce fait aurait eu lieu vers 480. On tient d'ailleurs pour certain que Démocrite puisa ses doctrines dans l'Orient. Plusieurs ont affirmé qu'il visita l'Inde, la Chaldée, la Perse, l'Éthiopie, l'Égypte et la Grande-Grèce. Il serait aussi venu à Athènes, où il aurait entendu Anaxagore et Socrate. On ajoute enfin qu'ayant dépensé toute sa fortune dans ces voyages, il lut en assemblée publique à Abdère, pour éviter la loi contre les dissipateurs, son ouvrage intitulé Μέγας διάκοσμος, et que ses concitoyens lui donnèrent 500 talents (d'autres disent 50). On dit qu'il vécut 104 ou 108, ou même 109 ans. Diodore ne lui en attribue que 90.

Instruit de tout ce que l'on savait de son temps, et développant par ses propres recherches les connaissances qu'on lui avait enseignées, il fit des études sur les plantes et sur les animaux. Selon Diogène Laërce, il avait écrit plus de 72 ouvrages sur toutes les matières. Il ne nous en reste que quelques lambeaux.

Démocrite adopte toutes les théories de son maître Leucippe, et s'efforce de les démontrer et de les développer.

Et d'abord, il y a du vide : 1° parce qu'il y a du mouvement ; 2° un sac de cendres, par exemple, peut toujours recevoir une certaine quantité d'eau, sans augmenter de volume ; 3° une outre de vin peut être comprimée ; 4° la nutrition introduit dans les corps des substances nouvelles, sans qu'ils augmentent de volume. Tout cela suppose que les corps sont composés de parties distinctes, et qu'entre ces parties il y a du vide.

En second lieu : divisez un corps autant que vous le voudrez ; il en reste quelque chose, ou il ne reste rien. S'il ne reste rien, le corps se composait de rien, ce qui est absurde ; s'il reste quelque chose, les parties qui demeurent sont étendues ou inétendues. Si ces parties sont inétendues, dès néants d'étendue forment une étendue, ce qui est absurde ; si elles sont encore étendues, la divisibilité a une limite. Donc, il faut admettre en principe les *atomes* et le *vide* (la matière et l'espace).

Le vide est infini. Les atomes sont en nombre infini, et, de plus, ils sont éternels ; car *rien ne sort du néant, rien n'y retourne.*



Démocrite est le premier qui ait affirmé si catégoriquement l'impossibilité de la création. Jusqueici nous n'avions vu que des tentatives à la nier ou à en fausser le sens, tandis que plusieurs l'admettaient implicitement. Désormais nous n'en trouverons plus que des traces bien obscures, au milieu de l'affirmation générale de l'éternité de la matière, si ce n'est dans les systèmes idéalistes, jusqu'à l'apparition de la philosophie chrétienne.

Les atomes sont invisibles, la raison seule les conçoit. Leur nature est la même; ils ne varient que dans leurs formes, et selon Démocrite, c'est leur forme qui détermine l'intensité et peut-être la direction de leur mouvement.

D'ailleurs le mouvement en général n'est pas essentiel aux atomes; immobiles de leur nature, ils sont éternellement en mouvement; Démocrite n'en recherche pas la cause. Le mouvement est rectiligne, oscillatoire ou circulaire. Ce dernier est le plus parfait.

Par les effets de ces mouvements divers, les atomes se rencontrent et s'attachent ensemble ou s'éloignent. Ainsi naissent et périssent tous les corps. C'est ainsi que la terre s'est formée par des additions successives. Démocrite croit qu'elle a la forme d'un cylindre creux par en bas.

Démocrite essaye d'expliquer par la grosseur et la forme des atomes toutes les propriétés des corps. Il croit y réussir pour tout ce qui est analogue aux qualités tangibles; mais ne pouvant expliquer ainsi selon lui, le chaud et le froid, les couleurs et les saveurs, il prend le parti de les nier, et dit que ce sont des illusions.

L'âme est un composé d'atomes de feu, ronds et subtils, qui pénètrent dans toutes les parties du corps et lui donnent la chaleur et la vie. Il y en a de semblables dans les plantes, les animaux et dans tout l'univers. Ils sont l'âme du monde. La respiration les renouvelle; ceux qui entrent arrêtent la sortie des autres, et quand cet équilibre est rompu, ces atomes s'échappent, et l'être, l'animal meurt. L'âme est donc mortelle comme le corps.

La pensée elle-même n'a pas d'autre cause que ce flux et ce reflux des mêmes atomes; seulement les atomes de la pensée habitent la poitrine, tandis que ceux de la vie habitent le reste du

corps. La pensée n'est d'ailleurs qu'une sensation causée par le choc des atomes que tous les corps projettent de leur surface. Ces tomes sont les images (εἰδῶλα) des corps d'où ils viennent, et atteignent l'âme par les canaux des sens. Les oreilles et les yeux reçoivent que des atomes d'air; les autres sens reçoivent les tomes des corps eux-mêmes. Démocrite essaye ici d'expliquer ce qu'ailleurs il a refusé de reconnaître. Les atomes ronds (plus agités) donnent le chaud; les raboteux donnent à l'œil le noir, tandis que les polis lui donnent le blanc.

A la fin Démocrite dut reconnaître l'incertitude des images transmises par ces moyens, et par suite l'incertitude des qualités des corps. D'un autre côté, le vide et les atomes ne sont pas perçus par les sens, mais, selon lui, par la raison. Or la raison, dans son système, est sans fondement. Ses adversaires ne durent pas manquer de le presser sur ce point, et c'est probablement alors qu'il prononça, au témoignage de Diogène Laërce, cette parole de découragement : « Il n'y a rien de vrai; ou, s'il y a du vrai, nous ne le connaissons pas. » Nous verrons son disciple immédiat tomber dans le même doute, et tous les sceptiques reconnaître Démocrite pour leur maître.

Peut-être Démocrite en était-il déjà là, quand il se fit sa théorie morale, qui prescrit l'indifférence. Du reste il ne propose à l'homme qu'une seule fin, c'est le bien-être, et ce bien-être ne pouvait être guère que corporel avec ses principes. Mais comme, après tout, cette fin n'est pas toujours en notre pouvoir, il veut que l'on ne se passionne pour rien, que l'on vive sans crainte comme sans espérance, c'est ce qu'il appelle l'égalité d'humeur (εὐθυμία).

— Il est évident que les principes de Démocrite ne laissent pas même soupçonner l'action de Dieu, et par suite ne supposent pas son existence. Mais il fallait bien dire quelque chose de cet être que le genre humain adore, et dont tous les philosophes avaient parlé. D'un autre côté toute idée venant des sens et du flux des atomes des corps, il fallait trouver aussi à l'idée de Dieu une origine corporelle. Il suppose donc que d'énormes agrégats d'atomes, ayant la forme humaine, voltigent autour de la terre, plus durables que nous, mais destinés aussi à se décomposer. Ils nous apparaissent en songe, et nous font du bien ou du mal, selon leur caracté-

tère bon ou mauvais. Telle est selon Démocrite l'origine de l'idée de Dieu qui jointe à la terreur a enfanté les religions.

96. **Métrodore de Chio.** — Métrodore, qui a du vivre entre l'an 420 et l'an 337, était disciple de Démocrite. Il fut le maître d'Anaxarque, lequel fut le maître de Pyrrhon.

Il penche plus nettement que son maître vers le scepticisme. Diogène-Laërce lui fait dire : « Je ne sais pas même si je ne sais rien » ; et Cicéron cite de lui une parole semblable, en ces termes : « Nous ne pouvons pas savoir si nous savons quelque chose ou si nous ne savons rien, pas même ce que c'est que savoir ou ne savoir pas, ni s'il existe quelque chose ou s'il n'existe rien. »

98. **Anaxarque d'Abdère.** — Anaxarque, qui fut l'ami d'Alexandre vivait donc pendant le 2<sup>e</sup> et le 3<sup>e</sup> quart du IV<sup>e</sup> siècle. Il était disciple de Métrodore et peut-être de Démocrite. Il ne paraît pas s'être occupé de faire avancer ni même de propager la doctrine de ses maîtres ; mais il la mettait si bien en pratique qu'il fut qualifié d'*eudémoniste* (qui a le génie du bonheur). Cependant il fut, dit-on, le maître d'Epicure.

99. **Nausiphane de Téos.** — D'abord disciple de Pyrrhon, Nausiphane embrassa plus tard la doctrine de Démocrite, et fut l'un des maîtres d'Epicure. On croit qu'il avait écrit quelques ouvrages, mais il ne nous en reste rien.

#### § 5. LES SOPHISTES

100. **Caractère général.** — Les sophistes ne forment pas, à proprement parler, une école ; car ils n'ont pas de doctrine à soutenir. Cependant une même pensée les inspire : c'est l'incertitude des connaissances humaines et notamment de toutes les théories professées jusque là par les philosophes. De là ils concluent que l'étude est inutile ; que ce qui paraît vrai, peut tout aussi bien paraître faux, selon la manière de l'exprimer ; qu'enfin l'art de parler est tout. Quelques-uns vont plus loin et doutent en effet des données des sens aussi bien que de celles de la raison ; ils croient que le monde entier est l'œuvre de l'imagination, et n'a point de réalité en dehors de notre esprit. A plus forte raison doutent-ils de Dieu.

Le nom de *sophistes*, qu'on leur donne, désigne, dans son sens premier, des hommes qui font profession de sagesse ou de science, qui se donnent pour sages ou pour savants. Aujourd'hui il désigne ceux qui abusent de l'apparence de la science pour arriver à leur but, en trompant. Et les hommes dont il est question ici semblent n'avoir en d'autre but que celui de se faire valoir pour acquérir la gloire et la richesse. Aussi y a-t-il lieu de croire que les théories sceptiques que nous avons d'eux ne sont pas celles qu'ils donnaient au peuple, mais bien le secret de leur industrie, qu'ils ne confiaient qu'à leurs disciples, à prix d'argent.

Il faut cependant reconnaître que bien souvent, même dans leurs plus grands écarts hors de la vérité, ils paraissent être de bonne foi. C'est que l'utile recherché pour lui-même, finit par se présenter à l'esprit sous les dehors du bien, et trompe le jugement.

Mais leurs contemporains ne semblent pas avoir pris au sérieux leur scepticisme; ils les ont considérés comme des discoureurs subtils et habiles, et c'est comme tels qu'ils les ont combattus, sans se croire obligés de soutenir par des arguments la certitude attaquée. En effet nous voyons Socrate et Platon défendre les vérités particulières combattues par les sophistes; mais jamais le principe général de la certitude de nos connaissances.

101. **Gorgias.** — Gorgias, né à Léontium, en Sicile, vers l'an 485, n'est peut-être pas le plus ancien des sophistes, car quelques auteurs le disent disciple de Prodicus; mais il paraît avoir été le plus important ou le plus renommé. Envoyé par les Léontins à Athènes, pour obtenir du secours contre Syracuse, il parla si bien, que non seulement on lui accorda ce qu'il demandait, mais même on le retint à Athènes pour y enseigner la rhétorique. On croit qu'il vécut 107 ans.

Platon, dans son dialogue intitulé *Gorgias*, nous donne une idée des principes littéraires et moraux de ce sophiste. Mais c'est dans Aristote et dans Sextus Empiricus qu'il faut chercher sa théorie sceptique, au moyen des fragments cités de son livre *Du Non-Être ou de la Nature*.

1° *Rien n'existe.* En effet, si quelque chose existe, c'est l'être ou le non-être, ou l'un est l'autre à la fois. — Or le non-être n'est

pas : donc dire qu'il n'existe que le non-être, c'est dire qu'il n'existe rien. — L'être est ou avec ou sans commencement. Sans commencement il est éternel et infini. Or l'infini ne peut-être contenu dans rien. Donc il n'est nulle part. Avec un commencement l'être viendrait du néant, qui ne peut donner ce qu'il n'a pas. — Enfin l'être et le non-être s'excluent l'un l'autre et ne peuvent exister simultanément.

2° *Si quelque chose existe nous ne pouvons le connaître.* Car, pour connaître un objet, l'esprit devrait s'identifier à lui. Et si cela était, nous ne pourrions penser à ce qui n'est pas. D'ailleurs les diverses opinions des hommes sur un même objet prouvent bien qu'aucun d'eux ne connaît bien cet objet.

3° *Si nous connaissons quelque chose, nous ne pouvons l'exprimer par la parole.* Car la parole ne donne à l'oreille que des sons, et ces sons diffèrent et de la pensée et de son objet. Donc ils ne peuvent transmettre ni la pensée ni l'objet.

En morale, Gorgias disait que la distinction du bien et du mal, n'est qu'une affaire de coutume ou de loi, et n'est pas fondée sur la Nature.

En politique il admettait le droit du plus fort, et disait que le plus fort doit mépriser les lois, qui ne sont que des liens inventées par les faibles.

C'est du moins là ce que Platon lui prête dans son *Gorgias*. Mais Gorgias lui-même semble avoir protesté contre cette imputation, lorsque, s'étant fait lire, à l'âge de 100 ans, ce dialogue, il dit : « Ce jeune homme remplacera bientôt avec honneur le poète Archiloque ».

Dans ce même dialogue, Platon nous montre Gorgias comme un homme qui faisait profession de répondre à toutes les questions qu'on pouvait lui poser, et cela sans avoir étudié les questions mais seulement par les procédés de la rhétorique, au moyen de laquelle il se chargeait aussi de faire échouer la meilleure cause et de faire triompher la plus mauvaise. Cette double prétention lui est commune avec la plupart des autres sophistes.

102. **Protagoras.** — Né à Abdère, on ne sait au juste en quelle année, Protagoras, était dans la force de l'âge, dit Diogène, l'an

444. Il était portefaix, et l'habileté avec laquelle il avait disposé son fardeau, un jour que Démocrite le rencontra, engagea celui-ci à le prendre pour son disciple. Devenu maître à son tour, il ouvrit une école de *musique*, c'est-à-dire de rhétorique, de poétique, de grammaire et de philosophie. Il enseigna d'abord à Abdère, puis à Athènes et dans d'autres villes de la Grèce. Il faisait payer cher ses leçons, et compta Périclès parmi ses admirateurs. Mais son traité sur les dieux, lu en public, lui valut une condamnation. Ses livres furent brûlés, et lui-même exilé s'en alla en Sicile et périt dans la traversée.

Il avait écrit plusieurs ouvrages dont nous n'avons que les titres et quelques rares citations. Platon expose et combat sa doctrine dans le *Théétète* et dans le *Protagoras*. Aristote, Diogène Laërce et Cicéron, lui attribuent les mêmes théories.

« L'homme, dit Protagoras, est la mesure de toutes choses : de celles qui sont, en tant qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas, en tant qu'elles ne sont pas. » C'est dire que les choses n'ont d'autre existence que celle que nous leur donnons par la pensée. Platon et Aristote observent avec raison que, selon ce principe, il n'y a ni vrai ni faux, ni bien ni mal.

Cette théorie vient du principe admis déjà par Démocrite, que la science n'est que la sensation. Car la sensation est toujours présente et particulière, et de plus varie avec chaque homme, et pour chaque homme même, avec chaque moment.

Avec de tels principes sur la vérité et sur la morale, il n'est pas étonnant que Protagoras ait dit : « Au sujet des dieux, je ne puis savoir s'ils sont ou s'ils ne sont pas. »

Protagoras tire donc les conséquences des principes sensualistes de son maître Démocrite, et se montre nettement sceptique. Mais il paraît par quelques pensées contraires citées par Platon, par ses travaux sur la rhétorique, et surtout par le but de ces travaux, que toutes ces théories n'étaient pour lui qu'une sorte de lieu commun oratoire, un moyen de soutenir toutes les causes ou de les renverser toutes. En voici un exemple : Un jour qu'il réclamait à Evathlus, son disciple les honoraires de ses leçons, celui-ci lui dit : « Si je prouve au juge que je ne te dois rien, tu n'auras rien, parce que j'aurai gagné ma cause. Si, au contraire, je ne puis le prouver, je

ne te devrai rien, parce que tu ne m'auras pas rendu capable de gagner une cause. »

— « Au contraire, répondit Protagoras, si tu persuades les juges, je t'aurai bien instruit, et tu me devras le prix de mes leçons, et si tu ne les persuades pas, tu seras condamné et obligé de me payer. »

**103. Diagoras de Mélos.**— Diagoras, affranchi par Démocrite et devenu son disciple, n'est connu que par son athéisme. Il était d'abord très religieux et superstitieux, mais ayant été victime d'un parjure, il s'en prit aux dieux et commença à mépriser le culte qu'on leur rendait. Un jour même il contrefit par dérision les mystères d'Eleusis. Il fut accusé d'impiété et de profanation, et prit la fuite. Un décret fut rendu aussitôt qui mettait sa tête à prix. C'était entre l'an 416 et l'an 412. Il mourut à Corinthe; d'autres disent dans un naufrage.

Cicéron dit (*De Nat. Deor.* I, 1) : *Nullos esse omnino deos Diagoras Melius putavit.* Mais Diagoras ne paraît pas avoir élevé sa négation à la hauteur d'une théorie : nous n'y voyons qu'un effet de la colère, et dans tous les cas, nous ignorons les raisons qu'il pouvait donner de son athéisme, qui, si nous en croyons une autre parole de lui, se réduisait à nier la Providence des divinités reconnues par la Grèce. Un jour qu'on lui donnait comme preuve de la Providence, le grand nombre d'offrandes faites aux dieux Cabires de Samothrace, par les navigateurs échappés au naufrage, il répondit : « Que serait-ce, si tous ceux qui ont péri avaient pu apporter les leurs ? »

**104. Prodicus de Ceos.** — Prodicus, né à Iulis, dans l'île de Céos, l'une des Cyclades, vint à Athènes en 430, envoyé par ses concitoyens. Habile diseur, il enseigna son art et se fit de cet enseignement une source de fortune. Il donnait des leçons à tout prix, mais selon les prix. Il dépensait ses richesses avec la même facilité qu'il avait à les acquérir, et livré au vice, il déclamaient en faveur de la vertu. Xénophon met dans la bouche de Socrate son fameux apologue d'Hercule en présence des deux routes.

« Hercule, à peine sorti de l'enfance, arrivait à cet âge où les jeunes gens, déjà maître d'eux-mêmes, laissent voir s'ils entreront dans la vie

par le chemin de la vertu ou par celui du vice; il se retira dans la solitude et s'y reposa, indécis sur la route qu'il allait choisir. Deux femmes d'une taille extraordinaire se présentèrent à ses yeux. — L'une se faisait remarquer par sa décence et sa noblesse; son corps était beau de pureté; ses yeux, de pudeur; sa tenue, modeste; elle portait une robe blanche. L'autre avait de l'embonpoint et de la mollesse, elle était ornée de fard pour se donner des couleurs blanches et vermeilles, et tâchait par son maintien d'ajouter à la hauteur de sa taille, ses yeux étaient ouverts; sa parure, étudiée pour faire briller ses charmes; elle se contemplait sans cesse, observait si on la regardait, et tournait souvent la tête pour voir son ombre. Elles s'approchèrent ensemble; mais tandis que la première conservait la même démarche, l'autre voulant la prévenir, courut vers le jeune homme et lui dit: « Je le vois, Hercule, tu hésites sur la route que tu dois suivre: si tu veux me prendre pour amie, je te conduirai par le chemin le plus heureux et le plus facile; tu goûteras tous les plaisirs et tu vivras exempt de peines... » — « Femme, quel est ton nom? dit Hercule. — « Mes amis, répondit-elle, m'appellent la Félicité; mes ennemis pour m'outrager me nomment la Mollesse. » Alors l'autre femme s'avançant: « Je viens aussi vers toi, Hercule, lui dit-elle, je connais ceux qui t'ont donné le jour, et dès ton enfance j'ai pénétré ton caractère. J'espère si tu prends la route qui mène vers moi, que tu feras un jour de belles et glorieuses actions, et que j'acquerrai par toi, auprès des hommes vertueux, plus d'honneur et de considération. Je ne veux point te tromper par des promesses de plaisir, mais je t'expliquerai les choses avec vérité, telles que les dieux les ont établies. Sans le travail et la constance, les dieux ne donnent rien aux hommes de ce qu'il y a de beau et d'honorable: si tu veux que les dieux te soient propices, tu dois les honorer; si tu veux que tes amis te chérissent, tu dois être leur bienfaiteur, si tu veux qu'un pays t'honore, tu dois le servir... » La Mollesse reprit alors: « Comprends-tu, Hercule, combien est pénible et longue la route que cette femme te trace pour arriver au bonheur? Mais moi c'est par un chemin facile et court que je te conduirai à la félicité. » — « Misérable, lui dit la vertu, quels biens possèdes-tu donc? quels plaisirs peux-tu connaître, toi qui ne veux rien faire pour les acheter? tu ne laisses pas même naître le désir: mais rassasiée de tout avant d'avoir rien souhaité, tu manges avant la faim, tu bois avant la soif... Ceux qui te suivent ont une jeunesse débile et une vieillesse insensée; nourris dans l'oisiveté et florissants d'embonpoint lorsqu'ils étaient jeunes, maintenant le corps amaigri, ils traversent une laborieuse vieillesse, rougissant de ce qu'ils ont fait,



« accablés de ce qu'ils ont à faire, ils ont volé de plaisirs en plaisirs dans le premier âge, et se sont réservé les peines pour le dernier temps de leur vie. Moi, au contraire, je suis avec les dieux, je suis avec les hommes vertueux... Mes amis jouissent avec plaisir et sans appétit des aliments et des boissons, car ils attendent le désir pour manger et pour boire. Le sommeil leur est plus agréable qu'à ces hommes oisifs, ils se réveillent sans chagrin, et ne sacrifient pas les affaires au repos. Les jeunes gens sont heureux des éloges des vieillards, et les vieillards reçoivent avec bonheur les respects de la jeunesse... Lorsqu'est venue l'heure marquée par le destin, ils ne restent point dans la tombe oubliés et sans honneur, mais le souvenir des hommes vertueux leur fleurit leur mémoire pendant l'éternité. Hercule, fils de parents vertueux, c'est par de tels travaux que tu peux acquérir le suprême bonheur. » C'est à peu près ainsi que Prodicus raconte la leçon donnée à Hercule par la Vertu; mais il ornaît ses pensées d'une expression plus noble que je ne le fais aujourd'hui. » (*Entretiens mémorables de Socrate*, liv. II, 1; traduction de M. Sommer).

Avec une si belle doctrine morale, Prodicus passait pour un sage, aux yeux de la multitude, qui l'estimait à l'égal de Socrate. Comme celui-ci il fut condamné à boire la ciguë, à raison de son athéisme. Mais il paraît que cette accusation était plus vraie pour Prodicus que pour Socrate, car il disait que les dieux sont une conception de notre reconnaissance, qui divinise les objets qui nous sont utiles.

105. **Hippias d'Elis.** — Hippias, né à Elis, probablement quelques années après Socrate, se trouve à Athènes en 436. Il faisait profession de tout savoir et de tout enseigner: les lettres, les sciences et même les arts manuels. Plusieurs fois envoyé en ambassade par ses concitoyens, qui croyaient à son talent, il ne réussit pas toujours, malgré sa rhétorique. Il visait à la gloire et non moins à la richesse. Il avait une mémoire très facile et passe pour avoir inventé la mnémotechnie. Il a beaucoup écrit, mais il ne nous en reste que quelques citations. Comme les autres sophistes, il soutenait le pour et le contre.

106. **Thrasymaque de Chalcédoine.** — On n'a pas de donnée précise sur la date de sa naissance et de sa mort. Platon le fait converser avec Socrate, dans sa *République*, et lui fait dire que « la justice n'est que l'intérêt du plus fort » et que « le bonheur de l'homme croit en proportion de sa méchanceté ».

**Euthydème de Chios.** — Nous avons un dialogue de Platon qui porte le nom d'*Euthydème*. Il y est montré comme un disputeur subtil, qui ne cherche qu'à contredire toutes les affirmations, et appuie ses dénégations sur des arguments que Platon présente sous des couleurs tout-à-fait risibles.

108. **Coup d'œil général sur cette 1<sup>re</sup> époque.** — Jusqu'ici l'esprit philosophique s'est à peine montré, et déjà cependant on y voit toutes les directions qu'il doit prendre plus tard.

On y voit en germe les deux *panthéismes*, l'un *matérialiste*, l'autre *rationaliste*, et même le panthéisme moderne de l'Ecole allemande, la théorie du *devenir*. On y voit la *négation de la matière*, aussi bien que la *négation de l'esprit*, et même la *négation de Dieu*. On y trouve la *théorie atomique* de la matière à côté de la conception de la *matière et de la forme*, et sans en excepter la théorie de la *matière illusion*. De plus toutes les formes des théories de la connaissance s'y dessinent déjà : la théorie sensualiste et empirique, à côté de la théorie exclusivement rationaliste, en même temps que celle qui reconnaît à la fois l'expérience et la raison : le scepticisme et le mysticisme même n'y sont pas oubliés. Bien plus, la plupart de ces systèmes ont déjà donné presque tout ce qu'ils donneront plus tard.

Nous aimons à reconnaître ce fait, avec tous les historiens de la philosophie, parce que si nous établissons que tous ces systèmes, considérés chez les philosophes de cette première époque sont bien moins le fruit de conceptions raisonnées que des corruptions de la tradition, nos conclusions porteront également sur les époques suivantes qui se sont inspirées des doctrines de celle-ci et souvent n'ont fait que les reproduire.

Or tous les philosophes de l'Ecole ionienne, et de l'Ecole italique, et l'Ecole éléatique elle-même, aussi bien que la mythologie grecque, posent comme premier principe des choses le *chaos*. Qu'ils l'appellent l'humide, l'*apeiron*, l'air infini, les *homéoméries*, le *Sphérus*, le mélange de la *monade* et de la *dyade* ou autrement, c'est toujours ce premier jet de la création que la Bible appelle en hébreu *tohu w bohu*. Les différents noms qu'il prend ne sont que les efforts de la raison pour le concevoir et ne peuvent faire suppo-

ser que l'expérience ni la raison l'aient fait découvrir, lorsque sa présence dans tous les systèmes montre si clairement que c'est la tradition qui l'a d'abord affirmé.

L'idée de Dieu, ordonnateur du monde, au moins, pour tous ces hommes qui ne pouvaient se résoudre à admettre la création, se retrouve aussi plus ou moins dans tous les systèmes, aussi bien que dans les mystères. Dieu est mieux conçu chez les sept sages, chez Empédocle et Xénophane, peut être même chez Thalès et Pythagore, et confondu avec le monde chez tous les autres ; mais partout on le retrouve affirmé en principe, et non pas démontré par le raisonnement. Peut-on expliquer ce fait autrement que par la tradition ?

Et que dire de cette doctrine du péché originel, qui se trouve non seulement dans les mystères, mais encore dans Empédocle et dans Pythagore ? Et la révélation divine, affirmée dans les mystères, déclarée indispensable par Empédocle et regardée comme continuée dans les oracles, auxquels tout le monde croyait ?

Enfin ces quatre éléments (feu, air, eau, terre), que tous distinguent et dont ils ne cherchent que l'origine ; cet ordre de formation de choses, où le soleil et les autres astres viennent toujours après le feu ; cette intervention de l'*amour* dans la disposition des êtres ; et jusqu'au limon de la terre, qui partout est la matière du corps de l'homme aussi bien que des animaux : tout cela n'est-il pas évidemment traditionnel ?

Donc, concluons-nous, la philosophie grecque, jusqu'ici, n'a rien inventé pour le fond ; elle s'est évertuée à concevoir à sa manière les formes seulement des choses qu'elle connaissait déjà.

Bien loin d'éclairer les hommes et de leur donner, à la lumière de la raison, des notions plus pures sur Dieu et sur l'âme, sur les principes du monde et sur ses rapports avec Dieu, elle n'a fait qu'altérer davantage, en les rendant plus vraisemblables, les grossières traditions des peuples ; elle les a éloignées davantage de la vérité, et même a effacé peu-à-peu ce qui restait encore des vérités religieuses dans les souvenirs des hommes.

Heureusement Dieu ne permet pas que ces vérités s'effacent jamais entièrement de la conscience du genre humain, ni même d'un peuple. Aussi les doctrines que nous venons de passer en re-

vue ne portèrent pas tous leurs fruits, et les hommes que nous allons voir dans l'époque suivante, puisant aux sources antérieures, et mus d'ailleurs par une raison plus droite, recuilleront dans les mêmes ouvrages que nous venons d'analyser, la partie la plus pure de leurs doctrines, et sans s'affranchir entièrement de l'erreur, s'élèveront plus haut dans les saines régions de la vérité.

C'est cette réaction, ce retour au bon sens et aux traditions primitives que l'on a appelé la réforme philosophique de Socrate. Il y a réforme en effet, mais ce que nous avons vu jusqu'ici, nous empêchera d'en faire honneur à la raison humaine toute seule.

Toutefois nous sommes loin de méconnaître la part de la raison dans la vraie philosophie que nous allons rencontrer. Si la raison n'y était pour rien ce ne serait pas de la philosophie ; si même elle n'y découvrait rien de nouveau, il faudrait restreindre de beaucoup le rôle que la philosophie s'attribue et que nous lui avons reconnu ; mais nous voulons qu'il soit bien établi : 1° que la philosophie vraie n'a jamais marché absolument seule, en dehors des données fournies par la Tradition ; 2° que son rôle n'est pas de marcher au hasard, dans les ténèbres, vers n'importe quel but, mais bien de trouver une route à elle vers le but connu, de trouver la démonstration rationnelle des vérités que le genre humain a toujours possédées, et de partir de là pour creuser plus avant dans cette mine inépuisable, y découvrir des vérités cachées jusque là, mais qui dans tous les cas ne peuvent jamais être en contradiction avec les premières.

#### DEUXIÈME ÉPOQUE

#### LES GRANDES ÉCOLES GREQUES

109. **Division.** — Nous diviserons cette époque en dix parties :

- 1° Socrate, qui commence la réforme philosophique (430) ;
- 2° Ses disciples immédiats, qui n'ont pas fondé d'écoles (400) ; puis les petites écoles fondées par d'autres disciples de Socrate, savoir :
  - 3° L'École cynique, fondée par Antisthène (400) ;
  - 4° L'École cyrénaïque, fondée par Aristippe (380) ,

5° L'Ecole mégarique, fondée par Euclide (400); et enfin les grandes écoles, qui sont :

6° L'Académie, fondée par Platon (380);

7° Le Lycée, fondé par Aristote (335);

8° L'Ecole de Pyrrhon (330);

9° Le Portique, fondé par Zénon (320);

10° L'Ecole d'Epicure (315).

### § 1. — SOCRATE

110. **La vie.** — Socrate, fils du sculpteur Sophronisque et de la sage-femme Phénarète, naquit à Athènes, l'an 470. Il fut d'abord sculpteur comme son père. Il apprit aussi la musique, la géométrie et les autres sciences mathématiques, y compris l'astronomie; mais il en faisait peu de cas. Quant à la philosophie, il déclare lui-même avoir entendu Prodicus, et il paraît bien qu'il étudia, au moins dans leurs livres, les doctrines des Ioniens, des Pythagoriciens et des Eléates; mais il ne les suivit pas servilement et se fit une doctrine à lui, en sorte que Xénophon déclare que Socrate fut son propre maître en philosophie. Nous verrons bientôt qu'il ne faut pas prendre ce jugement dans toute son étendue.

Malgré ce qu'en ont pu dire d'autres auteurs, il est certain, d'après le témoignage de Platon, que Socrate ne fit aucun voyage pour s'instruire, et même qu'il ne sortit jamais d'Athènes, si ce n'est une fois pour aller à l'isthme de Corinthe.

Il dédaignait l'étude des corps et du monde en général, et se portait tout entier vers l'âme humaine, qu'il étudiait en réfléchissant sur lui-même et sur les autres. Quoiqu'il ait parlé souvent de politique et d'administration, et qu'il ait donné sur ces matières d'excellents conseils, il ne se croyait pas capable d'administrer lui-même. Il sut cependant se dévouer à son pays et combattre pour lui. On le vit à Délium, à Potidée, à Amphipolis, montrer autant de bravoure que les plus vaillants capitaines de son temps, et en deux occasions il sauva la vie à Alcibiade et à Xénophon.

Il montra aussi dans un autre ordre de faits, son amour pour ses

concitoyens : il défendit, quoique sans succès, les généraux des Arginuses devant l'assemblée du peuple ; il refusa de livrer Léon de Salamine aux trente tyrans qui voulaient le mettre à mort.

Cet esprit de sévère justice, qui lui faisait souvent blâmer les actes des hommes influents de son époque (actes que n'inspirait pas l'amour de la patrie, mais l'ambition surexcitée par la gloire qu'Athènes put conquérir dans le siècle de Périclès,) et surtout l'ironie mordante qu'il employait pour fêtrir tous les vices, lui suscitèrent de nombreux ennemis. On résolut donc de le perdre, et on prit pour prétexte son enseignement qui s'écartait des données de la religion païenne d'Athènes, et l'attrait que sa parole inspirait aux jeunes gens.

Aristophane essaya de l'étouffer sous le ridicule, dans sa comédie des Nuées, et ce moyen n'ayant pas réussi, trois hommes prêtèrent leurs noms à la haine de tous. Mélitus, mauvais poète ; Anytus, maigre rhéteur, d'autres disent corroyeur, et Lycon, orateur aussi inconnu d'ailleurs que les deux autres, signèrent l'acte d'accusation que Xénophon résume ainsi : « Socrate est coupable de ne point honorer les dieux d'Athènes et d'en introduire de nouveaux ; il est coupable de corrompre la jeunesse. »

Qu'y avait-il de vrai dans cette accusation ? Tout ce que nous savons de Socrate ne nous permet pas même un soupçon en faveur du second chef d'accusation. Quant au premier, bien que les paroles que lui prêtent Xénophon et Platon, ne le montrent pas comme ayant nettement enseigné qu'il n'y a qu'un Dieu, on peut cependant croire que tel était le fond de sa pensée. Dès lors il pouvait faire peu de cas des dieux de l'Olympe, et même Platon nous le montre faisant ressortir l'immoralité de leurs exemples. C'en était assez aux yeux des païens pour l'accuser de ne pas reconnaître les dieux de la république. Mais ces dieux nouveaux qu'il introduisait, était-ce le vrai Dieu ? Faut-il y voir avec Xénophon ce *démon familier* dont Socrate parlait souvent, et dont il suivait les inspirations ? Cette dernière interprétation s'accorderait mieux avec le texte de l'accusation que nous a conservé Diogène Laërce : « Socrate ne reconnaît pas les dieux de la république, et met à la place des *extravagances démoniaques*. » Il est pour le moment difficile de résoudre cette question.

Quant à la nature de ce démon familier, dans lequel on ne veut plus voir aujourd'hui que la conscience, nous n'avons pas le temps de le discuter; mais nous ne voyons aucune difficulté à y voir un démon proprement dit, ou même un ange. La manière dont Socrate en parle ne nous semble laisser aucun doute à ce sujet, et la seule raison que l'on pourrait alléguer contre cette conclusion, c'est que nos philosophes modernes n'admettent pas volontiers l'existence des anges. Nous avons déjà combattu en passant, par de simples raisons philosophiques, cette dénégation (p. 186, 6<sup>e</sup> *corol*); nous pourrions ajouter maintenant, après ce que nous avons vu dans l'histoire de la philosophie, que cette croyance a pour elle le témoignage unanime de tous les peuples, et c'est là un genre de preuve que la philosophie classique a toujours admis.

Socrate se présenta devant ses juges et fut d'abord condamné à une majorité de cinq voix seulement. Mais on lui laissa la détermination de la peine qu'il méritait, et Socrate répondit qu'on devait le nourrir au Prytanée, aux frais du trésor, jusqu'à la fin de ses jours. Cette fière réponse irrita ses juges et plus de quatre-vingts votèrent sa mort.

Socrate demeura trente jours en prison, comme Platon nous l'apprend dans le *Phédon*, parce que le jour de sa condamnation on avait couronné le vaisseau que les Athéniens envoyaient chaque année à Délos, en mémoire de la délivrance de Thésée, et depuis ce moment jusqu'au retour du vaisseau on ne devait exécuter aucune sentence capitale. Dans sa prison Socrate fut visité par ses amis, et le dernier jour surtout il s'entretint long-temps avec eux, après avoir embrassé sa femme et ses enfants. Il parla longuement de l'immortalité de l'âme et se montra fort résigné à la mort, disant que le philosophe apprend tous les jours à mourir. Le soir étant venu on lui apporta la coupe fatale; il la but d'un seul trait après avoir invoqué les dieux. Il consola ensuite ses disciples qui poussaient des cris de désespoir. Quand il sentit ses jambes s'appesantir il se coucha sur son lit et se couvrit de son manteau. Mais bientôt, se découvrant, il dit: « Criton, nous devons un coq à Esculape: aie soin d'acquitter cette dette. » Il eut encore un mouvement convulsif; un instant après il était mort. Criton lui ferma la bouche et les yeux.

III. **Sa méthode.** — Socrate aimait la vérité pour elle-même

et tâchait d'inspirer à ses disciples le même amour. C'est ainsi que par lui la philosophie prit un essor nouveau et que les grandes écoles qui le suivirent se montrèrent animées du véritable esprit philosophique.

Mais l'amour de la vérité ne suffirait pas à la faire découvrir sans une méthode sûre. Cette méthode, Socrate l'employa plus qu'il ne l'analysa. Doué d'un grand sens pratique et nourri des saines traditions, autant que les lambeaux qui en restaient en Grèce de son temps peuvent mériter ce nom, il comprit que le vrai fondement de la science est tout à la fois : l'observation et le raisonnement. Aussi, dans toutes les questions qu'il traite, il consulte d'abord le témoignage de la conscience et des sens, et cherche à exprimer la conception qu'il en a tirée. Puis il raisonne son expression pour voir si elle rend bien sa conception et si cette conception elle-même correspond exactement aux faits perçus. De là il remonte aux principes, aux causes et aux lois, en interrogeant la raison. Tel est le fonds de sa méthode, et si des procédés si réguliers ne lui ont pas fourni des doctrines plus complètement exactes, il ne faut l'attribuer, ni à la faiblesse de son intelligence, ni à l'imperfection de sa méthode. mais à l'oubli presque universel alors des traditions primitives, et aux préjugés qu'enfantaient nécessairement les erreurs alors généralement répandues et auxquelles Socrate ne put pas échapper entièrement.

Dans sa forme extérieure, sa méthode a deux aspects, dont l'un est l'*ironie socratique* (ἑρωσιὰ, interrogation ironique), qui consiste à feindre l'ignorance et à faire des questions, pour demander des explications à son interlocuteur ; l'autre est la *maïeutique* (μαϊευτικὴ τέχνη, art de la sage-femme), qui consiste à interroger de telle manière l'intelligence la moins instruite, qu'elle découvre d'elle-même les vérités qu'elle croit ignorer.

En voici un exemple tiré du *Gorgias* de Platon. — **Socrate.** — Une maison où règne l'ordre et l'arrangement n'est-elle pas bonne ? et si le désordre y est, n'est-elle pas mauvaise ? — **Calliclès** — Oui. — N'en faut-il pas dire autant d'un vaisseau ? — Oui. — Nous tenons le même langage au sujet de nos corps ? — Sans contredit. — Et notre âme sera-t-elle bonne, si elle est dérégée ? Ne le sera-t-elle pas plutôt, si tout y



est dans l'ordre et dans la règle ? — Il faut bien le reconnaître, après ce qui a déjà été accordé. — Quel nom donne-t-on à l'effet que produisent la règle et l'ordre dans le corps ? — Tu l'appelles probablement santé et force. — Oui. Essaie à présent de trouver et de me dire pareillement le nom de l'effet que la règle et l'ordre produisent dans l'âme. — Que ne le dis-tu toi-même, Socrate ? — Si tu l'aimes mieux, je vais le dire : seulement si tu juges que j'ai raison, conviens-en ; sinon, réfute-moi, et ne me laisse rien passer. Il me semble donc que l'on appelle salutaire tout ce qui entretient l'ordre dans le corps, d'où naissent la santé et les autres bonnes qualités corporelles. Cela est-il vrai, ou non ? — Cela est vrai. — Et qu'on appelle légitime et loi tout ce qui met de l'ordre et de la règle dans l'âme, d'où se forment les hommes justes et réglés. C'est là ce qui produit la justice et la tempérance. L'accordes-tu ou le nies-tu ? — Soit.

112. **Sa doctrine.** — Socrate n'a rien écrit et tout ce que nous savons de sa doctrine nous est venu par ses disciples, principalement par Xénophon et Platon. On s'accorde généralement à penser que Xénophon n'a rien ajouté à la doctrine de son maître, et on peut faire honneur à Socrate de tout ce qu'il lui attribue. Mais peut-être ne l'a-t-il pas compris tout entier, ou même, n'ayant écrit que pour venger sa mémoire, peut-être a-t-il omis à dessein des théories qui s'écartaient davantage des préjugés de son peuple, et qui nous intéresseraient précisément pour ce motif. Platon, met dans la bouche de Socrate, dans ses dialogues, toutes les opinions qu'il adopte pour lui-même, et il donne à son maître plus de profondeur, plus de subtilité dans la dispute, et plus de grâce dans son style. Mais il est évident qu'il y a en cela beaucoup de Platon lui-même. Et comment distinguer la limite de la propriété de chacun ? Nous en sommes réduits à considérer comme appartenant à Socrate ce que plusieurs de ses disciples lui attribuent à la fois.

113. **Logique de Socrate.** — Il ne paraît pas que Socrate ait jamais exposé une théorie logique. Ayant à réfuter les sophistes, il aime mieux les forcer par son *ironie* à se condamner eux-mêmes, qu'à donner une théorie de la certitude, ou même des sources de la connaissance. Mais il avait pour lui-même une logique toute faite, et il en faisait usage ; il nous est donc permis de la constater dans ses conversations. Or voici ce que nous y trouvons.

Socrate croit aux perceptions des *sens* et de la *conscience* ; il les consulte et considère leurs réponses comme certaines. Mais ce qu'attestent les sens et la conscience ce sont des faits, particuliers, variables et contingents, et il comprend que la science a pour objet l'universel. Il procède donc par *élimination* et arrive ainsi par l'*induction* aux conceptions générales qu'il exprime par leurs noms ou par des *définitions*. Mais il ne se contente pas d'atteindre aux définitions, il sait aussi conclure *des effets aux causes et des causes aux effets*. Et tout cela il fait remarquer que l'homme le découvre par une lumière intérieure qu'il possède d'avance, et qu'ainsi, selon lui, apprendre c'est voir clairement ce que l'on savait déjà d'une manière implicite. Il est facile de reconnaître ici la *raison*. Ainsi Socrate emploie tous les procédés logiques de la philosophie classique actuelle et fonde la science sur les mêmes bases. Tout le progrès que nous avons fait depuis dans cette voie consiste dans une analyse plus profonde de ces mêmes procédés et de ces mêmes bases.

114. **Métaphysique de Socrate.** — Ce titre pourra paraître étrange à ceux qui connaissent les théories de Socrate et qui ont vu le sens que nous donnons au mot « métaphysique ». Aussi nous ne chercherons pas dans les doctrines de Socrate cette analyse des vérités nécessaires, ni cette synthèse a priori des grands principes de raison ou des vérités premières.

La métaphysique n'est pas chez lui l'objet d'une étude, au contraire, il dédaigne de l'étudier ; mais il ne s'en sert pas moins et si le plus souvent dans ses questions il va du particulier au général, par induction, on le voit aussi bien des fois partir d'une vérité générale et raisonner a priori. Donc il admettait pratiquement la certitude métaphysique, quoiqu'il dédaignât d'en étudier les grandes lignes, comme d'autres l'ont fait après lui. C'est tout ce que nous voulions constater.

115. **Psychologie de Socrate.** — Ici non plus ; nous ne trouvons pas dans Socrate, cette analyse détaillée des facultés de l'âme que nous appelons aujourd'hui la psychologie, mais nous y voyons en germe toute cette science. Bien plus, Socrate ne se contente pas de l'étude de l'âme isolée ; il la considère dans ses

rapports avec le corps, et par conséquent il conçoit la psychologie avec toute l'étendue qu'on lui donne aujourd'hui.

Le point de départ de sa philosophie, « Connais-toi toi-même », avait surtout une portée morale, mais comme, ainsi que nous verrons bientôt, la morale de Socrate se confondait presque avec la science, il ne pouvait pas dire aux hommes « agissez bien », sans leur dire en même temps « sachez ce que vous êtes, et ce que vous pouvez faire ». Il avait donc lui aussi sa théorie des facultés de l'âme, mais elle renfermait plutôt l'étendue et les limites de leur pouvoir que la connaissance de leur nature.

Quant à l'âme elle-même, il en parle comme d'un être intelligent, principe de tous les actes de l'homme, se manifestant surtout par la recherche d'une fin connue d'avance. L'existence de l'âme dans l'homme, sa nature invisible, et sa distinction d'avec le corps, ne font pas l'objet d'un doute même le plus léger, pour lui, comme on peut le voir en mille endroits et notamment dans sa conversation avec Aristodème le petit, dans le premier livre des *Mémoires* de Xénophon.

Ce principe que nous appelons aujourd'hui des causes finales, par lequel il démontre l'existence de Dieu et surtout sa Providence, lui sert également pour mettre hors de doute l'existence de l'âme, son intelligence et sa liberté. Mais pour lui la liberté semble n'être qu'une tendance naturelle à faire le bien. Il croit que l'homme veut naturellement le bien, dès qu'il le connaît comme tel ; et que s'il fait le mal, ce n'est que parce qu'il se trompe.

116. **Théodicée de Socrate.** — Il dit indifféremment : *Dieu*, ou *les dieux*. Mais on sent bien que le fond de sa pensée est qu'il n'y a qu'un seul Dieu est véritablement le maître de toutes choses, et s'il emploie quelquefois le pluriel, c'est sans doute pour moins effaroucher ceux de ses auditeurs qui ne sont pas encore bien instruits de ses doctrines.

C'est d'abord par une croyance naturelle à la tradition du genre humain qu'il admet l'existence de Dieu ; c'est ensuite par une sorte d'intuition intime ; mais il a raisonné sa croyance et il en montre la rationnabilité.

Le monde est une œuvre immense où tout est ordonné manifestement.

tement en vue d'une fin ; donc, conclut-il, le monde est l'œuvre d'une intelligence ; et si cette intelligence est invisible, il lui suffit que, comme l'âme, elle se manifeste par ses œuvres. De plus, il lui répugne d'admettre que l'homme formé d'une parcelle de boue ait absorbé à lui seul tout ce qu'il y avait d'intelligence dans ce vaste univers, qui est comme infini par rapport à l'homme.

Dieu en formant le monde y a tout disposé pour le bien ; il continue à maintenir son œuvre et en dirige encore toutes les parties vers le bien. La Providence se manifeste jusque dans les plus petits détails. (Xénophon. *Mémor.* I, 4).

La volonté suprême de Dieu est aussi la vraie loi, principe de toutes les autres ; loi non écrite, mais gravée dans le cœur des hommes.

Tel est le Dieu que reconnaît Socrate. C'est bien le Dieu de la philosophie classique, le Dieu qu'affirme le genre humain, même en le défigurant. Mais Socrate ne s'est pas senti assez fort pour pénétrer dans la nature intime de ce Dieu, qu'il connaissait par une tradition déjà bien obscurcie, et par des efforts de raison encore trop isolés pour atteindre tout le développement dont ils sont capables.

117. **Morale de Socrate.** — C'est ici le vrai champ de la philosophie de Socrate. La morale, la connaissance exacte du bien, principe indispensable et selon lui suffisant de la pratique de la vertu : tel était l'objet et le but de toute son étude. Aussi quand ses conversations ne roulent pas directement sur la vertu en général ou sur l'une des vertus, on peut dire qu'elles y mènent.

La sagesse est tout à la fois la science et la vertu. Mais la science est le principe de la vertu, et Socrate croit que la volonté humaine étant naturellement dirigée vers le bien, il lui suffit de le connaître pour le vouloir. Dès lors il se dispense de noter la part de la volonté dans la définition de la vertu, et chaque vertu devient une science. Ainsi la justice est la connaissance des lois qui règlent la conduite de chaque homme envers les autres hommes ; la piété est la connaissance du culte légitime. (Xénophon, *Mémor.* IV. 6.)

Ainsi, la piété envers les dieux, la justice envers les hommes ; le

respect et l'amour envers ses parents ; l'obéissance aux lois de la patrie et le courage pour la défendre ; la tempérance envers soi-même, pour se mettre à l'abri de la tyrannie des passions, pour acquérir la vraie liberté, et même pour se rendre capable d'éprouver les véritables jouissances : telles sont les principales vertus que Socrate expose et analyse, et recommande, toujours avec cette méthode persuasive qui consiste à interroger habilement son auditeur pour l'amener à conclure avec lui.

C'est ainsi que Socrate se fit un grand nombre de disciples, qu'il attachait à lui par le charme de sa conversation, par la sublimité des doctrines qu'il leur présentait, en saisissant leur âme tout entière : leur intelligence, par l'exposition de la vérité ; leur cœur, par l'identité qu'il établissait entre le vrai et le beau ; leur volonté, par l'attrait du bien, qui existe en effet dans l'homme, et qu'il montrait aussi identique au vrai et au beau ; et enfin leurs passions sensibles même, en leur montrant que le bien est toujours ce qu'il y a de plus véritablement utile. D'ailleurs on l'en croyait d'autant plus volontiers qu'il parlait avec plus de désintéressement, n'ayant jamais fait payer ses leçons. Ajoutons à cela qu'il accepta courageusement la mort plutôt que de se contredire. C'est ainsi qu'il réforma la philosophie.

118. **Appréciation** — Certainement la doctrine de Socrate n'est pas encore la philosophie complète, mais elle se tient en tous points dans la doctrine classique. Comparée aux théories précédentes elle se montre infiniment supérieure ; non pas qu'on ne trouve en lambeaux chez les philosophes antérieurs presque toutes les vérités affirmées et démontrées par Socrate ; mais d'abord personne jusqu'à lui n'avait été aussi complet, personne n'avait été aussi exact, personne ne s'était tenu aussi bien dans le véritable esprit philosophique et surtout personne n'avait exposé la vérité d'une manière si populaire, avec autant de noblesse, de grâce et de persuasion. De plus en détournant les esprits des recherches toujours vaines sur les principes des choses pour les appliquer à l'étude de l'homme et de ses devoirs, il donna à la philosophie son véritable but et son objet le plus important. C'est ainsi que, selon l'expression de Cicéron, il fit descendre la philosophie, du ciel sur la terre.

Nous dirions tout aussi volontiers qu'il la fit remonter de la terre au ciel, en la ramenant à sa véritable source, en mettant mieux en lumière la vraie notion de Dieu et surtout les rapports de l'homme avec Dieu; en un mot en enseignant à l'homme à se rendre semblable à Dieu.

Telle fut la mission de cet homme véritablement providentiel. Nous ne pouvons en effet nous empêcher de lui reconnaître une mission divine; mission dont il eut une certaine conscience, mission qu'il accomplit dignement; nous voudrions dire aussi mission qu'il couronna glorieusement par une sorte de martyre, s'il n'y avait dans sa mort une trop grande influence de l'orgueil.

Certainement Socrate est hors de toute proportion avec Notre Seigneur Jésus-Christ; mais il a pourtant avec le véritable réformateur du genre humain assez de traits de ressemblance, pour que nous puissions y voir une figure et comme une sorte de précurseur envoyé par Dieu pour lui préparer les voies et pour ne pas laisser plus long-temps s'accumuler dans l'esprit des Grecs et des Romains les ténèbres de l'erreur. C'est ainsi ce nous semble que Dieu qui avait choisi le peuple Juif pour conserver le dépôt de la vraie doctrine et qui par Moïse et les Prophètes y avait toujours entretenu la vérité, ne laissa pas les Gentils absolument sans secours, et, sans les arracher entièrement à l'idolâtrie, se servit d'un simple mortel pour rallumer chez eux le flambeau presque éteint de la révélation primitive et même de la raison.

#### § 2. — LES DISCIPLES IMMÉDIATS DE SOCRATE

119. **Simon.** — Socrate allait souvent philosopher dans la boutique de Simon, le corroyeur ou le cordonnier. Celui-ci prenait soin de noter ce qu'il avait entendu, et finit par devenir assez habile pour écrire jusqu'à trente-trois dialogues socratiques, sur toutes les matières que son maître traitait. Ces écrits ne nous sont pas parvenus. Un philologue allemand, M. Bœckh a cru pouvoir lui attribuer quatre des dialogues apocryphes de Platon, et les a publiés en 1810, avec les raisons qui lui font croire qu'ils sont de Simon. Ces dialogues traitent : *du Juste, de la Vertu, de la Loi, de l'Amour du gain.*

Quelque incertitude que nous ayons à ce sujet, il suffit que nous sachions, par Diogène Laërce, qu'un simple cordonnier avait écrit des dialogues philosophiques, pour comprendre combien l'enseignement de Socrate était populaire.

120. **Socrate le jeune.** — Platon, dans *le Politique* et dans *le Sophiste*, et Aristote, dans *la Métaphysique*, nous apprennent qu'il y eut un second Socrate, disciple du premier. Nous ne savons rien de sa vie, et il ne paraît pas qu'il ait rien écrit.

121. **Criton.** — Criton, disciple et ami de Socrate, mit sa fortune à son service, se porta caution pour lui avant son jugement, et après sa condamnation voulut le faire évader, mais Socrate refusa énergiquement pour ne pas désobéir aux lois. Criton avait écrit dix-sept dialogues et une apologie de Socrate; il ne nous en reste rien. Un des dialogues de Platon porte son nom.

122. **Cébès de Thèbes.** — Platon fait parler Cébès avec Socrate, dans *le Phédon*. Il le fait donc assister à la mort de son maître, et le compte ainsi parmi ses disciples les plus fidèles. Cébès avait écrit trois dialogues, dont il nous reste *le Pinax*, ou le tableau. L'auteur se représente dans un tableau la double manière de vivre des hommes. D'un côté ceux qui, enveloppés dans les ténèbres de l'ignorance et excités par leurs passions, courent après les richesses et les plaisirs, et n'atteignent que la tristesse et le désespoir; de l'autre, ceux qui, fidèles aux leçons de la sagesse, s'exercent à la tempérance, s'efforcent d'acquérir toutes les vertus, et arrivent ainsi à la félicité.

123. **Xénophon.** — Xénophon, fils de Gryllus, né à Eschia, dans l'Attique, l'an 445, fut tout à la fois un grand général, un grand philosophe et un grand historien. Dès l'âge de 16 ans, il suivit les leçons de Socrate. Il combattit à ses côtés à Délium, où Socrate lui sauva la vie. Engagé parmi les mercenaires que Cléarque conduisait au secours de Cyrus le jeune, il prit le commandement de ce corps après la mort de Cléarque et dirigea la fameuse *retraite des dix mille*, dont il a écrit l'histoire. S'étant mis avec ses soldats au service d'Agésilas, roi de Sparte, il fut banni d'Athènes. Après être resté 24 ans en Asie, il se réfugia à Corinthe,

où il mourut au moment où ses concitoyens venaient de le rappeler (355 ou 354 av. J.-C.).

Les nombreux écrits de Xénophon peuvent se diviser ainsi : OUVRAGES PHILOSOPHIQUES : *Mémoires sur Socrate, Apologie de Socrate, le Banquet, l'Economique, l'Hiéron*; OUVRAGES HISTORIQUES : *la Cyropédie*, ou l'éducation de Cyrus, qui est plutôt un roman moral qu'une histoire; *l'Anabase*, ou la retraite des dix mille; *les Helléniques, l'Eloge d'Agésilas*; OUVRAGES POLITIQUES : *Les Républiques de Sparte et d'Athènes, les Revenus de l'Attique*; OUVRAGES D'INSTRUCTION MILITAIRE : *Le Maître de la cavalerie, l'Equitation, les Cynégétiques*.

Sa doctrine est uniquement celle de Socrate; il ne cherche pas à y ajouter, mais seulement à la venger contre ses détracteurs. Nous donnerons ici une courte analyse de son ouvrage le plus important :

Les Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους, titre que l'on traduit ordinairement par *Entretiens memorables de Socrate*, et que l'on traduirait mieux par *Souvenirs ou Mémoires sur Socrate*, sont une apologie de son Maître, une réponse à l'acte d'accusation. Ils se composent de quatre livres, que l'on divise en un petit nombre de chapitres.

En commençant, Xénophon exprime son étonnement qu'on ait pu condamner Socrate à la mort et rappelle l'acte d'accusation, qui se divise en deux chefs : 1° Socrate n'honore pas les dieux d'Athènes; 2° il corrompt la jeunesse.

Il semble d'abord vouloir répondre séparément à chacun de ces deux chefs; mais dans la suite de l'ouvrage il mêle les questions et répond sans ordre à tous les griefs que l'on avait fait valoir contre lui.

Et d'abord Socrate honorait les dieux, puisqu'il pratiquait la divination. Seulement il ne voulait pas que l'on demandât à la divination ce que l'on peut savoir par la raison. Il avait sur Dieu une doctrine très exacte et très pure. « Socrate croyait que les dieux savent toutes nos paroles, toutes nos actions, toutes nos pensées les plus intimes, qu'ils sont présents partout, et que dans toute circonstance ils se manifestent à l'homme. » (liv. I, ch. 1).

Plus loin il raconte une conversation dans laquelle Socrate démontre à Aristodème l'existence de la Providence en lui faisant observer l'ordre de l'univers et surtout l'admirable disposition des organes de l'homme, la faculté que les dieux lui ont donnée de se tenir debout, la place des



yeux, des oreilles et de la bouche, les mains pour travailler, la langue surtout et la parole, et enfin l'âme, bien plus parfaite que celles des animaux, seule capable de connaître les dieux et de leur rendre un culte. (liv. I, ch. 4).

Il revient sur le même sujet dans le quatrième livre, où Socrate montre à Euthydème que les astres du ciel et tout ce qui habite la terre est fait pour l'homme, puisque lui seul en profite (liv. IV, ch. 3).

Pour répondre à l'accusation de corrompre la jeunesse, Xénophon fait voir comment au contraire Socrate enseignait toutes les vertus et même savait en inspirer l'amour.

Il insiste principalement sur la tempérance et y revient plusieurs fois. Il montre d'abord comment Socrate donnait lui-même l'exemple de cette vertu. « Socrate, dit-il, était le plus sobre des hommes dans les plaisirs de la table et des sens, le plus endurci contre le froid, le chaud, les fatigues de toute sorte. » (liv. I, ch. 2). Ailleurs Socrate fait l'éloge de la tempérance et fait remarquer que nous ne voudrions pas d'un homme intempérant pour lui confier ni une armée ni l'éducation de nos enfants; que nous ne voudrions pas même confier à un esclave intempérant la garde de nos troupeaux. (liv. I, ch. 5.) Dans une discussion avec Aristippe de Cyrène, il fait avouer à celui-ci que la tempérance est une vertu indispensable à celui qui est destiné à commander. Que celui-là doit savoir faire passer le devoir avant la satisfaction de tous les besoins de la faim, de la soif, du sommeil; qu'il doit savoir se sevrer de plaisirs, endurer la fatigue et toutes les privations. (liv. II, ch. 1.) Enfin dans un autre endroit, Socrate démontre à Euthydème que l'intempérance tient l'homme dans l'esclavage le plus cruel, puisque c'est la servitude de l'âme et que d'ailleurs elle l'empêche de goûter les plaisirs permis. (liv. IV, ch. 5.) C'est à Aristippe, dans le chapitre I, du II<sup>e</sup> livre que Socrate raconte l'apologue de Prodicus que nous avons donné presque entier, page 470 en parlant de ce sophiste. Cet apologue a trait aussi à la tempérance.

Après la tempérance, les vertus que Socrate recommande le plus sont la piété envers Dieu, la piété filiale envers les parents, et la justice envers tous les hommes. Son fils Lamproclès était irrité contre sa mère: Socrate lui fait voir ce qu'il y a d'injuste dans sa conduite et le ramène à de meilleurs sentiments. (liv. II, ch. 2.) Dans le chapitre suivant il réconcilie deux frères. Plus loin il donne de belles doctrines sur l'amitié, sur le choix des amis et sur les moyens de gagner et de conserver de vrais amis. (liv. II, ch. 3, 4, 5 et 6.) Il faudrait tout citer si on voulait dire tout ce qu'il y a d'intéressant dans cet ouvrage presque entière-

ment rempli par les conversations de Socrate si variées, quelquefois si piquantes et toujours si pleines de conseils excellents, et auxquelles Xénophon prête ce style simple et naturel qui l'avait fait surnommer l'abeille attique. ●

Dans les *Mémorables*, Xénophon ne fait qu'exposer la doctrine de Socrate pour le défendre ; mais on lui reproche avec raison de trop faire entendre par ses expressions que Socrate croyait entièrement à la multitude des dieux de la Grèce.

Xénophon montre mieux sa propre philosophie dans l'*Hiéron*, où il fait le tableau d'un bon roi, en prenant pour type Agésilas, et dans la *Cyropédie* où il donne ses propres idées sur l'éducation, beaucoup plus que l'histoire de l'éducation de Cyrus.

Cependant partout Xénophon reste fidèle aux doctrines de Socrate, dont il ne voit d'ailleurs que les idées morales les plus saillantes, sans voir toute l'étendue de sa pensée, sans en comprendre la profondeur.

124. **Eschine.** — Les anciens auteurs ne sont pas d'accord sur le genre de vie, ni sur le mérite, ni sur les ouvrages d'Eschine, qui, né à Athènes vers 434, et exerçant la profession de charcutier, suivit les leçons de Socrate et devint philosophe et orateur. Il avait écrit plusieurs dialogues que l'on trouva assez beaux pour croire qu'il les avait dérobés à Socrate lui-même. Mais on sait que Socrate n'avait rien écrit. Ces dialogues ne nous sont pas parvenus et ceux qu'on lui attribue, l'*Axiochus*, l'*Erynias*, et de la *Vertu*, manquent d'authenticité.

125. **Phédon d'Elis.** — Phédon, né à Elis, fut fait prisonnier dans sa jeunesse et vendu comme esclave à un marchand d'Athènes. Socrate l'ayant vu fut frappé de sa physionomie intelligente et le fit racheter, peut-être par Criton, pour s'en faire un disciple. Après la mort de Socrate, Phédon se retira dans sa patrie où il fonda une école, appelée Eliaque, qui paraît n'avoir rien ajouté aux doctrines du maître. Il avait écrit plusieurs dialogues qui ne nous sont pas parvenus. Son nom sert de titre au dialogue de Platon, qui raconte les dernières conversations de Socrate.

Après sa mort, son école passa sous la direction de Ménédème d'Érétrie, disciple de Platon, d'où elle prit le nom d'Érétrique.

Ménédème resta moins fidèle aux doctrines de Socrate et pencha vers les doctrines mégariques dont, nous parlerons bientôt. Lui et ses disciples n'admettaient en effet que l'unité et avaient horreur de la pluralité au point de ne pas même admettre les distinctions logiques. Ils rejetèrent d'abord tous les jugements non-catégoriques et finirent par n'admettre que les jugements identiques, dans lesquels l'attribut est le même terme que le sujet. Ils durent puiser ces théories dans l'École cynique.

### § 1. ÉCOLE CYNIQUE

126. **Antisthène.** — Antisthène, fils d'un Athénien et d'une Phrygienne, naquit à Athènes, l'an 422. Après avoir suivi les leçons de Gorgias, il ouvrit lui-même une école de rhétorique. Mais ayant entendu Socrate il s'attacha à ses leçons. Or, comme il habitait le Pirée, il faisait chaque jour un trajet de 40 stades, (7400 mètres) pour venir à Athènes. Né pauvre, et de condition obscure, il ne vit dans la doctrine de Socrate que le mépris des richesses et la tempérance qui enseigne à supporter les privations. La vertu est le seul bien et elle consiste à savoir souffrir et travailler. Son modèle était Hercule. Aussi c'est dans le Cynosarge, près du temple d'Hercule, qu'il réunissait ses disciples. Quelques auteurs ont pensé que c'est de là qu'on les appela *cyniques*. Mais ce nom leur fut donné par mépris, car eux-mêmes s'appelaient Antisthéniciens, et il paraît venir plutôt de leur tenue peu décente. En effet, ils ne portaient pour tout vêtement qu'un manteau, qu'ils disposaient comme la peau du lion de Némée sur l'épaule d'Hercule.

Ils laissaient croître leur barbe et leurs cheveux et se nourrissaient grossièrement. Ils prétendaient ainsi s'affranchir de tous besoins et se rendre vraiment libres.

La philosophie d'Antisthène semble ne porter que sur la morale et nous venons de voir en quoi elle consiste à ce point de vue. Pourtant Cicéron nous donne sa doctrine sur Dieu. « Dans la religion du vulgaire, disait-il, il y a plusieurs dieux ; mais dans la nature des choses, il n'y en a qu'un. Et ce Dieu ne ressemble à aucun objet sensible et ne peut être représenté par aucune image. » Ceci

est un témoignage précieux pour établir la doctrine de Socrate à ce sujet.

De plus Aristote nous apprend qu'Antisthène s'occupa de logique; mais le résumé qu'il en donne est fort obscur. Antisthène enseignait que les définitions ne disent rien de la nature de la chose en elle-même, et ne donnent que l'expression des apparences; qu'un sujet ne peut avoir qu'un seul attribut, sa propre définition; qu'une proposition ne saurait être contredite.

Antisthène avait écrit plusieurs dialogues, mais il ne nous en est rien parvenu.

On trouve en germe dans Antisthène toute la philosophie des stoïciens. C'est la même rigidité dans la vertu, le même mépris des nécessités de la vie, la même confusion de la vertu avec la science spéculative; il va jusqu'à défendre d'apprendre à lire, pour ne pas sortir de la nature.

Toute cette affectation de vertu n'est au fond qu'un orgueil excessif, et Platon a quelque raison de lui faire dire par Socrate : « Antisthène, je vois ton orgueil à travers les trous de ton manteau. »

**127. Diogène le cynique.** — Diogène naquit à Sinope, ville du Pont, l'an 414. Son père Icésius était changeur et faisait de la fausse monnaie. Diogène suivit la profession de son père et se rendit coupable du même délit. Il fut découvert et chassé de sa ville natale. Il se refugia à Athènes. Manquant de tout il rongait les jeunes pousses des arbres, le long des chemins. Mais un jour la vue d'un rat qui cherchait sa nourriture lui rendit courage. « Quoi ! dit-il, cet animal sait se passer de la cuisine des Athéniens et moi je serais malheureux de ne pas manger à leur table ! » Et il résolut de vivre à la manière des bêtes, se disant que tel était pour l'homme l'état de la nature.

C'est dans ces dispositions qu'il alla se présenter à Antisthène, qui, délaissé alors par tous ses premiers disciples, ne voulut pas le recevoir et enfin se laissa vaincre par sa constance. Diogène avait de plus que son maître une parole facile et une verve railleuse, qui charmait et qui lui attira beaucoup de disciples.

Diogène rejeta de la doctrine de son maître tout ce qui appartenait à la logique. Il ne reconnaissait pour l'âme qu'un seul exercice :

la vertu, qui consiste à vivre selon la nature, avec le moins de désirs possibles. Il condamnait donc la science, la richesse, la beauté, les hommes, les bienséances même, le mariage et la propriété. Tout est commun, disait-il, dans l'état de la nature. D'ailleurs il ne demandait pour lui que le strict nécessaire, acceptant ce qu'on lui donnait ou ramassant sa nourriture dans les rues, comme un *chien*. Et il se donnait volontiers ce nom. On connaît les petites anecdotes qui le concernent et son mépris pour le genre humain.

Pris par des pirates, il fut vendu comme esclave à un riche Corinthien, nommé Xéniade, qui lui confia l'éducation de ses deux fils. Dans ses dernières années il passait l'été à Corinthe et l'hiver à Athènes. Un jour on le trouva mort dans un gymnase de Corinthe. Il avait quatre-vingts-dix ans.

Il est probable qu'il n'a jamais rien écrit. D'ailleurs il ne nous reste rien de ce que quelques anciens lui avaient attribué.

**128. Cratès de Thèbes.** — On ignore les dates exactes de la naissance et de la mort de Cratès, il florissait vers l'an 340. Il était laid et difforme, mais très riche. Il se fit pauvre volontairement pour vivre selon la nature. Il fut disciple de Diogène et comme lui chercha à endurer les souffrances du corps et même la raillerie. Une jeune fille noble nommée Hipparchia voulut être son épouse et partagea ses privations. Mais Cratès tempéra quelque peu la rudesse de son maître et sut garder des manières aimables. Il eut pour disciple Zénon, chef des Stoïciens.

**129. Ménippe.** — Esclave, originaire de Phénicie, Ménippe, parvint à se faire affranchir et même fut admis, à Thèbes, au nombre des citoyens. Devenu riche en faisant le métier d'usurier, il se dépouilla de toute sa fortune et se mit à imiter Diogène. Il avait écrit treize livres de satires, mais il ne nous en reste rien. Nous en avons cependant quelque idée par les dialogues de Lucien, qui le met souvent en scène.

**130. Observations.** — Il est inutile de remarquer que les cyniques ne sont pas des philosophes et que leur vie et leurs doctrines ne nous sont utiles à connaître que pour mieux comprendre ce que peut engendrer l'exagération d'une doctrine excellente en elle-même, mise au service de l'orgueil.

## §. 4. — ÉCOLE CYRÉNAIQUE.

**131. Aristippe de Cyrène.** — Aristippe naquit à Cyrène, colonie grecque de l'Afrique, on ne sait en quelle année. Il vint à Athènes pour entendre Socrate, et c'est vers l'an 380, vingt ans après la mort de son maître, qu'on le trouve à la tête d'une école philosophique.

Né dans la richesse et accoutumé à jouir de tous les avantages de la fortune, il interpréta dans ce sens la doctrine de Socrate.

La fin de l'homme c'est le bien. Mais ce bien pour être véritable doit être actuel. Il exclut donc le regret du passé et le désir de l'avenir. D'où Aristippe conclut, que le bien consiste dans le plaisir actuel, et que la vertu consiste à savoir jouir du présent. Le repos absolu serait l'absence de sensation, et d'un autre côté l'activité trop forcée serait une peine. Il faut donc que l'âme modère son activité, jouisse de ce qu'elle possède et se débarrasse du désir et du regret. C'est cette activité douce qui constitue le plaisir (ἡδονὴ ἐν κινήσει).

On comprend qu'avec une pareille morale, Aristippe fit peu de cas de la science. Cependant il avait une théorie logique, et ne voyant d'autre source de connaissance que les sens, il enseignait que nous ne connaissons que nos sensations, mais non la nature des choses qui nous les procurent. C'est une théorie que nous verrons se développer avec une prétention scientifique.

Il ne nous reste rien des nombreux ouvrages qu'Aristippe avait composés.

**132. Arété.** — Comme dans l'Ecole cynique, nous trouvons dans l'Ecole cyrénaïque une femme. C'est Arété, fille d'Aristippe. Instruite par son père, elle transmet les mêmes doctrines à son fils Aristippe le jeune, et fut ainsi un moment le chef de cette école.

**133. Aristippe le jeune.** — Le fils d'Arété, Aristippe le jeune fut surnommé *Métrodidacte*, parce qu'il fut instruit par sa mère, dans la philosophie. Il ne paraît pas qu'il ait écrit aucun ouvrage. Mais on pourrait croire par ce qu'en dit Diogène Laërce, qu'il essaya de développer les théories de son aïeul. Tandis que pour celui-ci

le repos n'était pas un plaisir, Aristippe le jeune l'aurait admis comme un plaisir inférieur, à côté du plaisir en mouvement qui résulte des sensations agréables.

134. **Annicéris.** — Annicéris naquit à Cyrène vers 340, et c'est à Alexandrie qu'il florissait en l'an 300. Il fonda dans l'École cyrénaïque la secte des *Annicériens*. En effet sa doctrine se rapproche davantage de celle d'Epicure. Il n'admettait pas une fin commune de la vie humaine, mais il voulait que chacun de nos actes eût pour fin le plaisir, et pour lui le plaisir devait être positif, comme dans la théorie d'Aristippe. Il ne comptait pour rien l'absence de la douleur, qu'Epicure considérera comme le vrai bien. Mais il estimait les plaisirs de l'esprit et de plus il voulait que la prudence nous fasse supporter un mal présent; en vue d'un plaisir futur. Ceci est exactement le fond de la morale d'Epicure.

137. **Théodore de Cyrène.** — Théodore né à Cyrène, fut disciple d'Annicéris et d'Aristippe le jeune. Il paraît avoir été du même âge qu'Annicéris. Il fonda lui aussi une secte, celle des *Théodoriens*.

Au lieu du plaisir et de la douleur, il pose, comme fin à rechercher ou à éviter dans chacune de nos actions, le contentement et le chagrin. Par suite il ne voit qu'une seule vertu : la prudence à nous procurer le contentement ; et un seul vice : la sottise ou l'imprudence qui nous empêche d'éviter le chagrin. Il parle aussi de la justice ; mais elle n'est pour lui que l'à propos de chacun de nos actes bons ou mauvais. Ainsi tout est permis au sage, qui sait choisir le moment.

D'ailleurs il n'était pas détourné d'une pareille morale par la crainte de Dieu, puisqu'il enseigna formellement l'athéisme, dans son traité *des dieux*, le seul ouvrage qu'il ait écrit. Cette doctrine lui valut une condamnation devant l'Aréopage, et les auteurs ne sont pas d'accord sur l'issue de son procès. Selon les uns il fut sauvé de la mort par Démétrius de Phalère ; selon d'autres, il dut boire la ciguë, comme Socrate.

136. **Evhémère.** — On ne sait rien de bien certain sur la vie de ce philosophe, mais son système a été depuis plusieurs fois em-

ployé et s'est appelé de son nom l'*évhémérisme*. Ce système consiste à dire que les dieux ne sont que des hommes que la crainte ou l'admiration ont divinisés.

Evhémère naquit peut-être en Sicile, d'autres disent à Messène et il florissait probablement vers l'an 300.

Il exposait sa théorie dans un ouvrage intitulé *Histoire sacrée*, qui ne nous est pas parvenu, mais dont beaucoup d'auteurs, païens et chrétiens, ont longuement parlé. S'appuyant sur les inscriptions des temples, il prétendait reconstruire l'histoire humaine de tous les dieux des grecs et montrer que ceux que l'on adorait ainsi n'étaient que des rois ou des conquérants ou quelquefois des bienfaiteurs de l'humanité.

Quelle était la vraie pensée d'Evhémère ? Voulait-il seulement combattre le polythéisme ? ou attaquait-il par le même moyen toute idée de la divinité ? Les apologistes chrétiens l'ont entendu dans le premier sens et par suite l'ont approuvé ; les défenseurs du paganisme au contraire l'ont déclaré athée. Les monuments qui nous restent ne nous permettent pas de trancher la question. Il est vrai qu'Evhémère ne se prononce que sur les dieux du paganisme ; mais il n'est pas sûr qu'il en connût un autre, et s'il connaissait la doctrine de l'unité de Dieu, il n'en a pas parlé.

#### § 5. — ÉCOLE MÉGARIQUE.

137. **Euclide.** — Euclide naquit à Mégare vers l'an 440. Il ne faut pas le confondre avec Euclide le géomètre qui vivait à Alexandrie sous les Ptolémées.

Euclide s'était déjà nourri des écrits de Parménide quand il connut Socrate et s'attacha à lui au point de venir tout exprès de Mégare à Athènes pour l'entendre. La distance entre les deux villes était d'environ 40 kilomètres. Il n'est donc pas admissible qu'Euclide y soit allé chaque soir pour en revenir le matin, comme on l'a affirmé, en ajoutant qu'il se déguisait en femme, pour éviter la peine de mort portée contre les Mégariens qui entraient dans Athènes. Il est certain du moins qu'Euclide vint à Athènes recueillir les dernières paroles de Socrate le jour de sa mort.



Déjà à ce moment il avait fondé une école à Mégare. C'est là que se réfugièrent les disciples de Socrate et Platon lui-même ne dédaigna pas de suivre ses leçons, et ses théories en ont gardé l'empreinte.

— Selon Euclide l'essence du bien c'est l'unité. D'où il suit que le monde, qui est multiple, est sans rapport avec le bien. De plus l'unité c'est l'être : d'où il suit que le monde qui change sans cesse n'est qu'une illusion. Dès lors le bien seul existe et tout ce qui est est bien. Tout ce qui participe à l'unité est bien à un point de vue. C'est ainsi que selon Euclide : Dieu est un bien, mais non pas le bien absolu.

Euclide avait pris dans l'École éléatique sa doctrine de l'unité, seulement, fondant cette théorie avec celle de Socrate, il lui donna une partie morale et ce que Parménide disait du vrai, il le dit du bien. Il prit dans la même école sa dialectique. Il rejetait les comparaisons de Socrate et disait : « Si ces exemples sont tirés de choses semblables, il vaut mieux tirer la preuve de leur nature commune ; s'ils sont tirés de choses différentes, ils ne sont pas concluants. » Pour détruire les opinions de ses adversaires, il s'attachait comme les sophistes à en tirer des conséquences absurdes : si bien que ses disciples y puisèrent une argumentation subtile qui leur valut le surnom de *disputeurs* (ἐπιστητοί).

Avant Aristote, de l'aveu même de celui-ci, Euclide distingua l'acte et la puissance, mais c'était pour les confondre ensuite et pour dire que la puissance n'existe qu'avec l'acte et que le passage de la puissance à l'acte est impossible. Cette conclusion était conforme à son principe que l'être c'est l'unité, et s'accordait d'ailleurs avec les doctrines des Eléates, qui niaient la possibilité du mouvement.

**138. Ebulide de Milet.** — Ebulide ne fut pas le disciple immédiat d'Euclide ; il vint après Clinomaque et après Ichthyas, dont on ne connaît guère que les noms ; mais il acquit dans l'École une grande renommée. Il vivait dans le IV<sup>e</sup> siècle. Il combattit surtout Aristote.

En effet, les deux doctrines sont diamétralement opposées : tandis qu'Aristote part des données des sens, pour découvrir les lois de

toutes choses, Eubulide, d'accord avec son école part de l'idée de l'unité immuable et préfère rejeter le témoignage des sens plutôt que d'admettre l'existence du multiple. C'est pour rejeter la possibilité du multiple qu'il semble avoir composé les arguments fameux que Diogène Laërce nous a conservés, et dont voici les principaux :

*Le chauve.* — Un cheveu de moins ne rend pas un homme chauve. J'ôte ce cheveu. Mais un cheveu de moins ne le rendra pas chauve. J'ôte encore ce cheveu. Ainsi de suite, jusqu'au moment où il n'a plus de cheveux, et où l'argument force à dire qu'il n'est pas chauve.

*Le tas.* — Un grain de blé ne fait pas un tas. J'ajoute un grain de blé. Ce n'est pas un tas. Ajoutant ainsi indéfiniment un grain de blé, on n'a jamais un tas ; toujours d'après le principe.

*Le cornu.* — Vous avez ce que vous n'avez pas perdu. Or vous n'avez pas perdu les cornes. Donc vous avez les cornes.

*Le voilé.* — Connaissez-vous cette personne voilée ? Non. Connaissez-vous votre père ? Oui. Or cette personne voilée est votre père. Donc vous connaissez votre père et vous ne le connaissez pas.

*Le menteur.* — Si vous dites : Je mens, et que vous mentiez en effet, vous mentez et vous dites la vérité.

On présente aussi cet argument sous une forme plus ingénieuse. — Epiménide a dit que les Crétois sont menteurs. Or il est Crétois. Donc il ment, et les Crétois ne sont pas menteurs. Mais il est Crétois. Donc il a dit vrai, et les Crétois sont menteurs. Or il est Crétois, etc.

On voit qu'en visant à la subtilité pour confondre ses adversaires, Eubulide finit par n'être qu'un maigre sophiste, et mérita le surnom de *disputeur*.

**139. Stilpon de Mégare.** — Stilpon né à Mégare, florissait vers l'an 300, et paraît avoir eu une grande renommée et une grande influence, puisqu'Antigone, après avoir pris Mégare, ordonna d'épargner la maison du philosophe et de lui laisser tous ses biens ; ce que Stilpon ne voulut pas accepter, disant qu'il lui suffisait de posséder la raison et la science.

Il professait la doctrine d'Euclide et ne fit qu'en tirer quelques conclusions. L'être n'a rien de contingent et le contingent ne peut pas être. Donc les choses du monde ne sont rien, et les idées même qui les expriment sont sans fondement. On ne peut donner à un sujet qu'un attribut identique. Par exemple on ne peut dire : Le cheval court ; car si l'attribut diffère du sujet, on ne peut affirmer l'un de l'autre, et si cet attribut est identique à ce sujet, on ne pourra plus dire : Le lion court.

Avec ces principes, Stilpon devait conclure, comme il l'a fait, que le souverain bien est dans l'impassibilité de l'âme ; car tout ce qui fait l'objet de nos passions n'existe pas.

Toutes ces théories sont la conséquence rigoureuse de la doctrine d'Euclide : que l'unité seule existe.

**140. Diodore Cronos.** — Diodore, né à Jasos, en Carie, dans la 2<sup>e</sup> moitié du IV<sup>e</sup> siècle, appartenait à l'école de Mégare et devint l'hôte et l'ami de Ptolémée Soter. On dit que n'ayant pas répondu sur le champ à une difficulté que le roi lui proposait, il mourut de douleur. D'autres disent qu'il mourut de chagrin de n'avoir pu résoudre les arguments d'Eubulide, et particulièrement *le menteur*. Cependant Cicéron le qualifie de *vaillant dialecticien*.

En effet, il attaqua toutes les doctrines qui ne partaient pas du principe mégarien de l'unité. Il s'en prenait particulièrement à trois ordres de faits : la possibilité du mouvement, le passage de la puissance à l'acte, la légitimité des propositions conditionnelles. Contre le mouvement il reprenait les arguments de Zénon d'Elée et en ajoutait d'autres. Contre la puissance et l'acte il ajoutait aux arguments d'Euclide que ce qui sera sera nécessairement et qu'ainsi il n'y a rien de possible, puisque tout est déterminé d'avance. Par les mêmes principes il rejetait les propositions conditionnelles purement contingentes et ne les admettait que dans le cas où l'antécédent et le conséquent sont liés d'une manière nécessaire.

On voit que de tout point cette doctrine mène au fatalisme. C'est encore la conséquence du principe : « L'unité seule existe. »

**Observation.** — Ainsi l'œuvre de Socrate semblait se perdre quelques années après sa mort. Des écoles formées par son inspiration, l'une exagérait la vertu, la rendait impraticable et d'ailleurs la faisait mépriser en la fondant sur l'orgueil; une autre prenait déjà le contre-pied de ce que Socrate avait enseigné, en confondant le bien avec l'agréable; la troisième se perdait dans les subtilités de la dispute et d'ailleurs rendait inutile toute morale en niant la possibilité de passer librement du mal au bien ou du bien au mieux.

Heureusement il restait un disciple immédiat de Socrate, celui que Dieu appelait à conserver et à perfectionner l'œuvre de son maître. Ce disciple fidèle, ce génie littéraire et philosophique, cet homme qui le premier a dévoilé à la raison humaine sa véritable nature et l'étendue de sa puissance : c'est Platon. A quelque école que l'on appartienne on ne peut s'empêcher d'admirer la supériorité de son intelligence, la fécondité de son style, la droiture de son cœur et de sa volonté. Mais toute grandeur humaine a son côté faible. Platon a eu l'excès de ses qualités : la sublimité des vues de la raison lui a fait oublier les données de l'expérience, et la contemplation de l'image de l'infini lui a fait croire qu'il le possédait déjà.

#### § 6. PLATON. — L'ACADÉMIE.

**141. Vie de Platon.** — Platon naquit à Athènes, ou dans l'île d'Egine, l'an 430. Son père s'appelait Ariston et descendait disait-on de Cadmus ; sa mère nommée Périctioné, descendait d'un frère de Solon. Lui même porta le nom de son grand père, *Aristoclès*, et reçut plus tard le surnom de Platon, qui lui est resté dans l'histoire. Il reçut une éducation brillante, dans laquelle les arts tenaient une grande place. Il cultivait plus particulièrement la poésie, quand il connut Socrate. Il avait alors vingt ans. Il avait déjà étudié la philosophie, sous la direction de Cratyle, disciple d'Héralite, et d'Hermogène, disciple de Parménide. Socrate donna à son esprit une direction plus pratique, et Platon fut un de ses disciples les plus fidèles. On croit qu'il composa quelques dialogues du vivant même de Socrate. Quand son maître fut mis en accusation, il essaya de le défendre; mais la foule le précipita hors de la tribune. Retenu par la maladie, il n'eut pas la consolation d'assister à ses derniers moments, qu'il a si bien racontés dans le *Phédon*. Il avait alors trente ans.

Après la mort de Socrate, Platon se retira à Mégare, auprès d'Euclide dont il écouta volontiers les leçons ; de là il se rendit à Cyrène, auprès de Théodore, et ensuite en Egypte. Il visita aussi la grande Grèce, où il entendit Archytas de Tarente, et acheta si cher les trois livres de Philolaüs. C'est ainsi qu'avant d'enseigner lui-même il s'instruisit de toutes les doctrines.

S'étant rendu aussi en Sicile, auprès de Denys l'Ancien, il fut d'abord son ami. Mais sa franchise ayant déplu au tyran, celui-ci le retint d'abord prisonnier, puis le fit vendre comme esclave. Heureusement Annicéris de Cyrène le racheta. Il retourna alors dans sa patrie, vers l'an 380, et ouvrit son école dans les jardins d'Académus ; il y continua ses leçons pendant vingt-deux ans. Il retourna encore deux fois en Sicile, espérant amener Denys à organiser son gouvernement d'après les idées qu'il lui suggérerait. Il fut trompé dans son attente et revint à Athènes, où il mourut à l'âge de quatre-vingt-trois ans, l'an 347.

Ainsi la vie de Platon tout entière fut consacrée à l'étude puis à l'enseignement de la philosophie. Il ne remplit jamais aucune charge publique, peut-être parce qu'il vécut dans les plus mauvais temps de la république d'Athènes, sous la domination de Lysandre, puis des trente, et enfin de Philippe, lorsque déjà il pouvait présenter l'asservissement futur de sa patrie.

Quelques auteurs l'ont fait voyager jusque dans l'Inde, mais leur assertion ne paraît pas fondée, et si le fait était vrai, on en trouverait quelques traces dans ses écrits.

**142. Ouvrages de Platon.** — Ce qui montre bien la haute estime que la postérité a toujours eue pour Platon, c'est que ses ouvrages nous sont parvenus en entier. Les œuvres de Platon, telles que nous les possédons aujourd'hui renferment 40 *dialogues*, 18 *lettres*, plus des *épigrammes* et des *définitions*.

Mais d'abord dans ces quarante dialogues, il y en a au moins cinq qui ne doivent pas lui être attribués, et tout ce qui vient après les dialogues est également supposé. Quelques auteurs ont voulu faire déclarer inauthentiques un bien plus grand nombre de dialogues ; mais leurs raisons ne nous paraissent pas concluantes, et ne doivent pas prévaloir contre la tradition. Cependant le doute est au moins permis pour cinq dialogues, outre ceux qui sont généralement rejetés. En voici la liste complète :

## DIALOGUES AUTHENTIQUES

## SUJETS DE DIALECTIQUE

*Euthydème* ou de la Sophistique.  
*Théétète* ou de la Science.  
*Cratyle* ou de la Propriété des noms.

## SUJETS DE MÉTAPHYSIQUE

*Le Sophiste* ou de l'Être.  
*Parménide* ou de l'Un.  
*Timée* ou de la Nature.

## SUJETS DE MORALE

*1<sup>er</sup> Alcibiade* ou de la Nature humaine.  
*Ptilèbe* ou du Plaisir.  
*Ménon* ou de la Vertu.  
*Protagoras* ou les Sophistes.  
*Eutyphron* ou le Saint.  
*Criton* ou le Devoir d'un citoyen.

*Apologie de Socrate.*

*Phédon* ou de l'Immortalité de l'Âme.

*Lysis* ou de l'Amitié.

*Charmide* ou de la Sagesse

*Laches* ou du Courage

*Le Politique* ou de la royauté.

*La République* ou de la Justice.

*Les Lois.*

SUJETS D'ESTHÉTIQUE  
ET DE MORALE

*Le Banquet* ou de l'Amour.

*Phèdre* ou de la Beauté

*Gorgias* ou de la Rhétorique.

*Hippias (minor)* ou du Beau.

*Ménéxène* ou de l'Oraison funèbre.

*Ion* ou de la Poésie.

## DIALOGUES D'UNE AUTHENTICITÉ DOUTEUSE

*Eriaxias, Aziochus, les Rivaux, sur la Justice, sur la Vertu.*

## DIALOGUES APOCRYPHES

*Épinomis, Démodocus, Sisyphe, Hipparque, Minos, II<sup>e</sup> Alcibiade, Clitophon, Théagès, Hippias (major).*

On a essayé d'indiquer approximativement l'époque à laquelle Platon a composé chacun de ces dialogues ; nous ne dirons rien du résultat de ces recherches : on n'a pu obtenir que des conjectures.

**143. Doctrine de Platon.** — Platon a puisé ses doctrines chez tous les philosophes qui l'avaient précédé et surtout chez Socrate. Mais il a coordonné tout cela dans un vaste ensemble qu'il a fait sien. Il a traité successivement toutes les questions. La logique, la métaphysique, la psychologie, la théodicée, la morale, l'esthétique, les arts et les sciences : tout se présente sous sa plume, tantôt expressément, tantôt par digression, et comme par abondance de style. Il interroge les données des sens, avec les Ioniens et les Atomistes ; avec Pythagore et les Eléates, il donne la priorité à la raison ; avec Socrate, il interroge la conscience et recherche l'universel ; avec Pythagore, il croit à l'harmonie des êtres et du monde ; mais il élève toutes ces théories à la hauteur d'une science par la recherche des *idées*, et au sommet des idées il place l'idée du *bien*.

La méthode qu'il suit est surtout celle de Socrate. Employant comme lui l'interrogation ou l'*ironie*, il recherche la *définition* et par là-même l'*universel*. Enfin au-delà de l'universel, ou quel-

quefois dans l'universel même, il conçoit l'immuable, l'absolu : c'est l'idée.

Il a d'ailleurs deux doctrines ; l'une élémentaire ou préparatoire et qu'il confie à tous : c'est la doctrine *exotérique* ; l'autre transcendante, qui est le terme de la première, qu'il n'expose qu'à ceux qui sont devenus capables de la recevoir : c'est la doctrine *ésotérique*. Il déclare lui-même que cette dernière ne peut pas être exposée par écrit, et que la parole seule est capable de la mettre au jour. Aussi ses écrits ne renferment guère que la première. Mais ils en disent assez pour que nous sachions quel était le fond de cette doctrine supérieure, réservée aux initiés. C'est l'idée du bien, considérée comme l'essence même de Dieu, comme renfermant toutes les autres idées, comme principe et fin de toutes choses.

#### 144. Théorie de la connaissance. Théorie des idées. —

La base de tout le système philosophique de Platon, c'est la théorie de la connaissance, et le couronnement de la théorie de la connaissance, c'est la théorie des idées, qui en même temps sert de fondement à tout le système et l'explique tout entier.

La connaissance de l'homme, selon Platon, a deux degrés : l'opinion (*δόξα*), et la science (*ἐπιστήμη*). La première a pour objet le monde sensible, la deuxième a pour objet le monde intelligible. L'opinion a son tour se présente sous deux formes : la conjecture (*εἰκασία*), et la croyance ; (*πίστις*) de même que la science a aussi deux formes : la connaissance discursive (*διάνοια*), et la pure intelligence (*νοήσις*).

Les images des objets sensibles, venant frapper nos sens, nous procurent des *sensations* (perceptions sensibles), qui ne sont que des apparences et qui nous permettent de *conjecturer* les qualités des objets perçus. L'âme qui voit ainsi les images des corps en conclut que les corps ressemblent à ces images et elle se forme une *croyance* ou une *opinion* sur la nature des corps. Mais comme ces objets sont variables, il ne nous est pas possible d'en faire l'objet de la science, qui ne porte que sur l'immuable. L'esprit généralise les qualités perçues et conçoit par là la nature des objets : c'est la vue de l'universel. Ce sont les *notions*. Mais elles participent encore à leur origine sensuelle et par suite variable, et surtout particulière et propre à chaque homme. Par le travail du raison-

nement l'esprit atteint encore certaines notions, qui n'ont plus rien de variable : ce sont des vérités nécessaires, mais elles ne sont que le plus bas degré de la science, la *connaissance discursive*.

Au dessus des notions formées par la généralisation des qualités sensibles, au dessus même des vérités nécessaires démontrées, la pure *intelligence* saisit et comprend les vérités nécessaires proprement dites, les modèles même sur lesquels toutes choses sont formées, les essences des choses, les principes absolus de toute démonstration. Ce sont les *idées*.

Les idées sont ordre et harmonie. Elles ne sauraient être conçues autrement : elles sont donc nécessaires. Je ne puis concevoir un temps où elles n'étaient ou ne seront pas vraies. Elles sont donc éternelles. Mais l'ordre, l'harmonie, qui les règle, qui les fait ce qu'elles sont, est à son tour une idée, l'idée supérieure à toutes les autres : c'est l'*idée du bien*. Au fond elles ne sont rien autre chose que cette même idée du bien, et si elles se distinguent, ce n'est que par rapport aux choses variables dont elles sont les modèles, mais en elles-mêmes, elles sont une seule et même idée.

Cependant ces idées qui sont en moi, ne viennent pas de moi, elles sont au dessus de moi ; elles subsistent en dehors de moi, puisqu'elles sont éternelles : elles subsistent en Dieu, elles sont Dieu lui-même. Ainsi Dieu lui-même est intelligence et ordre. Il est le bien subsistant.

Or quand j'aperçois ces idées, je sens bien que je ne les apprends pas à ce moment là ; je les trouve en moi et elles s'offrent à moi comme une réminiscence. Il faut donc que je les aie perçues autrefois. Et puisqu'elles ne sont qu'en Dieu, c'est en Dieu que je les ai perçues, dans une vie antérieure, quand mon âme était en Dieu.

145. **Métaphysique de Platon.** — Sur la grande question de l'être en général, Platon n'est ni avec Héraclite, pour lequel rien n'est stable et permanent, mais tout s'écoule, sans que ce mouvement universel ait une cause ni une fin ; ni avec Parménide, pour lequel l'immuable seul existe et le mouvement est impossible. Platon concilie les idées de l'un et du multiple, et déclare que l'être renferme l'un et l'autre. Il appelle *fini* (πέρας,) ce qui est complet, l'immuable, qui n'acquiert rien et ne perd rien, et *infini* (ἀόριστον,) ce qui est indéterminé, ce qui peut être augmenté ou diminué.



C'est en ce sens, directement opposé au sens moderne des deux mots, qu'il dit que tout se compose de fini et d'infini. L'élément infini (indéterminé), c'est la matière, l'élément fini (déterminé), c'est l'application, la réalisation de l'idée.

Il y a ici un souvenir manifeste des doctrines de Pythagore, avec le même sens, ou à-peu-près, dans les mots « fini » et « infini ». Si l'espace nous le permettait nous pourrions faire remarquer beaucoup d'autres ressemblances entre ces deux doctrines.

**146. Cosmologie de Platon.** — Le monde est formé d'après les idées. La matière est éternelle. Mais Dieu y a mis l'ordre et l'harmonie, conformément à ses idées. C'est par bonté que Dieu a tout disposé dans le monde ; c'est parce qu'il est le bien, qu'il a tout ordonné pour le bien.

Platon ne conçoit pas la matière comme une substance essentiellement étendue, comme l'a fait plus tard Descartes ; pour lui la matière est une pure passivité, une capacité de recevoir toutes les formes. Elle n'est même quelque chose qu'autant qu'elle reçoit la forme des idées. C'est déjà en germe la théorie d'Aristote sur la matière et la forme.

Cependant Platon croit que la matière est trop inférieure à Dieu pour qu'il ait agi sur elle immédiatement. Il a dû se servir d'une nature intermédiaire : c'est l'âme du monde. Peut-être par âme du monde n'entendait-il pas autre chose que les idées appliquées à la matière. On comprendrait alors les passages dans lesquels il parle du *Logos* qui est la raison divine, la parole de Dieu, et qui lui aussi est comme l'intermédiaire par lequel Dieu a façonné le monde.

**147. Psychologie de Platon.** — Platon parle de l'âme humaine comme du principe de la pensée, de la vie et du mouvement, dans l'homme, et ne semble pas supposer qu'il soit nécessaire de démontrer l'existence, ni même de dire ce qui nous amène à la concevoir. L'âme tient tout à la fois au monde sensible et au monde intelligible. Elle a quelque chose de variable puisqu'elle éprouve des sensations, mais par sa participation aux idées elle entre dans le monde éternel et elle est immortelle.

Pour exercer les différents degrés de sa connaissance, il faut

qu'elle ait différentes facultés. Elle a donc la faculté de sentir ou de percevoir les choses sensibles : ce sont les passions (ἐπιθυμητικόν). Elle a aussi la faculté d'abstraire et de généraliser, pour produire les notions (θυμός). Enfin pour saisir les idées, elle a l'intelligence (νοῦς). C'est là ce que nous appellerions aujourd'hui les facultés intellectuelles. Mais les mêmes puissances sont appetitives et actives et dès lors on les voit remplir les fonctions de la sensibilité et de la volonté. Les passions deviennent le principe de l'*amour animal* ; le *thumos* devient le cœur, et fournit les *sentiments nobles* dans ce qui est passager ; l'*intelligence* est alors tout à la fois le principe de l'amour supérieur, de l'*amour idéal*, et la *volonté libre*.

Déjà nous avons essayé en quelques mots (pag. 301) de défendre Socrate et Platon de l'accusation que quelques philosophes contemporains veulent faire peser sur eux, d'avoir méconnu la liberté de l'âme humaine. Nous devons ici expliquer plus longuement notre pensée.

Platon ne nie pas la liberté, au contraire il en parle plus d'une fois. S'il n'en donne aucune démonstration, c'est que cette vérité n'avait pas été attaquée de son temps. Quand il recommande la justice, la recherche du bien, la pratique de toutes les vertus et particulièrement la tempérance, sans laquelle, dit-il, l'homme ne saurait être maître de lui-même, il suppose la liberté. Il nous semble donc que pour l'accuser de fatalisme ou de toute autre doctrine analogue, il faudrait qu'il l'eût dit formellement. Au contraire il définit l'âme « une substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même ».

Mais, dira-t-on, il enseigne que la vertu est une science, que dès qu'on connaît le bien on le veut, et que l'homme qui fait le mal ne fait pas ce qu'il veut. — Nous ne voyons en tout cela que des exagérations de mots, fondés sur cette intime persuasion, que l'homme est naturellement fait pour le bien absolu, et que pour lui faire faire le bien, il suffit de le lui montrer. Mais ces paroles ne disent pas qu'en faisant le bien dès qu'il le voit comme bien, l'homme ne le fasse pas librement.

**148. Théodicée de Platon.** — Nous l'avons dit déjà, Platon conçoit Dieu sous l'idée du bien ; il l'appelle quelquefois simplement le *Bien*. Et comme l'idée du bien résume toutes les idées ; Dieu résume en lui toutes les idées ; il est la substance des idées. Eternel, immuable et absolu comme les idées, il est souveraine-

ment parfait. Il est la beauté même et le principe de toute perfection. Il est par là-même la souveraine intelligence et le principe des intelligences, C'est par sa lumière que nos intelligences voient les idées, comme nos yeux voient les objets corporels par la lumière du soleil.

Dieu a disposé la matière selon les idées et formé le monde, qu'il gouverne ensuite par une Providence attentive aux moindres détails.

Disons-nous que Platon conçoit Dieu comme libre ? Oui, car il dit formellement que Dieu a disposé le monde en vue du bien. Et pour entendre cette proposition dans le sens de la nécessité il faudrait que Platon l'eût affirmé ainsi. C'est ce qu'il n'a pas fait.

Il est vrai que Platon considère Dieu comme *bon* par essence et faisant le monde parcequ'il est bon. Mais tous les théologiens catholiques disent la même chose, sans vouloir faire entendre que Dieu agisse nécessairement.

De plus, Platon est optimiste, et suppose que le mal qui est dans le monde, n'est qu'un moindre bien, rendu inévitable par la nature même du contingent, qui ne peut posséder la perfection absolue; mais en cela il veut comme plus tard Leibnitz, justifier la Providence, et s'il pense que la présence du mal est inévitable, il ne dit pas que le choix de tel bien soit nécessaire.

**149. Esthétique de Platon.** — L'esthétique, c'est-à-dire la théorie des sentiments, ou la théorie du beau, occupe une grande place dans la philosophie de Platon. Il avait pris de son maître, Socrate, cette haute estime du beau; mais on peut dire qu'il l'a mieux compris, et surtout que l'idée qu'il en a est bien plus élevée.

Au plus bas degré se trouve le beau physique, la beauté qui vient des formes, et Platon fait grand cas de cette beauté et reconnaît qu'elle attire l'âme humaine; mais il croit que ce n'est pas pour elle-même qu'on l'aime. Il pense que la beauté physique n'attire l'âme que parce qu'elle reflète l'âme. Donc la beauté de l'âme est supérieure à la beauté corporelle.

Pendant, au-dessus de la beauté de l'âme elle-même se trouve le monde des idées qui nous fournit le beau idéal, splendeur de

l'idée du bien, qui résume en elle toutes les idées, et dont l'attrait excite toutes les grandes actions et particulièrement l'enthousiasme qui en est le mobile. Mais ce n'est pas tout.

Par delà l'idée du bien, se trouve le bien en soi, réel et subsistant, le bien absolu et immuable en lui-même, substance dont les idées ne sont que les images. Le bien en soi, c'est Dieu lui-même. Et Platon déclare que l'âme tend à s'élever jusqu'à cet amour, bien plus jusqu'à posséder par l'amour cette beauté absolue qui est Dieu, et on sent que les expressions lui manquent pour dire ce qu'il pressent du bonheur de celui qui arriverait à cet amour et à cette possession.

**150. Morale de Platon.** — Fidèle aux principes de son maître, Platon fait de la morale le but de toute sa philosophie. La loi morale est pour lui l'idée du bien, et cette idée est chez lui beaucoup plus détachée de l'idée de l'utile que chez Socrate.

L'être tend par sa nature à être tout ce qu'il peut être. Il tend donc à la perfection. C'est ainsi que la volonté tend naturellement vers le bien, que l'âme connaît par les idées. Donc la perfection de l'âme c'est sa conformité aux idées, à l'idée du bien. Cette conformité c'est la *vertu*. Ainsi considérée, en général, la vertu s'appelle la *justice*. Elle consiste à disposer tous ses actes selon l'ordre voulu par les idées. La justice dirige ainsi l'homme à l'égard de lui-même, à l'égard de la société, à l'égard des choses même et à l'égard de Dieu.

Considérée dans ses rapports avec les facultés de l'âme la justice constitue trois vertus : la *sagesse*, qui est la justice de la raison ; le *courage*, qui est la justice du cœur ; la *tempérance*, qui est la justice de la sensibilité physique, ou des passions. La *justice* proprement dite est la justice de la volonté, ou de l'âme tout entière.

La justice doit être recherchée pour elle-même, et il vaut mieux souffrir une injustice que de la commettre. Mais la justice porte avec elle-même sa récompense ; seule elle donne le véritable bonheur, et l'homme qui se livre à l'injustice est le plus malheureux des hommes.

Bien plus, toute injustice doit être punie, et le châtement

purifie l'âme de la souillure que lui laisse la faute commise. D'où il suit que le coupable qui échappe au châtement est plus malheureux que celui qui le subit ; car son âme reste dans le désordre qui seul est la cause du malheur.

**Observation.** — Nous n'avons pu que résumer très-succinctement ici les doctrines si fécondes de ce grand philosophe ; pour le faire connaître dans tout son jour, il nous aurait fallu citer partout ses paroles. Mais l'espace nous manquait pour cela. En effet les théories de Platon ne sont pas rangées dans un ordre classique ; elles sont présentées dans de nombreux dialogues, avec toute l'abondance de style que comporte ce genre d'écrits, en sorte que pour citer textuellement une seule de ses pensées, il faudrait souvent plusieurs pages.

Cependant nous essayerons de suppléer autant que possible à cette lacune nécessaire en donnant ici l'analyse de deux de ses dialogues que l'on peut compter parmi les plus beaux, et considérer comme les plus capables de donner une idée exacte de la philosophie de Platon.

151. *Analyse de la République.* — L'objet propre de ce dialogue, au point de vue moral, c'est la justice, et si l'on en croit Platon lui-même, ce n'est que pour mieux faire voir ce que doit être la justice dans l'individu, qu'il la montre d'abord dans l'état. Mais il est facile de voir que Platon a voulu donner aussi son idéal du gouvernement.

Dans un préambule ordinaire à Platon, Socrate fait apparaître les différents personnages et décrit la situation. Puis le dialogue s'engage. L'ouvrage se compose de dix livres. Le premier livre est une sorte d'introduction où l'on cherche la définition de la justice. Thrasymaque la définit « l'obéissance à la loi » et pour lui la loi n'est que l'intérêt du plus fort. Socrate proteste et dit que la loi est en faveur du plus faible. Mais Thrasymaque soutient que le chef du gouvernement ne cherche que son propre intérêt, et que d'ailleurs l'homme injuste seul comprend ses intérêts. Socrate veut montrer au contraire que la justice seule rend heureux. Alors Glaucon donne le portrait de l'homme juste et de l'homme injuste, et sous une forme ironique, il dit qu'il faut paraître juste mais non pas vouloir l'être, car l'homme juste n'obtiendra que la torture et les verges ; il sera chargé de fers et mis en croix. Adimante réplique qu'on ne doit pas rechercher la justice en vue du bien qu'elle procure.

Mais Socrate qui ne sépare pas l'idée du bonheur de celle de la justice reprend la démonstration de sa thèse et dit que l'on verra mieux la justice dans l'homme, en la considérant d'abord dans l'Etat. Il expose donc son Etat idéal.

La société s'explique par les besoins de chacun que personne ne pourrait satisfaire s'il était seul. La première nécessité pour l'Etat c'est de conserver son territoire. De là les guerriers. Il faut au guerrier le courage, qui suppose une certaine colère, il lui faut ensuite l'agilité et la force. Son éducation doit être dirigée dans ce but. L'éducation comprend la gymnastique, qui exerce le corps, et la musique, qui met l'harmonie entre les puissances de l'âme. C'est par la musique que l'éducation doit commencer. La musique doit exprimer la beauté de l'âme, par la parole, l'harmonie et le rythme. Platon exclut les poètes qui faussent l'idée des dieux, en leur attribuant les passions des hommes. La gymnastique comprend la nourriture et l'exercice du corps. Les guerriers doivent mener une vie commune dans les camps, aux frais de l'Etat, et ne posséder rien en propre. Ainsi le veut le bien de tous, et la condition ne paraîtra point dure à ceux qu'on y aura accoutumés dès leur enfance.

Les vertus nécessaires à la société sont : la prudence, chez les magistrats ; le courage, chez les guerriers ; la tempérance, chez les mercenaires. La justice n'est que l'harmonie entre ces trois ordres.

Les vertus nécessaires à l'homme sont aussi : la prudence dans la raison, le courage dans le cœur, la tempérance dans les passions, et la justice qui est l'harmonie entre toutes les facultés.

Les femmes doivent recevoir la même éducation que les hommes, prendre part aux mêmes exercices, dont Platon essaye de justifier l'inconvenance, en disant que ce qui est utile est honnête ; les femmes des guerriers doivent être communes à tous ; il ne faut pas que les enfants connaissent leurs parents.

Tel est l'idéal. Pour y atteindre, il faut que les rois soient philosophes. Le philosophe se distingue des autres hommes en ce qu'il a la science, tandis que les autres n'ont que l'opinion. Par la science, le philosophe connaît le vrai bonheur et veut le faire partager aux autres, mais il est incompris, et se voyant en butte à la haine il renonce à se mêler aux affaires et jouit en paix de son repos.

C'est ici, dans le VII<sup>e</sup> livre, que Platon expose sa théorie de la connaissance telle que nous l'avons donnée plus haut, mais il commence par l'allégorie de la caverne, que nous devons citer, en l'abrégeant toutefois.

« Dans une caverne n'ayant qu'une seule ouverture, des prisonniers sont enchaînés de manière à ne pouvoir pas même tourner la tête, en sorte qu'ils ne voient que ce qui est en face d'eux, au fond de la caverne. Par derrière, un feu placé à quelque distance de l'entrée de la caverne sert à les éclairer, et entre ce feu et la caverne est un chemin où passent des hommes portant divers objets, et quelquefois parlant entre eux. Les prisonniers voient les ombres de ces hommes et entendent l'écho de leurs voix, ils sont forcément persuadés que ces ombres sont des réalités et que c'est d'elles que viennent les voix qu'ils entendent.

« C'est là l'image de la condition humaine. La caverne, c'est le monde sensible; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil. » Et toutes nos sensations ne sont que les ombres de la réalité.

« Qu'on détache un de ces captifs, qu'on le force de se lever et de regarder vers la lumière. L'éblouissement l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres. Que répondra-t-il donc, si on lui dit que jusque là il ne voyait que des fantômes et que maintenant il voit les réalités? Il dira que ce qu'il voyait d'abord était bien plus réel. Ainsi fera l'homme que l'on essaye d'initier à la philosophie.

« Mais si on l'arrache à la caverne et qu'on le traîne au dehors, il résistera d'abord et entrera en fureur. Arrivé au grand jour il ne distinguera rien, mais peu-à-peu ses yeux s'accoutumeront et il finira par pouvoir non seulement distinguer les objets, mais encore fixer le soleil qui les éclaire. Alors il comprendra que tout ce qu'il voyait dans la caverne n'était que l'ombre des réalités qu'il contemple à présent.

« Ramené parmi ses anciens compagnons, il leur dira ce qu'il comprend et il sera traité de fou.

Telle est la condition du philosophe parmi les autres hommes. Lui seul connaît la vraie condition du bonheur, parce que lui seul a l'idée du bien. Il s'élève à cette idée par la dialectique qui consiste à comprendre ce qui doit être et à en donner raison. Il s'y prépare par l'étude de toutes les sciences, mais avant de prétendre au gouvernement il doit passer par toutes les épreuves et se montrer supérieur à tous. C'est alors qu'il est digne de commander; car l'harmonie intérieure dont il jouit lui-même, il voudra la reproduire dans l'État.

Cet idéal de l'État parfait, gouverné par ceux qui sont les plus dignes, c'est l'*Aristocratie*.

Mais si l'harmonie est troublée, si la force l'emporte sur l'ordre (la gymnastique, sur la musique), les guerriers deviennent les maîtres et font prévaloir leurs goûts. C'est la *Timocratie*. Tel est, par rapport à lui-même, l'homme ambitieux.

Si la richesse prévaut, c'est l'*Oligarchie*, où il n'y a plus de justice, de mœurs, de bonne-foi, ni de dévouement, mais la trahison, la corruption, la duplicité, l'égoïsme.

L'amour excessif des richesses excite la haine entre le riche et le pauvre, et bientôt les riches dépouillés et massacrés abandonnent le gouvernement à la multitude. C'est la *démocratie*. Ici plus d'harmonie entre les conditions diverses ; c'est le trouble, la confusion, l'anarchie. Et cela parce que les principes de l'éducation n'ont pas été observés, parce que les sens de l'enfant n'ont pas été occupés par le beau et l'honnête. « Sans se mettre en peine d'examiner quelle éducation a formé celui qui se mêle des affaires politiques, on l'accueille avec honneur, pourvu seulement qu'il se dise plein de zèle pour les intérêts du peuple ». Tel est le caractère de la démocratie. On le retrouve dans l'homme livré à tous ses caprices. « Il vit au jour la journée. Aujourd'hui il s'enivre, demain il ne boit que de l'eau ; quelquefois il se dit philosophe, le plus souvent il est homme d'Etat ; il s'élançait dans la politique, parle et agit à tort et à travers. Aucun ordre, aucune loi ne préside à sa conduite, et il ne cesse de mener cette vie qu'il appelle libre, agréable et fortunée ». — « Voilà au naturel la vie d'un ami de l'égalité. » — « C'est un homme démocratique. »

Reste le gouvernement *tyrannique*. Il est engendré de la démocratie, comme celle-ci l'est de l'oligarchie. C'est l'amour excessif de la liberté qui en est la cause.

« — Dans un Etat démocratique, vous entendrez dire de toutes parts que la liberté est le plus précieux des biens ; et que, pour cette raison, quiconque est né de condition libre ne saurait vivre convenablement dans un autre Etat. — Rien n'est plus ordinaire qu'un pareil langage. — Or, c'est où j'en voulais venir. L'amour de la liberté porté à l'excès et accompagné d'une indifférence extrême pour tout le reste ne change-t-il pas enfin ce gouvernement, et ne rend-il pas la tyrannie nécessaire ? — Comment donc ? — Lorsqu'un Etat démocratique, dévoré de la soif de la liberté, trouve à sa tête de mauvais échansons qui lui versent la liberté toute pure, outre mesure et jusqu'à l'enivrer, alors, si ceux qui gouvernent ne sont pas tout-à-fait complaisants et ne donnent pas au peuple de la liberté autant qu'il en veut, celui-ci les accuse et les châtie comme des traîtres et des partisans de l'oligarchie. — Oui, certes. — Ceux qui sont encore dociles à la voix des magistrats, il les outrage et les traite d'hommes serviles et sans caractère. Il loue et honore en particulier et en public les gouvernants qui ont l'air de gouvernés et les gouvernés qui prennent l'air de gouvernants. N'est-il pas inévitable que dans un pareil état l'esprit



de liberté s'étende à tout? — Comment cela ne serait-il pas? — Qu'il pénètre, dans les familles? Je veux dire, que le père s'accoutume à traiter son enfant comme son égal, à le craindre même; que celui-ci s'égale à son père, et n'a ni respect ni crainte pour les auteurs de ses jours, parce qu'autrement sa liberté en souffrirait. — C'est bien cela qui arrive. — Oui; et il arrive aussi d'autres misères telles que celles-ci: Sous un pareil gouvernement, le maître craint et ménage ses disciples; ceux-ci se moquent de leurs maîtres et de leurs surveillants. En général les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards, et lutter avec eux en propos et en actions. Les vieillards, de leur côté, descendent aux manières des jeunes gens, en affectant le ton léger et l'esprit badin, et imitent la jeunesse, de peur d'avoir l'air fâcheux et despotique. — Tout à fait.

Cette licence, qui est l'excès de la liberté, amène un excès contraire, et c'est ainsi qu'à la démocratie succède la *tyrannie*, qui est le gouvernement fondé sur le caprice d'un seul. Les hommes oisifs et prodigues excitent la multitude contre les riches. Ceux-ci sont obligés de résister. Le peuple se choisit un défenseur, qui devient bientôt un tyran. Dans les premiers jours il sourit à tous; il est prodigue de promesses. Mais il fait quand-même des mécontents, qui l'accusent de ne pas chercher les intérêts du peuple. Il les écarte, s'entoure de favoris et bientôt tout doit plier sous sa volonté. Que si le peuple, voyant qu'il s'est trompé, veut secouer sa chaîne, il ne la rendra que plus lourde. Voilà comment l'excès de la liberté amène la servitude.

Mais le tyran lui-même est-il libre? Non. Il obéit lui-même à ses passions, qu'il ne sait pas maîtriser; il ne peut jamais rassasier ses desirs; il vit dans une frayeur continuelle. Il est donc le plus malheureux des hommes.

Ainsi, pour l'homme comme pour l'Etat, le bonheur se trouve dans l'harmonie de toutes les puissances, dans la tempérance, qui soumet les desirs à la raison.

Ici Platon se justifie d'avoir exclu de sa République les artistes et les poètes, parce que, dit-il, leurs imitations ne sont que les images des objets, qui eux-mêmes ne sont que les images des idées. D'où il suit qu'elles ne peuvent engendrer que l'erreur et détruire l'harmonie des âmes.

Enfin il se résume et conclut que la justice est l'harmonie de l'homme aussi bien que de l'état, et que les institutions et l'éducation doivent concourir au même but: la justice qui seule donne le bonheur.

**Appréciation.** — Il y a dans ce dialogue de grandes vérités philosophiques, des détails de mœurs qui témoignent d'une grande expérience

des hommes, un fonds d'idées généreuses, un amour vrai de la justice. Mais tout cela est gâté par une application trop exclusive d'un principe. La recherche du bien commun y efface complètement les droits de l'individu et même de la famille, La famille et l'individu disparaissent devant l'Etat. Ces exagérations sont généralement condamnées par tous les vrais philosophes et les vrais politiques, et la *République* de Platon a toujours été considérée comme une utopie. Mais si l'on fait abstraction de ce point de vue exclusif du bien commun, faussement compris, et même de cette préoccupation excessive de trouver le bonheur dans la justice, il restera dans cet ouvrage des beautés que l'on ne saurait se lasser d'admirer, surtout dans la description des défauts propres à chacune des formes de gouvernement. Il y a là une philosophie de la politique aussi vraie de nos jours qu'elle l'était du temps de Platon.

152. **Analyse du Phédon.** — Dans ce dialogue, Platon expose l'entretien de Socrate avec ses disciples, le dernier jour de sa vie, dans sa prison, au moment où il se disposait à boire la ciguë. Socrate parle de l'immortalité de l'âme et en appuie la croyance, par le raisonnement et par le sentiment des hommes.

Echécrate rencontrant Phédon à Phlonte lui demande des détails sur les derniers moment de son maître. Et d'abord le motif du retard de trente jours après la condamnation. Phédon lui donne ce motif tel que nous l'avons raconté dans la vie de Socrate. Il commence ensuite sa narration.

Au dernier jour on laissa entrer dans la prison de Socrate tous ses amis, et plus tôt qu'à l'ordinaire. Il y avait neuf athéniens et cinq étrangers. Platon n'y était pas.

Quand ils entrèrent, on venait d'ôter les fers à Socrate et ils trouvèrent auprès de lui Xantippe, sa femme, avec un petit enfant dans ses bras. Socrate la renvoya bientôt et commença ainsi.

« L'étrange chose, mes amis, que ce que les hommes appellent plaisir ! » Il éprouve du plaisir à n'avoir plus les fers qui le faisaient souffrir et il dit que la douleur et le plaisir, quoique si opposés, semblent se tenir liés, et se succèdent toujours. Il explique à Cébès pourquoi il a traduit en vers les fables d'Esopé : il y était invité par des songes. Il le charge de transmettre cette réponse à Evenus, qui le lui avait fait demander, et lui fait dire de se préparer à la mort. Simmias s'en étonne et Socrate démontre que, s'il n'est pas permis de se donner la mort, il convient de l'accepter avec joie. Et d'abord, il n'est pas permis de se donner la mort. Nous occupons un poste qu'il ne faut pas abandonner ; et, semblables à des esclaves, nous sommes la propriété des dieux. En

second lieu, le sage doit voir venir la mort avec joie. En effet, il n'ouir du commerce des dieux et des hommes les plus parfaits qui ont vécu autrefois. De plus le vrai philosophe apprend chaque jour à mourir ; il lui serait donc ridicule de repousser la mort, quand elle arrive. Le philosophe ne travaille que pour son âme ; il cherche à la dégager des liens du corps qui la gêne. L'objet de l'âme ce sont les idées : le vrai, le beau, le bien ; toutes choses qui ne se voient pas des yeux du corps et que l'âme voit d'autant mieux qu'elle est plus dégagée de la matière. C'est donc après la mort que l'âme atteindra mieux son objet. Donc les philosophes ne s'exercent qu'à mourir.

L'âme existe après la mort. Au dire des anciens, les âmes reviennent après la mort : donc elles vivent. Mais il faut examiner cette vérité relativement aux animaux et aux plantes, où nous voyons que la vie naît de la mort, comme la mort succède à la vie.

De plus notre âme en naissant apporte avec elle ces idées, dont elle se souvient à l'occasion, et qui ne sont qu'une réminiscence d'une vie antérieure, donc elle existait avant cette vie ; donc elle existera encore après la mort.

Cébès reconnaît que Socrate a démontré la préexistence de l'âme, mais non son existence après la mort. Alors Socrate répète sa preuve, que la vie naît de la mort et ajoute que ce qui est simple ne peut se dissoudre, ni se décomposer. Or l'âme est simple parce qu'elle connaît les idées. Le corps ne voit que le composé et le mobile, aussi il est composé et changeant ; mais l'âme qui voit les idées, simples et immuables doit être simple et immuable aussi. Elle est donc immortelle.

Il suit de là que les âmes qui n'ont pas aimé le corps, ni les choses du corps, en sortent pures et vont dans le séjour des dieux, contempler les idées qu'elles ont aînées ; mais les âmes qui ont aimé la matière, en emportent quelque chose qui les alourdit et d'ailleurs elles redoutent le monde intelligible ; c'est pourquoi elles errent autour des tombeaux et entrent ensuite dans des corps d'animaux semblables par leurs mœurs et leurs habitudes qu'elles ont eues elles-mêmes pendant leur vie.

Mais, dit Simmias, peut-être que l'âme n'est que l'harmonie du corps. Peut-être encore, dit Cébès, l'âme n'est que l'habit du corps, et de même que le corps use plusieurs habits, et en porte enfin un qu'il n'use plus, ainsi l'âme après avoir animé plusieurs corps meurt avant d'avoir usé le dernier.

Ici Socrate met ses disciples en garde contre les vaines objections qui viennent après la démonstration d'une vérité, puis il répond : que l'âme ne peut être l'harmonie des éléments du corps, si elle existe avant le

corps, comme ils l'ont admis, d'après les idées ; que d'ailleurs, si l'âme était une harmonie, les âmes méchantes, qui sont dans le désordre, seraient moins âmes que celles des justes ; que de plus l'âme est souvent en contradiction avec les tendances du corps ; et qu'enfin nous avons conscience que l'âme commande au corps, ce qui ne saurait être le fait de l'harmonie des éléments du corps.

Le contraire n'admet pas en lui son contraire : l'impair n'est pas pair ; le chaud n'est pas froid. De plus le contraire n'admet rien de ce qui pourrait le rendre contraire. Or l'âme est le principe de la vie du corps. Donc l'âme ne saurait admettre la mort : donc elle est immortelle.

Mais si l'âme est immortelle, elle demande qu'on la cultive non seulement pour ce temps que nous appelons la vie, mais aussi pour toujours.

Or après la mort, l'âme n'emporte que ses vertus ou ses vices, qui feront son bonheur ou son malheur, dès son arrivée aux enfers. Car, l'on dit qu'après le trépas de chacun, *le génie qui a été chargé de lui pendant la vie*, le conduit dans un certain lieu où il faut que tous les morts se réunissent pour être jugés, afin que de là ils aillent dans les enfers, pour le temps fixé, après lequel un autre guide, les ramène dans cette vie.

Le chemin qui conduit dans l'autre monde n'est ni unique ni simple. Un âme tempérante suit facilement son guide, mais celle qui est éprise d'amour pour le corps ne le suit que malgré elle, et comme elle est souillée de vices, elle ne trouve aucun ami dans le lieu où elle va.

Il y a plusieurs lieux merveilleux sur la terre et elle n'est point telle qu'on la décrit. D'abord si la terre est au milieu du ciel et de forme sphérique, elle n'a pas besoin d'air pour la soutenir, mais le ciel lui-même et son équilibre la soutiennent. La terre est fort grande et il y a plusieurs autres peuples qui habitent des parties qui nous sont inconnues. Une autre terre pure est en haut, dans ce ciel pur où sont les astres, et que la plupart appellent l'éther. Notre terre n'en est qu'une grossière image. Dans cette terre parfaite, tout est parfait. Les arbres, les fleurs, les fruits, les montagnes y sont admirables. Les pierres précieuses y sont infiniment plus belles que les nôtres. L'air est là ce que sont ici l'eau et la mer, et l'éther est pour eux ce que l'air est pour nous, leurs saisons sont tempérées ; ils vivent exempts de maladies ; leurs sens sont plus délicats que les nôtres, d'autant que l'éther est plus subtil que l'air. Ils ont des bois sacrés véritablement habités par les dieux qui conversent avec eux. Telle est leur félicité.

Mais dans les cavités de notre terre sont des gouffres profonds et

divers qui communiquent entre eux. Là coulent des fleuves de lait et de boue. Homère et tous les poètes appellaient ces lieux le Tartare. Tous ces fleuves coulent ainsi dans des abîmes sans fond, et descendent jusqu'au milieu de la terre, mais pas au delà, car la seconde mer devient montante. Le plus extérieur de ces fleuves c'est l'Océan. A l'opposé est l'Achéron, qui forme le marais Achérusiade, où se rendent les âmes des morts, jusqu'à ce qu'elles reviennent dans ce monde pour animer des bêtes. Entre ces deux fleuves coule le Puriphlégethon, et à l'opposé de celui-ci coule le fleuve Stygien qui forme le marais de Styx, et qui est appelé par les poètes : le Cocyte.

Tous les morts sont jugés là où leur démon les conduit. Puis les criminels incurables sont jetés dans le Tartare d'où ils ne sortent jamais ; ceux qui ont commis des péchés expiables vont aussi dans le Tartare, mais n'y restent qu'un an. Ceux qui ne sont que légèrement coupables vont au marais Achérusiade, d'où ils sortent après un temps pour recevoir la récompense de leurs vertus. Mais ceux qui ont passé leur vie dans la sainteté vont directement dans cette terre pure, où ceux que la philosophie a suffisamment purifiés habitent des demeures plus admirables et plus délicieuses.

C'est donc une magnifique récompense que nous attendons. Et si les choses ne sont pas exactement ainsi, elles sont du moins à peu près et la chose vaut la peine d'être tentée. Dans tous les cas l'homme qui a pris soin de son âme, qui l'a ornée par la tempérance, le courage, la liberté et la vérité, est toujours prêt à faire ce fatal voyage. Votre tour viendra à tous : aujourd'hui c'est pour moi.

Socrate dit ensuite à ses amis que la seule recommandation qu'il ait à leur faire, c'est qu'ils soient fidèles à ses enseignements. Criton lui demande comment il faut l'ensevelir et il répond agréablement : « Comme vous voudrez, si je ne vous échappe pas. » Et il part de là pour confirmer tout son discours, affirmant que son âme va quitter le corps pour aller dans le séjour du bonheur.

Après cela Phédon raconte les derniers moments de son maître comme nous l'avons fait plus haut, dans la vie de Socrate.

153. **Quelques autres dialogues.** — Quand on a parlé de la *République* de Platon, il faut dire quelques mots des *Lois*. Ce dernier dialogue est une sorte de correctif du premier. Platon semble l'avoir écrit par condescendance pour la faiblesse humaine, comme si l'idéal de sa *République* était trop parfait pour la terre. La vérité est que la doctrine des *Lois* est bien plus exacte, car elle consacre tout ce qu'il y a de juste dans la *République*, sans tomber dans les exagérations condamnables qui déparent celle-ci.

Le *Théétète* est un autre complément à la *République* en ce qu'il donne aussi la théorie de la science, et y ajoute bien des considérations que l'on ne trouve pas dans le premier.

Le *Gorgias* se rattache aux deux précédents en ce qu'il montre que le véritable orateur doit avoir pour but de persuader la justice.

Le *Criton* est une belle introduction au *Phédon*. Criton essaye de persuader à Socrate de s'évader; il a préparé toutes choses pour cela; mais Socrate veut obéir aux lois de son pays et préfère subir la mort même injuste, plutôt que de ne pas accomplir les préceptes qu'il a toujours enseignés.

Nous ne pousserons pas plus loin cette petite revue, C'est Platon lui-même qu'il faut lire et ses œuvres sont heureusement sous la main de tous.

**154. Appréciation de la Philosophie de Platon.** — Platon reste fidèle à la doctrine de Socrate, mais il la développe, l'approfondit et en fait un système. C'est peut-être précisément dans cet esprit systématique que se trouve le principe de ses erreurs. En effet, parti de la théorie des idées, dans laquelle il y a une grande vérité exagérée, il veut faire concorder tout le reste de sa doctrine avec ce fondement. Aussi on a pu faire de ses différentes théories le tableau suivant :

CONNAISSANCES.	Idées,	Notions,	Sensations.
UNIVERS.	Dieu,	Âme du Monde,	Matière.
FACULTÉS DE L'ÂME.	Intelligence,	<i>Thumos</i> ,	Passions.
SIÈGES DE CES FAC.	Tête,	Cœur,	Ventre.
LOGIQUE.	Apodictique,	Epichérématique,	Enthymématique.
MORALE.	Amour du bien,	Amour mélangé,	Amour animal.
POLITIQUE.	Caste savante,	Caste interméd.	Artisans.

Toutes ces divisions se trouvent en effet dans Platon, et on sent que pour les obtenir il faut quelquefois forcer un peu la nature. Mais il est évident que Platon, considérant les idées comme les types des choses devait avoir une tendance à la synthèse *a priori*.

Sa théorie des idées, vraie dans le principe, pèche par excès. D'abord après avoir appelé *idées* les notions nécessaires conçues par l'âme *a priori*, il finit par y faire entrer tous les genres, qui ne nous sont connus que par l'expérience, comme Aristote l'a très bien compris. Ensuite il s'est égaré dans l'explication qu'il a voulu donner de l'origine en nous de ces idées, et son erreur, manifeste

aux yeux d'Aristote, a jeté celui-ci, comme nous le verrons, dans l'excès contraire. Si Platon avait su restreindre les idées aux seules idées nécessaires, et voir comme Aristote qu'il n'y a de vraiment nécessaire a priori que les premiers principes, sans doute il aurait mieux que son disciple ramené ces principes à la seule idée d'être, comme il a d'ailleurs ramené toutes les idées à l'idée du bien. Mais une autre source d'erreur pour tous les philosophes anciens c'est qu'ils ne s'élevaient qu'avec peine à l'idée de la Création. De là encore l'explication des idées par une vie antérieure de l'âme au Dieu, de là l'idéalisme de toute la doctrine de Platon où la matière est conçue comme une illusion.

Enfin cette même absorption du particulier dans l'universel la conduit dans cette utopie qu'il appelle l'idéal du gouvernement et les intérêts privés, la liberté, les affections les plus légitimes, la morale même, tout est sacrifié à l'Etat.

En dehors de ces deux excès, on peut dire que tout le reste des doctrines de Platon, ainsi que la forme dans laquelle il les expose est vraiment admirable.

155. **Speusippe.** — Le successeur de Platon, comme chef de l'Académie, fut Speusippe, son neveu, et marié à l'une de ses petites filles. Pendant huit ans, il se fit transporter à l'Académie, car il était paralytique. Contrairement aux usages de ses maîtres, il faisait payer ses leçons. Se voyant à bout de forces, il céda la direction de l'Ecole à Xénocrate. On ne connaît pas bien les circonstances de sa mort. Selon quelques-uns il aurait terminé ses souffrances et sa vie par le suicide.

Il ne nous reste que des débris de sa doctrine et de ses nombreux ouvrages, qu'Aristote acheta pour le prix de trois talents (environ 15,000 fr.).

Il paraît avoir modifié sensiblement les théories de son maître et y avoir mêlé les doctrines des Pythagoriciens, de l'Ecole d'Elée et de l'Ecole cynique.

Sous prétexte de ramener les sciences à l'unité, il déclare que la connaissance des objets est tellement liée, que l'on ne saurait en définir un seul, sans définir en même temps tous les autres. Comme Platon, il place le principe de la vérité dans la raison, mais il donne

plus de réalité aux choses sensibles, et reconnaît une valeur scientifique à l'expérience des sens. D'ailleurs toutes les idées de la raison ne sont pour lui que l'unité et c'est l'unité elle-même qui est l'essence des choses. Par suite le premier principe des choses n'est plus le bien, mais l'unité. Pour lui, Dieu n'est plus le bien, mais l'unité, et encore il n'est que l'unité qui se trouve dans les choses ; en sorte que son Dieu n'est que l'âme du monde. Il ne lui accorde pas même l'intelligence : c'est une unité abstraite qu'Aristote appelle un « non-être ». Aussi il disait que le bien n'est pas le principe des choses, mais le terme de leur développement, de même que l'animal est plus parfait que le germe d'où il sort.

En morale il faisait consister la vertu ou le bonheur dans une sorte de milieu qui n'est ni le plaisir ni la douleur. On voit que pour lui la vertu n'est pas la pratique de l'honnête et du juste, mais bien cette sorte d'indifférence que nous avons déjà rencontrée et que nous rencontrerons encore dans les théories philosophiques. S'il mit en pratique cette indifférence, par son égoïsme et son avarice, il fut assez voluptueux pour laisser croire que son cœur n'était pas d'accord avec son esprit quand il disait que le plaisir est un mal.

156. — **Xénocrate**. — Né à Chalcedoine, l'an 394, Xénocrate fut disciple de Platon et succéda à Speusippe comme chef de l'Académie. Il enseigna pendant vingt-cinq ans et mourut en 314. Son esprit manquait de facilité et il se comparait lui-même à un vase d'une embouchure étroite, qui reçoit difficilement mais conserve très-bien ce que l'on y met. Il acquit une grande estime chez ses concitoyens et même au dehors, par ses mœurs austères et par son désintéressement.

-On n'a sur sa doctrine que quelques rares traditions par lesquelles on peut voir, qu'en conservant assez bien la morale de Platon, il comprit mal le reste de sa philosophie, et en mêla les doctrines avec celles de Pythagore. Il prit de celui-ci les symboles mathématiques, appela Dieu *la monade*, et la matière, qu'il confondait avec l'âme du monde, *la dyade*. Il croit pouvoir exprimer par différents triangles toutes les essences des choses, et représenter Dieu par le triangle équilatéral, les génies par le triangle isocèle



et les choses terrestres par le triangle scalène. Ces formules mathématiques remplacent pour lui les *idées* de Platon. Aussi Ben n'est plus le Bien, mais l'Intelligence pure. Cependant il ne méconnaît pas la liberté de l'âme humaine et dit que « les philosophes font volontairement ce que les autres hommes font par crainte ». Il enseigna aussi que le bonheur est la conséquence de la vertu : mais il croit qu'on ne peut posséder à la fois les biens de l'âme et ceux du corps.

157. **Polémon.** — Né dans l'Attique, Polémon menait une vie fort dissolue, lorsqu'un jour, sortant d'une orgie, la tête encore couronnée de fleurs, il se montra tout-à-coup dans l'enceinte où Xénocrate enseignait. Celui-ci, sans paraître l'avoir remarqué, fit un tableau si repoussant des suites funestes de l'intempérance que Polémon rougit de son état, et, dès ce moment s'attacha à Xénocrate. Il lui succéda même comme chef de l'Académie, et y continua fidèlement les mêmes enseignements, s'attachant à la morale beaucoup plus qu'à la dialectique. Il composa plusieurs ouvrages dont il ne nous reste rien. Il mourut à Athènes, vers l'an 272.

A Polémon succéda CRATÈS d'Athènes que l'on ne connaît pas autrement. Avec lui on trouve CRANTOR de Soli, dans la Cilicie, disciple de Xénocrate et de Polémon, dont le livre *de l'Affliction* est qualifié de « livre d'or » par Cicéron. On lui attribue aussi un commentaire sur Platon, qui aurait été le plus ancien.

— A ce moment la philosophie de Platon est déjà bien effacée et elle va bientôt s'effacer davantage avec *Arcésilas* qui fut disciple de Crantor et qui fonda la *Moyenne Académie*, et avec *Carnéade*, chef de la *Nouvelle Académie*. Mais avant de faire connaître cette décadence il nous faut parler des autres grandes écoles socratiques.

### §. 7 ARISTOTE. — LE LYCÉE.

158. **Vie d'Aristote.** — Aristote naquit l'an 384, à Stagire, petite ville de la Macédoine, à l'entrée du golfe du Strymon, non loin du mont Athos, et qui paraît avoir été au lieu où se trouve aujourd'hui le village de Stavro. Cette ville, avec son petit port.

joua un rôle dans les guerres de Xerxès et pendant les guerres de Philippe. Le père d'Aristote, Nicomaque, était médecin du roi Amyntas, père de Philippe. Il appartenait à la famille des Asclépiades, que l'on faisait descendre d'Esculape. Sa mère, Phœstis, descendait directement d'une de ces familles de Chalcis, qui avaient fondé la colonie de Stagire.

Il paraît qu'Aristote perdit sa mère de très-bonne heure, et qu'il n'avait que dix-sept ans quand son père mourut. Il fut confié aux soins d'un ami de sa famille, Proxène d'Atarnée, en Mysie, qui habitait alors Stagire, et lui en garda une reconnaissance qui se manifestait encore longtemps après sa mort.

Les premières études d'Aristote se firent à Stagire, probablement en compagnie de Philippe. A l'âge de dix-sept ans il vint à Athènes. C'était le moment où Platon fit son second voyage en Sicile, qui dura trois ans. Ce n'est donc qu'à l'âge de vingt ans, en 364, qu'il commença à suivre les leçons de Platon, et il les suivit pendant seize ans, jusqu'en 348.

Pendant ce temps il ouvrit une école de rhétorique, dans laquelle il luttait contre Isocrate, et la réputation qu'il y acquit le fit envoyer en ambassade par les Athéniens auprès du roi Philippe. C'est pendant son absence que Platon mourut.

A son retour, ne se croyant pas en sûreté à Athènes, comme macédonien, il se rendit en Asie, auprès d'Hermias, tyran d'Atarnée, dont il épousa la fille, après que celui-ci eut été mis à mort par Artaxerce. Il se retira alors à Mitylène, où il demeura deux ans.

En 343, Philippe lui confia l'éducation de son fils Alexandre. Aristote instruisit son élève dans toutes les connaissances qu'il possédait lui-même : morale, politique, éloquence, poésie, musique, histoire naturelle, physique, médecine. C'est à Pella dans le palais appelé Nymphœum, qu'Aristote habitait alors avec son royal élève, et quelquefois à Stagire, qu'il avait fait relever de ses ruines et embellie de ses propres deniers. Il demeura auprès d'Alexandre jusqu'en l'an 335, au moment où celui-ci se disposait à passer en Asie.

Aristote se rendit alors à Athènes et ouvrit son école dans le Lycée, gymnase situé auprès du temple consacré à Apollon Lycien.

C'est de là que son école s'appelle le *Lycée*, comme aussi parce qu'Aristote avoit coutume d'enseigner en marchant, ses disciples furent surnommés *Péripatéticiens*.

Aristote, dont l'esprit étoit éminemment ami de l'ordre, eut soin d'imposer à son école une discipline maintenue par un chef ou archonte que l'on renouveloit tous les dix jours. Des banquets périodiques réunissoient de temps en temps tous ses disciples, et un article du règlement tracé par Aristote interdisait l'entrée de la salle du festin à tout convive dont la mise n'auroit pas été irréprochable.

Ses leçons avoient lieu le matin et le soir, et ces deux leçons de chaque jour constituaient deux degrés dans son enseignement: l'un pour les commençants et par là-même accessible à tous, et qui prit pour cela le nom d'enseignement *exotérique*; l'autre pour ceux que des études précédentes avoient préparés à des études plus profondes, et appelé pour cela *acroamatique*. Il n'y a pourtant pas lieu de croire que ce dernier enseignement fut secret ou *ésotérique*, comme quelques-uns l'ont cru.

Aristote dirigea son école pendant treize ans et pendant ce temps il composa ces écrits nombreux dont la profondeur et l'exactitude étonnent d'autant plus que l'on fait plus de progrès dans les sciences.

Une grande intimité régna entre lui et son royal élève, jusqu'au moment où Alexandre fit périr Callisthène qui étoit le neveu d'Aristote. A ce moment, sans doute, les rapports durent être plus gênés, mais c'est tout-à-fait injustement que l'on a accusé Aristote d'avoir été pour quelque chose dans la mort du conquérant. Au contraire il dut fuir devant la réaction quand son élève fut mort. Déjà cependant il avoit dû quitter Athènes devant une accusation de sacrilège, parce qu'il avoit élevé des autels à la mémoire de sa première femme et de son ami Hermias. On croit qu'il se retira alors à Chalcis, laissant la direction de son école à son disciple Théophraste.

C'est à Chalcis qu'Aristote mourut, l'an 322, succombant, à ce qu'on croit, à une maladie d'estomac, qu'il avoit habilement combattue toute sa vie. Plusieurs l'ont accusé de s'être donné la mort; mais cette assertion, contredite par des historiens dignes

de foi, est encore opposée à la doctrine formelle d'Aristote contre le suicide.

**159. Travaux d'Aristote.** — C'est à dessein que nous disons « travaux » et non pas « écrits » d'Aristote. En effet ses écrits ne sont pas seulement le fruit d'une puissante intelligence, la plus vaste, la plus profonde et la plus sûre que le genre humain ait jamais connue, mais ils résultent surtout d'une immense érudition qui embrassa tout ce qui avait été écrit jusqu'à lui, et surtout d'un travail d'observation personnelle et vraiment scientifique, sur les animaux, les plantes, les phénomènes météorologiques. Les mathématiques qu'il connaissait cependant très bien, sont la seule branche des sciences alors connues, qu'Aristote n'ait pas traitée ; et dans tout ce qu'il a observé, il y a certainement des lacunes inévitables pour lui, mais ce qu'il en a dit est resté parfaitement exact, quant aux phénomènes observés.

Par ses travaux sur la Nature, Aristote est le fondateur des sciences d'observation ; par sa Logique, il est le législateur de toutes les sciences ; par sa Métaphysique, il a posé les bases de toutes les sciences a priori ; par le reste de ses travaux, il a placé la philosophie dans ses véritables limites, mettant un frein aux hypothèses antérieures, arrêtant les écarts de l'imagination à laquelle Platon donnait un trop libre cours. Il y a sans doute moins de poésie, et peut-être moins de grandeur dans les théories d'Aristote que dans celles de son maître ; mais il y a certainement plus de vérité, plus de méthode, plus de clarté, et souvent plus de profondeur.

Voici la liste de ses écrits :

OUVRAGES SUR LA GRAMMAIRE ET LES LETTRES

*De l'Art de la Rhétorique*, en 3 livres.

*Rhétorique à Alexandre*, (apocryphe).

*De la Poétique* (fragment).

OUVRAGES SUR LES MATHÉMATIQUES,

*De la Mécanique*, sous forme de questions.

*Des lignes insécables*, contre Xénocrate.

OUVRAGES COMPRIS SOUS LE NOM DE *Logique* ou *Organon*.

- Catégories*, sur les termes.  
*De l'Interprétation*, sur la proposition.  
*Premiers Analytiques*, en 2 livres, sur le syllogisme.  
*Derniers Analytiques*, en 2 livres, sur la démonstration.  
*Topiques*, en 8 livres, sur l'art d'argumenter.  
*Réfutations des Sophistes*.

## OUVRAGES SUR LA MÉTAPHYSIQUE.

- Métaphysique*, en 14 livres.  
*Sur Xénophane, Zénon et Gorgias*.

## OUVRAGES SUR LA PHYSIQUE OU SUR LA NATURE.

- Leçons de physique*, en 8 livres.  
*Du Ciel*, en 4 livres.  
*De la Génération et de la Corruption*, en 2 livres.  
*Du Monde*, à Alexandre (apocryphe).  
*Météorologie*, en 4 livres.  
*Positions et noms des vents*, fragment d'un ouvrage sur les saisons,  
*Traité d'Acoustique* (extrait).  
*Traité des couleurs*.

## OUVRAGES SUR LES ÊTRES VIVANTS.

- Traité des Plantes*, en 2 livres (texte grec refait sur l'arabe).  
*Histoire des animaux*, en 10 livres.  
*Des Parties des animaux*, en 4 livres.  
*De la Génération des animaux*, en 5 livres.  
*De la Vie* (ou de l'Âme), περί ψυχῆς, en 3 livres, plus les petits traités appelés : *parva naturalia*.  
*De la Sensation et des choses sensibles*.  
*De la Mémoire et de la Réminiscence*.  
*Du Sommeil et de la Veille*.  
*De la Divination par les songes*.  
*De la Brièveté et de la Longévité de la vie*.  
*De la Jeunesse et de la Vieillesse*.  
*De la Vie et de la Mort*.  
*De la Respiration*

et les recueils de faits de toutes sortes.

*Petit Recueil des récits surprenants.*

*57 sections de Problèmes, ou questions.*

OUVRAGES DE MORALE ET DE POLITIQUE.

*Morale à Nicomaque, en 10 livres.*

*Grande morale, en 2 livres.*

*Morale à Eudème, en 7 livres*

} rédigés par ses disciples.

*Sur les vertus et les Vices (fragment).*

*Politique, en 8 livres.*

*Economique, en 2 livres (le 2<sup>e</sup> est apocryphe).*

*De la Physiognomonie.*

Aristote avait composé aussi un *Recueil des constitutions politiques* grecques et barbares, dont il ne nous reste rien, et plusieurs *autres ouvrages* dont nous ignorons les noms, mais dont les auteurs anciens nous ont conservé des fragments. On lui attribue aussi des *poésies* et des *lettres*.

**160. Histoire des ouvrages d'Aristote.** — Aristote, en mourant, avait légué ses écrits à Théophraste ; celui-ci les légua à Nélée, son disciple. Les parents de ce dernier, en ayant hérité les portèrent à Sepsis, et les enfouirent pour les cacher. Plus tard ils les vendirent, très-endommagés, à Apellicon de Téos, qui formait une bibliothèque à Athènes, et qui en donna un grand prix. Après la prise d'Athènes, Sylla les fit transporter à Rome où ils furent revus et rétablis par un affranchi nommé Tyrannion, grammairien et philosophe très estimé, puis placés dans la bibliothèque publique d'Asinius Pollion. Plus tard Andronicus de Rhodes les publia, environ 200 ans après la mort d'Aristote.

Dès lors Cicéron les connut et les cita fort souvent ; plus tard Pline ne fit guère que les traduire ou les résumer et Sénèque s'en servit aussi. Mais ils ne furent guère répandus à Rome. A Alexandrie, au contraire, ils trouvèrent des commentateurs.

Les premiers pères de l'Eglise s'attachèrent de préférence à Platon ; mais, à partir de St Augustin on commença à les connaître. Cassiodore et Boèce surtout donnèrent des versions de quelques-uns.

Pendant ce temps les philosophes d'Alexandrie les portèrent

jusqu'en Perse où les Arabes les traduisirent, pour les rapports plus tard en Afrique et en Espagne, au moment où l'Europe les avait oubliés. On les traduisit de l'arabe en hébreu et en latin, et c'est ainsi que la scholastique commença à les connaître.

Par les soins de St Thomas d'Aquin et du pape Eugène IV, une traduction complète fut faite sur le texte grec, et dès lors Aristote devint l'instituteur de l'Europe. Tout ce qu'il y eut de philosophes au moyen-âge se forma à l'école de celui qu'on appelait par excellence *le philosophe*, et c'est lui qui donna à la scholastique cette logique sévère, méthodique et même pointilleuse, à force de vouloir être exacte et précise dans les termes. L'étude de la Logique et de la métaphysique fut pour tous ces hommes une gymnastique intellectuelle qui leur assura une supériorité de raison que beaucoup méprisent aujourd'hui parce qu'ils ne peuvent pas la comprendre. Mais le plus beau témoignage en faveur des écrits d'Aristote c'est qu'ils ont servi à former St Thomas d'Aquin, et que celui-ci, à la lumière de la Foi catholique, a pu, sans sortir des principes d'Aristote, élever ce grand édifice philosophique que l'esprit humain ne cessera jamais d'admirer : cette *somme théologique* dont les données rationnelles sont tellement exactes, que la raison se détruit elle-même chaque fois qu'elle veut les contredire : tellement profondes, que tous les progrès véritables accomplis par la philosophie jusqu'à ce jour y sont comme prévus, et qu'on s'étonne de les y voir constatés en quelques lignes, après qu'on les a découverts, là où on ne les avait jamais aperçus.

Que faut-il donc penser d'Aristote ? Quelle était cette intelligence qui, avec si peu de secours antérieurs, est arrivée comme d'un seul élan à cette hauteur sublime ! Cette intelligence qui a pu non-seulement embrasser d'un regard toutes les connaissances de son temps et les systématiser, mais encore pénétrer si profondément dans la vérité, que ses principes renferment et semblent lui avoir indiqué d'avance tout le fruit des efforts de l'esprit humain pendant plus de vingt siècles !

Ajoutons cependant qu'il faut bien connaître Platon pour comprendre Aristote, comme il faut bien connaître Aristote pour ne pas s'égarer avec Platon, et qu'enfin il faut étudier sérieusement St Thomas pour échapper aux erreurs où les deux premiers pourraient conduire.

Disons mieux : Platon avait effacé l'homme et le monde; Aristote avait effacé Dieu; la Foi catholique qui affirme Dieu et ses œuvres, dirigeant une intelligence comme celle de St Thomas a fait jaillir de ces deux sources un immense fleuve de vérité.

**Théorie de la connaissance.** — Pour Aristote comme pour Platon, la théorie de la connaissance est la base de tout le système philosophique. Nous avons déjà dit plusieurs fois en quoi consistent ces deux théories, ou plutôt en quoi elles diffèrent. Il sera pourtant utile de présenter ici celle d'Aristote sous un jour plus complet.

La connaissance, dont le desir est naturel à l'homme, a un double objet : les choses éternelles et les choses périssables. Les premières ne tombent pas sous les sens, et les dernières se divisent en sensibles et intellectuelles.

Les choses sensibles nous sont connues par la *sensation* (αἴσθησις) La présence de l'objet est nécessaire à la sensation. Ce qui fait que 1° la sensation ne dépend pas de nous; 2° elle ne donne que le présent; 3° elle ne donne que le particulier. Mais par suite aussi elle ne donne pas l'erreur. Les sens ne nous trompent pas.

Cependant l'imagination (φαντασία) conserve les perceptions sensibles. C'est que l'objet perçu dans la sensation a laissé dans le sens l'empreinte de lui-même, sans y rien laisser de la matière qui le compose, comme le sceau laisse son empreinte dans la cire, sans y rien laisser du fer dont il est fait. Aussi une seconde perception semblable, une troisième, etc., sont bientôt reconnues pour semblables et la série de toutes ces images semblables (φαντάσματα) dégagées de ce qu'elles ont de particulier, fournit à l'intelligence un genre ou une espèce (εἶδος).

Ainsi les *idées* ne sont pas des êtres séparés; les genres et les espèces n'existent que dans les individus.

Les *idées* ne nous sont pas innées; nous les acquérons par l'expérience, qui n'est que la série des sensations ou plutôt la série des images sensibles fournies à la sensation. Le dégagement de l'universel, le premier degré d'une connaissance supérieure à celle des animaux, se fait par le *procédé dialectique* (διαλεκτικῶς) et ne donne que l'opinion (δόξα).



La science est un degré supérieur à celui-là. Mais la science (ἐπιστήμη) ne se fait que par démonstration. Son objet est la conclusion nécessaire. La conclusion s'obtient par le procédé logique (λογικῶς). Elle repose donc sur des principes, qui doivent être aussi nécessaires que les conclusions.

Les principes sont le point de départ des démonstrations. Ils sont donc indémontrables. L'âme les tire d'elle-même, puisque les sens ne les lui donnent pas. Cependant elle ne les apporte pas et naissant, puisqu'elle ne les connaît pas avant d'avoir perçu par les sens. C'est donc l'esprit lui-même qui les possède en puissance et qui les applique dans le raisonnement. On les met à découvert par le procédé analytique (ἀναλυτικῶς). Ils sont l'objet de la connaissance directe (νοητά); ils ne sont connus ni par la sensation, ni par la science; c'est l'intelligence (νοῦς) qui les connaît et cette connaissance constitue la sagesse (σοφία) supérieure à la pensée discursive (φρόνησις ou διάνοια).

Les principes sont fondés sur l'opposition des contraires: ce qui est et ce qui n'est pas. Ils se résument donc dans le principe de contradiction. «Rien ne peut, en même temps, être et n'être pas.»

Cependant les principes ne sont pas les mêmes pour toutes les sciences; car il faut distinguer les objets éternels, des objets périssables. Dans les sciences des objets éternels les principes sont ce qui est nécessaire et éternel; dans les sciences des objets périssables, les principes sont le cours ordinaire des choses. (ὡς ἐν τῷ πολλῷ).

Ainsi la théorie d'Aristote sur la connaissance n'est nullement sensualiste, comme on l'a dit trop souvent. M. Barthelemy Saint-Hilaire, dans son analyse de la *Logique d'Aristote*, justifie pleinement cette théorie du reproche de sensualisme. Il remarque même qu'Aristote n'a jamais admis le fameux principe: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, et de plus que lorsqu'il a comparé l'intelligence à un tableau sans inscription (*tabula rasa*) c'était dans un tout autre sens que celui qu'on lui attribue. Aristote dit que l'entendement peut se penser lui-même, et qu'alors l'objet de la pensée, identique au principe pensant, ressemble à une tablette sur laquelle il n'y aurait aucune écriture réelle.

Tout cela est vrai, mais il ne faudrait pas en conclure que jusqu'à

la philosophie tout entière a vu dans Aristote le contraire de ce qu'il dit. S'il n'a pas formulé expressément le principe que *tout ce qu'il y a dans l'intelligence lui vient de la sensation*, il a exposé une théorie qui repose sur ce principe ; si c'est dans un autre sens qu'il a comparé l'intelligence à la fameuse *table rase*, tous ses commentateurs ont bien vu que cette expression rendait bien sa pensée sur l'intelligence naissante. (\*) Car il n'admet dans l'intelligence *aucune idée déterminée* avant la sensation, et les principes qu'il y découvre ensuite n'y sont tout d'abord qu'en *puissance* et non pas en *acte*. Or c'est là précisément et uniquement ce qu'Aristote combat dans la théorie des idées de Platon, considérée dans l'intelligence. Il combat d'ailleurs aussi et non moins énergiquement l'existence des idées en dehors de l'intelligence, les genres en dehors des choses et avant les choses, parce qu'il lui semble que Platon en fait des substances à part et indépendantes.

Nous reconnaissons avec M. Barthélemy Saint-Hilaire que Leibnitz n'a rien changé à la théorie d'Aristote, qu'il croyait cependant corriger, en ajoutant au fameux principe : *excipe : nisi ipse intellectus*. Bien plus, nous dirons que Leibnitz lui-même ne s'est pas exprimé plus clairement qu'Aristote sur cette question, que comme lui il semble ne reconnaître dans l'intelligence que la faculté de formuler les principes de raison, tandis qu'il aurait pu trouver le véritable sens caché d'Aristote et la vraie manière dont il faut entendre cette théorie, dans S. Thomas d'Aquin, qui dit formellement que *l'intellect des principes est une habitude naturelle*. Et S. Thomas, qui mieux que personne a compris Aristote, ne croyait pas, en parlant ainsi, s'écarter de la doctrine du philosophe.

**162. La Logique d'Aristote.** — Les six ouvrages que l'on désigne sous le nom de *Logique* ou d'*Organon*, forment un tout suivi et complet. Aristote les a conçus ainsi. Mais ce n'est pas lui qui leur a donné les noms sous lesquels ils sont connus. Il les désigne quelquefois par *Méthode des procédés logiques* (*μέθοδος τῶν λόγων*) et plus souvent il semble n'y voir autre chose que ce qu'il appelle l'Analytique. Ces deux dénominations présentent l'ouvrage à deux points de vue opposés. Le premier le désigne tel qu'il est et comme devant servir de règle à l'intelligence qui poursuit la

(\*) D'ailleurs cette même comparaison se retrouve dans le traité de l'*âme*, où il dit « L'intellect passif est d'abord comme une *table rase*, comme on le voit dans la première enfance. »

science, par voie de démonstration; le second désigne plutôt le travail du philosophe à la recherche de ces mêmes règles et des principes de la démonstration.

Ainsi guidé par son but et par sa théorie de la connaissance, Aristote cherche d'abord ce qu'il y a de plus général dans les principes de la science, c'est-à-dire, les attributs possibles de l'être, ou plutôt la classification générale de ces attributs; ce sont les *Catégories* (Κατηγορίαι).

Il paraît qu'Aristote lui-même avait écrit aussi un traité des *Catégorèmes* et que Porphyre n'a fait qu'y suppléer, en se servant de la *Méthaphysique* et des *Topiques*, parce que ce traité était déjà perdu.

Nous avons parlé déjà des *Catégories* et des *Catégorèmes*, page 38 et 2.

Vient ensuite le traité de *l'Interprétation* (περὶ Ἑρμηνείας) ou traité du *Langage*, qui renferme la théorie de la Proposition. Aristote y traitait d'abord du Nom (ὄνομα) et du Verbe (ῥῆμα) puis de leur union dans le Discours (λόγος), c'est-à-dire de la Proposition. Il remarque que toute proposition n'exprime pas un jugement, et que par exemple l'optatif donne une proposition qui n'est ni vraie ni fausse. Il ne veut parler que de la proposition énonciative. Celle-ci est affirmative ou négative, universelle ou particulière. Deux propositions peuvent être contraires ou contradictoires. L'opposition peut tomber sur des propositions simples, complexes ou modales. Aristote traite assez longuement ces dernières. En un mot, il dit à peu près tout ce que l'on a dit depuis sur la Proposition.

Après avoir éclairé les opérations de la raison sur les éléments du jugement et sur le jugement, Aristote va éclairer le travail de la démonstration, qui n'est que l'enchaînement des jugements. Et d'abord il traitera du raisonnement en lui-même, du syllogisme abstrait, ensuite il l'appliquera à la démonstration réelle.

Les *premiers Analytiques* offrent la théorie complète du syllogisme avec une profondeur d'analyse qui étonne d'autant plus que rien d'analogue n'avait été fait avant lui, et que rien de mieux n'a été fait depuis, si ce n'est que la Scolastique y a ajouté des formules, dont Aristote n'avait donné que l'idée première, en exprimant par des lettres chacune des propositions et en variant ces lettres pour chaque figure. Dans un second chapitre

de ce premier livre, il parle des propriétés des syllogismes, savoir : de la possibilité de donner à quelques-uns plusieurs conclusions ; ou de conclure le vrai, en un sens, de deux propositions fausses ; de tirer d'un syllogisme une conclusion réciproque, etc. Il traite ensuite de quelques sophismes, et enfin des formes de raisonnement autres que le syllogisme : l'Induction (ἐπαγωγή), l'Exemple παράδειγμα), l'Abduction (ἀπαγωγή), l'Instance (ἐνστασις) et l'Enthymème (ἐνθύμημα).

Aristote fait grand cas de l'Induction et dit qu'elle constitue avec le syllogisme les deux seuls moyens de savoir. L'induction consiste pour lui à conclure le grand terme du moyen, par le petit. Mais il faut pour cela que le petit terme représente tous les individus compris dans le moyen. Le syllogisme est en lui-même plus connaissable, mais l'induction est pour nous plus claire. Plus loin, dans les derniers analytiques, il expliquera comment l'induction est seule capable de nous donner et nous donne, en effet, les majeures indémontrables du syllogisme et les premiers principes.

L'Exemple diffère de l'induction en ce qu'il ne part pas de tous les individus compris dans le moyen, mais d'un quatrième terme semblable au petit.

*Exemple* : C'est un mal de faire la guerre à ses voisins, comme lorsque les Athéniens firent la guerre aux Thébains.

De même c'est un mal pour les Thébains de faire la guerre aux Phocéens qui sont leurs voisins.

Mais l'exemple diffère encore plus du syllogisme, car il conclut du particulier au particulier, en passant par l'universel.

L'Abduction est un syllogisme dont la mineure n'est pas évidente et où l'on prouve cette mineure avant d'amener la conclusion. Aristote l'appelle ainsi parce que le raisonnement semble s'écarter de son but.

L'Instance ou objection est un syllogisme dont la mineure contredit la mineure d'un premier syllogisme et par conséquent obtient une conclusion contradictoire.

L'Enthymème n'est pas chez Aristote l'argument que nous désignons aujourd'hui par le même nom. Pour lui, c'est un raisonnement qui ne conclut que d'une manière probable, car il est fondé

sur un signe dont la présence peut n'être pas une raison suffisante d'affirmer la chose signifiée.

Ici Aristote dit quelques mots qui sont le principe même de l'emploi de l'observation dans les sciences naturelles. C'est que toute qualité présente dans un être doit avoir un signe extérieur et qu'ainsi le signe peut servir à connaître la nature propre des choses (*φυσιογνωμονεῖν*).

Dans les *derniers Analytiques*, Aristote expose les principes et les applications de la démonstration. Et d'abord toute démonstration repose sur une vérité antérieurement connue, sans que pour cela la conclusion puisse être appelée une réminiscence, comme disait Platon ; car on peut connaître un principe général, sans et connaître toutes les applications particulières. Les principes doivent être vrais et connus pour vrais. Sans cela il pourrait bien y avoir syllogisme, mais il n'y aurait pas démonstration.

On objecte que, s'il faut connaître les principes avant la démonstration, la science est impossible, puisqu'il y a quelque chose qui n'est pas démontré. Aristote répond que toute science ne vient pas de la démonstration, puisque les notions immédiates n'en viennent pas. D'ailleurs vouloir que toutes les parties de la science soient démontrées, c'est vouloir faire une démonstration circulaire, dans laquelle le principe sera tout à la fois plus connu et moins connu que lui-même.

Après cela il conclut que ce qui est su par démonstration est nécessairement tel qu'on le sait ; que la démonstration ne porte que sur l'universel, sur l'éternel, et qu'il n'y a pas de science proprement dite des choses périssables.

La démonstration repose sur l'universel, or, par universel, il ne faut pas entendre les idées, comme des espèces à part, isolées des individus. L'universel n'est qu'un mot qui s'applique à plusieurs objets, comme vrai de tous, et non par simple homonymie. Le véritable universel ce sont les principes communs que toutes les sciences emploient pour leurs démonstrations. Tels sont le principe de contradiction et cet autre qu'une chose est ou n'est pas. Ces principes, ce n'est pas la science qui les démontre ; c'est la dialectique qui s'en occupe et les met en lumière, en procédant par interrogations contradictoires.

Parmi les sciences, les unes démontrent les causes des faits, les autres démontrent seulement les faits. Et quand deux sciences de ces deux ordres sont subalternes, celle du premier ordre est supérieure à l'autre.

Le premier ordre de sciences prend ses démonstrations le plus souvent dans le syllogisme de la première figure ; et le deuxième ordre les y prend exclusivement. « Donc la première figure est la forme suprême de la science ».

L'erreur vient principalement des fausses notions simples, puis des sophismes, et enfin des sens qui font quelquefois défaut.

Si un sens vient à manquer, une partie de la science manquera nécessairement aussi. Car tout savoir vient de la démonstration ou de l'induction. La démonstration part du général ; l'induction part des cas particuliers. Mais il est impossible d'atteindre le général autrement que par l'induction qui a son point de départ dans la sensation. Donc, si telle sensation manque, l'induction qui en dérive manquera aussi, et la démonstration n'aura plus de base à ce sujet.

On ne peut pas indéfiniment donner un attribut à l'attribut d'un sujet, ni un sujet au sujet d'un attribut. Il faut en dernière analyse trouver un sujet qui ne soit lui-même l'attribut de rien. D'où il suit qu'il y a des principes, et que tout n'est pas démontrable.

La démonstration générale vaut mieux que la particulière.

La démonstration affirmative vaut mieux que la négative.

Cependant la démonstration négative est supérieure à la démonstration par impossible.

La science qui donne à la fois le fait et la cause est supérieure à celle qui ne donne que l'un des deux. Celle qui n'a pas de sujet matériel l'emporte sur celle qui en a un. Celle dont le sujet est plus simple l'emporte sur celle dont le sujet est plus complexe.

Dans le II<sup>e</sup> livre du même traité Aristote recherche l'application de la démonstration aux objets de la science, et l'origine des premiers principes.

La recherche de la science peut avoir pour objet : 1<sup>o</sup> l'existence de la chose ; 2<sup>o</sup> sa cause ; 3<sup>o</sup> si elle est ; 4<sup>o</sup> ce quelle est. Ces quatre questions se réduisent à deux : l'existence et la cause. 4}

La connaissance par la définition n'est pas la connaissance par

démonstration. Bien plus, elles s'excluent l'une l'autre. Car la définition peut servir de principe, et le principes ne se démontrent pas. De plus la définition donne l'essence de la chose, la démonstration la suppose ; la démonstration démontre une chose d'une autre ; la définition n'attribue une chose qu'à elle-même.

Le syllogisme ne peut servir à définir.

La division pas plus que la définition ne peut être une démonstration. Elle ne donne rien de nécessaire : elle est même moins démonstrative que l'induction.

Enfin, la définition ne montre pas ce qu'est la chose ; car elle devrait démontrer en même temps que la chose est. La définition donne l'essence. L'essence connue se confond avec la cause ; et chercher la cause d'une chose, c'est admettre que cette chose est.

Quand la cause et la chose même sont identiques, il n'y a pas de démonstration possible. C'est un principe qui ne se démontre pas et qui doit être connu.

La cause peut être ou n'être pas simultanée à l'effet, mais le terme moyen (c'est-à-dire la cause immédiate) est toujours simultané. La cause simultanée est le plus souvent employée pour terme moyen. Mais si l'on emploie comme moyen la cause non simultanée, elle lui est antérieure et dès lors on peut conclure la cause de l'effet qui l'a suivie, mais non l'effet de la cause.

Quelquefois les causes et les effets sont circulaires.

Aristote donne ensuite les règles de la définition qui consiste à rechercher les attributs essentiels. Ceux-ci sont égaux à leurs sujets ou plus étendus qu'eux. Ces derniers pris à part ne suffisent pas à la définition, mais pris ensemble il ne peuvent convenir qu'à ce sujet.

La première qualité d'une définition, c'est la clarté ; celle de la démonstration, c'est la vérité.

L'existence de l'effet donne à connaître la cause et réciproquement. Cependant dans le particulier on peut connaître l'effet sans en connaître la cause. Mais dans la démonstration proprement dite un seul effet n'a qu'une seule cause, puisqu'on y considère la chose en soi.

Et maintenant d'où viennent les premiers principes ? comment nous sont-ils connus ?

D'abord « il est absurde de penser que nous ayons (en naissant) ces principes ». Mais alors comment pouvons-nous les acquérir sans connaissance préalable? C'est impossible. Il faut donc que nous ayons une certaine faculté de les acquérir.

Or tous les animaux ont la sensibilité. Dans les uns la sensation persiste, dans d'autres, non. Dans ceux-ci la connaissance ne va pas au-delà de la sensation; dans les premiers, au contraire, il y a encore quelque modification dans l'âme. C'est la persistance de ces modifications multipliées qui donne à certains animaux la raison que d'autres n'ont pas. Ainsi, de la sensation vient la mémoire, de la mémoire du même fait répété vient l'expérience qui est une. C'est de l'expérience que se forme le principe de l'art et de la science.

« Ainsi ces principes ne sont pas précisément innés; ils ne procèdent pas davantage de principes plus évidents qu'eux-mêmes ils naissent de la sensation. »

C'est donc une nécessité pour nous d'arriver par induction à la connaissance des premiers principes; car c'est ainsi que la sensation elle-même arrive à nous donner le général. Mais parmi nos facultés quelques-unes ne sont pas toujours vraies; la science et l'intelligence seules sont éternellement vraies. Or il n'y a rien de supérieur à la science, que l'intelligence même, et les principes sont plus évidents que les démonstrations. Donc il n'y a pas de science pour les principes; c'est l'entendement qui s'y applique: c'est donc lui qui est le principe de la science.

L'objet des *Topiques*, selon Aristote lui-même, est de trouver une méthode qui nous mette en état de raisonner sur toute espèce de sujets, en partant de données probables, et sans nous contredire. C'est-à-dire que les *Topiques* sont les lieux communs de la Logique, qu'il ne faut pas confondre avec ceux de la Rhétorique.

Le syllogisme est *démonstratif*, lorsqu'il part de principes évidents, *dialectique*, lorsqu'il part d'une opinion vraiment probable, *éristique*, lorsqu'il part d'une opinion qui n'a que l'apparence de la probabilité, *sophistique*, lorsqu'il semble s'appuyer sur le probable et n'en vient pas.

Les objets de toute discussion sont les objets des jugements et



les objets des syllogismes. Tout cela équivaut à autant de propositions. Or, toute proposition porte sur le genre, sur le propre ou sur l'accident, car la différence appartient au genre. La définition elle-même n'est que le propre exprimant l'essence de la chose. Le propre n'exprime pas l'essence de la chose, mais ce qui lui appartient, à elle seule. Le genre est ce qui se dit essentiellement de plusieurs qui diffèrent en espèce. L'accident n'est rien de ces trois choses, mais il appartient à la chose. C'est aussi ce qui peut être ou ne pas être dans une chose. C'est de ces éléments que se forment toutes les propositions.

Aristote a parlé ici des universaux, comme d'une chose déjà expliquée ailleurs. Il dit ensuite que ces universaux sont toujours dans une catégorie et il énumère les dix catégories, qu'il a exposées dans le premier livre.

L'attribution est essentielle, quand le sujet et l'attribut sont tous les deux dans la catégorie de la substance; elle n'est qu'accidentelle, quand l'attribut est dans une autre catégorie.

La proposition dialectique est celle dont on peut raisonnablement discuter. Il faut donc qu'elle ne soit ni évidente ni absurde. Les opinions dialectiques sont donc des opinions probables.

La question dialectique est une question pratique sur laquelle les avis sont partagés.

La thèse est une opinion paradoxale soutenue par quelque philosophe illustre. Toute thèse est une question dialectique, mais non réciproquement.

Ici Aristote répète qu'il ne faut pas discuter une question absurde ou évidente et il y ajoute les questions immorales, en disant que les unes et les autres méritent d'être non pas discutées mais établies. Et il donne pour exemple de questions de cette nature les deux suivantes : « La neige est-elle blanche? — Faut-il honorer les dieux, faut-il aimer ses parents? »

« Il y a deux sortes de méthodes dialectiques : l'induction et le syllogisme. On a dit précédemment ce qu'est le syllogisme; l'induction est un passage du particulier au général. » — « Quatre instruments (*ὄργανα*) nous procureront des syllogismes et des inductions : 1° choisir des propositions, 2° préciser tous les sens divers d'une

même chose, 3<sup>e</sup> découvrir les différences des choses, 4<sup>e</sup> distinguer les ressemblances.»

Dans le choix des propositions, il faut : prendre celles qui sont appuyées de quelque autorité, ou celles qui leur sont identiques, — faire des extraits des ouvrages écrits, — faire des divisions, des classifications, — noter les opinions des auteurs.

On peut distinguer en général trois ordres de sujets : moraux, physiques, logiques. En philosophie on cherche à les traiter avec vérité ; en dialectique on se contente de la probabilité.

Pour le sens des mots, il faut : ne pas s'arrêter au mot, mais aller à la signification, — regarder la chose et avec elle son contraire, — observer l'homonymie, les catégories, la dépendance des genres, la synonymie.

La différence doit être cherchée dans les genres comparés entre eux, voisins ou éloignés.

La ressemblance peut être cherchée dans des genres divers, ou dans le même genre.

La distinction des divers sens des mots rend les raisonnements plus clairs ; la connaissance des différences facilite la distinction des essences ; la connaissance des ressemblances facilite les inductions et les définitions.

Dans le II<sup>e</sup> livre, Aristote expose les lieux de l'accident considéré en soi. Il expose comment on peut éviter l'erreur sur l'accident en y appliquant les quatre instruments dialectiques.

Dans le III<sup>e</sup> livre, il traite de la préférence à donner aux choses à raison de leurs accidents, et de l'usage que l'on peut faire de ces distinctions dans la dialectique.

Le IV<sup>e</sup> livre et le V<sup>e</sup> exposent les lieux du genre et du propre comme éléments de la définition.

Le VI<sup>e</sup> indique les défauts possibles de la définition et les précautions à prendre contre ces défauts, dans la discussion.

Le VII<sup>e</sup>, après avoir achevé de donner les conditions de la définition, par l'examen de l'idée du même et du divers, résume toute la Topique et amène le chapitre suivant et les *Réfutations*.

Le VIII<sup>e</sup>, passant à la discussion pratique expose les règles générales de la demande et de la réponse, et donne des conseils pratiques dont voici le résumé succinct,

1° Prendre l'habitude de faire des conversions de syllogismes. Ici le mot *conversion* n'a pas le sens qu'Aristote lui a donné d'abord ; car il l'explique en disant : réfuter une question au moyen des autres et de leur conclusion. 2° S'habituer à reconnaître le pour et le contre. 3° Faire provision d'arguments sur les questions le plus ordinaires. 4° Préparer à l'avance des définitions, surtout sur les idées les plus ordinaires. 5° S'exercer à faire naître plusieurs assertions d'une seule. 6° Faire des récapitulations fréquentes de ses pensées, en évitant le plus possible les syllogismes universels. 7° Les esprits peu familiarisés avec ces études doivent surtout s'adonner aux inductions ; les esprits déjà savants, aux syllogismes. Il faut aussi s'habituer aux propositions et aux objections, les deux ressources fondamentales de la Dialectique. 8° Enfin, il ne faut pas se commettre avec tous les adversaires : il en est avec lesquels on ne peut faire que de mauvais raisonnements.

Cette dernière pensée amène le traité suivant.

Le traité des *Réfutations sophistiques*, c'est-à-dire les ressources communes employées par les sophistes ; il indique ensuite les moyens de les combattre et d'en tirer des conclusions vraies et loyales.

A la fin, en manière d'épilogue, il rappelle les questions résolues dans toute sa Logique, et fait remarquer que relativement à cette étude, il n'y avait pas de travaux antérieurs. « Pour la Rhétorique, on s'en était occupé des longtemps et l'on avait produit beaucoup de travaux. Pour la *science du Raisonnement* au contraire, nous n'avons rien d'antérieur à nos propres recherches, qui nous ont coûté tant de peine et un temps si long. Si vous reconnaissez que cette science, où tout était ainsi à faire dès la base, n'est pas demeurée trop en arrière des autres sciences, accrues par de successifs labeurs, il ne vous reste à vous tous, ainsi qu'à tous ceux qui viendront à connaître ce traité, qu'à montrer de l'indulgence pour les lacunes de ce travail, et de la reconnaissance pour toutes les découvertes qui y ont été faites. »

Notre résumé est déjà bien long et nous n'avons fait qu'indiquer une faible partie des richesses logiques que contient l'*Organon*. Nous avons dû en omettre beaucoup ; car il n'est pas possible d'abrégéer Aristote : il faudrait plutôt le développer.

Nous avons suivi dans cette analyse l'ouvrage de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *la Logique d'Aristote*, travail consciencieux que l'on lira avec fruit, même en ayant sous les yeux l'ouvrage d'Aristote lui-même.

163. **Métaphysique d'Aristote.** — Ce qu'on appelle Métaphysique dans Aristote n'est autre chose que la science des principes, qui sert de fondement à toutes les sciences et les dirige toutes. Il y expose et réfute toutes les opinions des anciens sur les principes, et donne ensuite sa propre doctrine sur ce qu'il appelle la philosophie première ou la science de l'être. Il distingue *la substance*, qui seule est l'être véritable, des *accidents*, qui sont dans un autre. Les principaux accidents sont la *qualité*, la *quantité*, et les *relations*. L'être est un, et l'un est l'être. Mais l'unité réelle se trouve dans l'individu et non dans le genre, comme le voulait Platon. Il faut distinguer encore dans l'être ; la *puissance* et l'*acte*. L'acte, c'est l'*existence* proprement dite et ensuite, c'est l'*opération*. Le *mouvement* est le passage de la puissance à l'acte. La puissance absolument parlant est la possibilité de tout acte ; c'est la *matière* capable de recevoir toute *forme*. La perfection est dans l'acte. Tout être en acte qui possède quelque puissance est imparfait. L'être parfait est acte pur. Ainsi l'être parfait n'a rien de la matière. La puissance ne peut d'elle-même passer à l'acte, elle a besoin pour cela d'une *cause efficiente*, laquelle n'agit que pour un but qui est la *cause finale*. Ainsi les quatre principes des choses sont : la matière, la forme, la cause efficiente et la cause finale.

Platon ajoutait une cinquième cause, l'*Idee*, ou le modèle de la chose, conçu par la cause efficiente. Aristote dit que l'idée de la chose n'a pas d'autre réalité que la forme même de l'objet. Ainsi cette cinquième cause rentre dans la cause formelle.

De plus, il identifie la cause finale à la cause formelle, parce que l'acte de la chose en est tout-à-la-fois la forme et le but. Mais le but ou la fin de l'être, c'est sa perfection, c'est le bien ; car tout mouvement tend vers le mieux. Le bien est donc l'acte pur et immobile. C'est donc le bien qui attire les puissances et les fait passer à l'acte : il est donc cause efficiente et motrice ou finale. Mais déjà la cause formelle se confond avec cette dernière, comme d'ail-

leurs le bien est la forme vers laquelle l'être tend. Donc le Bien qui est l'acte pur et immobile, est, tout à la fois, la forme, le moteur et le but de l'être, et il ne reste d'autre cause avec lui que la matière ou la puissance. Mais l'acte est antérieur et supérieur à la puissance : le parfait précède l'imparfait.

Ainsi la raison remontant de cause en cause, reconnaît une cause première, qui est elle-même sans cause, un acte qui n'a jamais été en puissance, un acte pur et subsistant.

De plus l'imparfait tend vers le parfait : le minéral vers le végétal ; le végétal vers l'animal ; l'animal vers la vie humaine ; la vie humaine vers la vie divine. Ainsi tout se meut et tout est mu par l'acte le plus parfait. Or l'acte le plus parfait c'est la pensée, la pensée qui possède l'être et se possède elle-même et jouit de cette possession, sans tendre à autre chose. Donc l'acte pur est pensée : c'est la pensée de la pensée (*νοησέως νόησις*).

Ici nous atteignons la Théodicée.

164, **Théodicée d'Aristote.** — Aristote est le premier qui ait donné de l'existence de Dieu une démonstration régulière. Mais pas qu'il crût cette démonstration nécessaire en principe (avec nous avons vu qu'il compte le devoir d'honorer Dieu parmi les choses qu'il ne faut pas discuter); mais sans doute parce qu'avant lui quelques-uns avaient nié Dieu.

Il démontre l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur et par l'antériorité du parfait sur l'imparfait.

Il y a du mouvement dans le monde. Tout mouvement d'un mobile procède d'un moteur. Ce moteur à son tour peut être mu par un autre. Mais on ne peut procéder ainsi à l'infini. Il faut donc arriver à un premier moteur qui n'est pas mu, à un premier moteur immobile. C'est Dieu.

Ce moteur immobile ne meut pas par impulsion, car il y aurait réaction et par suite passivité dans le moteur immobile. Dieu donc meut toutes les créatures comme l'objet du désir meut l'âme, sans être mu lui-même; il meut le monde par l'irrésistible attrait de sa beauté.

C'est là une conception magnifique, mais qui suppose dans toute créature une action spontanée et libre; ce qui n'est pas. Dieu ne meut

donc pas le monde par son attrait. D'un autre côté la difficulté faite contre l'impulsion ne porte que sur l'impulsion de créature à créature et de corps à corps. L'impulsion que Dieu donne au monde est une création et ne souffre ni résistance ni réaction.

En établissant que nécessairement l'acte précède la puissance et le parfait l'imparfait, comme aussi par l'idée de l'acte pur, aussi bien que par l'idée de la pensée toujours en acte de se penser elle-même, Aristote démontre autant de fois l'existence de Dieu.

Et en réunissant toutes ces notions diverses qui présentent Dieu comme acte pur, perfection absolue, bien suprême, forme, moteur et fin de tout, cause première, moteur immobile, pensée de la pensée, Aristote donne de Dieu une idée qui s'approche beaucoup de celle qu'en donne Platon, si elle ne la dépasse pas.

Des mêmes principes Aristote conclut que Dieu, parce qu'il est l'intelligence et l'intelligible toujours en acte possède la jouissance suprême, la suprême félicité, et la vie parfaite et éternelle.

Mais Aristote reste bien au-dessous de Platon dans la notion de la Providence de Dieu. Platon en plaçant les idées en Dieu lui attribue une connaissance éminente du monde. Aristote croit que l'Intelligence parfaite ne saurait, sans déchoir, connaître l'imparfait. Il dit donc que Dieu ne connaît pas le monde ; car s'il le connaissait il en subirait l'action, et rien n'est passif en lui.

Ici encore, il faut, pour répondre, la notion de la Création. Dieu connaît les créatures parce qu'il les fait ce qu'elles sont, et sans qu'elles l'informent. Il les connaît donc sans être passif,

Aristote admet donc que tout bien dans le Monde vient de Dieu, non pas parce que Dieu l'y fait par sa Providence, mais parce que le Monde tend vers Dieu et s'enflamme du désir de la perfection à la vue de la perfection de Dieu.

S'il y a du mal dans le monde, il vient de la condition essentielle de la matière, qui n'est pas en puissance de toute perfection. Cependant le monde est le meilleur possible, car il tend sans cesse vers le mieux. Il y tend sans conscience et sans raison, mais d'une manière conforme à la pensée et à la raison.

165. **Cosmologie d'Aristote.** — Le principe du monde est donc tout à la fois Dieu et la matière. Cependant Aristote ne veut

pas que l'on admette deux premiers principes ; car il en faudrait admettre un autre supérieur aux deux. Aussi Dieu et la matière ne sont pas pour lui deux principes réels : l'un est l'*acte*, l'autre est la *puissance*. Et la puissance est précisément ce qui n'existe pas encore.

Cette notion de la puissance paraît obscure à la plupart des commentateurs modernes. Il est pourtant à remarquer que le Moyen-âge, si rigoureux sur les principes, sur les notions et sur les distinctions des choses, n'y a vu aucune difficulté. Il devait donc entendre la puissance dans un sens rationnel. De fait il ressort de tous leurs dires que pour eux comme pour Aristote la puissance n'est autre chose que ce que nous appelons la possibilité. Or en la concevant ainsi on comprendrait comment Aristote attribue une matière à tous les êtres contingents. C'est qu'en effet les formes contingentes ont besoin d'être *possibles* pour être réalisées, et elles ne sont jamais réalisées au delà de leur possibilité.

Mais la vraie difficulté qui demeure dans le système d'Aristote c'est l'origine et la raison suffisante des formes ou des actes qui constituent le monde réel. Il les distingue de Dieu et ne leur assigne aucune origine.

Dans le monde physique, tout est composé de matière et de forme. La *forme* qui est l'acte de la chose est tout à la fois l'existence de cette chose, le principe de son activité, le principe de sa spécification, ce qui la constitue dans telle espèce. Aussi la forme s'appelle chez Aristote : εἶδος, ou ἐντελέχεια. La *matière*, qui est la puissance (ou la possibilité) de la chose, n'est rien sans la forme, mais elle la limite, la détermine, l'individualise.

La même forme peut être reçue dans plusieurs matières et constituer ainsi plusieurs individus d'une même espèce. Le genre n'a pas de forme réelle ; il n'est qu'une forme logique, une idée, un mot. Chaque forme est tout entière dans tout le corps qu'elle constitue et dans chaque partie de ce corps. Les formes sont inertes ou *minérales, végétatives, animales et rationnelles*. La forme d'un degré supérieur possède toutes les propriétés de celles qui lui sont inférieures. Parmi ces formes, les unes sont vivantes, les autres ne le sont pas. Celles qui sont vivantes prennent le nom d'*âmes*. Il y a donc trois sortes d'âmes : végétative, animale,

humaine. Ailleurs Aristote en distingue cinq : nutritive, sensitive, motrice, appetitive et rationnelle. Mais ce ne sont là que des facultés et non plus des âmes proprement dites. Il y a des formes périssables et des formes éternelles. Les premières commencent par génération et périssent par corruption. Les formes qui n'ont d'activité que par leur composition avec la matière ne sauraient subsister sans cette matière ; mais celles qui ont une activité propre, indépendante de la matière peuvent subsister séparées. Du nombre de ces dernières est l'âme humaine, qui par elle-même saisit l'être en soi, et tend à le posséder. Ici nous arrivons à la psychologie et à l'étude de l'homme.

**166. Anthropologie d'Aristote.** — « L'homme est un animal raisonnable, sociable et religieux. » Comme tous les animaux il est composé d'une *forme* sensible et de *matière*. Mais cette forme qui est l'âme, principe de la vie du corps, est tout à la fois végétative, sensitive et rationnelle. Elle préside aussi bien à la nutrition du corps, à son mouvement et à ses sensations qu'aux opérations intellectuelles. Comme toute forme elle est tout entière dans le corps et dans chaque partie du corps. Ses opérations animales n'ayant plus d'objet ni d'instrument, si elle vient à être séparée du corps, ne peuvent demeurer en elle, si ce n'est comme en puissance éloignée ; mais ses opérations intellectuelles lui restent. Elle peut donc subsister. Donc elle ne périt pas avec le corps. Donc elle est immortelle.

Nous avons dit ailleurs comment Aristote distingue les facultés appréhensives et appetitives de l'âme (*page* 282 et 301) ; l'intellect est passif en tant qu'il reçoit les formes intelligibles que l'intellect agent tire des images sensibles. L'intellect agent seul est séparable et survit au corps.

La pensée étant pour Aristote le plus haut degré de l'acte, le principe et la fin de toutes choses, la volonté est dirigée par l'intelligence ; les principes de raison sont en même temps des principes d'action, et l'action est comme la conclusion d'un syllogisme pratique. Aussi il appelle indifféremment la volonté un *intellect appetitif* ou un *appétit intellectuel*. Il reconnaît formellement dans la volonté la *faculté de choisir*, mais seulement à l'égard du bien



contingent. Il appelle l'élection un *désir délibéré*. Du reste il n'a pas cru devoir traiter longuement cette question ; mais aucun philosophe ancien ne conçoit mieux que lui la vraie nature de la liberté. Aussi St-Thomas n'a eu qu'à développer ses principes pour donner de la liberté la notion la plus exacte et la plus profonde que l'on puisse en donner. (*Voyez p. 301 et 302.*)

Aristote n'est pas moins exact sur la notion de l'amour que n'est pour lui que l'activité qui veut le bien d'autrui. D'où il conclut que l'amour rend heureux, et qu'il est plus doux d'aimer que d'être aimé, plus doux de faire du bien que d'en recevoir.

Pourquoi M. Fouillée qui expose avec complaisance cette théorie, et y ajoutant celle de l'amitié, dit-il ailleurs, dans la théodicée « qu'Aristote et Platon ne s'élevèrent pas à la vraie notion de l'Amour » ? C'est que M. Fouillée est préoccupé d'une notion exagérée de la liberté, notion qui lui fait condamner souvent des théories exactes et même plus d'une fois l'empêche de les entendre dans leur vrai sens. Il est vrai qu'Aristote n'a pas vu le vrai rapport entre Dieu et le monde, puisqu'il a cru devoir conclure de ses principes que Dieu ne connaît pas le monde ; mais il a conclu ainsi en partant des idées de l'acte et de la puissance et non point « parce qu'il identifie le bien avec l'intelligence ». La théologie catholique aussi, d'accord avec la philosophie classique, dit : « que Dieu est acte pur, qu'en lui l'intelligence, la connaissance et l'amour sont un seul et même être, qu'il n'est pas une substance intelligente, mais un acte subsistant d'intelligence », et pourtant la théologie ne conclut pas de là que Dieu soit « une individualité à jamais absorbée dans la conscience de soi, qui agit sur le monde sans penser le monde. »

167. **Morale d'Aristote.** — La morale est la science qui dirige l'activité humaine. Or, tous les actes des hommes, actions, désirs, pensées, tendent vers un bien. Le *bien* total de l'homme, c'est le bonheur.

Ce bien ou bonheur complet n'est ni dans la volupté, ni dans la richesse, ni dans la considération, comme l'ont dit quelques-uns. D'autres ont admis un bien absolu. Or, le bien est essentiellement relatif aux choses que l'on dit bonnes; il ne saurait être le même pour tous. Il n'y a donc pas de bien universel. Cependant il y a un bien supérieur et parfait; c'est celui que l'on désire pour lui-même, qui est à lui-même sa fin. Et ce bien encore, c'est le bonheur.

La vertu est l'harmonie de toutes les actions de l'homme avec cette fin dernière de son activité. Mais il faut distinguer les *vertus intellectuelles* et les *vertus morales* ; les unes ont pour principe l'intelligence, les autres la volonté ; les premières ont pour objet le vrai, les autres, le bien. Donc le désir et la volonté doivent se porter vers le bien, comme l'intelligence doit connaître le vrai. Mais le bien lui-même est connu par l'intelligence et déterminé par la raison. Donc la vertu est l'harmonie de la volonté avec la raison. La vertu, dans l'âme, n'est ni une passion, ni une faculté ; car ces deux choses ne sauraient nous rendre dignes de blâme, ni d'éloges. Il reste donc que la vertu soit une *habitude*, une disposition, une tendance, conforme à la raison. Et cette habitude nous dispose à tenir toujours le milieu entre deux vices opposés : l'excès et le défaut. C'est dans ce milieu qu'est la vertu.

Le juste considéré en soi se confond avec son objet, qui est l'*intérêt de tous*. L'action qui procure cet intérêt est *juste*, et celle qui le détruit est *injuste*. L'habitude qui nous incline à agir dans cet intérêt est la vertu de *justice*. Ainsi comprise, la justice prescrit toutes les vertus et les renferme toutes.

Aristote le premier distingue la *justice commutative* et la *justice distributive*, et ajoute avec beaucoup de raison, que dans la première on n'a aucun égard aux personnes, quant à leur rang ou leur mérite, tandis que dans la seconde, c'est précisément de ce mérite qu'il faut tenir compte.

Ici encore M. Fouillée, préoccupé de fonder le droit « sur l'égalité des libertés » accuse Aristote de n'avoir donné que « des règles de *justesse* dans l'échange et non des règles de *justice* dans les rapports des personnes ». Notre réponse est déjà donnée, dans notre traité de Morale (Nos 16 et 29).

Pour juger les lois d'après l'idée de justice, Aristote remonte à l'origine de la société. La société est nécessaire parce que les hommes ont besoin d'un échange mutuel de services et de produits. Cet échange a besoin d'être réglé sur l'intérêt de tous, de manière que l'égalité puisse s'établir entre des choses qui ne sont pas comparables en quantité. De là l'invention de la monnaie. Ainsi les lois humaines ont pour objet de déterminer les règles de l'échange

de tous biens, et leur principe est l'intérêt de tous. Les lois humaines ont donc une loi supérieure à elles, une loi antérieure au droit écrit : c'est le juste en soi, conçu par la raison. Et si une loi humaine est contraire à la première, l'acte qu'elle permet n'en est pas moins immoral. D'où il suit que l'injustice légale d'une action ne rend pas toujours injuste l'homme qui la fait ; la justice ou l'injustice de l'homme viennent du jugement qu'il porte lui-même sur son action. L'équité n'est que ce sentiment conforme au droit naturel qui supplée au droit écrit.

Ainsi en dernière analyse : l'action vient de la volonté ou de la préférence, mais c'est l'intelligence qui détermine ce que l'on doit préférer. L'homme préfère le bien comme il a jugé le vrai. La préférence suppose un désir qui la sollicite, et ce qui excite ce désir c'est l'idée du bien inhérent à l'objet désiré. Enfin la volonté fixe le choix. Et c'est là l'homme lui-même, ajoute Aristote.

La *prudence* est pour Aristote une vertu purement intellectuelle, mais c'est la plus haute. Elle est l'attribut de l'homme sage. Elle a pour objet de connaître ce qui est pour l'homme une cause de bien ou de mal. C'est ainsi qu'elle préside à nos actions.

La prudence produit donc la sagesse, et la *sagesse* n'est que l'art de vivre de manière à atteindre le bonheur.

Ainsi la morale est la science du bonheur et de la vertu. La politique est l'art d'appliquer la morale.

**168. Politique d'Aristote.** — L'Etat est une association de villages ; le village une association de familles ; la famille une association naturelle de l'homme et de la femme. Chacune de ces associations a pour fin la satisfaction d'un besoin. Donc l'Etat est un fait de nature et l'homme est fait pour la société.

D'ailleurs sa nature l'y pousse, et si l'homme en société est le premier des animaux, il en est le dernier quand il a renoncé aux lois et à la justice.

Mais l'Etat n'existe que par l'autorité d'un côté et l'obéissance de l'autre. C'est une harmonie que l'on retrouve dans toute la nature et surtout dans l'homme où le corps est naturellement soumis à l'âme. Et si le contraire a lieu chez les hommes corrompus, ils sont dans un état contre nature. On trouve aussi, selon la nature,

la supériorité de l'homme sur la femme, et de l'homme en général sur les animaux inférieurs.

Sur ces données Aristote conclut qu'il faudrait donner le commandement à ceux dont le mérite est supérieur à celui de tous les autres réunis. Et que si un seul homme avait à lui seul un mérite supérieur à celui de tous ses concitoyens, il faudrait lui donner le pouvoir pour toujours.

L'Etat, c'est le corps politique d'où émane l'autorité, et dont les membres s'appellent citoyens. Il a la souveraineté, c'est-à-dire le droit de statuer sur les intérêts de tous. C'est la constitution qui détermine et attribue la souveraineté et non pas la souveraineté qui détermine la constitution.

Le citoyen est l'homme qui jouit du droit de voter à l'assemblée publique et de juger au tribunal. Tout homme n'est pas citoyen en tant qu'homme. Ainsi les enfants, ni les esclaves ne le sont jamais ; les artisans même ne doivent pas l'être. « L'esclave, dit Aristote, travaille pour un individu ; l'ouvrier ou mercenaire travaille pour le public. » D'où il conclut que ni l'un ni l'autre ne doivent prendre part au gouvernement, parce que leur vie tout entière est déjà occupée ailleurs.

Ici Aristote sacrifie forcément aux usages de son temps, et néanmoins il fait des efforts pour en sortir. Il détruit d'abord les raisons que l'on avait données avant lui pour justifier l'esclavage. Il en cherche de nouvelles dans les conditions morales de l'homme esclave. Il croit lui reconnaître une intelligence inférieure, incapable de se gouverner, et par suite une volonté qui doit être dirigée par une autre intelligence. Mais à la fin il reconnaît que cette distinction n'existe pas toujours et pose lui-même ce dilemme : Si l'esclave est capable de vertu, il se diffère pas de l'homme libre, et si l'on dit qu'il est incapable de vertu, il faut ajouter qu'il n'est pas un homme. Cependant il a sa part de raison.

La civilisation chrétienne, avec sa patience qui ne brusque rien, mais qui atteint sûrement le but, a tiré la conclusion et a peu-à-peu aboli l'esclavage ; Elle a aussi amélioré le sort des classes laborieuses, qu'elle ne pouvait pas dispenser du travail, en rendant leur travail plus libre, plus facile et plus fructueux. Mais les théories communistes modernes, au nom de la liberté, tendent à détruire cette œuvre, et ramènent à l'esclavage tous les citoyens ensemble en voulant leur ôter et le choix de leur tâche et la propriété du salaire gagné. L'Etat seul serait le

maltré; il déterminerait la tâche, forcerait à l'accomplir, et pour que rien ne manquât aux conditions de l'esclavage antique, il aurait droit de vie et de mort.

Que l'on ne jette donc pas trop la pierre à Aristote : il n'a fait que maintenir le fait accompli et encore il en a sapé les bases, en montrant ce qu'il avait d'injuste. Ceux qui le blâment veulent ramener ce même mal, détruit par les conclusions tirées de ses principes.

D'ailleurs la vérité est qu'abstraction faite du droit de vie et de mort, l'esclavage n'est pas contraire à la loi de justice, et que si le Christianisme est parvenu à l'arracher des mœurs de presque tout le genre humain, c'est en introduisant la loi de charité. En effet, si un homme peut vendre l'emploi de son temps pour quelques heures, il n'y a pas de raison pour qu'il ne puisse le vendre de même pour toute sa vie. Et si le vainqueur peut exiger un travail de son prisonnier, quelle loi de justice s'oppose à ce qu'il vende ce même travail à un autre qui l'exigera à sa place ? Donc si l'esclavage n'existe presque plus et tend chaque jour à disparaître, nous le devons à la parole persuasive et efficace de N. S. Jésus-Christ : *« Aimez-vous les uns les autres. »*

Aristote distingue ensuite les formes de gouvernement : monarchie, aristocratie, démocratie, et les trouve toutes justes, pourvu qu'elles procurent le bien commun. Il ne suffit pas, dit-il, d'imaginer un gouvernement parfait ; il faut surtout qu'il soit pratique et d'une application facile. En politique, il n'est pas moins difficile de réformer que de créer. L'homme d'Etat doit viser à améliorer l'organisation du gouvernement déjà constitué. Pour cela il doit connaître les différentes constitutions et les meilleures lois.

Aristote examine alors les différents caractères que peuvent revêtir les différentes formes de gouvernements. « Si l'Etat est assez riche pour indemniser chaque citoyen du temps qu'il donne aux affaires publiques, tous alors, surtout les pauvres, auront hâte de se rendre aux assemblées et aux tribunaux, et la multitude deviendra souveraine à la place des lois. Or dès que le peuple est monarche, il rejette le joug de la loi et se fait despote. Cette démocratie est, dans son genre, ce que la tyrannie est à la royauté. C'est là une déplorable démagogie. Ce n'est pas une constitution. »

Il examine de la même manière l'oligarchie, et partout il trouve que le pouvoir dégénère en tyrannie si les classes les plus riches ou les plus pauvres sont au pouvoir, soit ensemble, soit séparées.

D'où il conclut que la meilleure constitution est celle où le pouvoir est donné à la moyenne propriété. Mais il avoue que c'est ce qu'on rencontre rarement; car partout, les plus riches par leurs ressources, les plus pauvres par leur nombre, s'emparent du pouvoir pour eux seuls.

Plus loin, examinant les causes des révolutions, il dit : « L'observation démontre que la marche la plus habituelle des révolutions dans les démocraties est celle-ci : tantôt les démagogues, pour se rendre agréables au peuple, arrivent à soulever les classes supérieures de l'Etat par les injustices qu'ils commettent à leur égard, en demandant le partage des terres ; tantôt ils se contentent de la calomnie, pour obtenir la confiscation des grandes fortunes. Dans les temps les plus reculés, quand le même personnage était démagogue et général, le gouvernement se changeait promptement en tyrannie. Presque tous les anciens tyrans ont commencé par être démagogues. A cette époque il fallait sortir des rangs de l'armée pour être démagogue ; aujourd'hui, grâce aux progrès de la rhétorique, il suffit de savoir bien parler pour arriver à être chef du peuple. »

Il ne ménage d'ailleurs pas plus la monarchie que la démocratie. Car il veut que la loi gouverne et non l'homme. Il n'accepte la monarchie que lorsque le mérite exceptionnel désigne un homme à la royauté.

Dans toutes ces considérations sur les constitutions, Aristote ne voit que ce qui lui semble l'intérêt de tous et de plus il raisonne comme si la constitution d'un peuple pouvait être élaborée après la formation de la société. Dans les faits, la constitution se forme avec le peuple lui-même et se dessine avec le temps et les circonstances. Toute constitution venue après coup, autrement que par la force des choses, ne peut être qu'une cause de division et de ruine.

**169. Appréciation de la philosophie d'Aristote.** — Il n'y a que deux excès, avons-nous dit, dans la doctrine de Platon, mais ces deux excès, si l'on en tire les conséquences : détruisent la science en détruisant l'observation ; anéantissent la matière et réduisent Dieu à une idée ; ruinent toute l'activité individuelle, en

réduisant l'homme à n'être qu'un rouage dans l'Etat, et rendant toutes ses belles théories morales, en rendant la vie impossible dans la société. Il y a là de quoi faire penser à l'insaisissabilité de l'homme livré à lui-même, puisqu'il peut s'égarer au point même lorsqu'il est doué d'un génie de premier ordre. Si seulement pour sa gloire, Platon n'a pas tiré les conséquences de ses erreurs.

On trouverait peut-être un plus grand nombre d'erreurs d'Aristote, par abus du raisonnement, mais ces erreurs sont sans conséquences. Son esprit est plus positif, il contrôle les sens par la raison et la raison par les sens, et malgré les tendances de son esprit porté plus que tout autre à la démonstration, à la thèse, à la déduction et par conséquent à l'emploi de la raison, il préfère nier la raison ou du moins l'effacer par une origine nouvelle plutôt que de renoncer aux perceptions des sens. Tout cela est chez lui l'esprit d'exactitude et la réaction contre l'idéalisme de son maître.

Ainsi disposé il justifie le premier la méthode d'observation et l'emploi habilement et heureusement, deux mille ans avant Bacon vient s'attribuer la gloire d'avoir enseigné au genre humain à se servir de ses facultés, comme il s'en était toujours servi.

Aussi, il y a moins de grandeur dans Aristote, que dans Platon, mais il y a infiniment plus de vérités de détails, plus d'ordre et de méthode, plus de sûreté et en un mot plus de pratique. Il est complétement obligé de Platon, et à eux deux, ces esprits supérieurs et étonnants ont fondé à tout jamais la vraie philosophie. Et si ils l'ont fait, non certes sans les données de la Tradition primitive, mais avec des données tellement effacées, qu'en comparant à ces débris les flots de lumière qu'ils nous ont transmis, on croirait assister à une nouvelle révélation.

Nous ne ferons par ressortir ici une seconde fois ce qu'il y a de faux dans les théories d'Aristote sur la connaissance, sur Dieu, sur la Providence, sur la justice même. Nos lecteurs savent bien ce qu'il faut en penser. Ce sont des taches qui nous rappellent à nous le génie lui-même, quand il n'est pas éclairé par Dieu, à se débattre dans des lueurs qui ne sont que des ténèbres.

170. **Théophraste.** — Le premier chef du Lycée après Aristote fut Théophraste, né à Erèse, dans l'île de Lesbos, vers 372, et fils d'un foulon nommé Mélantas. D'abord disciple de Platon, il fut ensuite le meilleur disciple et l'ami d'Aristote. Comme ses maîtres, il eût à supporter la haine des partisans du polythéisme et fut accusé d'impiété. Il mourut à Athènes dans un âge fort avancé.

Il continua et développa les travaux de son maître, surtout en histoire naturelle. Il nous reste de lui : *les Caractères*, que notre Labruyère a imités après les avoir traduits, un traité *sur la sensation et les choses sensibles*, recueil des opinions de ses devanciers ; des fragments d'une *Métaphysique*, d'un traité *des Lois*, d'un livre *sur la Piété* ; une *Histoire des plantes* ; un traité *des Causes de la végétation* ; un traité *des pierres*, reste de nombreux ouvrages sur la minéralogie ; enfin des fragments d'une *Histoire des animaux*. Il avait écrit aussi des ouvrages de rhétorique.

Il est bien difficile, avec ce qui nous reste de ses ouvrages de donner même un aperçu sur ses doctrines. Le caractère général de sa philosophie semble avoir été à peu près celui de son maître, avec moins de solidité dans les principes, une morale plus relâchée et une certaine concession faite à la faiblesse humaine dans la recherche des raisons des choses. « Chercher, dit-il la raison de toutes choses, c'est ruiner la raison et du même coup la science. »

---

De Théophraste, la direction du Lycée passa entre les mains de Straton de Lampsaque, mais avant lui on peut citer : NICOMAUQUE, fils d'Aristote, dont il ne nous reste rien, mais qui dut s'occuper de philosophie, puisque son père lui dédia un de ses traités de morale ; EUDEME de Rhodes, ou de Chypre, qui traita le syllogisme hypothétique, qu'Aristote avait négligé ; DICÉARQUE de Messine, et ARISTOXÈNE le musicien, de Tarente, qui tous les deux renouvelèrent l'opinion que l'âme est l'harmonie des mouvements du corps ; HÉRACLIDE de Pont, née à Héraclée, dans le Pont, en 338, qui, disciple de Platon et ensuite d'Aristote, écrivit un traité des *Cons-*



*titutions des divers états*, qui semble l'abrégé de celui d'ARISTOTE que nous avons perdu.

**171. Straton de Lampsaque.** — Straton, né à Lampsaque, fils d'Arcésilas, et disciple de Théophraste, lui succéda en 286 et fut le chef du Lycée pendant 18 ans. On dit qu'il enseigna la philosophie à Ptolémée Philadelphe. Ses nombreux écrits sont entièrement perdus, on ne connaît ses doctrines que par les jugements des auteurs anciens.

Il négligea la morale et la métaphysique pour se renfermer dans la science de la nature. Aussi il disait que la pensée est la même chose que la sensation, et que la sensation est un mouvement. Illogique, il est tellement nominaliste qu'il dit que le vrai ou le faux ne sont que dans les mots.

Il dit n'avoir par besoin de Dieu pour expliquer le monde. Selon lui tout se fait dans le monde par le développement des qualités naturelles à chaque être.

Aristote avait rejeté le vide de la nature ; Straton l'admet, non seulement dans le monde et non pas au dehors, et encore il n'affirme pas qu'il y soit. Il ne le voit que comme la conception d'une possibilité. Tandis qu'Aristote définit le lieu, « l'intervalle entre les limites extrêmes des corps », et le temps, « le nombre du mouvement, par antériorité et postériorité », Straton dit que le lieu est « l'intervalle entre le contenant et le contenu » et que le temps est « la mesure du mouvement et du repos ». Tout ceci s'accorde avec cet autre principe que, pour Aristote, l'acte est le terme du mouvement, tandis que, pour Straton, l'acte lui-même est un mouvement.

En somme Straton, n'est qu'un disciple dégénéré d'Aristote et se rapproche d'Epicure.

---

Après Straton l'Ecole péripatéticienne fut dirigée par LYONNÉE de Laodicée, en Phrygie, qui fut plus rhéteur que philosophe. On cite encore ARISTON de Inlis, dans l'île de Céos, et enfin CRITOLAÏOS de Phasélis, en Lydie, qui devint chef de l'Ecole en 155. Il est célèbre par son ambassade à Rome avec Carnéade et Diogène de

Babylone, au nom de Athéniens. Il disait que les bonnes qualités de l'âme valent incomparablement mieux que tous les biens des corps, y compris le ciel et la terre.

#### § PYRRHON. — LE SCEPTICISME.

172. **Pyrrhon.** — Le premier qui ait osé ériger le scepticisme en système, c'est Pyrrhon. Il naquit à Elis, où il florissait, vers l'an 340. Disciple d'Anaxarque d'Abdère, il voyagea avec lui; il lut aussi les livres de Démocrite, puis s'attacha à l'école de Mégare. Venu à Athènes, il trouva l'Académie dégénérée et en lutte avec Aristote, à côté de la mollesse des disciples d'Aristippe et du rigorisme des cyniques. Ces contradictions jetèrent son âme dans le doute et il crut y trouver la véritable sagesse.

Le sage, dit-il, en présence des affirmations contradictoires des dogmatiques et des négations absolues des sophistes, doit s'abstenir (*ἐπέχειν*). Sa doctrine s'appelle donc l'*ἐποχή*, c'est la suspension du jugement; elle se résume dans la maxime: οὐδὲν μᾶλλον, *pas plus une chose qu'une autre*; ce qui constitue le doute pour l'intelligence, l'indifférence pour le cœur et pour la volonté. Mais son doute était purement objectif. Il ne doutait ni de lui-même, ni des perceptions de conscience, mais il ne voulait se prononcer en rien sur la réalité des objets perçus par les sens. Il reconnaissait les apparences; et les apparences en tant qu'apparences ne sont pas contradictoires; mais il n'affirmait rien de la réalité, parce qu'il lui aurait fallu admettre l'existence du contradictoire, ou trancher une alternative qui lui paraissait insoluble, ou trop difficile à résoudre.

Nous reconnaissons qu'il y a loin de là à la négation ou au doute absolu des sophistes, mais nous n'irons pas jusqu'à dire avec M. Em. Saisset (dans le *Dict.* de M. Franck) que « la gloire de Pyrrhon est dans la conception forte et sérieuse de l'idée sceptique. » Non: admettre les perceptions de conscience, les impressions des sens, et nier la réalité objective des corps, qui seuls peuvent être la cause de ces impressions, c'est renoncer à la raison. Ce n'est pas une gloire que d'en venir là.

Voici les dix raisons qu'il donnait de son doute, les fameuses *raisons d'époque*, δέκα τόποι ἐποχῆς.

- 1° La contradiction entre les diverses sensations des animaux;
- 2° la contradiction entre les jugements portés par diverses personnes sur un même objet ;
- 3° la contradiction entre les jugements portés par la même personne en différentes circonstances ;
- 4° la contradiction entre les jugements portés par un même sens ;
- 5° les altérations que subissent les choses matérielles ;
- 6° la variabilité des lois et des usages ;
- 7° les changements que semblent offrir les choses, selon leur position :
- 8° » » selon le mélange de leurs éléments ;
- 9° » « selon les relations qu'elles ont entre elles ;
- 10° » » selon leur nouveauté, leur rareté ou leur fréquence.

Quelques auteurs attribuent ces raisons aux disciples de Pyrrhon, qui d'ailleurs n'écrivit rien.

173. **Timon de Phlionte.** — Le premier disciple de Pyrrhon fut Timon, né à Phlionte, dans le Péloponèse, vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. D'abord danseur de théâtre, puis philosophe, il fut disciple de Stilpon de Mégare avant de l'être de Pyrrhon. Il ouvrit plusieurs écoles en différents pays et vint enfin se fixer à Athènes, où il mourut dans un âge avancé.

Il avait écrit des comédies, des tragédies, des satires dont la principale, appelée *Silles* (Σίλλοι), le fit surnommer le *Sillographe* : c'était une satire en vers hexamètres contre tous les philosophes excepté Pyrrhon et Xénophane ; et quelques traités philosophiques.

Sa doctrine, d'ailleurs conforme à celle de son maître, se formait ainsi : 1° Nous ne pouvons rien savoir sur la nature des choses ; nous n'en connaissons que les apparences ; 2° nous devons donc ne rien affirmer, ni rien nier des choses, mais seulement de l'état de notre âme ; 3° cette abstention d'opinion et de parti nous procure la tranquillité de l'âme (ἀταραξία), qui est le vrai bonheur.

---

Après Timon on cite, comme disciple de Pyrrhon, PHILON, l'Athénien, et quelques autres dont on ne connaît guère que les noms.

Nous verrons le doute se reproduire bien des fois sous des formes quelque peu diverses ; mais on ne peut pas dire précisément que le scepticisme ait fait école.

### § 9. EPICURE — LES EPICURIENS.

174. **Vie d'Epicure.** — Epicure naquit à Athènes, dans le bourg de Gargette, l'an 341, d'une famille autrefois illustre. Mais son père tombé dans l'indigence s'en alla à Samos, où il se fit maître d'école, tandis que sa mère exerçait la profession de charmeuse ou de devineresse. Après avoir lu les ouvrages d'Anaxagore, d'Archélaüs et de Démocrite, il vint à Athènes suivre les leçons de Xénocrate et de Nausiphane. De retour à Samos, il fut obligé de quitter cette ville, à la mort d'Alexandre, et se réfugia à Colophon avec son père. C'est là qu'il fonda son école. Il habita ensuite Mitylène et Lampsaque et vint en 305 se fixer à Athènes, où il enseignait dans son jardin. Il mourut de la pierre en 270.

Il avait écrit jusqu'à 300 ouvrages dont il ne nous restait rien, lorsqu'on a découvert il y a quelques années dans les ruines d'Herculanum une partie de son traité *sur la Nature*. On connaît d'ailleurs ses théories par Diogène Laërce, Sextus Empiricus et Lucrèce.

La facilité de son caractère, autant que le peu de sévérité de sa doctrine, lui attirèrent beaucoup de disciples qui lui furent très attachés et auxquels ils donna de grandes preuves d'affection. Si l'on ajoute à ces conditions les circonstances politiques dans lesquelles il vivait, le dégoût de la vie qui dut s'emparer des âmes des Grecs, lorsqu'après la mort d'Alexandre ils se virent sans gloire et sans sécurité, livrés aux changements qu'amenait les rivalités des généraux du conquérant, on aura l'explication entière des succès d'un philosophe qui venait prêcher l'indifférence pour tout principe et la recherche unique du bien-être dans le calme de l'âme.

Fuir la douleur et la crainte, plus encor que rechercher le plaisir : tel était le but de la doctrine d'Epicure. Toutes les peines morales viennent de l'ignorance des vraies conditions des choses. De là la nécessité d'une nouvelle physique et d'une nouvelle logique, capable de nous affranchir de l'erreur et surtout des préjugés

superstitieux. Il y avait donc trois parties dans sa théorie: *la canonique* ou logique, *la physique* et *la morale*.

175. **Canonique d'Epicure.** — Il ne veut pas de cette logique embarrassée d'une multitude de règles (la Logique d'Aristote), mais un art simple et facile, résumé en trois principes de connaissance, et quatre règles pour chacun de ces principes.

Il n'y a, dit-il, d'autre critérium de vérité que *les sensations* (*αἰσθήσεις*), *les anticipations* (*προλήψεις*), et *les passions* (*πάθη*). Les sensations sont les impressions que nous recevons des objets; les anticipations sont les conceptions de l'intelligence, les idées des choses, acquises au moyen de la mémoire par les sensations répétées; les passions sont les plaisirs et les peines que nous éprouvons.

*Les sensations* sont produites par les corpuscules que les corps émettent continuellement, qui atteignent nos organes et par le moyen des nerfs communiquent à l'âme certaines impressions. Les sensations ne peuvent être contrôlées ni par d'autres sensations, ni par la raison, qui dépend elle-même des sensations. Il faut donc admettre que les sens sont infaillibles. De là les quatre *canons* sur les sens.

1° Les sens ne trompent jamais.

2° L'erreur ne tombe que sur l'opinion.

3° L'opinion est vraie quand les sens la confirment ou ne la contredisent pas.

4° L'opinion est fausse quand les sens la contredisent ou ne la confirment pas.

*Les anticipations* ne sont pas toutes les idées que l'on peut se former des choses, mais seulement celles qui sont communes à tous les hommes. Dans la pensée d'Epicure, ce mot semble désigner les vérités de bon-sens. En voici les règles.

1° Toute anticipation vient des sens.

2° L'anticipation est la vraie connaissance et la définition même d'une chose.

3° L'anticipation est le principe de tout raisonnement.

4° Ce qui n'est point évident par soi-même doit être démontré par l'anticipation d'une chose évidente.

*Les passions* sont dans l'âme aussi bien que les anticipations:

mais elles viennent aussi des sens. Ce qu'elles nous font connaître ce sont les rapports entre les choses et nous, au point de vue de notre bonheur. Elles sont donc aussi une source de connaissance ; mais les règles qu'Epicure donne à leur sujet, sont des règles de conduite et seront mieux placées dans sa morale.

A côté de ces sources premières de la connaissance, Epicure admet la *démonstration* ; mais il la réduit à une sorte d'induction du signe à la chose signifiée. Il ajoute aussi comme règle une sorte d'anticipation générale qu'il appelle l'*équilibre*. Cette loi de l'équilibre peut se formuler ainsi : *Toute chose a son contraire*. C'est par ce principe qu'il croit que le nombre des êtres immortels est aussi grand que celui des mortels.

176. **Physique d'Epicure.** — Rien ne se fait de rien, dit-il ; rien n'est créé, rien ne périt. Les corps se décomposent, mais leurs éléments subsistent. Donc les éléments des corps sont éternels. Ces éléments il les appelle *atomes*, c'est-à-dire insécables, parce qu'il les suppose étendus, mais indivisibles. Le mouvement leur est essentiel, et ce mouvement est rectiligne et vertical, suivant la loi de la pesanteur. Mais dans ce mouvement il s'opère une déviation, qu'Epicure attribue tantôt au hasard, tantôt à une certaine spontanéité. Par suite de cette déviation les atomes se rencontrent et s'agglomèrent selon leurs affinités naturelles. C'est ainsi que se forment tous les corps. Si plus tard ces atomes se séparent de nouveau, et si les corps se détruisent, c'est qu'une force étrangère, vient s'interposer. Donc les atomes se meuvent. Mais il ne peuvent se mouvoir qu'à la condition qu'il y ait du vide entre eux. Il faut donc admettre le vide. Le vide est infini en étendue, mais les atomes aussi sont en nombre infini. Ainsi le vide n'est complètement vide nulle part. Donc trois choses constituent le monde : les atomes, le vide et le mouvement.

Il n'existe rien au delà. Tout est corps, et pour Epicure, *corps* est synonyme d'*être*.

L'âme elle-même est donc un corps, divisible comme les corps, et par conséquent destinée à périr. Aussi, dit-il, nous la voyons vieillir avec le corps après que nous l'avons vue passer de la faiblesse de l'enfance à la force de l'âge mûr. Elle est quelque chose

d'invisible et d'insaisissable, comme l'air, et d'actif comme le feu.

Les facultés de l'âme sont aussi de nature corporelle. La pensée est une sorte de sensation. La sensation proprement dite est une impression reçue par l'âme, mais cette impression, quoique plus subtile est de même nature que les impressions du corps. Cependant malgré la grossièreté de cette âme, Epicure admet on ne sait pourquoi, un troisième principe dans l'homme; c'est l'esprit, c'est le messager des impressions du corps à l'égard de l'âme.

Avec une pareille théorie physique, Epicure n'a pas besoin de Dieu, pour expliquer le monde, aussi avertit-il qu'il donne dans sa physique le moyen de se délivrer tout-à-la fois et des terreurs de la mort et de la crainte des dieux. Lucrèce, son fidèle interprète, nous le montre osant le premier regarder en face la *religion*, qui du haut du ciel montrait sa tête effrayante, et lui résister.

Pendant il croit qu'il y a des dieux. Ce sont des vapeurs immenses à forme humaine; ils ont cependant l'intelligence, et exempts des misères de la terre, ils jouissent d'un bonheur parfait que rien ne trouble que rien n'émeut, ni nos crimes ni nos vertus. Il veut pourtant qu'on les honore intérieurement; mais il est inutile de les prier: ils ne s'occupent pas de nous.

Voilà ce qu'Epicure appelle la vérité, la raison, la philosophie. Cette doctrine est selon lui la vraie source du bonheur, avec la morale que nous allons voir.

177. **Morale d'Epicure.** — Le souverain bien de l'homme, c'est le plaisir ( $\dot{\eta}\delta\omicron\nu\eta$ ). Mais le plaisir est de deux sortes: dans le mouvement, ou dans le repos. Le premier consiste à éprouver des sensations agréables, qui supposent un mouvement et quelquefois un certain effort. Le second est l'absence de toute douleur, le repos du corps et de l'âme. Voilà le vrai plaisir, le vrai bonheur: l'absence de trouble ( $\acute{\alpha}\tau\alpha\rho\alpha\zeta\iota\alpha$ ).

La vertu consiste à savoir se conduire de manière à goûter ce repos absolu. C'est d'abord la *prudence*, qui n'est que le calcul des moyens propres à procurer le plaisir parfait. C'est ensuite la *force*, qui nous fait mépriser toutes les craintes imaginaires; la *justice*, qu'il faut observer pour éviter les ennuis que procure l'injustice, et par laquelle les hommes se facilitent mutuellement

le bonheur ; c'est enfin la *tempérance*, qui n'est que la modération dans les plaisirs, afin de ne pas se rendre incapable de les goûter longtemps. Ces pour cela qu'il faut régler ses passions en suivant les quatre *canons* que voici.

1° Prenez le plaisir qui ne doit être suivi d'aucune peine.

2° Fuyez la peine qui n'amène aucun plaisir.

3° Fuyez la jouissance qui doit vous priver d'une jouissance plus grande ou vous causer plus de peine que de plaisir.

4° Prenez la peine qui vous délivre d'une peine plus grande, ou qui doit être suivie d'un plus grand plaisir.

Conformément à cette morale, Epicure recherchait surtout les plaisirs de l'esprit, vivait d'une manière extrêmement sobre, et conseillait à son exemple de ne pas s'engager dans le liens du mariage, pour n'avoir pas les soucis de la famille.

Nous sommes bien loin de Socrate et de Platon et même d'Aristote. Les idées ont disparu et, avec elles, les nobles croyances, les grandes aspirations, l'amour de la vérité pour elle-même, la science et presque la certitude. Tout est matière. Jusqu'ici cependant malgré les tendances de la théorie, la vie est encore honnête et il y a encore quelque générosité et quelque dévouement. Mais nous allons voir bientôt les disciples tirer les vraies conséquences des principes, et s'abandonner aux plaisirs des sens, qui seront pour eux le souverain bien.

Il n'est pas nécessaire que nous fassions ressortir la fausseté, l'immoralité et l'impiété du système d'Epicure. Nous dirons plutôt le bon côté ou du moins les résultats heureux de son observation toute sensible. En étudiant de plus près la matière, Epicure lui arracha plusieurs de ses secrets. C'est ainsi que le matérialisme moderne et le positivisme ont fourni à la science de précieux renseignements au point de vue des faits.

**178. Les disciples d'Epicure.** — Les premiers disciples d'Epicure furent ses trois frères, ARISTOBULE, NÉOCLES et CHÉRÈME, qu'il aimait tendrement. Ils ne paraissent pas s'être distingués dans la philosophie. Le plus brillant de ses disciples, fut



MÉTRODORÉ DE LAMPSAQUE, qui mourut avant lui. Il avait écrit plusieurs ouvrages dont il ne reste que les titres. On cite encore POLYEN de Lampsaque, HERMACHUS de Mitylène, qu'Epicure institua son héritier, en 270, puis APOLLODORÉ L'ÉPICURIEN, dont les ouvrages, au nombre, dit-on, de 400 sont entièrement perdus. COLOTÉS avait écrit un ouvrage avec ce titre : *Qu'à suivre les maximes des philosophes autres qu'Epicure on ne jouit pas de la vie*. PHÉDRE est nommé avec éloge par Cicéron. PHILODÈME avait écrit des *épigrammes*, un *Abrégé des opinions des philosophes*, une *Rhétorique*, un traité *sur les vertus et les vices* et un autre *sur la musique*, dont les fragments qui nous restent font penser que cet art y était considéré au point de vue moral. Enfin ZÉNON L'ÉPICURIEN, peut-être le même que celui de Sidon, nommé par Diogène Laërce, est mentionné aussi par Cicéron.

On ne sait rien de bien précis sur la vie et les doctrines de tous ces hommes. mais on connaît assez la réputation des Epicuriens, dans l'antiquité, pour comprendre qu'au *plaisir dans le repos*, recherché par Epicure, ils préférèrent le *plaisir dans le mouvement*, et qu'ils recherchèrent les plaisirs des sens plus que les plaisirs de l'esprit. Tout le monde connaît l'épithète qu'Horace se donne à lui-même, en répétant celle que l'on donnait alors à tous les épicuriens.

Me pinguem et nitidum bene curata cute vises,  
Quum ridere voles, Epicuri de grege porcum. (Epit. IV\*).

#### § 10. ZÉNON. — LE PORTIQUE.

179. **Zénon.** — On ne connaît pas la date de la naissance du fondateur du Portique. On peut dire seulement qu'il mourut vers l'an 264, après avoir vécu plus de quatre-vingt-dix ans. Il serait donc né avant Epicure ; peut-être même a-t-il commencé à enseigner avant lui. Zénon naquit à Cittium, petite ville de l'île de Chypre. Son père, appelé Mnasée ou Démée, était un riche marchand et lui-même exerça cette profession. Mais un naufrage lui ayant fait perdre presque toute sa fortune, il se retira des affaires et se tourna vers la philosophie. Il avait alors près de trente ans. Pen-

ant dix ans, il suivit les leçons de Cratès le cynique, dont il trouva la morale excellente, mais dont les mœurs le révoltèrent. Il alla donc à Mégare suivre les leçons de Stilpon, qui lui donna le goût de la dialectique, et cette disposition fut encore augmentée en lui par les leçons de Diodore Cronos. Revenu à Athènes il suivit les leçons des Académiciens Xénocrate et Polémon, et il ne dut pas rester étranger à l'enseignement de Théophraste, qui florissait alors, ou tout au moins, il dut lire les écrits d'Aristote, car on en retrouve des traces nombreuses dans sa théorie, comme aussi on y retrouve une partie de la doctrine d'Héraclite. Il se composa avec tous ces éléments un système mal lié, où rien n'est entièrement nouveau, ce qui a fait dire à Cicéron que « Zénon inventa des mots plutôt que des choses ».

Il établit son Ecole dans le riche portique d'Athènes, appelé Στοά ποικίλη (la Galerie peinte) et, par antonomase, Στοά, d'où est venu à son école le nom de Portique, et à ses disciples celui de Stoïciens.

Il avait beaucoup écrit et Diogène Laërce nous a conservé les titres d'un grand nombre de ses ouvrages, mais il ne nous en reste que quelques rares citations.

Les auteurs qui ont parlé de son système lui ont souvent attribué les doctrines de ses disciples, et il devient très difficile de faire à chacun sa part. Nous donnerons donc en commun la doctrine des Stoïciens, après avoir indiqué les principaux disciples de Zénon, qui paraissent avoir contribué en quelque chose à modifier le système.

**180. Disciples de Zénon.** — Parmi les premiers disciples de Zénon on trouve d'abord PERSÉE, de Cittium, que son maître envoya à sa place auprès d'Antigone Gonatas, qui l'avait demandé lui-même, en disant que le disciple serait aussi capable que le maître et aurait en plus l'avantage de la jeunesse; puis HÉRILLE DE CARTHAGE, qui donna à la morale un but absolu et un but relatif, et CLÉANTHE D'ASSOS, né vers l'an 300. Celui-ci étant tombé dans la misère se fit porteur d'eau et ne cessa pas de cultiver la philosophie, travaillant la nuit pour vivre et étudiant ou écoutant, pendant le jour, les leçons de Zénon, que dans sa pauvreté il écri-

vait sur des morceaux de brique, pour les conserver. Il pratiqua sévèrement la morale de son maître et eut l'honneur d'avoir pour disciple Chrysippe, la colonne du Stoïcisme. Avec lui se trouvaient auprès de ZÉNON ARISTON DE CHIOS chef de la secte des Aristoniens, qui rejetaient la logique et la physique, et ATHÉNODE DE SOLI, qui suivait la même voie. Tous ces hommes paraissent avoir transformé la doctrine de leur maître et même l'avoir complétée, mais il manquait jusque là à ce système une intelligence capable d'en nouer toutes les parties, et Chrysippe vint heureusement accomplir cette mission.

CHRYSIPPE, né à Soli, en Cilicie (et non à Tarse, qui était la patrie de son père), vers l'an 280, était livré à l'oisiveté et aux plaisirs, lorsque la perte de son patrimoine le tourna vers la philosophie. Il vint à Athènes et, après avoir entendu Cléanthe, il suivit d'abord les leçons d'Arcésilas et de Lacyde, tous deux académiciens, puis il retourna au stoïcisme, dont il fut un si ferme soutien, qu'un ancien a dit de lui : *Ni Chrysippus fuisset, Porticus non esset*, et qu'on le surnomma la *colonne du Portique*. Il vint en effet rendre la vie au Stoïcisme qui se mourait ; mais il y fit des changements si considérables que le stoïcien Antipater écrivit un ouvrage entier sur les différences entre Cléanthe et Chrysippe. Il mourut, selon Apollodore, l'an 208 et selon Lucien, l'an 199.

On dit qu'il avait composé plus de sept cents ouvrages ; il ne nous en reste que de rares fragments, sans titres.

Parmi ses disciples on cite ZÉNON DE TARSE, et DIOGÈNE DE BABYLONE, que les Athéniens envoyèrent à Rome avec Carnéade et Critolaüs (vers 155). Les principaux Stoïciens après eux furent : ANTIPATER de Sidon ou de Tarse (vers 142), PANÆTIUS de Rhodes, qui tint école à Rome et dont Cicéron fait assez de cas, pour le suivre dans son traité de *Officiis*, et enfin POSIDONIUS D'APAMÉE disciple de Panætius, qui établit une école à Rhodes, à la fin de deuxième siècle avant J. C.

De là le stoïcisme passa à Rome, où nous lui verrons des représentants illustres, jusqu'au 12<sup>e</sup> siècle après J. C. D'abord les deux Scipions, Lælius, Caton d'Utique et Brutus. Plus tard Antistius Labéon et Sempronius Proculus, fondèrent la secte des

roculiens. Enfin Sénèque, Epictète, Arrien et Marc-Aurèle, en doucirent les doctrines, en les rapprochant davantage de la morale chrétienne, qui bientôt les éclipsa.

Cette philosophie qui dura cinq siècles, a été tour-à-tour admirée et blâmée, parce qu'elle renferme en effet une opposition étonnante de la sagesse et d'orgueil, de vertu et de crime. Mais son esprit d'impassibilité est resté si populaire que l'on dit encore vulgairement : « Vivre en philosophe », pour dire : « Vivre en Stoïcien ».

**181. Doctrine des Stoïciens.** — Zenon voulut être plus à la portée de tous que Platon et qu'Aristote, plus facile qu'Antisthène. « Les Cyniques, dit Sénèque, excédaient la nature ; Zénon se borna à la vaincre. »

Le but de l'homme c'est la sagesse, et c'est la philosophie qui nous enseigne à l'atteindre. La sagesse n'est autre chose que la perfection. Mais ne pouvant jamais atteindre la perfection absolue, l'homme tâche d'y tendre sans cesse. Il y a trois degrés qui y conduisent : le jugement parfait, la science parfaite, la conduite parfaite. De là les trois branches de la philosophie : Logique, Physique et Morale.

**182. Logique Stoïcienne.** — Tout en disant que la raison est la règle de toutes choses, Zénon rejeta les idées de Platon et s'en tint à la théorie d'Aristote sur la connaissance, en lui donnant une forme qui la rapproche de celle d'Epicure.

Ce sont les Stoïciens qui les premiers ont proclamé le fameux principe : *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, qu'Aristote n'avait pas formulé, mais qui résume assez bien sa théorie. Ils dirent aussi nettement que l'âme est d'abord une table rase.

Le principe de toute connaissance est dans la sensation. Mais celle-ci n'est en quelque sorte que la matière première de la connaissance. Elle devient perception, par le travail de l'esprit. Chrysippe ne veut pas qu'on explique la perception par la comparaison de l'empreinte du sceau : la perception saisit toutes les qualités et même la substance de l'objet. Elle devient alors la *vision compréhensive* (φαντασία καταληπτική). En voici les caractères distinctifs : 1<sup>o</sup> elle est produite par une chose qui existe ; 2<sup>o</sup> elle est

conforme à cette chose et en exprime les propriétés, 3<sup>e</sup> elle ne peut être produite par aucune autre chose. A ces signes on reconnaît la vérité de la perception. — Mais s'il y a des perceptions qui ne sont pas produites par des choses réelles, à quoi reconnaît-on que telle perception est produite par une chose qui existe? Et puisqu'on ne connaît la chose que par la perception, comment savoir si celle-ci lui est conforme? Enfin, qui dira, dans ces conditions, si elle ne peut être produite par aucune autre chose?

A la vision compréhensive vient s'ajouter l'*assentiment*, qui la convertit en connaissance. C'est un acte de l'esprit, spontané, volontaire et libre. Cependant nous verrons bientôt des assentiments nécessités par l'évidence.

Enfin la réunion des perceptions solidement établies, et liées par des raisonnements inébranlables constitue la science. Hors de là c'est l'opinion.

Zénon comparait ces trois degrés de la connaissance à la main d'abord ouverte, qui ne saurait retenir les objets, ni les toucher dans toutes leurs parties : c'est la sensation; puis fermée, et pouvant les mieux saisir : c'est le jugement; et enfin fermée et serrée par l'autre main, de manière à ne pas laisser échapper ce qu'elle a saisi : c'est la science.

A ces connaissances actuellement acquises par les sens, les Stoïciens joignaient les *anticipations* (*προληψεις*), qu'ils définissaient : « la conception naturelle de l'universel. » Ils entendaient par là ces conceptions abstraites auxquelles on donne, sans recherche et nécessairement, son assentiment, parce que, disaient-ils, elles sont évidentes.

Enfin considérant que plusieurs de ces jugements naturels sont communs à tous les hommes, ils les concevaient comme constituant la raison commune ou la *droite raison*.

Ainsi la pensée est à la fois passive et active : passive dans la perception, active dans le jugement.

Mais le jugement (libre sans doute) porte souvent sur des idées artificielles ou *notions*, qui se forment par l'analogie, la composition, la proportion, l'opposition, la transposition des parties, la répétition, la privation.

Ils admettaient la théorie du syllogisme ; mais n'y distinguaient que deux modes : le simple et le composé.

Ils combattirent les sceptiques en disant que le doute absolu est impossible, et qu'il détruit dans l'homme toute activité et toute morale.

**183. Physique Stoïcienne.** — Ils concevaient tout ce qui existe, toute substance, comme composé d'un principe actif et d'un principe passif, d'une *cause* et d'une *matière*, et ce composé ils l'appelaient *corps*. Ils disaient donc que *tout est corps*.

Dans l'homme ils concevaient l'âme comme le principe actif, et pour exprimer qu'elle est réelle, ils l'appelaient aussi corps ou matière. Mais cette matière était subtile et indivisible. Pour en exprimer l'activité, ils l'appelaient *un feu* ; une étincelle du feu divin, qui est l'éther, source de la lumière. Mais ils la reconnaissaient intelligente et libre, et insistaient sur cette liberté.

« Rien ne se fait sans cause, disaient-ils. » Les causes s'enchaînent à l'infini : le passé contenait et déterminait le présent ; le présent contient et détermine l'avenir. Les règles et les lois de toutes choses, comme des linéaments, sont contenues dans les germes, dans les principes des choses et s'y développent nécessairement : telle est la raison universelle, principe, règle, cause de tout ce qui est. Cette raison c'est Dieu ou la Nature : ces deux noms sont équivalents pour eux. Souvent aussi ils l'appellent le Destin.

Ailleurs ils semblent reconnaître le vrai Dieu ; car ils le conçoivent intelligent, tout puissant, et dirigeant tout par sa Providence. Et cette Providence, ils la démontraient par le consentement unanime des peuples, par la notion du devoir et par le culte qu'impose la loi morale.

Mais tout cela concorde avec le reste de leur théorie panthéiste. Leur Dieu c'est l'âme du monde, et s'il dirige le monde, c'est selon les lois nécessaires contenues dans les principes des choses. Aussi ils accordaient parfaitement leur doctrine avec la mythologie, en disant : Dieu principe de vie s'appelle Zeus ; dans l'Ether, il est Athéné ; dans le feu, Héphaïstos ; dans l'air, Héra ; dans l'eau Poséidon ; dans la terre, Cybèle.

Donc, leur Dieu, c'est la Nature, et leur Nature n'est que l'activité du Monde. Le reste est la matière, éternelle d'ailleurs comme le principe actif. La même Nature agit raisonnablement et nécessairement dans le monde, en même temps que comme force physique, et c'est elle aussi qui agit comme raison dans l'homme.

L'univers n'est qu'un corps animé, dont toutes les parties sont liées et ne forment qu'un tout. L'âme (raison et Dieu) qui le régit est un feu qui s'allume et s'éteint tour à tour.

184. **Morale Stoïcienne.** — L'homme, comme tout être, est composé d'un principe actif et d'un principe passif. Ici c'est l'âme et le corps. Or, dans tout être, selon les lois nécessaires de la raison universelle (Nature, Dieu) le passif est soumis à l'actif. Il en est de même de l'homme. Mais l'homme est libre. Il doit donc établir en lui librement l'ordre de la raison. « Vivre selon la raison. »

La vie de l'homme est donc une lutte de la liberté contre les passions ; mais au lieu de dire avec Platon, qu'il faut maîtriser les passions, les Stoïciens veulent les détruire. De là leur grande maxime : ἀνέχου καὶ ἀπέχου, *sustine et abstine*. D'ailleurs, souffrir n'est rien, car la douleur n'est pas un mal, et la vertu est le seul bien. Et la vertu, c'est la liberté, la liberté recherchée par elle-même.

Ce qui entrave la liberté est mauvais.

Ce qui augmente la liberté est bon.

Ce qui n'influe en rien sur la liberté est indifférent.

Dès lors les appétits du corps sont choses indifférentes pour le sage qui sait ne s'y livrer que librement. Aussi Zénon et Chrysippe ont autorisé toutes les débauches, même celles qui révoltent la raison, parce qu'elles sont contre nature ; ils ont permis en outre la polygamie et même l'anthropophagie, selon les usages des peuples.

D'ailleurs la liberté étant à elle-même son principe et sa fin, le sage ne relève que de lui-même. C'est un Dieu : plus qu'un Dieu ; car il a conquis lui-même sa liberté. (\*)

(\*) Nous ne pouvons nous dispenser de remarquer ici que M. Fouillée qui reproche aux Stoïciens de n'avoir pas eu la vraie notion de la liberté, quoiqu'il leur attribue exactement la même doctrine que nous

Dès lors le sage peut tout faire sans faillir, par cela seul qu'il est sage; car le crime est une folie. Il peut donc se donner la mort; il peut souiller son corps par les pratiques les plus honteuses, sans altérer la pureté de son âme. Et tout cela, beaucoup de stoïciens l'ont enseigné par le précepte et par l'exemple.

Voilà l'abîme où est venue s'engloutir cette doctrine qui naguère proclamait la vertu comme le seul bien et enseignait à mépriser toutes les douleurs comme toutes les jouissances. Sénèque lui-même, que nous verrons plus loin, et dont la morale est restée bien plus conforme aux premières données des Stoïciens et même s'est épurée encore, sans doute au contact de l'esprit chrétien, qui commençait à se répandre de son temps, n'a pas craint de conseiller le suicide.

Et cet abîme est le terme naturel de la route tracée par ce double principe: qu'il faut anéantir la sensibilité, et que la liberté à conquérir est le seul but de la vertu.

**185. Appréciation.** — Si dans la doctrine stoïcienne on ne considère que les grands principes, en laissant les dernières conséquences, on se trouve en présence d'une morale, austère sans doute, mais praticable par les âmes grandes et fortes, d'une morale pure et sublime; si l'on ne considère que les expressions et surtout le sens des auteurs, on trouve dans cette doctrine l'affirmation de la raison et de la liberté unie à la défense de la certitude des sens, on y trouve une grande idée de Dieu et la démonstration de la Providence, et l'on serait tenté de se croire déjà en plein Christianisme. Mais, quand des principes on descend aux dernières conséquences que les Stoïciens ont tirées eux-mêmes, on n'y voit plus que la justification de tous les crimes unie à la prétention de la plus scrupuleuse

accepte pour lui-même cette même doctrine puisqu'il dit (*Hist. de la phil.* p. 101): « Le devoir, c'est la liberté se prenant elle-même pour fin »; et ailleurs (p. 189): « on n'était pas encore arrivé à considérer la liberté comme étant elle-même et par elle-même une fin » Enfin (p. 208) il condamne St-Thomas en ces termes: « Le Dieu de St-Thomas est plutôt une nature parfaite, qu'une volonté qui se rend parfaite librement. »



puleuse vertu, on n'y voit plus que l'orgueil de l'homme, qui non-seulement veut s'égaliser à Dieu en se déclarant indépendant de Lui, mais qui même se croit supérieur à Dieu sous le très-faible prétexte que la perfection acquise librement est supérieure à celle que Dieu possède par essence. Enfin, si, à travers les expressions magnifiques de science et de vertu, et en dehors du sens des auteurs, on juge la nature même de leur théorie d'après leurs propres données, leur dogmatisme énergique s'écroule dans le scepticisme, faute de base ; car leur prétendue raison vient des sens et n'a plus de valeur scientifique que les sensations, que rien ne peut vérifier ; leur liberté n'est plus que la soumission à une nécessité aveugle ; leur Dieu n'est plus qu'une force mécanique dont les mouvements sont réglés par sa construction ; leur Providence, qu'ils défendaient si bien, n'est plus que l'exercice nécessaire de cette même force mécanique ; et leur vertu, si sublime d'abord, n'est plus qu'une prétention orgueilleuse qui consacre tous les vices.

Voilà le double aspect du stoïcisme, et la raison pour laquelle il a été si profondément admiré, par les uns, et si énergiquement condamné, par les autres.

### 3<sup>me</sup> ÉPOQUE

#### DÉCADENCE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

186. **Caractère et division de cette époque.** — La grandeur de la philosophie grecque ne dura guère qu'un siècle. Les hommes de génie qui, tout en prenant des voies opposées, avaient enseigné à la raison à se connaître, ne trouvèrent pas des successeurs dignes d'eux. Dès le troisième siècle avant J. C. on ne vit plus que des efforts impuissants, et les doctrines nouvelles qui paraissent, comme les philosophes qui essayent encore de continuer par leurs travaux et de soutenir par leur érudition les doctrines des grands maîtres, sont bien dégénérées de cet éclat dont nous avons vu briller Platon et Aristote, et n'atteignent pas même à la puissance d'observation et d'induction d'Épicure, ni à la force de généralité de Zénon.

Cependant quelques écoles et quelques hommes isolés méritent d'être mentionnés.

Nous diviserons donc l'histoire de cette époque de décadence en quatre paragraphes :

1° Nouvelle Académie, fondée par Arcésilas, vers 280, avant J. C.

2° Les philosophes continuateurs, du 1<sup>er</sup> au V<sup>e</sup> siècle après J. C.

3° Le nouveau scepticisme, fondé par Ænésidème, au 1<sup>er</sup> siècle, après J. C.

4° L'Ecole d'Alexandrie, fixée par Plotin, vers 250, après J. C.

Nous rattachons à cette dernière école le Gnosticisme et la Kabbale.

### §. 1 — NOUVELLE ACADEMIE.

187. **Caractère de cette école.** — Pendant que Zénon enseignait avec un caractère très-affirmatif, il s'éleva à côté de lui une école nouvelle qui sembla prendre à tâche de le combattre et de combattre en même temps toutes les écoles. C'est la Nouvelle Académie qui à la vision compréhensive ou *cataleptique* de Zénon opposa son *Acatalepsie*. Ce mot désigne l'impossibilité de distinguer la vision compréhensive de celle qui ne l'est pas, l'impossibilité de savoir si la perception est ou n'est pas conforme à son objet. Les nouveaux académiciens se contentèrent d'abord de battre en brèche toutes les théories et finirent par enseigner que tout ce que nous savons n'est que *vraisemblance*, ou même *apparence*, et que nous ne pouvons rien affirmer sur la réalité des choses. C'est la théorie que Kant a exprimée plus tard en disant que « nos connaissances sont purement subjectives. »

On distingue quelquefois la moyenne et la nouvelle Académie. La moyenne, avec Arcésilas, aurait enseigné que la sagesse consiste dans le doute, et la nouvelle, avec Carnéade, aurait enseigné que nous ne connaissons que la vraisemblance des choses et que nos jugements ne sont que probables. Cette distinction ne nous paraît pas assez fondée.

188. **Arcésilas.** — Arcésilas naquit à Pitane, en Eolie, vers l'an 316. Il suivit les leçons de Théophraste, de Crantor, de Diodore le Mégarien et de Pyrrhon, et étudia les livres de Platon. Il

eut à cœur de relever l'Académie, tombée alors entre des mains inhabiles, mais il n'en saisit que le côté négatif.

Il voulut, comme Socrate, procéder par questions, pour détruire tous les autres systèmes, et il exagéra la formule de Socrate en disant : « Je ne sais pas même si je ne sais rien. » Mais il ne faut pas prendre cette parole avec le sens qu'elle pourrait offrir toute seule.

Les choses, selon Zénon, ne nous étant connues que par les sensations, il est impossible de vérifier si nos perceptions sont conformes aux choses, et la *vision cataleptique* de Zénon manque de fondement. Il proclamait donc l'*acatalepsie*. Il voulait dire qu'aucune perception n'est certainement *cataleptique* ou compréhensible. Mais d'un autre côté on ne peut jamais affirmer que la vision qui paraît conforme à l'objet ne le soit pas. C'est ainsi qu'il ne savait pas s'il ne savait rien.

Sa théorie n'affirme donc pas absolument, comme l'idéalisme, que nos idées sont purement subjectives et n'ont point d'objets extérieurs, mais elle dit que nos idées ne viennent pas exclusivement des choses présentes, et que la notion que nous en prenons peut n'en être pas la reproduction.

Zénon soutenait que le sage peut dans certains cas se fier aux représentations de son intelligence, Arcésilas lui opposait le rêve, le délire et surtout la diversité des opinions humaines. C'est alors que Zénon indiqua comme caractère des perceptions vraies, « qu'elles sont produites par l'objet ». Mais Arcésilas dit que cette règle ne servait de rien, si un autre objet est capable de produire la même perception. Alors Zénon ajouta ce dernier caractère de la perception vraie : « qu'elle se montre telle qu'aucun autre objet ne saurait la produire. » Et Arcésilas accepta ce caractère comme suffisant, se réservant d'en rendre la vérification impossible, par ses objections.

Il disait donc que le sage, ne pouvant atteindre avec certitude le vrai, doit se contenter de la vraisemblance pour se conduire, mais qu'il ne doit jamais en faire le fondement de la science. Il paraît par quelques textes des anciens qu'il aurait admis les vérités de raison où la réalité objective n'entre pour rien.

**189. Carnéade.** — Arcésilas en mourant, en 241, laissa sa doctrine à Lacydes de Cyrène, qui la professa jusqu'en 215. Il eut pour successeurs Evandre puis Télécle et Hégésinus.

Carnéade né à Cyrène, en 214, ou 219 et mort en 131, recueillit l'héritage d'Arcésilas des mains d'Hégésinus et le fit valoir contre Chrysippe. Aux théories serrées de celui-ci, il opposait les subtilités du raisonnement et surtout du sorite, et rendait également vraisemblables les propositions les plus contraires.

Plusieurs auteurs anciens ont cru que le doute de Carnéade et d'Arcésilas n'était qu'une préparation à leur enseignement secret, dans lequel ils professaient les vraies doctrines de Platon. Mais d'autres affirment le contraire, et en nous montrant, chez Carnéade, la théorie développée de l'*acatalepsie*, ils ajoutent qu'il alla jusqu'à nier la certitude des vérités de raison; par exemple: que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. Il aurait donc nié la possibilité de la science; mais il est certain qu'il admettait la *vraisemblance*, comme guide de la vie pratique.

**190. Disciples de Carnéade.** — **DIOGÈNE DE BABYLONE** n'est connu dans l'histoire de la philosophie que parce qu'il accompagna son maître Carnéade et Critolaüs dans l'ambassade que les Athéniens envoyèrent à Rome, vers l'an 155. Il essaya d'ouvrir une école dans cette ville, mais Caton, ayant entendu Carnéade soutenir successivement, devant la jeunesse romaine, la justice et l'injustice, et se faire applaudir dans les deux cas, conseilla de renvoyer au plus vite ce sophiste avec ses compagnons. On cite encore **MÉTRODORÉ DE STRATONICE**, qui avait laissé la doctrine d'Epicure pour suivre Carnéade, **CLITOMAQUE** de Carthage, dont le vrai nom était Asdrubal, qui succéda à Carnéade. Il avait écrit, dit-on, 400 volumes. Son disciple **PHILON DE LARISSE**, florissait vers l'an 90; il enseigna à Rome, où il eut pour auditeur Cicéron. Son doute était sincère et répugnait, paraît-il, à son cœur; car il désirait qu'on lui démontrât la certitude.

**ANTIOCHUS D'ASCALON**, lui succéda peu de temps après, il enseigna à Athènes, à Alexandrie et à Rome où Cicéron fut son disciple et son ami. Nous n'avons rien de lui, mais ses doctrines sont souvent citées par les auteurs contemporains. Il semble avoir voulu

concilier le stoïcisme avec les doctrines de Platon et d'Aristote.

### § 2. — CONTINUATION DES GRANDES ÉCOLES

191. Nous arrivons au premier siècle après Jésus-Christ. La Grèce, qui depuis longtemps (146) est province romaine, a perdu avec la liberté, cet amour de la gloire, qui jusque-là lui avait donné la primauté sur tous les autres peuples, dans tous les genres de mérite. Les écoles de philosophie ne sont pas éteintes, mais on y voit plutôt des rhéteurs, des compilateurs, que des penseurs originaux.

Cependant au milieu de cette multitude d'hommes médiocres, dont les noms nous sont parvenus, on trouve quelques vrais philosophes, qu'il faut mentionner, non pas à raison de l'originalité de leurs doctrines, mais à raison de l'importance de leurs travaux.

192. **Plutarque.** — Au premier rang de ces auteurs, se trouve Plutarque, né à Chéronée, en Béotie, vers le milieu du 1<sup>er</sup> siècle après J. C. Ses *Vies parallèles* des grands capitaines de l'antiquité et ses *Œuvres philosophiques et morales* sont connues de tout le monde. On trouve dans ces dernières des conseils excellents, des appréciations fort justes, le plus souvent sous la forme du dialogue, dans un style attrayant, semé d'anecdotes et de comparaisons pleines d'à-propos.

La doctrine de Plutarque relève de Platon plus que de tout autre, mais il en rejette les excès; il se sert aussi d'Aristote, quoiqu'il l'estime moins. Il prend de même chez les épicuriens et chez les stoïciens ce qui lui semble bon, et combat les uns et les autres dans leurs exagérations. L'esprit de sa doctrine morale est tout entier dans cette phrase: « Un homme qui craint de s'enivrer ne jette pas son vin, il le tempère. Ainsi, pour prévenir le trouble des passions, il ne faut pas les détruire mais les modérer. »

193. **Apollonius de Tyane.** — On a coutume de citer parmi les philosophes de cette époque Apollonius de Tyane, en Cappadoce. On devrait plutôt le classer parmi les magiciens ou les illuminés. Il naquit sous le règne de Tibère, au commencement du 1<sup>er</sup>

siècle. Instruit dès sa jeunesse des leçons de Pythagore, il résolut de s'y conformer rigoureusement. Il s'abstenait de viande et de vin, marchait nu-pieds, couchait sur la dure, laissait croître ses cheveux. Après un silence de cinq ans, il voyagea en Asie, jusque dans l'Inde, en Egypte, en Ethiopie, en Grèce et en Italie, pour s'instruire des traditions et des mystères. A son retour il se signala par de nombreux prodiges et fut honoré comme un dieu. Sa mort resta complètement inconnue.

Philostrate a écrit sa vie et s'est plus attaché aux actes merveilleux qu'aux doctrines philosophiques de cet homme que les derniers défenseurs du paganisme opposèrent plus d'une fois à Jésus-Christ, pour infirmer la conclusion tirée par les chrétiens, des miracles de l'Homme-Dieu.

Quelques historiens ou philosophes modernes ont essayé de découvrir un système philosophique dans ses doctrines, une sorte de préparation à l'Eclectisme Alexandrin. Nous n'y voyons qu'une doctrine morale semblable à celle de tous les législateurs de l'Asie: Zoroastre, Manou, Confucius, et s'il y a chez Apollonius une doctrine métaphysique, c'est encore celle des mêmes philosophes.

194. **Dion Chrysostome.** — A la même époque vivait Dion, surnommé Chrysostome (bouche d'or) à cause de son éloquence. Né à Pruse, en Bithynie, il fut d'abord rhéteur et sophiste, puis rigide stoïcien, portant même sur ses épaules une peau de lion, comme les disciples d'Antisthène. Il nous reste de lui 80 discours, où l'on peut puiser des renseignements utiles.

195. **Lucien.** — L'auteur si connu des *Dialogues des Morts*, Lucien, naquit à Samosate, en Assyrie, vers l'an 120 de J.-C. D'abord apprenti sculpteur, il devint philosophe, parce que son maître l'avait battu pour avoir cassé une table de marbre. Il écrivit d'abord un assez grand nombre de petits sujets de rhétorique, où déjà son esprit railleur se montre avec la facilité de son style; et il les récita en public à Antioche, en Grèce, en Italie et en Gaule; mais il est surtout intéressant dans ses dialogues, où il attaque sans ménagements, par l'arme du ridicule, tous les défauts, les vices et les travers des philosophes. Il s'en

prend également à toutes les sectes et ne s'appuie guère que sur le bon sens. Il discréditait ainsi tout à la fois le paganisme et la philosophie antique, et préparait les voies à la religion chrétienne, qu'il ne connaissait pas.

196. Mentionnons encore son contemporain MAXIME DE TYR, dont les 41 dissertations renferment de nombreux renseignements, et chez qui l'on aperçoit déjà une tendance au Néoplatonisme. Pour lui le démon de Socrate est un des dieux inférieurs qui dirigent le monde par l'ordre de Dieu. ALEXANDRE D'APHRODISE, ainsi nommé de sa ville natale, Aphrodisias, en Carie, vivait à la fin du 2<sup>e</sup> siècle. Il est célèbre par ses commentaires d'Aristote, et précieux par ses renseignements sur l'histoire de la philosophie. Mais le plus important parmi ces compilateurs, c'est DIOGÈNE LAERCE, qui nous a conservé, dans ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, les catalogues de presque tous leurs ouvrages et souvent les seuls documents qui nous restent sur leurs doctrines. Il était surnommé *Laertius*, probablement parce qu'il était de Laërte, en Cilicie. On ignore entièrement l'époque de sa vie, que les historiens ont placée depuis le siècle d'Auguste jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle après J. C. Mais il est très-probable qu'il vécut à la fin du II<sup>e</sup>.

197. **Galien.** — Médecin, historien et philosophe, Galien, qui jouit au moyen-âge d'une autorité presque égale à celle d'Aristote, mérite une mention spéciale. Né l'an 131 de notre ère, à Pergame en Asie, il fut instruit dans toutes les sciences de son temps, par son père Nicon, qui était un architecte distingué. Il fréquenta en même temps toutes les écoles de philosophie et, après avoir embrassé la médecine, il vint à Rome, en l'an 164, et y demeura probablement le reste de sa vie, jusqu'à un âge très-avancé.

La plus grande partie de ses ouvrages est perdue ; mais ce qu'il en reste suffit pour lui mériter une place distinguée dans l'histoire de la médecine, des sciences naturelles et même de la philosophie.

En métaphysique, il insiste sur la nécessité d'admettre une cause efficiente et une cause finale de la Nature, et par suite il admet un Dieu intelligent, tout-puissant, infiniment sage et Créateur du monde, et s'élève avec force contre ceux qui « croient que tout se fait sans Providence. » Cependant le mot Création n'a pas pour

lui le même sens que pour nous. Il croit la matière éternelle et déclare n'être pas de l'avis de Moïse, sur l'étendue de la puissance de Dieu dans l'arrangement de la matière. Il dit très-bien que « Dieu ne fait que ce qui est possible », mais il étend trop l'impossibilité.

Relativement à l'âme, il flotte entre Aristote et Platon, accepte la définition du premier et les divisions du second, et finit cependant par concevoir l'âme comme quelque chose de matériel, et par suite n'en admet pas l'immortalité.

En morale, il prend pour point de départ la doctrine de Platon, l'idée du bien, ainsi que la division des vertus que nous appelons cardinales ; mais il insiste sur cette théorie que tous les penchants de l'âme, même de l'âme rationnelle, dépendent du tempérament. Du reste il croit que l'exercice peut modifier les dispositions naturelles, et ne rejette pas les influences mystiques.

Mais si la partie théorique de ses ouvrages n'offre rien de bien neuf ni de bien solide, la partie historique est une mine précieuse pour la connaissance des doctrines antérieures, surtout pour l'histoire du Stoïcisme.

198. **Ptolémée.** — Le célèbre astronome d'Alexandrie, Claude Ptolémée, né vers l'an 110, n'est pas moins remarquable comme philosophe. Ne pouvant lui consacrer tout l'espace que mériterait sa doctrine philosophique, nous renvoyons à l'excellent article de M. Th. H. Martin, dans le *Dictionnaire* de M. Franck, où nous puisons ce que nous allons en dire. Sur les bases de la science et sur les facultés de l'âme, aucune théorie ancienne ne nous paraît plus rapprochée de la théorie classique actuelle.

L'élément principal de la pensée scientifique, c'est le jugement. Dans le jugement, Ptolémée distingue : *l'intellect*, qui juge ; *les sens*, qui lui servent d'instrument ; *le raisonnement*, qui est la loi du jugement ; *les faits sensibles*, qui en sont la matière ; *la connaissance de la vérité*, qui en est le but. Mais tout dépend de la sensation et de l'intellect. La *sensation* atteint immédiatement et sûrement les phénomènes sensibles actuels, mais non les objets eux-mêmes ni leurs qualités permanentes. La sensation ne nous trompe que quand nous lui demandons ce qu'elle ne peut pas nous



donner. Elle transmet à l'intellect qui ne peut rien sans elle, la notion des phénomènes; mais la *mémoire* et l'*imagination* peuvent tenir lieu de sensation présente. C'est par là que l'*intellect* juge des sensations diverses d'un même objet, selon le temps et l'organe, et par suite des objets eux-mêmes et de leurs qualités persistantes. Il recueille et examine les témoignages divers des sens, les compare et les juge. L'intellect a en outre son objet propre: *les notions universelles*, qu'il atteint immédiatement et avec certitude, mais toujours à propos de la sensation présente ou passée.

Les bêtes n'ont que les sensations, la mémoire et l'imagination. L'homme seul a de plus la raison (*λόγος*), qui développe et discerne ce qui était caché dans la mémoire. Si le langage intérieur de l'âme procède sans méthode ni raisonnement, l'intellect n'arrive qu'à l'*opinion* (*δόξα*) ou à la *conjecture* (*εἰκασία*). Mais s'il procède avec art, par des distinctions et des comparaisons méthodiques, fondées sur les différences et les ressemblances des objets, il arrive à la *science* (*ἐπιστήμη*) à la *compréhension* (*κατάληψις*). Par l'*induction*, il s'élève de choses particulières aux espèces et aux genres; par la *déduction*, il redescend des genres et des espèces aux choses particulières.

C'est donc dans l'intellect qu'est le *critérium* de la sensation. Celle-ci n'atteint que les *accidents* fugitifs; l'intellect atteint les *idées* et les *causes*. La sensation ne donne que des *à peu près*; l'intellect atteint l'*exactitude*. Ainsi les sens nous donnent la notion de la circularité imparfaite; l'intellect en tire la notion du cercle parfait.

Ptolémée est moins exact sur la notion de l'âme qu'il déclare invisible, insaisissable aux sens, mais divisible et composée d'air de feu et d'éther. Mais, même sur ce point, il est intéressant à étudier, au point de vue de la méthode.

Il ne l'est pas moins en logique et en métaphysique où il reproduit et développe Aristote.

---

199, Enfin à cette liste des philosophes Grecs des premiers siècles de notre ère, ajoutons encore PHILOSTRATE L'ATHÉNIEN et son ouvrage, *Vies des sophistes*, qui nous fait connaître les philoso-

phes de cette époque; mais il manque de critique. C'est lui qui a écrit la vie d'Apollonius de Tyane. Son ouvrage a dû être achevé l'an 217. EUNAPE, de Sardes, en Lydie, vivait dans le 4<sup>e</sup> siècle. Outre ses *Annales politiques*, il a écrit les *Vies des sophistes et des philosophes* de son temps. C'est un ardent défenseur du paganisme. STOBÉE (JEAN) de Stobi, en Macédoine a dû naître vers 430. Son *Recueil d'extraits choisis, sentences et préceptes* nous fait connaître plus de cinq cents auteurs, dont, pour la plupart, les œuvres sont perdues.

### §. 2. — NOUVEAUX SCEPTIQUES.

200. — Dans le premier siècle de l'ère chrétienne, à la suite de la Nouvelle Académie, dont nous avons constaté l'indécision, le scepticisme prit une forme nouvelle et fit école plus qu'aucune autre doctrine à cette époque; c'est pourquoi nous n'avons pas voulu séparer les auteurs qui prirent part à ce mouvement. C'est d'ailleurs le dernier effort de la philosophie pure, en Grèce, et le spectacle de cette chute profonde a de quoi donner à réfléchir à ceux qui veulent philosopher sans règle et sans guide. Ceci encore était pour nous un motif de traiter à part le *scepticisme empirique ou nouveau scepticisme*.

201. **Ænésidème.** — Le premier d'entre ces nouveaux sceptiques, Ænésidème, naquit à Gnosse en Crète, probablement au commencement du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, et fonda son école à Alexandrie. Il écrivit de nombreux ouvrages, mais aucun ne nous est parvenu, si ce n'est un extrait des *Discours Pyrrhoniens* (Πυρρώνων λόγος) qui se trouve dans la *Bibliothèque* de Photius.

Ænésidème se place, ou prétend se placer, exactement dans le doute pyrrhonien, qui diffère de celui des sophistes et de celui de la Nouvelle Académie. Il ne nie rien: il doute.

Mais allant au-delà de Pyrrhon dans son argumentation, il essaye de faire du scepticisme un système régulier et parfaitement logique.

Pour cela il attaque soit la légitimité des affirmations de la rai-

son en général, soit le principe de causalité. En cela il est plus hardi que tous ses devanciers, et l'on peut dire avec M. Em. Saisset, qu'il laisse peu à faire à Kant et à Hume, qui l'ont suivi, celui-là dans sa critique de la raison, celui-ci dans sa critique du principe de causalité. Sextus Empiricus nous a conservé les arguments d'Ænesidème contre le rapport de cause à effet : nous en parlerons en traitant de cet auteur.

202. **Agrippa.** — A la suite d'Ænésidème, on trouve dans le même doute Agrippa, dont l'époque n'est pas plus certaine. Il a dû vivre dans la deuxième moitié du 1<sup>er</sup> siècle. Nous ne connaissons de lui que ses *cinq motifs de doute*, que nous avons déjà énumérés, page 153. Les voici avec la manière dont ils sont commentés par M. Em. Saisset (*Dict.* de M. Franck).

Le dogmatique rencontre cinq difficultés insolubles.

1<sup>o</sup> La contradiction (τρόπος ἀπὸ διαφωνίας)

2<sup>o</sup> Le progrès à l'infini (τρόπος εἰς ἀπειρον ἐμβαλλῶν)

3<sup>o</sup> La relativité (τρόπος ἀπὸ τοῦ πρὸς τι);

4<sup>o</sup> L'hypothèse (τρόπος ὑποθετικῶς);

5<sup>o</sup> Le cercle vicieux (τρόπος διάλληλος)

C'est-à-dire que : 1<sup>o</sup>, dès qu'un dogmatique pose un principe, on peut lui opposer que tous ne l'admettent pas, et s'il se borne à l'affirmer, il n'échappe pas à l'argument de la *contradiction*. Si, 2<sup>o</sup>, il invoque un principe plus général, on fera la même objection, et s'il en pose un autre plus général encore, on le poussera *indéfiniment*. 3<sup>o</sup> Il dira qu'il a atteint un principe premier, un principe évident. Alors on objectera que cette évidence n'est peut-être que *relative*. Si, 4<sup>o</sup>, il renonce à prouver, son principe restera une *hypothèse*. Si enfin, 5<sup>o</sup>, il essaye une démonstration, il ne pourra l'appuyer que sur un principe qui lui-même a besoin de démonstration ; et le voilà dans le *cercle vicieux*.

On voit qu'il y a dans les arguments d'Agrippa bien plus de pénétration et de vigueur d'intelligence que dans les *dix motifs de doute* de Pyrrhon, que nous avons pu résumer exactement en deux (page 153), et dont on peut voir le détail page 554.

Cependant, non content de la brièveté et de la solidité apparente de cette argumentation, Agrippa voulut encore la resserrer. Il ramena donc tout le scepticisme à ce dilemme :

Par soi-même ou par autre chose (ἐξ ἑαυτοῦ ἢ ἐξ ἑτέρου).

Intelligible par soi, c'est impossible, à raison des contradictions des jugements, de la relativité de nos conceptions, du caractère hypothétique de tout ce qui n'est pas prouvé.

Intelligible par autre chose, c'est absurde, si rien n'est intelligible par soi. Ce serait un cercle vicieux ou un progrès à l'infini.

Et maintenant nous reconnaissons sans peine, avec M. Em. Saisset, que « simplifier ainsi les questions, c'est prouver qu'on est capable de les approfondir » ; mais nous n'ajouterons pas avec lui « c'est bien mériter de la philosophie ». C'est la détruire dirons-nous plutôt.

On peut répondre à Agrippa : Comment savez-vous qu'il n'y a pas de milieu entre les deux termes de votre dilemme ? que faire un cercle vicieux est une chose absurde ? que le progrès à l'infini est impossible, ou qu'il ne peut pas servir de fondement à un principe, sinon parce que certaines vérités sont connues par elles-mêmes ?

Ainsi le scepticisme est condamné à se détruire lui-même dès qu'il veut raisonner. La profondeur et la netteté ne lui servent de rien ; au contraire : mieux il se formule, plus ouvertement il prête le flanc aux coups qui doivent l'abattre. Et s'il prétend triompher encore de ce doute que nous jetons sur ses propres moyens de défense, il sera du moins obligé de se renfermer dans son doute et de se taire.

---

A cette école appartient aussi ANTIOCHUS DE LAODICÉE et son disciple MÉNODOTE de Nicomédie, puis le disciple de celui-ci, HÉRÔDOTE DE TARSE, qui fut le maître de Sextus Empiricus. C'est tout ce que l'on sait d'eux.

203. **Sextus Empiricus.** — On ignore le lieu et la date de la naissance de Sextus, surnommé *l'empirique*, de ce qu'il faisait partie de la secte des médecins appelés *empiriques*, parce qu'ils ne s'appuyaient que sur l'expérience, ne voulant pas comme les *methodiques* rechercher les causes des maladies. Il vivait à Tarse au commencement du II<sup>e</sup> siècle.

Il avait écrit des *Mémoires empiriques sur la médecine*, des *Mémoires sceptiques*, des *Questions pyrrhoniennes* et un *Traité sur l'âme*. Il ne nous reste de lui que les *Hypotyposes pyrrhoniennes* et son traité *Contre les mathématiciens*.

Le second n'est guère que le développement du premier. L'un et l'autre sont le résumé du scepticisme. Ils sont précieux pour les renseignements qu'ils fournissent sur les pyrrhoniens, les stoïciens et les nouveaux académiciens. Sextus cite aussi beaucoup de philosophes des autres écoles, mais il paraît les connaître peu, et ne tient pas compte de leur époque.

Sextus établit très-nettement la place qu'occupent les sceptiques dans la philosophie. Il distingue : les dogmatiques, qui affirment connaître la vérité ; les académiciens, qui nient la possibilité de l'atteindre ; les sceptiques, qui n'affirment ni ne nient rien à ce sujet. Le scepticisme, dit-il, oppose le sensible à l'intelligible, et conclut d'abord à la suspension du jugement (*ἐπιπορευσις*), puis à l'absence des passions (*ἀπαραισθησία*). Le sceptique ne dogmatise pas, mais il dit : j'ai froid ; j'ai chaud. Il ne nie pas les phénomènes ; il admet tout ce qui affecte les sens et l'imagination ; mais il n'admet rien de plus. Il dit : Le miel me paraît doux, mais il ne dit pas le miel est doux. Le phénomène est le critérium du sceptique, pour la vie pratique ; et le sceptique, par ce critérium, observe les lois de la nature, suit les coutumes, et pratique les arts selon les apparences connues.

Sextus reproduit les dix *tropes* ou motifs de doute de Pyrrhon, les cinq tropes d'Agrippa, avec le dilemme que nous avons fait connaître. Il développe ces arguments d'une manière ingénieuse et parfois subtile et sophistique.

Il donne aussi les arguments d'Énésidème contre le principe de causalité, ou plutôt contre les applications de ce principe. Ces arguments sont au nombre de huit.

1° Ce qu'on donne pour cause est une chose obscure, que ne confirment pas les apparences.

2° On choisit arbitrairement une cause entre plusieurs qui pourraient expliquer le fait.

3° Ce qu'on donne pour cause ne rend pas compte de l'ordre des phénomènes.

4° On veut expliquer ce qui n'apparaît point aux sens comme ce qui y apparaît.

5° On rend raison des choses par des hypothèses.

6° On n'admet que les faits qui confirment les hypothèses.

7° On admet des causes qui contredisent les faits et même les hypothèses admises.

8° On rend raison d'un phénomène par un autre qui n'a pas moins besoin d'être expliqué.

Après les arguments généraux en faveur du scepticisme, Sextus passe aux arguments directs contre chacune des écoles dogmatiques et contre leurs principales affirmations. Nous ne pourrions pas le suivre dans les détails de sa critique : on pourra les lire dans l'article Sextus du *Dictionnaire* de M. Franck, rédigé par M. Em. Saisset.

Disons seulement qu'après avoir essayé de ruiner tous les critères de certitude donnés par les différentes écoles, et montré, selon lui, qu'en toute hypothèse la vérité ne peut exister, et que d'ailleurs les signes ne sauraient la représenter, il s'en prend aux données de la physique et de la métaphysique. Il déclare que « les sceptiques, fidèles aux croyances de la vie commune, reconnaissent les dieux et les honorent, » mais que spéculativement ils doutent aussi bien des attributs de Dieu que de tout le reste, et il apporte de nombreuses raisons de leur doute. Il donne ensuite de nouveaux arguments contre l'existence des causes. Et ici nous remarquerons que ses arguments ne tendent pas seulement à établir l'impossibilité de connaître les causes, mais bien à démontrer que rien ne peut avoir une cause. Il essaye de détruire de la même manière toutes les notions des anciens sur la matière et sur les corps, sur le temps, l'espace et le mouvement. D'où il conclut que la science physique est impossible. Enfin il essaye de ruiner de même la science de la morale en établissant l'impossibilité de déterminer le souverain bien et l'art de bien vivre. Cependant il a soin de rappeler que son doute ne porte que sur la science théorique et non sur l'observation des lois morales.

En somme, les écrits de Sextus sont le mémorial complet du scepticisme ; mais presque rien n'appartient à Sextus dans les

arguments qu'il donne, et il manque d'ordre et de critique dans la partie historique qui n'en reste pas moins précieuse.

Nous ne prendrons pas la peine de réfuter son scepticisme : c'est une tâche que nous avons remplie d'avance, et plusieurs fois. Ajoutons seulement qu'après avoir déclaré formellement qu'il ne veut rien affirmer ni rien nier, en dehors des phénomènes, il argumente de manière à nier absolument toute existence ou au moins toute cause, vérifiant ainsi une fois de plus cette parole célèbre : « On ne fait pas au scepticisme sa part. »

#### § 4. — ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

204. **Caractère de cette école.** — Nous touchons au terme de la philosophie grecque. Les grandes écoles qui s'étaient affirmées si catégoriquement en des sens opposés ne sont presque plus représentées et luttent en vain pour résister au flot montant du scepticisme qui tend à les envahir. D'ailleurs les quelques hommes qui auraient pu les soutenir encore sont entrés dans la voie de l'érudition et par là dans celle des concessions mutuelles, et enfin, du *syncretisme*, qui accepte et mêle toutes les données. La fusion des systèmes s'opère et les esprits sont disposés à recevoir une théorie qui essayera de les concilier en prenant chez tous ce qui lui paraîtra bon : ce sera l'*éclectisme*. D'un autre côté, la raison, poursuivie jusque dans ses derniers retranchements et presque convaincue d'impuissance à atteindre la vérité, se révolte contre cette condition qui lui est faite et cherche un nouveau point d'appui dans l'inspiration : ce sera le *mysticisme*.

L'École d'Alexandrie répond à cette double tendance. Elle met Platon en première ligne, mais elle y joint souvent les autres théories grecques et surtout les doctrines de l'Orient ; elle s'appuie sur l'extase, c'est-à-dire la communication avec la divinité, pour obtenir le vrai, que la raison semble lui refuser. Cette dernière tendance pourrait bien aussi avoir pour cause cette recrudescence d'esprit religieux que le Christianisme a provoqué chez les défenseurs eux-mêmes du paganisme, en les attaquant au nom de la religion seule d'abord, c'est-à-dire au nom d'une doctrine révélée.

L'École d'Alexandrie porte donc plusieurs noms. Elle s'appelle

aussi le Néoplatonisme, l'Éclectisme alexandrin, le Mysticisme Alexandrin.

Cette école ne se dessine bien qu'avec Plotin qui naquit l'an 205 ; mais on la fait remonter généralement à son maître Ammonius Saccas, et à Potamon, maître de celui-ci, qui ont dû naître tous les deux entre 150 et 170. Nous remonterons même plus haut et nous chercherons les premières sources de cette école dans Philon le juif.

205. **Philon le juif.** — Philon, né vers l'an 30 av. J. C. à Alexandrie, d'une famille sacerdotale étudia la Bible aussi bien que les lettres et la philosophie grecques. Platon et Pythagore furent ses auteurs favoris, si bien que l'on disait en voyant ses écrits : *Vel Plato philonizat, vel Philo platonizat*. Il mourut, dit-on, âgé de cent ans. Eusèbe et St-Jérôme disent que vers la fin de sa vie il fut baptisé par St-Pierre, et Photius ajoute qu'il abjura bientôt sa nouvelle foi, par suite de quelques mécontentements. Sans doute rien ne confirme cette double allégation, mais l'absence de toute allusion au Christianisme dans ses ouvrages, ne suffit pas pour les faire rejeter, puisque ces ouvrages auraient été écrits avant sa conversion et peut-être avant qu'il n'eût connaissance de la religion chrétienne.

Tous ses écrits semblent n'être, au premier abord, qu'un commentaire de Moïse ; mais en les lisant on s'aperçoit qu'il suit aussi Platon et Aristote. Il a inauguré un système d'exégèse qui consiste à ne voir, dans les faits racontés par la Bible, que des allégories et des symboles, et il croit faire valoir davantage les livres sacrés de sa nation en y montrant par des interprétations forcées les théories physiques ou métaphysiques inventées par les philosophes.

Ses théories ne forment pas un système unique et ne s'accordent même pas toujours entre elles. Tantôt il semble enseigner le dualisme et tantôt le panthéisme. Ici la matière est éternelle et Dieu n'est que l'architecte du monde, ailleurs l'idée de création *ex nihilo* ne lui semble pas exprimer assez combien tout vient de Dieu, dont l'action, dit-il, n'est pas mesurée par le temps et s'exerce de toute éternité ; de Dieu, qui est dans tous les êtres, *qui est tout*.

*Dieu, lumière éternelle, se réfléchit dans son Verbe, qui est son*



image. Ce Verbe ainsi émané de Dieu est une personne, une *hypostase*, le fils premier-né (ὁ πρωτόγονος υἱός), le *Verbe intérieur*. Une seconde émanation est le *Verbe prononcé*, qui se manifeste par l'univers. On voit ici la Trinité catholique, qui était certainement connue des prêtres juifs, réduite à une forme panthéiste. Philon fait de même pour les anges, dont il parle en plusieurs endroits comme en parlaient les Juifs, et qu'il réduit ailleurs à n'être que les idées de Platon.

Dans l'homme il distingue deux âmes, dont l'une, *sensitive*, réside dans le sang, et l'autre, *rationnelle*, siège des idées, est une émanation de l'essence divine. D'ailleurs, outre ces deux connaissances, par les sensations et par les idées, il en exige une troisième, directement émanée de Dieu, communiquée à l'esprit comme une grâce, et par laquelle nous pouvons voir Dieu face à face, et tel qu'il est. Cette troisième connaissance, c'est la foi (πίστις), qui est la reine des vertus. Qui ne reconnaît ici la doctrine catholique, mêlée aux théories de Platon.

Il n'est pas moins rapproché de la doctrine catholique, lorsque parlant de la liberté de l'homme il dit que seul l'homme, indépendant de la loi de nécessité qui régit les êtres matériels, est capable de vertu et qu'à ce titre il est le plus beau temple que Dieu possède sur la terre; mais qu'à Dieu seul doit être rapporté tout ce qu'il y a de bon dans nos actions, parce que Dieu seul nous donne la vertu de faire le bien, « par sa grâce, cette vierge céleste qui sert de médiatrice, entre Dieu qui donne et l'âme qui reçoit. »

M. Franck, que nous avons suivi dans cet article, nous paraît s'engager beaucoup les contradictions qu'il y a dans Philon. Même en nous en tenant exactement aux expressions par lesquelles il le résume, nous trouvons Philon assez d'accord avec lui-même. C'est que nous avons pour le juger la doctrine catholique, que M. Franck paraît ne pas connaître assez bien, et la facilité avec laquelle nous faisons concorder ses théories sur l'âme et sur la liberté, nous fait croire que l'on pourrait peut-être expliquer de même la contradiction que nous avons signalée plus haut sur la matière, et absoudre Philon du panthéisme et du dualisme. Cependant nous ne sommes pas étonnés que ses disciples, qui n'étaient ni juifs, ni chrétiens, y aient puisé l'un et l'autre.

**206. Premiers Alexandrins.** — Pour rapprocher Philon de Plotin, qui est réputé le vrai fondateur de l'École d'Alexandrie, il nous suffira de citer NUMÉNIUS D'APAMÉE, qui, dit M. Franck, « précurseur immédiat de l'École de Plotin, admirait tellement les écrits du philosophe juif (Philon), qu'il y cherchait, beaucoup plus que dans Platon lui-même, le véritable esprit du platonisme. » POTAMON d'Alexandrie, vient ensuite, et Diogène Laërce dit qu'il fonda l'école éclectique. Le peu qui nous reste de ses ouvrages ne nous permet pas de savoir s'il emprunta quelque chose à Philon. On place après lui AMMONIUS SACCAS, ainsi surnommé parce qu'il avait été portefaix. Il était chrétien et le seul livre qui nous reste de lui est une *Harmonie des Évangiles*. Mais on sait qu'il avait essayé d'accorder Platon et Aristote, et il passait pour avoir réussi. Plotin le reconnaît pour son maître, Porphyre l'appelle « le plus grand des philosophes contemporains » et Longin « la plus haute intelligence qui ait paru ».

En même temps que Potamon, vivait aussi à Alexandrie ARISTOBULE le juif, qui continua les théories de Philon.

Ainsi l'Éclectisme Alexandrin, qui apparaît comme une sorte de renaissance à la fin de la philosophie grecque, n'est pas l'œuvre pure et simple des méditations philosophiques de Plotin, ni même un simple éclectisme des systèmes précédents de la Grèce unis aux systèmes de l'Orient ; c'est un retour à la Tradition primitive par l'intermédiaire d'un juif ; c'est encore une fois une corruption, un nouveau tissu d'erreurs, que la raison livrée à elle-même a tirées de la vérité révélée.

**207. Plotin.** — Plotin naquit en l'an 205 de J.-C., à Lycopolis, dans la haute Égypte. La première fois qu'il entendit Ammonius à Alexandrie, il s'écria : « Voilà l'homme que je cherchais ». Il avait alors vingt-six ans. A l'âge de 40 ans, il vint à Rome où sa réputation lui valut l'amitié de Gordien. Porphyre son disciple qui a écrit sa vie le présente comme un homme extatique et inspiré Il mourut à Rome, l'an 271.

Ses écrits, composés sans plan et sans style, furent rédigés en 54 livres et distribués en six *Ennéades*, par Porphyre.

Reconnaissant que, dans la théorie de Platon, les sens n'attei-

gnent que les phénomènes et que la raison manque de point d'appui, Plotin a recours à un autre mode de connaissance qui est l'*extase*. Dans toute connaissance rationnelle, il y a encore doublet ou *dyade*, distinction du sujet connaissant et du sujet connu. Pour arriver à l'unité parfaite, l'Âme doit s'élançer hors d'elle-même, s'oublier elle-même et tout ce qui l'entoure, c'est l'*extase* (ἐκστασις) la simplification (ἀπλῶσις), dans laquelle on ne voit plus que l'objet de sa contemplation qui est Dieu. Alors elle se dirige vers lui par l'amour et quand elle le possède, elle en jouit dans l'*unification* (ἕνωσις), qui est l'absorption en Dieu.

Dieu, selon Plotin, est l'Un ou le Bien. C'est l'unité absolue renfermant en elle-même éminemment tout ce qui est, sans être rien de ce qui est ceci ou cela. On ne peut pas dire qu'il est, dans le sens ou nous le disons des choses ; mais encore moins peut-on dire qu'il n'est pas ; car rien n'est sans lui. On ne peut pas dire qu'il se connaît, car il est absolument simple, mais il a une intuition pure de lui-même, qui est au-dessus de la connaissance et qui fait qu'il n'a pas besoin de se connaître.

Mais Dieu qui est l'Un est aussi le Bien, et comme tel il engendre non par besoin, ni par nécessité, ni par liberté, mais par un mode supérieur à la nécessité et à la liberté, parce qu'il est le Bien. Il engendre d'abord le plus parfait, avant de descendre à l'imparfait. Il engendre d'abord un être égal à lui, qui ne se sépare pas de lui, c'est l'intelligence, l'ensemble des idées ; c'est le Fils, le premier né. Vient ensuite, l'activité, l'Âme ou l'Esprit, le *demiurge*, que le Verbe engendre de lui-même. Et ces trois émanations ne sont pas trois dieux, mais trois *hypostases* d'un même Dieu. Ce Dieu en trois personnes explique la science et le monde, mais la raison ne saurait l'expliquer. C'est un mystère que l'esprit saisit par intuition, dans l'*extase*.

Ces trois hypostases sont éternelles et il n'y a entre elles que des antériorités d'origine. L'une n'est pas la cause de l'autre : elle en est le principe. Si elles diffèrent entre elles, c'est infiniment peu, et Plotin dit même qu'elles sont *infinies*.

Remarquons à ce sujet que Plotin est le premier à employer ce mot dans le sens que nous lui donnons aujourd'hui. Jusqu'à lui le mot *infini* signifiait indéterminé, indéfini ou incomplet, et le mot *fin* représentait la perfection déterminée, achevée.

Le monde procède de Dieu, selon Plotin, comme les personnes divines. Il emploie pour exprimer cette *procession* du monde les mots *création, émanation, irradiation, etc.*, mais toujours il dit assez nettement que cette production du monde est dans la nature de Dieu qui est le bien. Donc il semble faire le monde éternel et nécessaire. Cependant il cherche à distinguer autant que possible la procession des deux hypostases divines, de la procession du monde. La première s'accomplit sans mouvement dans l'éternité ; la deuxième s'accomplit avec mobilité pour les choses, dans l'espace et dans le temps. Il prétend aussi que cette procession est parfaitement libre du côté de Dieu ; quoique Dieu ne puisse choisir de ne pas faire le monde, ni même de le faire autre : Le monde, tel qu'il est, est imparfait ; mais d'abord il est de sa nature d'être ce qu'il est, et d'ailleurs, par la loi de *conversion* ou de retour, chaque être remonte vers son principe, ainsi le monde lui-même tend à retourner vers Dieu, et là il obtiendra toute la perfection désirable. Ainsi le monde, imparfait en lui-même, est parfait dans son principe et parfait dans son terme : tel est l'optimisme de Plotin. D'ailleurs le monde ne saurait être placé ni dans l'espace qui n'est rien, ni dans la matière qui vient de Dieu avec la forme. Donc le monde est en Dieu.

Plotin a été compris bien diversement par les historiens, et on a quelque peine à reconnaître le même auteur dans les différentes analyses qu'ils ont données de ses ouvrages. C'est qu'il est très-obscur, qu'il affecte les expressions de Platon, dans des théories qui sont tirées de Philon et par conséquent de Moïse. Il est donc facile d'entendre ses doctrines dans un sens panthéiste, et c'est en effet le jugement qu'en portent la plupart des historiens, mais on peut aussi, en ayant soin de ne pas forcer le sens de ses paroles, le placer beaucoup plus près de la vraie doctrine philosophique. C'est ce que nous avons fait ; et nous sommes heureux de nous rencontrer cette fois, comme nous nous rencontrerons ailleurs, avec M. Fouillée, que nous combattons quelquefois.

Nous ne saurions décider, après mûr examen de la question, si Plotin fut réellement panthéiste, dans sa pensée, autant que les autres néoplatoniciens. Il nous semble au contraire que l'on pourrait mettre sur le compte de l'expression tout ce qu'il y a d'erroné dans ses théories.

208. **Amélius.** — Le plus remarquable des disciples de Plotin

serait AMELIUS d'Etrurie. Son maître lui-même déclarait qu'il entraînait mieux dans le sens de ses idées que tous ses autres disciples. Il avait écrit près de cent ouvrages ; mais il ne nous en reste rien. Cette perte est d'autant plus regrettable que le vrai sens de la doctrine de Plotin nous reste encore caché. Après la mort de son maître, Amélius se retira à Apamée, où il mourut.

209. **Porphyre.** — Porphyre naquit à Tyr en 232, et porta longtemps le nom de Malkh (roi). Il reçut d'abord les leçons d'Origène le païen, disciple d'Ammonius Saccas, en même temps que Plotin, puis de Plotin lui-même, à Rome. Il avait aussi suivi à Athènes les leçons de Longin, qui lui avait fait connaître Platon. Il ne demeura que quatre ans avec Plotin, qui l'envoya respirer un autre air en Sicile, parce qu'il avait voulu se suicider. Quand il revint à Rome en 273, Plotin était mort et Amélius s'était retiré en Syrie. On le considéra donc comme le successeur de Plotin, à Rome, tandis qu'Amélius continuait son école dans l'Orient. La secte orientale pratiqua la théurgie, qui fut toujours repoussée par Porphyre ; ce qui lui valut le nom de *philosophe*, tandis que les disciples d'Amélius étaient qualifiés de *merveilleux* et de *divins*.

Porphyre passa de Rome en Sicile, où il habita longtemps, mais on ne sait ni le lieu ni la date de sa mort. Il parvint à un âge très avancé, et ne mourut pas avant l'an 302, puisqu'il rédigeait alors la vie de Plotin.

Il avait écrit plus de cinquante ouvrages, dont la plupart sont perdus. Le plus important était son traité contre les chrétiens, qui lui valut après sa mort une statue érigée par ordre du Sénat.

Les quelques ouvrages et fragments qui nous restent de lui ne permettent pas de saisir sa doctrine dans son ensemble. Il y a bien des obscurités, des contradictions au moins apparentes. Il paraît avoir gardé les théories de Plotin, mais avec un sens plus nettement panthéiste. Son troisième principe, l'âme, ne fait qu'un avec le monde. C'est le Dieu des stoïciens.

210. **Derniers Alexandrins.** — JAMBlique, son disciple, qui, né à Chalcis, enseigna à Alexandrie, donna une autre forme à son panthéisme et commença cette série d'émanations de dieux

inférieurs, qui pour Plotin et Porphyre sont les anges et les démons, et pour lui deviennent tout autant de démiurges ou de créateurs du monde. Il pratiqua largement la théurgie, et ses disciples lui ont attribué un grand nombre de prodiges.

Le premier alexandrin marquant que nous rencontrons après Jamblique, c'est PROCLUS, né à Bysance en 412; il conserve toutes les théories de Plotin, mais il les approfondit et les raisonne davantage; il fait un plus grand nombre d'emprunts à Aristote; et comme il nous reste de lui plusieurs ouvrages importants, il offre une ample matière à l'étude de la philosophie néoplatonicienne. Notre cadre ne nous permet pas d'entrer ici dans les détails des nuances qui existent entre ses doctrines et celles de Plotin.

On peut lire à ce sujet l'article fait par M. J. Simon, dans le *Dictionnaire* de M. Franck, mais il ne faut pas prendre à la lettre la forme dont l'auteur a revêtu les pensées de Proclus, par suite d'idées préconçues, et surtout son appréciation sur l'extase, où il voit la négation de la liberté.

En même temps que Proclus, vivait OLYMPIODORE, dont il nous reste quelques écrits intéressants, publiés par Cousin, et après lui, DAMASCIUS, qui paraît avoir rapproché les doctrines néoplatoniciennes, de la vérité alors enseignée et répandue par l'Eglise catholique, quoiqu'il fût ennemi déclaré de la religion chrétienne. Il fut le dernier des philosophes grecs; car un édit de l'empereur Justinien ferma l'école d'Athènes en 529. Damascius se retira à Alexandrie, où il mourut ignoré.

**211. Le Gnosticisme et la Kabbale.** — A l'Ecole d'Alexandrie se rattachent par la méthode et par le fond des doctrines le Gnosticisme et la Kabbale.

Le *Gnosticisme* se manifesta presque en même temps dans un grand nombre d'écoles qui ne s'accordaient que sur l'importance qu'elles donnaient à la *gnose*, sorte de science mystique, qu'elles prétendaient tenir par tradition et par révélation. On compte parmi les Gnostiques, SIMON le magicien, CÉRINTE, SATURNIN, BASILIDE, VALENTIN, MARCION et MANÈS, le fondateur de la secte des manichéens, qui tous furent combattus par les Pères de l'Eglise, comme des hérétiques, parce que la plupart étaient chrétiens et

que d'ailleurs ils entraînaient des chrétiens dans leurs sectes. Leur doctrine n'est qu'une variété de l'Eclectisme alexandrin, et tient à même esprit qui régnait alors<sup>9</sup>

La *Kabbale* est une doctrine analogue, une tradition que des Juifs prétendaient tenir d'Abraham et d'Adam lui-même, et dans laquelle ils interprétaient la Bible dans un sens allégorique.

On trouvera assez de détails sur ces deux systèmes dans le *Dictionnaire* de M. Franck. Mais nous remarquerons que M. Drach déclare peu exactes les analyses que M. Franck a données de la *Kabbale* dans son ouvrage spécial sur ce sujet.

## PHILOSOPHIE CHEZ LES ROMAINS

**212. Observation.** — Les Romains n'eurent pas de philosophie propre ; elle leur vint toute faite des Grecs et ils la conservèrent presque telle qu'ils l'avaient reçue. D'ailleurs cette condition n'est pas, à Rome, pour la philosophie seule. Leur langue, d'abord sœur de la langue grecque, s'imprégna de plus en plus des formes de celle-ci ; leur littérature n'en fut jamais que l'imitation ; leur religion était la même, sauf les noms qu'ils donnaient aux dieux.

Dans le principe le peuple romain, occupé sans cesse par la guerre, semble, n'avoir pas même eu le temps de réfléchir, et il n'est pas étonnant qu'on n'y trouve aucune trace des efforts naturels de la raison pour se rendre compte des choses. Quand leurs immenses conquêtes leur eurent fait des loisirs, lorsque surtout leur domination sur la Grèce eut amené à Rome cette multitude d'esclaves d'affranchis et d'hommes libres, dont toute l'occupation était d'enseigner les arts libéraux, les Romains aussi prirent goût à la philosophie ; il fut de bon ton de connaître la langue grecque et de la parler, et le peuple-roi lui aussi voulut savoir les raisons des choses.

**213. Sources de la philosophie chez les Romains.** — Nous avons vu déjà qu'en l'an 155, *Carnéade*, *Diogène de Babylone* et *Critolaüs* furent envoyés en ambassade à Rome par la ville d'Athènes, et que là ils essayèrent de fonder des écoles de philoso-

chie. Quoique leur séjour y ait été de courte durée, on peut croire qu'ils donnèrent aux Romains une idée générale des théories philosophiques de la Grèce, car le premier était de la nouvelle académie, le second était stoïcien, et le troisième péripatéticien. Déjà, l'an 167, l'historien philosophe *Polybe*, amené prisonnier à Rome, où il demeura jusqu'en l'an 151, était l'ami de Scipion l'Africain et dans le même temps *Panœtius* de Rhodes, jouit aussi de l'amitié de ce grand homme et établit une école à Rome avant de devenir le chef du Portique. Mais ce fut surtout après la réduction de la Grèce en province Romaine, en l'an 146, que commença cette immigration de grammairiens, de rhéteurs, et de philosophes, par lesquels la jeunesse romaine fut instruite dans les arts des Grecs. Vers l'an 87, *Philon de Larisse*, philosophe de la nouvelle Académie, vint aussi s'établir à Rome et fut l'un des maîtres de Cicéron, qui entendit aussi l'épicurien *Phédre*, les stoïciens *Diodote* et *Ælius* et, le péripatéticien *Staséas*.

**214. Philosophes romains.** — *LÆLIUS* et *SCIPION* paraissent avoir été les premiers d'entre les Romains qui se soient occupés de philosophie. *Caton l'ancien* était l'ennemi de ces spéculations. Après eux il faut arriver jusqu'à *CICÉRON* pour trouver avec lui *PISON*, *COTTA*, *VELLÉIUS*, *BALBUS*, et *POMPÉE*, puis *POMPONIUS ATTICUS* et *M. BRUTUS*, qui sont signalés comme ayant aimé l'étude et la sagesse. Excepté Cicéron, qui s'attacha de préférence à la nouvelle Académie, tout en faisant un choix de tout ce qui lui paraissait bon dans les autres doctrines, tous ces hommes paraissent avoir été stoïciens. Nous ne les connaissons d'ailleurs que par les sentiments que Cicéron leur prête.

La doctrine épicurienne trouva un illustre représentant à Rome dans *LUCRÈCE*, qui né l'an 95, se donna la mort, l'an 44, avant J.-C. Son poème *de Natura rerum*, étant le principal monument qui nous reste des théories d'Epicure, nous n'en dirons rien, car nous ne pourrions que répéter ce que nous avons dit en parlant de ce dernier. *PLINE, LE NATURALISTE*, né l'an 23 après J.-C. et mort pour s'être trop approché du Vésuve, l'an 79, paraît avoir partagé les mêmes opinions.

Le stoïcisme fut représenté à Rome, après J.-C., par *SÈNEQUE*,



ÉPICTÈTE, ARRIEN DE NICOMÉDIE, et MARC-AURÈLE. Nous devons en parler un peu plus longuement, après avoir donné quelques détails sur l'œuvre philosophique de Cicéron, le plus illustre des philosophes romains.

215. **Cicéron.** — *Marcus Tullius*, surnommé *Cicero*, né l'an 106 avant J.-C. à Arpinum, ville du Latium, est assez connu comme orateur et comme homme d'Etat, pour que nous nous dispensions de nous étendre sur sa biographie. Nous avons dit plus haut quels furent ses maîtres en philosophie. Il suffit d'avoir lu quelques-uns de ses discours pour savoir qu'il fut préteur et consul, qu'il sauva Rome de la guerre civile ; il le répète assez souvent. En lisant son *Brutus*, on voit que pour peindre l'idéal de l'orateur, sous le nom d'Hortensius, il fait son propre portrait, et dans ses écrits philosophiques, il fait comprendre, quand il ne le dit pas formellement, que personne avant lui n'avait traité ces matières en latin. D'où l'on peut conclure que chez lui l'amour de la gloire l'emportait sur l'amour de la vérité. Sans ce défaut, il eut été un grand philosophe : la conviction lui ayant manqué, il n'a été qu'un éclectique. Il mourut victime de la haine d'Antoine, l'an 43 av. J.-C.

*Ses ouvrages philosophiques.* — Nous ne dirons rien ici de ses œuvres littéraires. Ses œuvres philosophiques, qu'il composa, pour ainsi dire à temps perdu, ou plutôt pendant que les malheurs politiques l'empêchaient d'exercer son influence oratoire au Sénat ou au Forum, ne manquent pas d'intérêt, quoique dépourvus d'originalité. D'ailleurs s'ils sont faibles pour les doctrines et si le demi-scepticisme de la nouvelle Académie s'y fait sentir quelquefois, ils rachètent cette double imperfection par les grâces de la forme et par l'abondance des documents historiques. Quoique sous ce dernier rapport on ne puisse pas le suivre aveuglément, Cicéron est pourtant d'un grand secours, et certains auteurs ne nous sont presque connus que par lui. Malheureusement beaucoup de ses ouvrages sont perdus.

Il avait écrit : *Hortensius seu de Philosophia* ; c'était une exhortation à la philosophie, dont saint Augustin fait le plus grand éloge ; *de Consolatione* ; *de Gloria* ; *de Virtutibus* ; *Epistola ad*

*Cæsarem, de ordinanda Republica.* Tous ces ouvrages sont entièrement perdus.

Il nous reste quelques fragments des traités : *de Auguriis, de Fato, de Jure civili*, et des traductions du *Protogoras* et du *Timée* de Platon.

Les traités *de Legibus* et *de Republica* nous sont parvenus mutilés.

Enfin il nous reste en entier : *de Divinatione*, en deux livres ; *de Natura deorum*, en trois livres ; *Tusculanarum disputationum libri quinque* ; *de Finibus bonorum et malorum*, en cinq livres ; *Academicorum libri quatuor* ; *de Amiticia* ; *de Senectute* ; *de Officiis libri tres* ; *Paradoxa stoicorum sex*. Cependant les Académiques présentent des lacunes. Cicéron en avait fait deux éditions, l'une en quatre livres et l'autre en deux : il nous reste le deuxième livre de la première et le premier de la seconde.

Excepté le *de Officiis* tous les traités de Cicéron ont la forme du dialogue ; mais ce n'est pas le dialogue de Platon, qui ressemble à une conversation animée : ce sont plutôt des suites de discours interrompus seulement par quelques questions, comme dans les débats de la tribune.

En écrivant ces ouvrages, Cicéron avait pour but avoué, d'exposer en latin la philosophie des Grecs, et d'initier ainsi la jeunesse romaine à ces hautes méditations. Les doctrines qu'il a exposées ne lui appartenaient donc pas, mais il les a faites siennes, d'abord par un choix judicieux et ensuite par la disposition des matériaux. Il est inutile de faire ressortir le mérite du style, qui pourtant n'a pas toujours, dans ces matières, la clarté ni l'élégance que l'on admire dans ses discours.

*Sa doctrine.* — Pour Cicéron la philosophie est la science des choses divines et humaines et de leurs principes. Comme les grandes écoles de la Grèce, il la divise en Logique, Métaphysique, Physique et Morale. Sur la question de l'origine des idées, il flotte entre Platon, Aristote et Carnéade ; mais il est l'adversaire déclaré d'Epicure et de ses idées images.

Relativement à la certitude il expose les arguments pour et contre des anciens et se prononce pour la théorie du probabilisme, quoique dans le 2<sup>e</sup> livre des *Académiques* il démontre assez bien

que retrancher au jugement la faculté de discerner le vrai, c'est ôter en même temps la possibilité de discerner le vraisemblable.

Il n'a d'ailleurs que peu de chose sur les procédés logiques, mais comme il emploie le plus souvent la définition, la division et la déduction, il offre en plusieurs endroits des idées nettes et précises sur ces éléments de la méthode.

Une source de certitude à laquelle il est très-attaché et qu'il met en lumière plus qu'aucun de ses prédécesseurs, c'est l'autorité du témoignage, et en particulier du consentement universel.

Il ne paraît pas tenir beaucoup aux questions de métaphysique générale, aussi ses arguments sur la nature de Dieu et sur la nature de l'âme manquent de force et même de conviction.

Il croit aux dieux sur le consentement unanime des peuples : il s'élève jusqu'à la notion d'un seul Dieu, sans être très-précis sur ce point. Il admet de la même manière la Providence. Mais on lui reproche de ne pas se prononcer lui-même assez nettement sur cette question, après avoir fait parler les philosophes des différentes écoles. On a dit avec raison que son traité de *Natura Deorum* commence et finit par un *peut-être*.

Il définit l'homme : un être composé d'une âme intelligente et d'un corps périssable et faible (*Homo ex animo constat, et corpore caduco et infirmo*), devançant ainsi de dix-huit siècles la définition de M. de Bonald, avec une expression plus complète.

L'âme est immatérielle, intelligente, active et libre. Il démontre même cette dernière qualité de l'âme humaine.

Enfin l'âme est immortelle, et Cicéron croit aux récompenses et aux peines futures.

Sa morale est fondée sur les lois de l'honnête qu'il distingue de l'utile, tout en soutenant que l'honnête amène naturellement après lui sa récompense, et que rien n'est vraiment utile que ce qui est honnête.

En politique il suit à peu près en tout les opinions d'Aristote, et mieux que lui se prononce pour une forme de gouvernement où la monarchie, l'aristocratie et la démocratie se tempèrent l'une l'autre.

216. **Analyse du traité DE FINIBUS bonorum et malorum.** Écrit à Tusculum, après la mort de sa fille et adressé à Brutus.)— D'après l'explication que Cicéron donne lui-même de l'objet de son dialogue, on a traduit son titre par celui-ci : *des vrais biens et des vrais maux*, c'est-à-dire, des biens qui sont la fin de tous les autres et pour lesquels on recherche tous les autres, et des maux qui sont le plus à craindre et que l'on cherche à éviter en évitant tous les autres.

Le dialogue est divisé en cinq livres. Dans le I<sup>er</sup>, L. Torquatus expose la doctrine d'Epicure sur la fin de l'homme ou le souverain bien, dans le II<sup>e</sup>, Cicéron combat cette doctrine; dans le III<sup>e</sup> M. Caton expose les théories des stoïciens sur le même sujet, et Cicéron le réfute dans le IV<sup>e</sup>, enfin dans le V<sup>e</sup> Pison est censé exposer la doctrine d'Aristote, mais c'est celle de Cicéron, c'est-à-dire un mélange d'Aristote et de Platon.

Cicéron commence par réfuter les objections de ceux qui ne veulent pas que l'on écrive en latin les idées philosophiques exprimées d'abord en grec.

Il entre ensuite dans son sujet, comme s'il rapportait une conversation, dont il introduit les interlocuteurs.

S'il n'aime pas Epicure, ce n'est pas à raison de son style sans ornement, mais à cause de la fausseté de ses opinions.

Epicure ne fait que de rares changements à la doctrine de Démocrite et encore il gêne ce qu'il touche.

Il pose en principe les *atomes*, dans le vide infini, se mouvant d'un mouvement éternel et formant par leur adhésion tout ce que nous voyons. Ce n'est là qu'un principe matériel, et Epicure ne dit rien du principe formel, ni de la cause efficiente.

Il croit que les atomes sont attirés en bas par leur propre poids. Mais pour les faire se rencontrer il suppose *puérilement* une petite déclinaison, qui n'est pas possible dans son système et qui d'ailleurs n'explique pas la formation du monde.

Il emprunte tout à Démocrite et pourtant s'élève contre lui.

Epicure n'a pas de logique il supprime les définitions.

— Alors Torquatus entreprend de justifier Epicure. Il soutient l'évidence du principe que le souverain bien est dans le plaisir, et ajoute que ce principe ne supprime pas la vertu et assure le bonheur.

Et d'abord le souverain bien est celui qui ne se rapporte à aucun autre et auquel tous les autres se rapportent. Or, tout être vivant cherche le plaisir et fuit la douleur. Mais le vrai plaisir n'est pas dans le chatouillement des sens; car ce plaisir ne peut durer toujours. Donc le

vrai plaisir c'est l'absence de toute douleur. Le philosophe épicurien craint ni les dieux, ni la mort, ni la maladie, qui est tolérable un peu de durée, et il jouit des voluptés présentes ou des voluptés passées. Tandis que celui qui est d'une opinion contraire est sans cesse en proie à la crainte sans espoir de soulagement.

La vertu selon Epicure, nous enseigne à vivre heureux. La *prudence* nous délivre des préjugés et des craintes, nous fait distinguer les plaisirs naturels et faciles de ceux qui ne le sont pas, et nous affranchit des desirs qui tourmentent l'âme. La *tempérance* donne le calme à notre âme et nous fait mépriser des plaisirs éphémères dont les conséquences amènent de longues douleurs. Le *courage* nous fait affronter les terreurs de la mort. La *justice* nous met à l'abri des soupçons, des haines, des châtimens, et nous concilie l'amour de nos semblables. Enfin toutes les vertus nous font préférer les plaisirs de l'esprit, qui durent toujours à ceux du corps qui ne sont que momentanés.

Torquatus fait ensuite le tableau du bonheur du sage qui vit selon ces maximes.

— Dans le *second livre*, Cicéron réfute la morale d'Epicure, par la contradiction de ses propres principes, par la fausseté de leur application à la morale, par leur inutilité pour donner le bonheur.

Epicure ne définit pas le plaisir et quelquefois comme le vulgaire le fait consister dans les impressions agréables, tandis qu'ailleurs il le confond avec l'absence de douleur. Or il est évident que ce sont là deux choses différentes, puisque l'une a des degrés et l'autre n'en a pas. Pour établir son principe, il donne en exemple les animaux et les enfants. Mais qui ne voit que les animaux et les enfants ne cherchent pas l'absence de douleur, ou le plaisir dans le repos, mais plutôt le plaisir dans le mouvement? D'ailleurs les enfants cherchent plutôt la conservation d'eux-mêmes que le plaisir. Ainsi Epicure se trompe sur la nature du souverain bien.

Son erreur vient de ce qu'il veut juger du bien par les sens. Or les sens jugent des impressions actuelles, mais la raison seule peut se prononcer sur la sagesse qui enseigne à rechercher le vrai bien. En excluant la raison, Epicure dégrade l'homme et le rabaisse au niveau des brutes. Tandis que la raison qui est le privilège de l'homme, le fait désirer de connaître l'enchaînement des choses, rattache l'homme au présent, le porte à s'unir en société, et lui fait aimer ses semblables en lui apprenant qu'il n'est pas né seulement pour lui, mais pour les siens et pour sa patrie. Tout cela c'est l'amour de l'ordre, qui est la loi de l'honnête et le principe des quatre vertus dont Torquatus a parlé.

Le bien est bien par lui-même, et si la vertu n'est bonne que par son utilité, il ne saurait y avoir d'hommes de bien. Les grands hommes que nous présente l'histoire n'ont pas été des sectateurs du plaisir. Pratiquer la vertu par crainte de la peine n'est pas être vertueux.

Enfin cette doctrine, qui reconnaît la douleur comme le plus grand des maux, ne saurait en affranchir : elle ne peut donc pas donner le bonheur.

Dans le *troisième livre*, Cicéron commence par remarquer que la réputation des stoïciens sera moins simple et moins facile que celle d'Épicure, parce que de tous les philosophes, les stoïciens sont ceux qui ont fait le plus de mots nouveaux et l'on peut dire de Zénon, qu'il a plutôt inventé des mots que des choses.

Après avoir introduit M. Caton et engagé avec lui la conversation sur le souverain bien, il le fait parler ainsi.

D'abord le but premier de tout animal est sa propre conservation. Le plaisir n'est pas par lui-même un motif d'action ; les connaissances et les arts sont dignes d'être recherchés pour eux-mêmes, et le plus formel objet d'aversion pour l'esprit, c'est le faux. Il suit de ces principes naturels qu'il y a des choses estimables et de choses méprisables. Rechercher les premières et fuir les secondes, c'est vivre selon la nature. C'est de ces principes que la raison s'élève à l'idée de l'honnête, que l'âme recherche ensuite plus que tout le reste.

L'honnête seul est le principe de toutes les vertus, seul il donne le bonheur vrai.

Le bien c'est ce qui est parfait de sa nature. Il est connu par la raison. C'est sa propre excellence qui le fait appeler bien, et il n'a point de degrés.

L'honnête est le seul bien. Ici Caton interroge la conscience universelle pour lui faire avouer ce principe. Il met ensuite en opposition la doctrine des péripatéticiens et celle des stoïciens sur le plaisir et la douleur, et dit que, selon la doctrine de ces derniers, la douleur ne diminue pas le bonheur, et que la durée n'ajoute rien à la vie heureuse.

Après une étude longue et subtile sur les choses indifférentes et parmi elles sur les choses à préférer ou à rejeter, il termine en témoignant son admiration pour cette doctrine et conclut que le sage est vraiment roi ; riche, beau, libre et heureux et que seul il possède tous ces biens.

Dans le *quatrième livre*, Cicéron dit que, sans répondre directement, il va exposer la doctrine de Platon et de Speusippe, d'Aristote et de Théophraste.

Et d'abord pourquoi Zénon ne s'est-il pas contenté de ce qu'ils avaient

dit ? N'avaient-ils pas parlé de tout avec méthode, avec justesse, avec éloquence, tandis que les Stoïciens parlent froidement et sèchement ? N'avaient-ils pas fait en logique toutes les distinctions nécessaires ? Les stoïciens n'ont pas même traité toutes les questions qu'ils avaient si bien résolues. On en peut dire autant et plus de la physique

Enfin sur le souverain bien, ils avaient dit déjà, et plus complètement qu'il consiste à vivre selon la nature. Ils avaient distingué les biens naturels de l'âme et ceux du corps, et étaient entrés dans beaucoup de détails et avaient conclu que l'homme porte en lui-même les principes qui l'invitent à ne rien faire que ce qui est honnête.

Pourquoi Zénon a-t-il rompu avec la tradition, et que voulait-il rejeter de leurs principes ?

Cicéron, par des questions successives passe en revue tous les principes communs aux deux doctrines et montre que la différence sur tous ces points n'existe guère que dans les mots.

Il demande comment il peut se faire que, partant des mêmes principes les stoïciens arrivent à des conclusions si différentes ; pourquoi ils laissent de côté le corps et ne reconnaissent pas que la souffrance est opposée au bonheur ; pourquoi, ayant posé en principe que l'être cherche sa conservation, ils lui ordonnent ensuite de ne conserver qu'une partie de lui-même.

Cicéron combat alors directement le principe stoïcien, « qu'il n'y a pas d'autre bien que l'honnête ». Il commence par nier la proposition : « tout ce qui est bien est louable » et dit qu'Aristote ne l'accorderait pas. Donc, conclut-il, Zénon part de principes qui ne sont pas accordés. Qu'importe ensuite que tout s'enchaîne dans sa doctrine.

Après avoir relevé une fois le peu de différence entre Zénon et Platon ou Aristote, et essayé de montrer la fausseté de cette légère différence qui consiste à ne pas admettre de degré dans la sagesse, Cicéron termine ce quatrième livre en réfutant la théorie stoïcienne, que toutes les fautes sont égales.

Le cinquième livre est une éloquente exposition de la théorie morale d'Aristote, faite par Pison, à Cicéron, en présence de son frère Quintus, de son jeune cousin Lucius et de Pomponius Atticus. L'authenticité ne nous offre rien de plus complet ni de plus exact sur la question du souverain bien. Nous regrettons d'être obligé de l'écourter.

Pison montre d'abord rapidement, mais brillamment, que l'École péripatéticienne a traité toutes les questions et les a traitées à fond

Sur le souverain bien, il distingue deux doctrines, l'une exotérique, l'autre réservée aux initiés.

D'abord le souverain bien est la loi suprême de la vie : l'ignorer c'est donc ignorer l'art de vivre. Mais tout art a son objet hors de lui-même. Ainsi le souverain bien est hors de la vertu et avant la vertu, parce qu'il en est le principe. Il faut donc pour le connaître rechercher les mobiles naturels de nos actes.

Or ces mobiles sont, selon les diverses opinions des philosophes : la volupté, l'absence de douleur, les premiers besoins de la vie, lesquels par une double considération ont fourni six opinions sur le souverain bien, sans compter ceux qui adoptent plusieurs de ces mobiles à la fois.

De ces opinions, deux sont insoutenables, deux autres ont été déjà traitées. Pour les autres, il faut dire d'abord que, de quelque manière qu'on établisse le souverain bien, dès qu'on n'y comprend pas l'honnête, on bannit de la vie les devoirs, les vertus et l'amitié. Celles qui mêlent à l'honnête la volupté ou l'absence de douleur déshonorent l'honnêteté qu'elles veulent consacrer. Restent donc les stoiciens qui ont pris toutes leurs opinions d'Aristote et de Platon et n'ont fait qu'en changer les termes. Pison va donc exposer la doctrine péripatéticienne.

Tout animal s'aime lui-même et travaille à sa conservation et à son perfectionnement. Il ne désire donc que ce qui est conforme à sa nature et à sa nature propre, dans laquelle cependant il y a des biens communs. C'est ainsi que le souverain bien est unique et quoique différent pour chacun il est cependant, en un sens général, le même pour tous : la parfaite intégrité de son être. Il y a contradiction à dire qu'un homme ne s'aime pas, et absurdité à prétendre qu'il s'aime en vue de quelque autre objet.

Or la nature de l'homme est double : âme et corps. Pour l'un et pour l'autre il y a des actes conformes à leur nature. L'âme surtout a des vertus naturelles et d'autres volontaires. Celles-ci sont plus proprement appelées vertus. C'est la prudence, la tempérance, la force, la justice.

Ainsi la nature nous prescrit de nous aimer nous-mêmes, corps et âme, et par là d'aimer la vertu, et de la préférer aux avantages du corps. Cette tendance naturelle est d'abord vague faute de connaissance mais elle se développe peu à peu. Une force intérieure nous pousse à chercher notre perfection. On cache ses défauts corporels ; on recherche la beauté du corps, la santé, la force. Tout cela mérite d'être estimé. Mais l'homme ne désire pas moins de connaître, et les efforts d'un grand nombre prouvent que la science est estimable pour elle-même. L'activité est aussi dans la nature, et le repos n'est accepté que par force.



Cependant la nature qui a si bien disposé toutes choses en nous, pour la perfection du corps, a seulement ébauché la vertu en nous donnant de faibles notions de tout ce qui est grand. C'est à nous de les développer. L'honnête mérite d'être recherché non seulement pour notre propre perfection, mais pour son excellence propre. Quelle admiration n'excitent pas les exemples d'une vertu sublime ! Or les auteurs de ces actes les ont accomplis en s'oubliant eux-mêmes, et quand nous les admirons nous n'avons en vue que leur propre beauté. Et de toutes les vertus, les plus éclatantes sont les vertus sociales, dans lesquelles se réunissent toutes les vertus, sans se confondre toutefois.

Tous les devoirs sont inspirés par la vertu et tous les autres biens se rapportent au souverain bien. Aussi le sage est toujours heureux.

Cicéron, après une courte interruption, insiste sur cette dernière pensée et essaye de démontrer à Pison qu'il se contredit, quoique son principe et sa conclusion soient séparément acceptables. Tandis que chez les stoïciens tout est logique quoique le principe soit faux. Si la vertu seule est un bien, le sage est heureux même dans sa douleur ; mais si la douleur est un mal, comment le sage dans la douleur pourra-t-il être heureux.

Pison répond que la différence entre Zénon et ses maîtres n'est que dans les mots. Mais d'ailleurs rien n'empêche d'appeler heureuse une vie où il y a quelques afflictions, comme la moisson est très-heureuse avec une mauvaise herbe. Ainsi la sagesse rend heureux, même avec quelques peines, et un sage peut être plus heureux qu'un autre.

Voilà ce qu'il faut prouver dit Cicéron. Et là-dessus il arrête la conversation.

217. **Analyse du traité DE OFFICIIS.** (adressé par Cicéron à son fils, alors à Athènes, l'an 44.) — Cet ouvrage se compose de trois livres dont le premier traite de l'honnête, le deuxième de l'utile, et le troisième de la comparaison de l'honnête et de l'utile.

Au début Cicéron explique à son fils le motif qui le fait écrire ; il rappelle ses ouvrages précédents sur la philosophie, le service qu'il a rendu en mettant en latin les doctrines des Grecs, les droits qu'il croit avoir à écrire, et il exhorte son fils à lire ses ouvrages.

Le premier sujet qu'il veut traiter avec lui, c'est le devoir. C'est à pratiquer le devoir que consiste l'honnêteté de la vie. Aussi ce sujet a été traité par tous les philosophes ; mais il y a plusieurs écoles, et le droit d'en parler n'appartient qu'aux stoïciens, aux académiciens et aux

prépatéticiens, parce que seuls ils mettent l'honnête avant tout. Il suivra donc les stoïciens, mais sans renoncer à son jugement propre. Il annonce la définition des devoirs, mais il se contente de les distinguer du souverain bien et de les diviser.

Il ne traitera pas ici de la connaissance des vrais biens, mais des préceptes particuliers qui doivent régler toutes les actions de la vie. On distingue le devoir parfait, *rectum*, *κατὰ φύσιν*, et le devoir moyen, *καθ' ἕχρον*. Il divisera son ouvrage d'après les trois questions de Panétius : 1° L'acte à faire est-il honnête ; 2° est-il utile ; 3° l'acte qui paraît utile n'est-il pas opposé à l'honnête.

Ici, pour en venir à l'idée de l'honnête, Cicéron remonte au principe stoïcien exposé dans le traité *de finibus*, l'instinct de la conservation, et le désir inné de sa propre perfection. D'où il conclut que l'homme doit poursuivre l'honnête, parce qu'il possède la raison.

Il y a quatre sources de l'honnête : la *prudence*, la *justice*, la *force* et la *tempérance*.

L'objet de la *prudence* c'est la vérité. Nous y avons un penchant inné. Mais il faut éviter deux excès : 1° croire vrai ce qui ne l'est pas ; 2° consacrer trop de temps aux questions spéculatives, et négliger les affaires. Tout le prix de la vertu consiste dans l'action.

La vertu gardienne de l'ordre social se divise en deux : la justice et la bienfaisance.

La première loi de *justice* est de ne nuire à personne, si l'on n'y est forcé par une attaque injuste ; la seconde, d'user comme d'un bien commun de ce qui est à tous, comme d'un bien propre de ce qui est à soi. Or la nature ne détermine pas les biens privés : ils viennent d'une ancienne occupation, comme lorsqu'on s'est établi le premier sur une terre sans maître ; ou de la victoire, comme les conquêtes faites à la guerre ; ou d'une loi, d'un contrat, d'une condition acceptée, ou du sort. D'où il suit qu'il faut respecter la propriété de chacun.

Le fondement de la justice est la bonne foi, qui consiste à être sincère dans ses paroles et fidèle à ses engagements.

Il y a deux sortes d'injustice : celle que l'on fait, et celle que l'on laisse faire, pouvant l'empêcher. Quelquefois la crainte est la cause de l'injustice, plus souvent c'est la cupidité. La cupidité elle-même est inspirée par l'amour des jouissances, par l'ambition. On laisse faire le mal par la crainte des inimitiés, ou du travail, et par négligence, ou parce qu'on a le cœur porté à d'autres occupations.

Les circonstances peuvent rendre injuste une action qui est juste en elle-même. Un devoir supérieur dispense de l'accomplissement d'un

devoir inférieur. L'interprétation malicieuse de la lettre de la loi peut aussi devenir une injustice et justifier ce proverbe : *Summum jus, summa injuria*.

Il faut préférer la paix à la guerre, et faire celle-ci avec modération. Cicéron remarque ici que, par générosité, on a adouci l'expression, en nommant l'ennemi *hostis* (hôte, étranger). La guerre doit avoir des causes justes. Il faut à l'exemple de Régulus garder la bonne foi même envers ses ennemis. Il faut observer la justice même envers les esclaves. Des deux manières de commettre l'injustice : la violence et la fraude, la dernière est la plus odieuse, et l'injustice la plus criminelle est celle qui s'enveloppe des dehors de la probité.

Il faut pratiquer la *bienfaisance* de manière à n'être nuisible à personne ; observer les limites de sa propre fortune et l'avantage vrai de celui à qui on accorde un bienfait.

De préférence nous devons faire du bien à ceux qui le méritent mieux par leurs mœurs, par leur attachement, par leurs services, par leurs relations de parenté avec nous. Viennent ensuite nos concitoyens et enfin tous les hommes.

La *force* ou *grandeur d'âme* doit avant tout être juste et les stoïciens la définissent avec raison : La vertu combattant pour l'équité. Il est difficile à une âme forte de ne pas se laisser emporter au-delà de la justice, parce qu'elle poursuit la gloire.

Une âme véritablement grande recherche avant tout ce qui est beau et honnête, et affronte toutes les difficultés. Elle méprise ce qui excite l'envie du vulgaire et ne se laisse ni arrêter par la crainte, ni détourner par la convoitise.

C'est un préjugé que de mettre la gloire militaire au-dessus du mérite civil. Cicéron se donne lui-même en exemple.

La force dont il est question ici réside dans l'âme, mais elle exige les forces du corps ; il faut donc exercer celui-ci pour le rendre capable d'obéir à l'esprit et à la raison. Mais il faut surtout s'exercer à la sagesse et ne pas se laisser emporter avec témérité. La grandeur d'âme ainsi réglée évite, à la guerre, toute cruauté inutile, et ne va pas sans motif au devant des périls, et dans les affaires civiles, elle cherche avant tout le bien commun ; si elle doit punir, elle le fait avec justice et sans colère. Enfin dans la vie privée, la grandeur d'âme nous fait acquiescer la fortune et nous apprend à la conserver et à en user pour le bien de tous.

La *tempérance* qui commande le respect de soi-même et des autres, comprend la *bienfaisance* ou le *décorum*, qui se confond presque avec

honnête. Elle consiste à mettre toutes nos actions en rapport avec l'excellence de notre nature, comme les poètes observent les bienséances littéraires en faisant parler leurs personnages selon le caractère de chacun d'eux. Elle règle les mouvements du corps et surtout ceux de l'âme, elle soumet les appétits à la raison. Elle enseigne la décence dans les jeux et dans les paroles ; elle nous fait mépriser les plaisirs des sens, pour rechercher les plaisirs de l'âme, plus en rapport avec notre nature. Mais elle n'est pas la même pour tous et chacun doit y garder son naturel. C'est d'après ce principe que chacun doit choisir son genre de vie.

Les devoirs de bienséance diffèrent aussi selon les âges et les conditions, et la conduite d'un jeune homme ne doit pas être celle d'un vieillard, ni la conduite d'un simple particulier celle d'un magistrat.

N'écoutons pas les cyniques, qui nous reprochent d'attacher aux noms une honte qui n'est pas dans les choses. Il est contraire à la pudeur de faire ou même de dire en public ce qu'on peut faire sans honte en secret.

Même attention pour les gestes et pour les vêtements : que rien en nous ne soit efféminé ; mais il est bon de donner au visage un teint viril et à tout le corps une propreté sans affectation. Il faut même exercer sa voix et sa diction pour ne pas choquer ceux qui nous écoutent. La maison même doit être en rapport avec le rang de celui qui l'occupe.

A la bienséance il faut joindre l'à-propos. C'est l'art de ne rien faire et de ne rien dire qui ne soit à sa place. Cicéron discute ensuite la convenance des professions. Il les distingue en libérales et serviles, et parmi les dernières il en trouve d'odieuses et de viles. Le commerce n'est pas noble s'il se fait en petit ; fait en grand, il n'est pas absolument blâmable ; mais le meilleur moyen d'accroître sa fortune, c'est l'agriculture.

Ayant achevé de traiter de ce qui est honnête, Cicéron compare entre eux les différents devoirs de cette classe, et déclare que les devoirs qui ont pour objet l'action et la vie sociale ont le pas sur les devoirs qui n'ont pour but que la science. Cependant, les devoirs de la pudeur l'emportent sur les intérêts mêmes de l'Etat, si toutefois il est permis de supposer une pareille opposition. Enfin, l'ordre des devoirs est celui-ci : les dieux, la patrie, les parents, les autres hommes.

Dans le *second livre*, Cicéron étudie comme mobiles de nos actions les besoins de la vie, la gloire et la fortune : en un mot l'*utile*. Rien dans le monde ne nous est aussi utile ou aussi nuisible que les hommes, et d'ailleurs rien n'est vraiment utile que ce qui est honnête.

L'homme a besoin de la société; dès lors le plus utile pour lui c'est de se concilier la bienveillance des autres. Pour cela il faut se faire aimer et non se faire craindre.

La gloire repose sur trois bases : l'amour, la confiance et l'admiration du peuple. L'amour se gagne par les bienfaits; la confiance, par la prudence; l'admiration, par les grandes qualités. Mais tout cela doit être uni à la vertu, et principalement à la justice. L'éloquence employée à défendre les innocents est aussi un excellent moyen d'acquérir l'estime dans le jeune âge. Plus tard on emploiera les bienfaits, soit par des services personnels, soit par des dons d'argent; mais il faut y garder une juste mesure entre l'avarice et la prodigalité.

Il faut aussi rendre service à l'Etat; mais on ne doit jamais chercher à paraître servir le peuple au détriment de la République.

L'économie domestique et le soin de sa santé sont aussi des biens qu'il convient de poursuivre.

Enfin, dans la comparaison de l'utile à l'utile, les biens de l'âme doivent passer avant les biens du corps.

Le troisième livre compare l'utile à l'honnête. En principe, l'utile ne peut pas exister en dehors de l'honnêteté. L'opposition ne peut être qu'apparente, et si la vertu semble contraire à un autre avantage, il faut suivre la maxime stoïcienne : « Le tort fait à autrui est plus contraire à la nature que la souffrance, la pauvreté ou la mort. » L'honnête est le seul bien désirable ou au moins le plus désirable en soi.

L'honnête homme n'hésite jamais entre son devoir et son intérêt. D'ailleurs, dès qu'une chose est honteuse, elle ne peut servir nos intérêts.

Ces analyses, déjà trop longues pour notre ouvrage, suffisent à faire connaître les doctrines de Cicéron, mais ne peuvent donner une idée exacte de l'intérêt qu'offrent les écrits philosophiques de Cicéron. Nous ne pouvions pas reproduire les exemples, les anecdotes, les détails historiques dont ces traités sont semés et qui en rendent la lecture aussi attrayante qu'utile. Le fond de la doctrine y est à peu près sans reproche, car Cicéron ne tombe jamais dans les excès des écoles qu'il prend pour guides, et partout c'est le bon-sens qui parle, avec le secours d'une riche érudition et d'une profonde expérience.

218. **Sénèque.** — *Lucius Annæus Seneca* naquit à Cordoue, en Espagne, l'an 2 après J.-C. Il était fils de Sénèque le Rhéteur, qui l'amena à Rome encore jeune. Il se livra tour-à-tour au barreau et à la philosophie. Sur une accusation que l'on croit calomnieuse, il fut exilé par Claude et rappelé, l'an 47, par Agrippine

qui lui confia ainsi qu'à Burrhus, l'éducation de son fils Néron. Leurs efforts parurent d'abord couronnés de succès, chez leur royal élève; mais l'amour et la jalousie prirent bientôt le dessus et Néron ne fut plus qu'un monstre. Sènèque s'abandonna à la crainte, au point d'écrire au Sénat pour justifier Néron d'avoir fait assassiner sa mère. Cette basesse ne le mit pas à l'abri des coups du cruel empereur. En vain il lui offrit tous ses biens, en se retirant à la campagne, ne mangeant que des fruits qu'il cueillait lui-même et ne buvant que l'eau qu'il puisait lui-même à la source, pour n'être pas empoisonné. Un centurion vint lui apporter l'ordre de s'ouvrir les veines. Alors Sènèque fit appel à sa philosophie et accepta la mort en stoïcien. Il avait 64 ans. C'était l'an 66.

Dans ses écrits, Sènèque se montre stoïcien dans toute la force du terme. Il s'est peu occupé de la partie spéculative, mais on peut voir, par ce qu'il en dit, qu'il pense au fond comme le Portique et que son Dieu, dont il exalte la providence, n'est autre chose que l'âme du monde, comme l'âme n'est pour lui qu'un composé d'éléments subtils.

Il traite plus longuement la morale et là il exagère même les excès des stoïciens. Le sage est libre en vivant selon la nature; il est l'auteur de sa vertu; il se suffit à lui-même et se montre supérieur au monde parce qu'il en méprise les peines aussi bien que les plaisirs. D'ailleurs il sait quitter la vie quand il ne peut plus la régler à son gré. C'est ainsi que Sènèque recommande le suicide comme le suprême exercice de la liberté.

Cependant, à côté de ces exagérations fâcheuses on peut lire avec fruit une profonde analyse du cœur humain et des passions, et surtout relativement à la bienfaisance et à l'amour du genre humain, des doctrines bien supérieures aux principes de la philosophie païenne, et qui laissent voir l'influence naissante du christianisme.

Les écrits de Sènèque qui nous sont parvenus sont: *Consolation à Helvia; id. à Polybe; id. à Marcia; de la Constance du sage; du Repos et de la retraite du sage; de la Tranquillité de l'âme; de la Vie heureuse; de la Colère*, en 3 livres; *de la Clémence*, en 2 livres; *des Bienfaits*, en 7 livres; et les *Lettres à Lucilius*, au nombre de 124.

On y trouve aussi quelques pièces de vers et une *facétie* avec peu digne, sur la mort de Claude, qui a pour titre *Apocoloquytose*, et que pour l'honneur de Sénèque nous voudrions ne pas trouver dans ses œuvres.

**219. Epictète.** — On ne connaît pas la date de la naissance ni de la mort d'Epictète. Né à Hiérapolis en Phrygie, il était esclave d'Epaphrodite, lui-même affranchi de Néron. Il appartient donc à la deuxième moitié du premier siècle de notre ère. On cite de lui un trait qui montre jusqu'à quel point il pratiqua la doctrine des stoïciens. Un jour que son maître Epaphrodite s'amusa à lui tordre la jambe, il se contenta de lui dire plusieurs fois : « Vous allez la casser. » Le maître continua et la jambe se rompit en effet. Alors Epictète ajouta : « Je vous avais bien dit que vous la casseriez. »

Affranchi par son maître, Epictète enseigna la philosophie à Rome, et lorsque Domitien eut chassé tous les philosophes, en 96, il se retira à Nicopolis en Epire, où la jeunesse romaine allait l'entendre.

Il est probable qu'Epictète n'a rien écrit, mais Arrien, son disciple, nous a transmis ses enseignements, dans son *Enchiridion* ou *Manuel d'Epictète*, et dans les *Entretiens d'Epictète*, ouvrage dont il ne nous reste que les quatre premiers livres des huit dont il se composait.

Le *Manuel d'Epictète* est un court résumé de ses maximes. Il est rédigé en langue grecque, en forme de sentences et presque sans ordre. On n'y trouve que des conseils moraux basés sur les théories des stoïciens, mais avec des adoucissements qui les rapprochent de la morale chrétienne. En voici les pensées principales.

Les actes de notre âme dépendent de nous : ils sont libres ; les biens extérieurs ne dépendent pas de nous. C'est faute de faire cette distinction que l'on s'afflige quand on n'a pas les biens extérieurs.

Il ne faut désirer que ce que l'on peut obtenir. On ne doit pas oublier, en aimant, que l'on aime des choses périssables.

Les obstacles naturels et inévitables n'enlèvent rien à notre liberté conforme à la nature, et l'homme sage ne veut rien que selon la nature.

On ne saurait justement être fier de la beauté des choses que l'on possède : cette beauté n'est pas en nous.

La vie est comme un voyage sur mer, où il faut être sans cesse aux ordres du patron et tout quitter pour lui obéir.

Régions nos desirs sur les événements, et ne cherchons pas que les événements se règlent sur nos desirs.

Toute perte de bien est une restitution. Ton fils est mort; tu l'as rendu. Usons de nos biens comme le voyageur use d'une hôtellerie.

« Il vaut mieux mourir de faim exempt de crainte et de chagrin, que de vivre dans l'abondance avec le trouble dans l'âme; il vaut mieux aussi que ton esclave soit mauvais, que toi malheureux. »

« Si tu veux faire des progrès dans la vertu, aie le courage de passer pour un imbécile et pour un insensé. »

« Souviens-toi que tu es ici bas comme sur un théâtre, pour y jouer l'arôle qu'il a plu au maître de te donner. »

En présence des présages, il faut dire: « Quels que soient les événements, il dépend de moi d'en tirer un avantage. »

« Que la mort soit sans cesse devant tes yeux. Par ce moyen tu n'auras aucune pensée basse et tu ne désireras rien avec trop d'ardeur. »

Quand un malheur nous frappe disons-nous à nous-mêmes ce que nous dirions à un autre en pareil cas: « C'est le sort de l'humanité, »

« O homme! considère d'abord ce que tu veux entreprendre; examine ensuite ta nature, pour voir si le fardeau que tu t'imposes est proportionné à tes forces. »

« Tous les devoirs se mesurent en général par les rapports qui lient les hommes entre eux. C'est ton père? ton devoir est d'en prendre soin, de lui céder en tout, de souffrir ses réprimandes et ses mauvais traitements. Mais ce père est méchant! Qu'importe? La nature t'avait-elle lié nécessairement à un bon père? Non, mais à un père. Ton frère t'a fait une injustice? remplis tes devoirs envers lui, et ne considère point ce qu'il a fait, mais ce que tu dois faire et ce que la nature exige de toi. »

« Sache que le principal fondement de la religion est d'avoir des opinions droites sur les dieux; de croire qu'ils existent, qu'ils gouvernent le monde avec autant de justice que de sagesse; d'être persuadé que tu dois leur obéir, et te soumettre sans murmurer à tous les événements, comme étant produits par une intelligence infiniment sage. »

« Garde le silence le plus souvent; ne dis que les choses nécessaires, et toujours en peu de mots. Ne nous entretenons jamais de choses frivoles... mais gardons-nous surtout de parler des hommes, soit pour les blâmer, soit pour les louer, ou pour les comparer entre eux. »



« Si l'on te rapporte que quelqu'un a mal parlé de toi, ne t'amuse point à te justifier; réponds seulement: « Il n'a pas connu mes autres défauts, car il aurait dit encore plus de mal de moi. »

« Si cette action est mauvaise, ne la fais point; et si elle est bonne que t'importe le blâme de ceux qui te condamnent injustement? »

**220. Coup-d'œil général.** — La philosophie grecque prend ses fondements dans une tradition trop altérée et a fait de vains efforts pour relever l'homme moral. Le besoin de vérité et de bien a fait surgir des travaux souvent dignes d'admiration, et Dieu a même suscité plus d'une fois des hommes de génie, pour arrêter la décadence de l'esprit humain. Malgré cela, la philosophie livre à elle-même n'a pu que ralentir la marche descendante; elle n'a pu l'arrêter. Les plus nobles élans vers la vérité ont abouti au scepticisme; la notion du vrai Dieu n'a jeté que de rares lueurs et le peuple est demeuré dans son polythéisme abject, où, selon la parole énergique de Bossuet, « tout était Dieu excepté Dieu lui-même. » Le matérialisme règne sur les intelligences et sur les cœurs; la morale d'Epicure est devenue universelle; les belles théories des stoïciens sur la vertu n'ont pas introduit la justice et l'honnêteté dans les mœurs. Bien plus, les plus grands philosophes eux-mêmes n'ont pas su s'affranchir de ce vice contre nature qui fut la plaie du monde païen, et Socrate et Platon n'échappent pas à ce reproche. Les esclaves, beaucoup plus nombreux que les hommes libres, sont traités avec moins de respect que les bêtes, et le suicide souille souvent à la fin une vie consacrée à enseigner les plus belles théories morales. L'humanité a donc besoin d'une régénération; la raison est presque effacée et une nouvelle révélation est nécessaire pour la ramener dans sa voie.

C'est alors, au milieu de l'attente universelle, lorsque tous les yeux sont tournés vers le Rédempteur promis dès le commencement, qu'apparaît l'Homme-Dieu.

Avec les enseignements et les exemples de Jésus-Christ, et surtout avec la force que seul il communique à la volonté, la raison humaine va prendre un nouvel essor et discernant désormais, sans incertitude, la vérité d'avec l'erreur, le beau d'avec le laid, le bien d'avec le mal, elle pourra mettre à profit tous les efforts des siècles précédents et les multiplier dans leur résultats, par l'a-

**Introduction des doctrines de l'Évangile.** Ce sera la vraie philosophie classique, désormais sûre d'elle-même, pour tous ceux qui la chercheront de bonne-foi. Ce sera la *philosophie catholique*.

Si l'on veut plus de développement à cette thèse que nous ne faisons qu'indiquer ici, on pourra lire avec fruit l'*Histoire de l'Église* de M. l'abbé Darras, tome IV\*, p. 163-194. On y trouvera une démonstration complète de l'impuissance de la philosophie païenne, de la dégradation universelle à cette époque et du besoin que le monde avait d'un rédempteur, même au simple point de vue de la raison.

## 2<sup>e</sup> PÉRIODE

### PHILOSOPHIE DU MOYEN ÂGE

**221. Division.** — Nous comprenons sous ce titre, non-seulement le moyen-âge proprement dit, mais encore les premiers siècles chrétiens. C'est pourquoi nous diviserons cette période en trois époques, comme il suit :

- 1<sup>o</sup> Philosophie des huit premiers siècles chrétiens.
- 2<sup>o</sup> Philosophie scolastique.
- 3<sup>o</sup> La Renaissance. Décadence de la Scolastique.

#### PREMIÈRE ÉPOQUE

#### PHILOSOPHIE DES HUIT PREMIERS SIÈCLES CHRÉTIENS

**222. Division.** — Ce que nous devons surtout considérer ici c'est la philosophie chrétienne, comme ayant emprunté à la philosophie grecque tout ce que celle-ci avait de vrai, comme l'ayant corrigé par les données de la Révélation chrétienne, comme ayant préparé la philosophie scolastique. Mais il convient de mettre en regard les recherches de la philosophie non classique à cette même époque, c'est-à-dire les travaux des derniers philosophes païens et ceux des hérétiques, qui fournirent aux Pères de l'Église l'occasion d'exposer leur philosophie. A la fin nous rencontrerons les Arabes et nous exposerons, en un seul article, tous leurs systèmes, pour ne plus y revenir. Donc huit paragraphes :

1. Philosophie du Nouveau Testament.

2. Philosophes catholiques des 1<sup>er</sup>, 2<sup>e</sup> et 3. siècles.
3. Philosophes païens et hérétiques du même temps.
4. Philosophes catholiques des 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> siècles.
5. Philosophes païens et hérétiques du même temps.
6. Philosophes catholiques des 6<sup>e</sup>, 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> siècles.
7. Philosophes païens et hérétiques du même temps.
8. Philosophie des Arabes.

#### § I. — PHILOSOPHIE DU NOUVEAU TESTAMENT

**223. Observation.** — Lorsqu'au commencement de cette leçon, nous avons exposé brièvement la philosophie de l'Ancien Testament sous le titre philosophie de la Bible, nous avons pour but de montrer que les Juifs eurent une philosophie, qui pour être moins méthodique que celle des Grecs, ne fut pas moins complète au point de vue des vérités reconnues, au contraire.

Ici notre pensée est toute différente, nous ne voulons pas montrer que l'Évangile emploie quelquefois le raisonnement et fait de la philosophie; nous voulons établir que la somme des vérités reconnues et démontrées par la philosophie classique chez les peuples chrétiens a été introduite dans le monde par la prédication de l'Évangile.

Et d'abord tout ce qu'il y a de vérités affirmées dans les livres de l'Ancien Testament, sur Dieu, sur l'âme humaine et sur la morale, était resté presque entièrement la propriété des Juifs, et les Grecs avaient même effacé par leurs discussions le peu que la Tradition leur en avait apporté. Si donc nous retrouvons les mêmes vérités affirmées hautement par les Pères de l'Église, nous sommes autorisés à en faire honneur à la prédication de l'Évangile qui répandit dans le monde les livres de l'Ancien Testament aussi bien que ceux du Nouveau.

Après cela il est inutile de rechercher en détail ce que le Nouveau Testament renferme de plus que l'Ancien, comme vérités philosophiques; il est inutile de remarquer que Dieu y est montré avec plus de précision, dans sa nature et surtout dans la Trinité de ses personnes, qu'on y voit surtout éclater davantage son amour pour les hommes, qu'il s'y rapproche davantage des hommes et

s'en laisse approcher avec plus de confiance, et qu'avec un culte plus spirituel, la morale devient aussi plus haute, car l'on y voit non-seulement recommandées, mais pratiquées, des vertus que l'ancien monde n'avait pas même conçues ; nous voulons dire la charité et la chasteté.

C'est ainsi que le Christianisme a réformé et presque créé la vraie philosophie.

En effet, nous l'avons amplement démontré par tout ce qui précède, la philosophie n'a pas découvert les vérités qu'elle démontre, quoiqu'elle puisse les découvrir, et bien plus, livrée à elle-même, elle n'a pas su garder intact le dépôt qu'elle avait reçu de la Tradition.

#### 224. Vérités philosophiques rappelées par l'Évangile. —

L'espace nous manque pour développer cette thèse et pour donner tout ce qu'on pourrait prendre de vérités dans le Nouveau Testament et dans l'Ancien, mais quelques citations suffiront pour démontrer que la philosophie classique actuelle a puisé dans l'Évangile beaucoup plus que dans Platon, et que, si quelquefois elle a emprunté aux philosophes païens quelques-uns de leurs arguments, pour mieux faire voir que la vérité est toujours d'accord avec la raison, elle ne leur a jamais emprunté les vérités elles-mêmes. Voici donc quelques-unes des vérités que renferme l'Évangile :

Il n'y a qu'un seul Dieu (*Marc.* XII, 29, et ailleurs) ; Il est esprit (*Joan.* IV, 24.). Dieu seul est bon (*Luc.* XVIII, 19) ; Dieu seul est sage (*Rom.* XVI, 27) ; Dieu est saint et trois fois saint ; il est tout-puissant (*Apoc.* IV, 8) ; Il est lumière (I *Joan.* I, 5) ; Il est véraçe (*Joan.* III, 33) : Il est fidèle à sa promesse (I *Cor.* I, 9). C'est le Dieu de patience et de consolation ; le Dieu d'espérance et de paix (*Rom.* XV passim) ; le Dieu riche en miséricorde (*Eph.* II, 4) ; Il nous a aimés le premier (I *Joan.* IV, 19). C'est Dieu qui a créé toutes choses (*Heb.* III, 4) ; C'est Dieu qui fait tout en nous, qui nous donne le vouloir et le faire. (*Philip.* II, 13). On sent qu'avec la diffusion de l'Évangile, le paganisme va disparaître: le nom *dieux* au pluriel, si souvent répété dans l'Ancien Testament, n'est pas employé une seule fois dans le Nouveau.

Dieu est Père, Verbe et Saint-Esprit, et ces trois ne sont qu'un (I Joan. v, 7). Enfin, pour tout résumer en un mot, Saint Jean ajoute : Dieu est charité (I Joan. iv, 8).

« Au commencement était le Verbe... et le Verbe était Dieu... Tout a été fait par lui... Il est la lumière qui éclaire tout homme à son entrée dans le monde... Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire... C'est de sa plénitude que nous avons reçu la grâce » (Joan. i, passim). Quel besoin les premiers chrétiens avaient-ils de recourir à Platon, après ces paroles ? Et certes, on n'accusera pas St-Jean de les avoir puisées dans Platon, comme on a voulu voir un souvenir de Platon dans les théories catholiques des Pères de l'Église.

M. Fouillée tient même que l'expression *lumen de lumine*, que nous chantons à la messe, dans le symbole de Nicée, a été empruntée à Plotin. C'est pour mieux appuyer sa théorie générale, que le dogme catholique s'est développé par les données de la philosophie grecque. Nous sommes d'un avis tout opposé, comme nous l'avons dit déjà, et ici en particulier nous faisons remarquer que l'Évangile dit : *Deus lux est* (I Joan. i, 5) et ailleurs elle en dit autant du Verbe de Dieu : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem*. N. S. Jésus-Christ lui-même dit : *Ego sum lux mundi* (Joan vii, 12). Or on sait par la doctrine de l'Évangile, le Verbe procède du Père, il est la lumière de lumière, et d'ailleurs il est dit au livre de la Sagesse (vii, 33) *Candor est lucis æternæ*. Nous ne voyons donc pas que le concile de Nicée eût besoin d'emprunter cette idée à Plotin. C'est plutôt celui-ci qui, venu deux siècles après S. Jean, la lui a empruntée.

En rectifiant l'idée de Dieu, l'Évangile rectifia aussi l'idée de l'homme, il rappela que Dieu l'a créé à son image (Gen. i, 27) et qu'il l'a créé immortel (Sap. ii, 23) et surtout il donna à l'homme une haute idée de lui-même et l'ennoblit à ses propres yeux, en lui disant que Dieu lui-même s'est fait homme (Joan. i, 14). Mais au même temps il lui disait : « Tous les hommes ne sont que terre et cendre » (Eccli. xvii, 31) et le Verbe « s'est annéanti en devenant semblable aux hommes » (Philip. ii, 7). C'était le préservatif en même temps et de la dégradation et de l'orgueil, les deux vices contre lesquels la philosophie antique s'était montrée plus impuissante.

Aussi la morale de l'Évangile surpasse de beaucoup tout ce que les hommes avaient pu concevoir de plus noble. Il ne suffit plus de pratiquer simplement la justice, il faut aimer son prochain comme soi-même, et ce commandement marche de pair avec celui qui ordonne d'aimer Dieu (*Matth.* xxii, 40). Bien plus l'observation de l'amour du prochain enferme l'observation de la loi toute entière, (*Galat.* v, 14) et la loi s'accomplit dans l'amour, (*Rom.* xiii, 10). Il faut s'aider mutuellement, porter les fardeaux, les uns des autres (*Galat.* vi, 2) et cet amour il faut l'avoir même à l'égard des plus petits, (*Matth.* x et xxv) qu'il faut en outre craindre de scandaliser (*Matth.* xviii, 6). Cette loi nouvelle condamne en cela toutes les lois païennes, qui livraient l'esclave, l'enfant et la femme à la merci du chef de famille. Aussi, le mariage devient un lien sacré, qu'il n'est pas permis de rompre; on lui rend sa sainteté première et on défend non-seulement les actes, mais les désirs même qui sont contraires à cette sainteté. (*Marc.* x, 12; *Matth.* v, 28; *Matth.* xix, 8). Enfin pour faire contrepoids à la honteuse dépravation des mœurs païennes, l'Évangile déclare louable et possible la virginité (*Matth.* xix, 12), et ses disciples ont démontré par les faits, qu'elle est possible et excellente.

Voilà quelques-unes des données nouvelles que l'Évangile a apportées à la philosophie, et voilà le secret de la supériorité de nos doctrines philosophiques sur celles des temps anciens.

C'est ce travail de la raison, sur les vérités enseignées par Dieu au genre humain, que nous allons maintenant suivre, dans les siècles chrétiens.

## § 2. PHILOSOPHES CATHOLIQUES DES I<sup>er</sup>, II<sup>e</sup>, III<sup>e</sup> SIÈCLES

225. **Observation.** — Laisant de côté, dans le 1<sup>er</sup> siècle, l'*Épître* de S. Barnabé et le *Pasteur* d'Herma, dont le fond est entièrement théologique, il est d'usage de parler dans les histoires de la philosophie des ouvrages de S. Denys l'Aréopagite. Mais depuis deux cents ans on semble être convenu de les rejeter comme apocryphes, et de les attribuer à un moine du V<sup>e</sup> siècle, comme aussi de nier sans autre forme que S. Denys l'Aréopagite soit le même que S. Denys le 1<sup>er</sup> évêque de Paris. C'est ainsi que M. Franck et M. Fouillée, dont les ouvrages sont récents disent encore : *le faux Denys l'Aréopagite*, et regardent comme

démontrée la non-authenticité des ouvrages qui portent ce nom. C'est le contraire qui est aujourd'hui victorieusement démontré, et depuis les travaux de l'abbé Darbois, qui fut depuis archevêque de Paris et qui est mort victime de la Commune en 1871, et après les nouvelles confirmations qu'a apportées à cette thèse M. l'abbé Darras, dans son *Histoire de l'Eglise*, il n'est plus permis de douter que S. Denys l'Aréopagite ne soit le même que S. Denys, 1<sup>er</sup> évêque de Paris, et que les ouvrages qui nous sont parvenus sous son nom ne soient réellement l'œuvre de ce même Denys, juge de l'Aréopage, que S. Paul convertit.

C'est pourquoi nous rétablissons à leur place ces ouvrages que nous accordent à considérer comme ayant une grande importance, mais que tous renvoyaient au cinquième siècle.

**22. S. Denys l'Aréopagite.** — Nous savons par les *Actes des Apôtres* (xvii, 34) que Denys était juge à l'Aréopage lorsque St Paul vint y annoncer le Dieu inconnu, et qu'il fut un de ceux qui se convertirent. Il raconte lui-même dans une lettre à St Polycarpe, qu'étant à Héliopolis en Egypte, avec Apollophane, alors son ami, ils furent témoin de l'éclipse de soleil, qui s'opéra contrairement à toutes les lois astronomiques, à la mort de N. S. Jésus-Christ. Il avait alors environ vingt-cinq ans. Converti plus tard par St-Paul, il fut envoyé en Gaule par le pape St-Clément et reçut le martyre à Paris, l'an 119.

Les ouvrages que nous avons de lui sont : *de la Hiérarchie céleste, de la Hiérarchie ecclésiastique, des Noms divins, Théologie mystique et dix lettres*. Le but de ces écrits était de combattre les erreurs des hérétiques d'alors et particulièrement celles de Simon le Mage, mais il déclare lui-même qu'il ne veut pas faire de polémique, mais établir si bien la vérité qu'elle se soutienne par elle-même contre toutes les erreurs. Aussi ses livres forment une sorte de somme théologique d'autant plus intéressante à consulter qu'elle nous donne la doctrine des premiers chrétiens. Nous ne pouvons dire ici que quelques mots de sa philosophie.

« Avant tout, dit-il, il faut proclamer que Dieu, essence suprême, a fait acte d'amour en donnant à toute chose leur essence propre, et en les élevant jusqu'à l'être, car il n'appartient qu'à la cause absolue et à la souveraine bonté d'appeler à la participation de son existence les créatures diverses, chacune au degré où elle en est naturellement capable. »

« L'infini dans son excellence reste supérieur à tous les êtres : l'unité suréminente échappe nécessairement à toute conception;... nature suprême, intelligence incompréhensible, parole inénarrable sans raison, sans entendement, sans nom ; elle n'existe point à la façon des autres existences : auteur de toutes choses, cependant elle n'est pas de la façon dont les autres êtres subsistent parce qu'elle surpasse tout ce qui est. »

S. Denys a ici l'intention évidente de combattre Simon le mage, qui faisait créer le monde par des Eons inférieurs à Dieu et en révolte contre lui. Et pourtant c'est sur ces textes, et sur d'autres tout-à-fait analogues, que M. Bouchitté, dans le *Dictionnaire* de M. Franck, accuse S. Denys de n'être pas entièrement catholique et d'admettre au dessus de la Trinité, un autre Dieu supérieur, comme les Alexandrins. Il donne ensuite une série de propositions résumées d'après les ouvrages de S. Denys, et, bien qu'il les rédige avec la pensée préconçue qu'elles sont hérétiques, nous avons le regret de lui dire que, même tel qu'il le présente, S. Denys n'est pas hérétique ; à plus forte raison ne l'est-il pas dans ses propres paroles.

De plus S. Denys dit, il est vrai, que les exemplaires des choses pré-existent en Dieu et sont en lui dans une simple et suressentielle union, il dit aussi que le mal n'est qu'une privation ; mais il n'a pas pris ces théories dans les Alexandrins ; au contraire, ceux-ci n'ont écrit qu'après lui, et s'il a fait entrer dans la théologie catholique les théories de Platon, il ne les a pas empruntées à Plotin.

M. Fouillée va plus loin encore dans son affirmation que S. Denys suit les doctrines néoplatoniciennes. « Il n'est, dit-il, aucun des termes les plus hardis de Plotin qui ne soit accepté par Denys et même exagéré encore. » Nous avons déjà répondu à cette accusation. Mais voici encore un texte de S. Denys lui-même, pour clore le débat.

« Dieu est célébré tantôt comme unité suprême, à raison de sa simplicité, de son absolue indivisibilité.... ; tantôt comme trinité, pour exprimer cette suréminente fécondité des trois personnes, d'où tire son origine et son nom toute paternité au ciel et sur la terre. Il est loué ici comme auteur souverain de tout, parce qu'effectivement toutes choses ont reçu l'être de sa bonté créatrice ; la comme sagesse et beauté, parce que les êtres, s'ils conservent leur nature dans sa pureté originelle, sont pleins de divine harmonie et de beauté céleste. Enfin, il est excellemment nommé notre ami,



parce qu'une des personnes divines daigna se faire véritablement homme, rappeler à soi et s'unir l'infirmité humaine ; miraculeuse alliance, où deux substances se rencontrent dans le seul Jésus. » (*Des Noms divins*, c. I.)

C'est contre la doctrine gnostique des *éons* que saint Denys expose la hiérarchie céleste des neuf chœurs des anges, non cependant d'après des conceptions philosophiques, mais d'après l'Écriture Sainte et la Tradition.

**227. Deuxième siècle.** — Saint JUSTIN, né à Sichem, en Palestine, fut d'abord philosophe Platonicien et se convertit au christianisme à la suite d'une conversation avec un prêtre chrétien, qui lui conseilla la lecture de la Bible. Nous avons de lui une *Exhortation aux Gentils*, dans laquelle il démontre l'absurdité du polythéisme et l'immoralité dont les dieux des Grecs donnent l'exemple ; deux *Apologies*, dans lesquelles il montre avec beaucoup d'éloquence, l'injustice des lois portées alors contre les chrétiens. Il reçut le martyre, l'an 167.

Nous devons citer, parmi les ouvrages orthodoxes, le *Discours contre les grecs*, de TATIEN, qui, d'abord disciple de saint Justin, devint plus tard hérétique. Dans cet ouvrage, Tatien montre le ridicule du prétexte des Grecs qui refusaient de lire les Saintes Écritures et d'étudier le Christianisme, parce que, disaient-ils, tout cela venait des Barbares. Il établit que les Grecs avaient tout emprunté aux peuples qu'ils appelaient barbares : leurs arts, leur religion et leur philosophie. Comparant ensuite la doctrine chrétienne à celle des Grecs, il fait voir que la première est seule raisonnable et vraiment morale.

ATHÉNAGORE écrivait aussi à la même époque une *Apologie*, où l'on peut voir une excellente réfutation du polythéisme et de cette erreur des Grecs qui appelaient athées tous ceux qui ne reconnaissaient qu'un seul Dieu.

HERMIAS de la même époque nous a laissé un livre intitulé *Les philosophes raillés*, Διασυρμός τῶν ἔξω φιλοσόφων, où l'on peut voir une satire spirituelle des absurdités émises par les philosophes païens.

S. IRÉNÉE, né dans l'Ionie, vers l'an 120, fut d'abord disciple

de saint Polycarpe, qui l'envoya en Gaule auprès de saint Pothin, évêque de Lyon. Il succéda à celui-ci, l'an 178, et mourut martyr, l'an 202. De son ouvrage *Contre les hérésies*, il ne nous reste que la traduction latine, en 5 livres, et des fragments du texte grec. On y voit la réfutation des doctrines gnostiques de Marcion et de Valentin. Sa philosophie est aussi profonde que solide, pleine de grandes idées et riche d'expression. Il ramène au sens catholique plusieurs des théories de Platon.

228. **Troisième siècle.** — Saint CLÉMENT D'ALEXANDRIE, né à Athènes ou à Alexandrie, et converti au catholicisme par saint Pantène, lui succéda comme chef de l'École chrétienne d'Alexandrie, après avoir été ordonné prêtre. Profondément versé dans toutes les connaissances de son temps, il ne crut pas devoir renoncer à la philosophie en devenant chrétien, au contraire il s'en servit comme d'une base pour amener les infidèles à la foi chrétienne. Fuyant la persécution de Sévère, en 202, il se retira en Cappadoce, puis revenu à Alexandrie, il y mourut martyr, l'an 217, sous l'empereur Caracalla. Il nous reste de lui : *Exhortation aux Gentils*, le *Pédagogue* et les *Stromates* (tapisseries), plus des fragments de plusieurs autres ouvrages, avec un opuscule intitulé : *Quel riche sera sauvé ?* Les *Stromates* en huit livres, sont un répertoire précieux de pensées religieuses et philosophiques, recueillies dans tous les auteurs : l'*Exhortation* réfute une fois de plus le paganisme et en inspire l'horreur par le tableau qu'elle en fait et en le comparant à la religion chrétienne. Le *Pédagogue*, en trois livres, nous montre l'excellence de la morale chrétienne, avec Jésus-Christ pour modèle. Lui aussi prend dans Platon tout ce qui peut s'accorder avec la doctrine chrétienne, et même dans un ouvrage intitulé *Hypotyposes*, dont il ne nous reste que des fragments, il essaya d'accorder entièrement Platon avec Jésus-Christ.

TERTULLIEN, né à Carthage, vers l'an 160, était fils d'un païen. Après une jeunesse passée dans le désordre il se convertit à l'âge de 30 ans, et instruit déjà dans les lettres profanes, il étudia dès lors les livres sacrés et les ouvrages de saint Justin et de saint Irénée. La vivacité de son tempérament en fit d'abord un vaillant athlète du Christianisme et plus tard un ardent fauteur de

l'hérésie de Montanus, dans laquelle il se jeta par exagération de l'esprit d'austérité. Il mourut vers l'an 245.

Parmi les 30 ouvrages qui nous restent de lui, on remarque : l'*Apologétique*, qui est une défense des chrétiens, adressée à Septième Sévère. Après plusieurs autres motifs, il apporte en faveur des chrétiens cette raison que, si l'on tolère la Philosophie on doit tolérer le Christianisme, qui enseigne les mêmes vertus morales. Dans son livre *Contre les Juifs*, il fait voir que la religion chrétienne n'est que la perfection de la loi de Moïse, telle que l'avaient annoncée les prophètes. Dans son livre de *l'Âme*, il dit que l'Âme de l'homme est naturellement chrétienne, parce que tout homme qui juge selon la raison reconnaît la vérité du Christianisme, et entre autres choses, il remarque que, dans le malheur, on invoque Dieu au singulier et non au pluriel, et qu'un romain dans la détresse ne tourne pas ses yeux vers le Capitole, mais vers le Ciel. Dans ses écrits contre les hérétiques, il réfute les doctrines gnostiques d'Hermogène, de Marcion et de Valentin, ainsi que les théories dualistes des anciens philosophes, dans lesquels il comprend Pythagore, Platon et les Stoïciens. On y remarque l'argument de *la Prescription*, qu'il emploie contre les hérétiques, dans le livre qui porte ce nom, où il leur dit qu'ils viennent trop tard pour enseigner une vérité nouvelle. Ses traités de morale : *de Fuga*, *de Monogam'a*, *de Exhortatione castitatis*, renferment bien des préceptes exagérés à côté de beaucoup de maximes dignes d'être étudiées.

Il ne faudrait pas, pourtant, comme M. Artaud, dans le *Dictionnaire* de M. Franck, lui faire un crime de sa langue philosophique ou théologique, qu'il était obligé de créer, et où, suivant les expressions des derniers philosophes grecs, il emploie certains mots dans un sens tout opposé à celui que nous leur donnons aujourd'hui. Par exemple, le mot *corpus*, qui est pour lui synonyme de *substantia*, d'où il conclut : *Quis negabit Deum corpus esse, si spiritus est ?*

ORIGÈNE, un des plus illustres des Pères de l'Eglise et peut-être celui qui a le plus écrit, nous laisse malheureusement quelques doutes sur sa persévérance dans la foi chrétienne. Né à Alexandrie, l'an 185, il était fils de S. Léonide, qui mourut martyr sous Sévère, l'an 202. Jenne encore, il savait l'Écriture Sainte par

cœur, et son père allait respectueusement baiser sa poitrine pendant qu'il dormait. Il n'avait que dix-huit ans quand l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, le chargea de diriger l'école d'Alexandrie, après S. Clément. On accourait en foule pour l'entendre, et le peuple sortant de ses conférences allait s'offrir au martyre. Lui-même fut mis en prison, l'an 249, et souffrit pour la foi de Jésus-Christ, mais on ne voulut pas le mettre à mort, espérant le vaincre. Il mourut à Tyr, l'an 254.

Ses ouvrages se divisent en bibliques, apologétiques, dogmatiques et moraux. Plusieurs ne nous sont pas parvenus, mais ce qui nous en reste est de la plus haute importance, au point de vue de la religion. Il se montre comme philosophe, principalement dans son traité *Contre Celse*, où suivant pas à pas les objections de ce philosophe païen contre la religion chrétienne, il le réfute avec un calme et une sérénité de style, qui contraste avec le langage passionné de son adversaire ; et dans son livre *des Principes*, dont nous n'avons plus qu'une traduction latine, qui est pleine de fautes et renferme plusieurs opinions hérétiques, dont quelques anciens ont essayé de le disculper, les attribuant à ses disciples. Cependant Origène fut déposé du sacerdoce et excommunié, par un concile provincial tenu à Alexandrie. Il protesta par une lettre aux églises d'Egypte, disant qu'on ne devait pas le rendre responsable des interpolations faites dans ses écrits. Il est donc probable qu'Origène n'a jamais professé les erreurs que l'on trouve dans son livre des principes ; seulement, plusieurs hérétiques s'en sont prévalus. Ainsi sa vraie doctrine philosophique nous manque, et nous n'exposons pas celle que l'on donne sous son nom.

En terminant ce paragraphe sur les philosophes catholiques des trois premiers siècles de l'Eglise, nous ne pouvons nous empêcher de protester d'abord d'une manière générale contre la tendance, que manifestent les articles consacrés à ces premiers Pères, dans le *Dictionnaire* de M. Franck, à interpréter dans un sens non orthodoxe des paroles qui le sont parfaitement dans le sens de leurs auteurs, et à faire dériver leur enseignement des théories néoplatoniciennes ou gnostiques ; ensuite contre cette phrase de M. Fouillée, qui tend à faire considérer la religion chrétienne comme un simple éclectisme philosophique : « Soit directement, dit-il, soit indirectement, Platon exerça sur le christianisme

« l'influence la plus incontestable. Les Pères grecs le proclament et mêmes, Ce christianisme compréhensif des premiers Pères ne pouvait manquer de fondre en une même doctrine philosophique toutes les vérités éparses chez les anciens philosophes. » Et pour établir ce qu'il avance, il apporte en preuve un texte de saint Justin et un autre de saint Clément d'Alexandrie, qui signifient et même disent tout le contraire. « Tout ce qui a été enseigné de bon par tous les philosophes dit saint Justin, nous appartient à nous chrétiens. Tous les hommes participent au Verbe divin, dont la semence est implantée dans leur âme... C'est en vertu de cette raison séminale, dérivant du Verbe que les anciens sages ont pu, de temps à autre, enseigner de belles vérités... Car tout ce que les philosophes ou les législateurs ont dit ou trouvé de bon, ils le devaient à une vue ou connaissance partielle du Verbe. Socrate, par exemple, connaissait le Christ d'une certaine manière, parce que le Verbe pénètre toute chose de son influence... Voilà pourquoi les doctrines de Platon ne sont pas tout-à-fait contraires à celles du Christ, bien qu'elles ne soient pas absolument semblables... Tous ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, bien qu'ils aient été regardés comme athées; tels étaient Socrate et Héraclite chez les Grecs, et parmi les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie, ainsi que beaucoup d'autres. » Et saint Clément dit : « Semblables aux bacchantes qui ont dispersé les membres de Penthée, les diverses sectes de philosophie, soit grecque, soit barbare, éparpillent en fragments l'indivisible lumière du Verbe divin. » Voilà les preuves de M. Fouillée. Il nous semble que ces textes disent, au contraire, que les chrétiens seuls possèdent la vérité complète, parce qu'ils la tiennent d'une révélation immédiate du Verbe, au lieu que les philosophes n'en possèdent que les fragments qui leur sont dévoilés par la raison, communication naturelle du Verbe.

Nous remarquons en passant, à propos de ces textes, que S. Justin devait avoir sur Héraclite d'autres données que nous, et que surtout il ne voyait pas en lui, comme M. Fouillée, le précurseur de la théorie du *devenir*.

M. Fouillée n'est pas plus heureux quand il essaye de montrer que la théologie des premiers Pères dérive des théories platoniciennes. Les textes qu'il apporte sont le plus souvent calqués sur des textes de l'Écriture Sainte, dont les auteurs, même les plus récents, ne passent pas pour avoir étudié Platon. La place nous manque pour citer en entier les textes nombreux que nous avons recueillis pour justifier notre assertion, disons seulement que, dans l'Écriture, Dieu est appelé *Deus*

*absconditus* (Isaï. XLV, 15), *invisibilis* (Col. I, 15), *incomprehensibilis cogitatu* Jer. XXXII, 19) et que le Verbe de Dieu est appelé *imago Dei invisibilis* (Col. I, 15), *spendor gloriæ et figura substantiæ ejus* (Heb. I, 13), *candor lucis æternæ* (Sap. 7, 26). Alléurs Dieu est qualifié de *supergloriosus* (Dan. III, 53) *superlaudabilis* et *superevultatus* (Dan. III, 54), *Deus deorum* (Deut. X, 17 et alibi) *rex magnus super omnes Deos* (Ps. 94, 3). Cent autres paroles en disent autant que S. Justin, S. Clément, Origène, et S. Denys, dans les textes cités par M. Fouillée.

Si donc, comme nous l'avons admis précédemment, les premiers Pères de l'Eglise ont fait des emprunts à Platon, c'était pour montrer la rationalité de leur foi, mais non pas pour la créer. Quant aux néoplatoniciens et aux gnostiques, bien loin qu'ils leur aient emprunté quelque chose, ils les ont combattus, et ce sont ces derniers qui ont emprunté leurs termes à Philon le juif, à S. Denys, à S. Justin, à S. Clément et même à Origène, sans compter Ammonius Saccas, qu'ils reconnaissent pour leur maître et qui était chrétien.

### § 3. PHILOSOPHES PAIENS ET HÉRÉTIQUES DES I<sup>er</sup>, II<sup>e</sup>, ET III<sup>e</sup> SIÈCLES

**229. Premier siècle.** — On trouve dans le premier siècle les philosophes païens dont nous avons déjà parlé : Apollonius de Tyane, Sénèque et Epictète, et avec eux le juif Philon, qui nous avait paru avoir fourni les principes vrais d'où les Néoplatoniciens et les Gnostiques ont tiré leurs erreurs.

Dès le milieu de ce siècle, le gnosticisme se montre avec SIMON LE MAGE ou *le magicien*, qui d'abord philosophe essaya de se faire disciple de Jésus-Christ, croyant acquérir ainsi le don de faire des miracles. On sait comment S. Pierre refusa avec indignation l'argent qu'il lui offrait pour obtenir ce pouvoir. Il renonça dès lors à la foi chrétienne, et chercha désormais à nuire à l'Eglise naissante. Il professait publiquement la magie et faisait des prodiges qui lui attirèrent de nombreux partisans. Comme doctrine, il admettait deux principes, Dieu et la matière, qu'il regardait comme éternelle, et plaçant son Dieu supérieur dans une inaction absolue, il faisait émaner de lui une multitude de génies qu'il appelait *Æons*, αἰῶνες. Ces *Æons* avaient formé le monde, en se révoltant contre Dieu, et le plus divin d'entre eux résidait dans sa personne.

CÉRINTHE, de la même époque ajoutait à cette doctrine que le Dieu des Juifs, *Jéhovah*, n'était que l'un des *Æons*.

BASILIDE pensait comme Cérinthe et ajoutait que Jésus, dans sa passion s'était substitué Simon le Cyrénéen, qui avait été crucifié à sa place. Il imagina aussi plusieurs signes cabalistiques et plusieurs talismans numériques, entre autres le fameux mot *ϩϩϩϩ*, qui représente en grec, le nombre 365.

230. **Deuxième siècle.** — Ici nous trouvons Philon de Bithie, Plutarque, Arrien, Celse, Galien, Lucien, Apulée, Maxime de Tyr, Diogène Laërce, et Ptolémée, que nous connaissons déjà.

SATURNIN, CERDON et VALENTIN continuent les erreurs des gnostiques. Ce dernier semble avoir systématisé davantage ses doctrines. — Dans le *Plerôma* (plénitude), habite la divinité, avec les *Æons* émanés de lui, formant quinze couples de génies mâles et femelles. Ils forment *trois ordres* superposés, et sont les principes de plusieurs générations. Jésus-Christ et l'Esprit-Saint sont les derniers descendants du premier couple : *Buthos* (la profondeur) et *Ennoia* (l'intelligence). Celui des *æons* qui a fait le monde, fier de son ouvrage, a voulu se faire passer pour Dieu. C'est pour cela qu'il a envoyé des prophètes aux Juifs. Les autres génies qui dirigent les astres; suivant son exemple, se sont fait adorer par les païens. C'est alors que pour remédier au mal, Dieu fit naître deux autres *æons*, *le Christ* et le Saint-Esprit. *Le Christ* prit un corps aérien, qui n'ayant que l'apparence d'un corps humain, ne fit que passer par le sein de Marie. D'ailleurs il avait, comme tout homme, deux âmes, l'une animale, l'autre spirituelle. A son baptême dans le Jourdain, Jésus fut rempli du S. Esprit, qui lui donna la vertu de faire des miracles, et dès lors il enseigna qu'il ne fallait plus adorer le Dieu des Juifs, mais le Père, *es esprit et en vérité*. Les autres *æons*, irrités, soulevèrent contre lui les Juifs. Mais son corps, impassible, ne souffrit pas dans le crucifiement.

Nous avons donné cette doctrine uniquement pour faire voir combien il serait peu rationnel de chercher une doctrine philosophique sérieuse dans les théories des gnostiques. Ces absurdes conceptions, qui propagées avec ardeur, désolèrent l'Eglise mais

sante, fournirent du moins aux Pères de l'Eglise l'occasion de préciser par écrit le dogme catholique, qui jusque là ne se transmettait que par tradition.

Nous ne parlerons pas longuement de MARCION qui aux théories de Cerdon joignit une morale d'une austérité exagérée ; ni de MONTAN, qui se donnait pour une incarnation du St-Esprit, et dont la morale sévère gagna Tertullien ; ni de TATIEN, que nous avons vu d'abord orthodoxe et qui plus tard adopta les erreurs de Valentin et de Marcion. Comme ce dernier il proscrivait le mariage et l'usage de la viande et du vin. C'est pourquoi les *Tatianistes* furent aussi appelés *Encratites* et *Hydroparastes*.

**231. Troisième siècle.**— C'est l'époque de Philostrate, d'Ammonius Saccas, de Plotin, de Longin et de Porphyre, comme philosophes païens.

Au premier rang des hérétiques de ce siècle se présente TERTULLIEN, pour la seconde moitié de sa vie, et comme sectateur de Montan ; puis les ORIGÉNISTES, qui s'appuyaient du nom d'Origène pour enseigner que les âmes humaines sont créées depuis le commencement du monde, que Jésus-Christ n'est fils de Dieu que par adoption, et que l'enfer ne durera pas éternellement.

Les MANICHÉENS regardaient comme leur chef MANÈS, né en Perse, vers 240, élevé dans la religion et les sciences des magos, et qui dans un âge déjà mûr embrassa le christianisme. Mais bientôt il se fit une doctrine à lui, mélange de magisme, de gnosticisme, de philosophie grecque, avec quelques restes de vérités chrétiennes, et lui aussi se donna pour le Saint-Esprit, comme l'indique d'ailleurs le nom qu'il avait pris (*Manachem*, consolateur, comme le mot grec Παράκλητος.) Son vrai nom était Cubric. Ses nombreux disciples se divisèrent bientôt, et Théodoret en comptait jusqu'à 70 sectes.

Le Manichéisme dans son ensemble enseigne qu'il y a deux principes des choses, l'auteur du bien et l'auteur du mal, *Dieu et Satan*. Les esprits ou les âmes sont l'œuvre de Dieu ; mais les corps sont l'œuvre de Satan. Cependant tous les êtres corporels ont une âme, et c'est ainsi qu'ils participent en quelque chose du bien. Mais les œuvres du corps sont mauvaises. C'est pourquoi il



condamnait le mariage, et permettait les voluptés contre nature. Quelques-uns défendaient de couper un brin d'herbe ou de cueillir un fruit pour ne pas faire souffrir l'âme de la plante, d'autant plus que, selon la doctrine de la métempsychose qu'ils admettaient, cette âme pouvait être celle d'un homme, peut-être d'un parent ou d'un ami. Cependant les *auditeurs* pouvaient cultiver les plantes et tuer les animaux, et les *élus* pouvaient s'en nourrir, car en les mangeant ils en rachetaient les âmes.

Les Manichéens se répandirent d'abord en Asie, puis en Afrique et en Espagne où ils prirent le nom de *Priscillianistes*. On les revoit plus tard, sous le nom de *Bulgares*, envahir le nord de l'Italie et le sud de la France. Lorsqu'Albi devint leur principal siège ils furent appelés *Albigénois*, et toutes les hérésies qui, comme ces derniers, ont plus tard promené dans la France et l'Allemagne l'incendie et le meurtre, sortent de la même souche.

C'est qu'une idée, une théorie vraie ou fausse, dès qu'elle est admise par un grand nombre, ne reste pas une vaine spéculation : elle produit ses effets, et son activité est plus grande encore, quand elle prend une forme religieuse. Ainsi l'intérêt, aussi bien que la raison, nous fait un devoir de ne pas rester indifférents aux doctrines philosophiques ou religieuses. La recherche et la défense de la vérité ne sont pas une simple satisfaction de l'intelligence : elles sont la première condition de la vie heureuse ; car l'erreur ne saurait engendrer que le désordre et la ruine.

#### §. 4. PHILOSOPHES CATHOLIQUES DES IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> SIÈCLES.

232. **Quatrième siècle.** — LACTANCE, né à Sicca, en Numidie, selon les uns et selon d'autres à Firmium, en Italie, a été surnommé le *Cicéron chrétien*, à cause de l'élégance de son style. D'abord païen, il fut choisi par Dioclétien pour enseigner la rhétorique à Nicomédie. Voulant, comme tous les hommes lettrés de son temps, attaquer le christianisme, il l'étudia et se convertit. C'était vers l'an 300. Dès lors il se mit à écrire pour la défense de son nouveau culte. Vers 318, Constantin le nomma précepteur de son fils Crispus. Il mourut à Trèves en 325 ou en 327. Ses ouvrages, plus remarquable par la forme que par le fond, et selon saint Jérôme « plus puis-

ants à détruire l'erreur qu'à affirmer la vérité » sont : *les Institutions divines*, en 7 livres ; un abrégé de cet ouvrage ; le traité *de la Colère de Dieu* le traité *de l'Ouvrage de Dieu* et celui de *la Mort des persécuteurs*.

Dans ses *Institutions divines*, il renverse d'abord le polythéisme et établit l'unité de Dieu ; il indique les sources de l'idolâtrie, et en trouve dans l'oubli des traditions ; il critique tous les systèmes philosophiques et montre que leur sagesse est fautive ; il expose la philosophie chrétienne, comme la seule vraie ; il montre que Jésus-Christ seul a enseigné la vraie justice ; il fait voir que le culte chrétien est le seul raisonnable ; enfin il établit la vraie doctrine sur la fin de l'homme, et donne à ce sujet le dogme chrétien. Telle est son plan et l'objet des sept livres de son ouvrage. On en voit l'importance. Il est fâcheux que la solidité du fond ne corresponde pas à la perfection de la forme.

Le court mais solide ouvrage de FIRMICUS MATERNUS, *de Errore profanarum religionum*, nous intéresse particulièrement en ce qu'il prouve d'abord que toutes les mythologies ne sont que des altérations de la vérité qu'enseignent les Livres Saints, et s'appuie ensuite sur ces mêmes fables pour démontrer que le genre humain connaissait d'avance la divinité de Jésus-Christ.

EUSÈBE, évêque de Césarée, en Palestine, né vers l'an 270, est l'un des plus érudits des écrivains chrétiens. Parmi ses nombreux ouvrages, deux surtout intéressent la philosophie et surtout l'histoire de la philosophie : *la Préparation évangélique* et *la Démonstration évangélique*. C'est là qu'Eusèbe nous a conservé une multitude de fragments d'auteurs anciens dont les écrits sont perdus.

S. ATHANASE, évêque d'Alexandrie (né en 296 et mort en 373), très-illustre par sa défense du dogme catholique de la Trinité, contre les Ariens, nous a laissé deux ouvrages d'une grande portée philosophique : le traité *contre les Gentils*, où il montre que le paganisme a ses racines dans un secret attachement de l'homme pour lui-même, qui le porte à se substituer à Dieu, et le traité de *l'Incarnation*, où il fait voir que le christianisme nous mène vers le vrai Dieu en nous détachant de nous-mêmes.

Nous ne pouvons que nommer S. HILAIRE, évêque de Poitiers que S. Jérôme appelle *le Rhône de l'éloquence latine*; S. ISIDORE, archevêque de Césarée, en Cappadoce; S. CYRILLE, archevêque de Jérusalem; S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, mort en 389. S. GRÉGOIRE DE NISSE, mort en 396. Leurs écrits, qui sont surtout théologiques, renferment cependant bien des questions traitées philosophiquement. Il faut en dire autant de S. AMBROISE, qui qu'on l'ait surnommé le *Platon chrétien*, et de S. JEAN CHRYSOSTOME, qui nous a laissé cependant un traité *de la Providence*. Nommons encore RUFIN, dont les traductions furent longtemps la principale voie par laquelle l'Occident connut les œuvres des Pères grecs.

**233. Cinquième siècle.** — S. JÉRÔME, né l'an 330 ou 331 à Stridon en Dalmatie, et mort à Bethléem, en 420, appartient autant au quatrième siècle, qu'au cinquième. Ses travaux, très importants pour la science ecclésiastique, ne se rapportent pas directement à la philosophie, mais il faut reconnaître en lui le véritable esprit philosophique. Plus qu'aucun autre jusqu'à lui, il possède et emploie la critique historique, la philologie, et l'observation géographique. L'érudition dont il nourrit ses ouvrages en rend la lecture très instructive.

S. AUGUSTIN, né à Tagaste, en Afrique, l'an 354, peut passer à bon droit pour le plus grand philosophe de l'époque qui nous occupe, en même temps qu'il est sans contredit un des plus illustres docteurs de l'Eglise. Elevé par sa pieuse mère, Ste Monique, dans la religion chrétienne, il se laissa de bonne heure entraîner dans les erreurs des manichéens, et ce ne fut qu'à l'âge de trente-trois ans, que les larmes de sa mère, les paroles de S. Ambroise, et la lecture de l'Écriture Sainte, gagnèrent son âme déjà fatiguée par le vide de la doctrine qu'il suivait. Il revint donc au catholicisme et fut baptisé par S. Ambroise. Plus tard, l'évêque d'Hippone l'ordonna prêtre et enfin le désigna comme son successeur. Il mourut l'an 430, au moment où les Vandales assiégeaient la ville d'Hippone. Les travaux de son épiscopat sont immenses; mais nous n'avons à parler ici que de sa philosophie.

Les nombreux écrits de S. Augustin sont à peu près tous à con-

sauter pour un philosophe ; mais plusieurs ont un caractère plus particulièrement philosophique. Nous n'indiquerons que ces derniers.

Le premier en date paraît être le traité de *Ordine*, dans lequel il expose une sorte de plan d'études, qui servit à la fameuse division des sept arts libéraux dont nous aurons à parler plusieurs fois. Viennent ensuite les trois livres *Contra Academicos*, les traités de *Beta vita*, de *Immortalitate animæ*, de *Quantitate animæ*, de *Musica*, de *Magistro* et les deux livres des *Soliloques*. Il dut composer plus tard les traités de *Libero arbitrio*, de *Vera religione*, de *Moribus Ecclesiæ*, en même temps qu'il écrivait ses disputes *Contre Faustus et les Manichéens*, qu'il disputait par lettres contre les païens Maxime, Longinien, etc., et contre plusieurs hérétiques. Citons encore le traité de *Natura contra Manichæos* et enfin *la Cité de Dieu et les Confessions*.

Tout le moyen âge attribuait aussi à S. Augustin : *Liber de Grammatica*, *Principia rhetorices*, *Principia dialecticæ*, et *Categoriæ decem*. On considère aujourd'hui ces ouvrages comme apocryphes, mais il est plus probable qu'ils furent seulement interpolés plus tard, et qu'ils appartiennent, en effet, à S. Augustin, dont ils offrent parfaitement la méthode et le style.

Sa philosophie est une heureuse alliance de Platon et d'Aristote. Il ne les suit pas comme ses maîtres, mais il accepte leurs théories, quand il les trouve d'accord avec sa raison éclairée par la foi.

S'il est vrai, dit-il, que Platon ait le premier parlé des *idées*, il n'a inventé que le mot : la chose existait avant lui et devait être connue.

Saint Augustin ne dit pas précisément que ces idées nous soient innées, mais il dit expressément qu'elles ne nous sont pas fournies par les sens et que nous les voyons à la lumière de la raison. Cette raison n'est pas propre à quelqu'un de nous, mais elle est la même pour tous, c'est une communication de la lumière indéfectible dont le foyer est en Dieu. Jusque-là il n'est question que des premiers principes ou des notions absolues. Quant aux genres et aux espèces, qui portent aussi le nom d'*idées*, il reconnaît que Dieu les voit en lui-même en faisant le monde, et que dès-lors elles sont éternelles en lui, et qu'elles y sont la vérité même. Mais en admet

tant que les idées générales doivent logiquement précéder dans la pensée de Dieu, il déclare que Dieu a aussi les idées des individus et qu'ainsi, avec la raison en général, la raison personnelle à chaque homme subsiste aussi en Dieu de toute éternité, comme en lui par lui; car Dieu ne saurait voir le tout sans en voir en même temps toutes les parties. On voit bien que cette théorie accorde à Platon et Aristote et ne suit servilement ni l'un ni l'autre.

Avec les idées de Platon, saint Augustin accepte aussi les nombres des Pythagoriciens, mais ce mot *nombre* a chez lui un sens plus large et plus philosophique il est synonyme d'*ordre* et de *harmonie* et se confondant avec l'idée, y ajoute la perfection par l'harmonie.

On trouve répandues çà et là dans les divers ouvrages de saint Augustin, toute une théodicée et toute une psychologie. Nous n'en dirons rien parce qu'il nous faudrait répéter ce que contiennent ces traités. C'est-à-dire qu'il est entièrement classique.

Il est vrai qu'en les prenant à la lettre, certaines expressions de saint Augustin peuvent présenter un sens faux; mais, quand on lit un auteur, on ne doit pas interpréter une seule de ses paroles en dehors de toutes les autres. Sur ce point et sur quelques autres nous aurions bien des reproches à faire à l'article de M. Bouchitté sur saint Augustin dans le *Dictionnaire* de M. Franck; mais n'ayant pas le temps de reproduire ses paroles et de les réfuter nous ne dirons pas ce que nous avons à lui reprocher.

Nous ne ferons que nommer SALVIEN, prêtre de Marseille, qui, né sur les bords du Rhin, a écrit vers 420 son livre *De Gubernatione Dei*, où il veut raffermir, dans l'espérance et dans la foi et la justice de Dieu, les chrétiens découragés par les invasions des barbares.

#### § 5. PHILOSOPHES PAIENS ET HÉRÉTIQUES DES 4<sup>e</sup> ET 5<sup>e</sup> SIÈCLES

234. **Quatrième siècle.** — JAMBLIQUE, THÉMISTIUS, LIBANIUS, JULIEN L'APOSTAT, vivaient pendant ce siècle. Ils appartiennent tous à l'École d'Alexandrie. C'est alors aussi qu'EUNAPIE écrit sa *Vie des philosophes*.

Les principaux hérétiques de ce siècle sont DONAT et ARIUS.

Leurs erreurs eurent un grand retentissement, surtout la dernière, qui, niant la divinité du Verbe de Dieu et par suite de Jésus-Christ, sapait la religion chrétienne par sa base. Les désordres sociaux causés par les Ariens sont incalculables, et on ne peut en avoir une idée qu'en se reportant aux guerres civiles qu'alluma le protestantisme au XVI<sup>e</sup> siècle. En dehors de ce point de vue moral, ces erreurs ne sont pas du ressort de la philosophie.

**235. Cinquième siècle.** — La philosophie païenne se meurt. A peine peut-elle citer quelques noms inconnus : NÉMÉSIS, HÉROCLÈS et PROCLUS, tous de l'École d'Alexandrie. Ce dernier peut être considéré comme un illuminé ou un magicien, plutôt que comme un philosophe. Il s'intitulait l'*hiérophante de l'univers*, et se donnait pour être l'un des anneaux de la *chaîne hermétique*. C'est à Constantinople qu'il enseignait.

On compte dans ce même siècle plusieurs chefs hérétiques : PELAGE, NESTORIUS, EUTYCHÈS, sont les plus renommés. Leurs erreurs portant sur la grâce, sur la maternité divine de la Ste Vierge, et sur les deux natures que Jésus-Christ réunit en une seule personne, n'intéressent que très indirectement la philosophie. L'erreur des *pélagiens* y touche de plus près, en ce qu'elle prétend soustraire la liberté de l'homme à toute action de Dieu. Pendant le même temps, et comme réaction, les PRÉDESTINIENS, effaçaient au contraire, devant l'action de Dieu, toute liberté dans l'homme.

#### § 6. PHILOSOPHES CATHOLIQUES DES 6<sup>e</sup>, 7<sup>e</sup>. ET 8<sup>e</sup> SIÈCLES

**236. Sixième siècle.** — C'est ici que commence la préparation à la Scolastique. MARCIANUS CAPELLA écrivait vers 490 une sorte d'encyclopédie, intitulée *Satyricon*, qui fut longtemps le manuel des écoles. Elle traite des sept arts libéraux, que l'on distinguait alors ainsi :

*Le Trivium* : Grammaire, Rhétorique, Dialectique.

*Le Quadrivium* : Arithmétique, Musique, Géométrie, Astronomie.

BOËCE, né à Rome en 470, consul sous Théodoric, puis victime de la barbarie de ce roi, qui le fit mourir dans les tourments, en

526, écrivit des commentaires sur la logique d'Aristote, dont il traduisit plusieurs livres, et sur l'*Isagoge* de Porphyre. C'est dans sa prison de Pavie qu'il écrivit le traité *de Consolatione philosophicæ*, en 5 livres.

Dans son commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre, il traite la question des universaux, qui divisa si longtemps les philosophes du moyen-âge, et la résout d'avance d'une manière parfaitement exacte, et tout-à-fait comme saint Thomas la résolut plus tard. Les genres ne sont pas des êtres à part, mais ils ne sont pas non plus de pures conceptions de l'esprit, car ils sont renfermés avec toute leur compréhension dans chacun des individus.

CASSIODORE, né en Calabre, vers 470, fut ministre du roi Théodoric, et quitta la cour assez à temps pour éviter le sort de son ami Boèce. Il alla fonder en Calabre le monastère de Viviers et y mourut âgé de près de cent ans. Là, il avait fondé une bibliothèque, et lui et ses moines copiaient des livres. Il nous a laissé un traité *de Septem disciplinis* (des sept arts libéraux), resté longtemps classique, et un livre *de Anima*.

A cette même époque son ami Epiphane le *scholastique* traduisait les historiens de l'Eglise : *Théodoret*, *Socrate* et *Socromène*, et saint Grégoire de Tours, écrivait son histoire de France où les Francs sont considérés comme les instruments de Dieu : *Gesta Dei per Francos*. C'est aussi l'époque du pape saint Grégoire le Grand, du mystique Jean Climaque, et du poète Venance Fortunat, tous illustres en leurs genres, mais dont les écrits ne tiennent qu'indirectement à la philosophie.

237. **Septième siècle.** — SAINT ISIDORE DE SÉVILLE, ainsi surnommé parce qu'il était évêque de cette ville, et mort en 633, nous a laissé entre autres ouvrages : 20 livres d'*Origines et Etymologies*, et une *Chronique* ou histoire du monde, où bien des pages intéressent le philosophe.

238. **Huitième siècle.** — LE VÉNÉRABLE BÈDE, né en Angleterre, en 672, prêtre et moine, mort en 735, nous a laissé un grand nombre d'ouvrages, qui furent très utiles de son temps, et sont des abrégés sur chacune des connaissances d'alors.

Saint JEAN DAMASCÈNE, né à Damas, succéda à son père dans le

charge de ministre du calife de Damas. Mais tombé en disgrâce, puis rappelé, il se retira dans le monastère de Saint-Sabas, et fut ordonné prêtre. Il mourut en 760. Ses ouvrages même de théologie, offrent un caractère philosophique. Les principaux sont : *de Fide orthodoxa, Dialectica, Physica* et *Institutiones primæ*. On les suivit longtemps dans les écoles.

#### § 1. — PHILOSOPHES PAÏENS ET HÉRÉTIQUES DES 6e, 7e ET 8e SIÈCLES

**239. Sixième siècle.** — La philosophie païenne ne compte guère dans ce siècle que SIMPLICIUS, commentateur d'Aristote et DAMASCIUS, le dernier des philosophes grecs.

Le grammairien hérétique JEAN PHILOPON commente quelques traités d'Aristote et écrit quelques livres.

Les hérésies nouvelles sont nombreuses mais sans importance. Les principales hérésies des siècles précédents comptent encore quelques adeptes.

**240. Septième siècle.** — La philosophie païenne est éteinte ; les hérésies nouvelles ne font que paraître, mais c'est le moment où MAHOMET publie son *Coran* (622) et se gagne des *croiyants* par le sabre. Son livre est un ramassis de toutes les traditions et de toutes les conceptions précédentes. Il puise tout à la fois dans la Bible et dans le Talmud, chez les chrétiens et chez les hérétiques, et même dans les fables de l'Orient. Sa doctrine au point de vue philosophique, reconnaît un seul Dieu, et ordonne de le prier ; mais elle enseigne le fatalisme et tout en refusant l'usage du vin permet un usage immodéré des voluptés sensuelles. La femme y est esclave ; on y permet la polygamie, et l'on y recommande de tuer les chrétiens. De plus, si l'on en juge par les résultats, on peut dire que cette religion anéantit chez l'homme tout amour du travail.

**241. Huitième siècle.** — La seule hérésie remarquable à cette époque est celle des *Iconoclastes* ou briseurs d'images, qui, appuyés par les empereurs grecs, détruisirent les œuvres de l'art, et arrêterent pour longtemps l'art lui-même.



## § 8. PHILOSOPHIE DES ARABES.

**242. Commencements.** — Peu de temps après la mort de Mahomet (632), il s'éleva parmi les Arabes plusieurs sectes, qui expliquaient diversement le Coran, et on trouve déjà, chez plusieurs d'entre elles, bon nombre de distinctions assez subtiles, qui font prévoir quel sera leur esprit philosophique. Le premier sujet de division fut la question de la liberté de l'homme. Les *Kadrites* l'affirment; les *Djabarites* la soumettent fatalement à l'action de Dieu; les *Motazales* se placent dans un certain milieu, plus près des Kadrites.

Ainsi, les esprits étaient déjà préparés à la philosophie quand les califes Abbasides, Al-Mansour (775), Haroun-al-Raschid (809) et Al-Mamoun (833) firent traduire des ouvrages grecs et fondèrent des bibliothèques et des écoles. Aristote fut la principale source où les Arabes puisèrent leur philosophie, et l'introduction des théories rationalistes força les croyants à fonder une sorte de théologie raisonnée, pour défendre les doctrines du Coran; ce fut le *Calâm* ou la parole, dont les sectateurs s'appelaient *motecallemîn*.

Deux écoles surtout furent célèbres dans la philosophie: celle de Bagdad, du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, et celle de Cordoue, pendant le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup>.

**243. Ecole de Bagdad.** — Le premier représentant de cette école fut KENDI ou ALKENDI qui, jouissant d'une science universelle fut chargé par le calife Al-Mamoun de traduire les œuvres d'Aristote.

AL-FARABI, médecin, mathématicien et philosophe, mort l'an 950 effaça par ses travaux les écrits originaux d'Al-Kendi, et fit des commentaires sur Aristote. Il a laissé une sorte d'abrégé des sciences, une comparaison des doctrines de Platon avec celles d'Aristote, et plusieurs ouvrages de morale. Il suit partout les doctrines d'Aristote, et on voit déjà chez lui une tendance à la doctrine d'Averroès sur l'intellect actif.

IBN-SINA ou, comme on prononçait alors Aben-Seina, d'où le moyen-âge a fait AVICENNE, fut le plus illustre docteur de l'école

de Bagdad. Né l'an 930, il était déjà renommé comme médecin et comme philosophe, à l'âge de dix-sept ans. Il mourut l'an 1037, épuisé par la bonne chère et la débauche plus encore que par ses nombreux travaux. Ses deux principaux ouvrages sont *Al-Schefa* (la Guérison), espèce d'encyclopédie, *Al-Nadja* (la Délivrance), abrégé du premier, et le *Canon*, traité de logique. Sa doctrine est généralement conforme à celle d'Aristote, mais il l'expose avec plus de clarté et de précision, surtout dans la classification des sciences. Averroès lui reproche de suivre quelquefois les motecallemine et d'admettre le panthéisme, dans sa *Philosophie orientale*, qu'il regarde comme la seule vraie exposition de ses propres pensées.

GAZALI, plus connu sous le nom de AL-GAZEL, né l'an 1038 et mort l'an 1111, est remarquable par son entreprise de ruiner la philosophie, en faveur de la foi musulmane. Dans ce but, il expose d'abord loyalement dans un premier ouvrage, *Makacid al-falâsifa* (les Tendances des philosophes) toutes les doctrines péripatéticiennes, et ensuite dans son *Tehâfot al-falâsifa* (Destruction des philosophes), il essaye de les renverser. Pour cela, il met en doute d'abord les données des sens et de la conscience, et semble tomber dans le scepticisme; mais il en sort par le mysticisme. Enfin dans un ouvrage intitulé *Base des croyances*, que nous n'avons plus, il établissait la religion musulmane.

Lorsqu'il veut combattre les philosophes au sujet du principe de causalité, il soutient une théorie, qui ressemble à celle des *causes occasionnelles*, car il affirme que Dieu opère séparément dans l'homme, par exemple, le boire et l'étanchement de la soif.

Averroès et Tofaïl lui reprochent des contradictions et l'accusent de mauvaise foi dans son attaque des philosophes. Quoiqu'il en soit, son scepticisme apparent porta un coup mortel à la philosophie, et l'école de Bagdad disparut.

**244. Ecole de Cordoue.** — Le premier nom remarquable que l'on rencontre dans l'Ecole de Cordoue est celui de IBN-BADJA, plus connu sous le nom corrompu d'AVEN-PACE. Il mourut à Fez, en Afrique, l'an 1138, dans un âge peu avancé. Avec plusieurs ouvrages de médecine, il avait écrit plusieurs traités philosophi-

ques et des commentaires sur Aristote, que ses compatriotes estimaient beaucoup. Sa philosophie est spécialement dirigée contre le mysticisme de Gazali, et pour lui la science s'acquiert naturellement par l'union de l'*intellect passif* à l'*intellect actif*. Déjà ce dernier mot représente assez nettement une sorte de raison universelle subsistante. Il trace longuement et avec des vues morales assez justes les degrés et les efforts par lesquels *le solitaire* s'élève à cette science.

TOFÂÏL ou IBN-TOFÂÏL, son disciple, né vers 1105, fut l'ami du roi de Maroc, Yousouf, et lui présenta Averroès, dont nous allons parler, comme capable d'exécuter conformément à sa demande une analyse complète d'Aristote. Cherchant avec la plupart de ses compatriotes le mode d'union de l'âme avec l'intellect actif, il composa pour expliquer sa pensée sur la marche à suivre, une sorte de roman philosophique, où il met en scène, en dehors de toute influence de la société, un homme qui, né sans père ni mère, s'élève par lui-même à tous les degrés de la connaissance. C'est le *solitaire* de son maître, perfectionné.

IBN-ROSCHD (autrefois Aben-Roschd), plus connu sous le nom latinisé d'AVERRÔES, fut le plus illustre des disciples d'Aven-Pace, et de tous les philosophes arabes. Né à Cordoue, vers l'an 1120, il se livra de bonne heure à l'étude de toutes les sciences, y acquit une grande réputation, et tour à tour en grande faveur ou en disgrâce auprès des rois de Maroc, qui commandaient alors à Cordoue, il mourut à Maroc, l'an 1198.

Malgré ses nombreux voyages, nécessités par ses fonctions de gouverneur de Séville, il écrivit un grand nombre d'ouvrages très importants, sur la médecine, sur les mathématiques et surtout sur la philosophie d'Aristote, dont il a commenté presque tous les écrits, en donnant plusieurs fois jusqu'à trois commentaires, différemment conçus, d'un même ouvrage. Le texte original de ces écrits ne nous est pas parvenu, mais il nous en reste des traductions en hébreu et en latin.

A l'imitation de ses maîtres, Averroès suit Aristote et ne cherche qu'à l'expliquer, mais c'est dans ce travail d'explication qu'il se fait souvent une doctrine à lui. Comme les autres arabes il cherche à concilier la matière avec Dieu, en donnant des âmes

intelligentes aux astres, pour les faire servir d'intermédiaires entre Dieu et le monde; comme son maître Aven-Pace (Ibn-Badja), il rejette le mysticisme et n'a recours qu'à la science, bien plus il paraît dédaigner la morale.

Il s'est attaché spécialement à éclaircir la doctrine de l'intellect actif et de l'intellect passif d'Aristote; il admet une double influence du premier sur le dernier. D'abord, dans l'exercice des sens, l'intellect actif forme les espèces intellectuelles et les imprime à l'intellect passif, qui devient ainsi l'intellect acquis, et, dans un degré supérieur de connaissance, l'intellect acquis, faisant abstraction de toutes les formes qu'il a reçues s'élève jusqu'à la contemplation directe de l'intellect actif universel, et celui-ci l'informe de telle manière que l'intellect passif disparaît. D'après cette théorie Averroès enseigne que l'immortalité est le privilège de l'âme universelle, et que l'âme personnelle n'étant que l'intellect passif, périt avec le corps. Cette doctrine fut vivement combattue par Albert le Grand et par saint Thomas, et la lutte dura longtemps sur ce point entre les thomistes et les averroïstes, parce que ceux-ci croyaient interpréter ainsi la vraie pensée d'Aristote, au sujet de l'âme séparée, et n'attribuant comme lui l'immortalité qu'à l'intellect actif, ils lui prêtaient leur opinion sur l'unité et l'universalité impersonnelle de cet intellect.

Pour toute la philosophie des Arabes, nous avons suivi, quoique en gardant notre liberté de jugement, les excellents et consciencieux articles qu'y a consacrés M. Munk, dans le *Dictionnaire* de M. Franck, où l'on pourra lire avec intérêt des détails qui ne pouvaient entrer ici.

---

245. **Les Juifs.** — Nous ne saurions terminer cet article sans dire quelques mots des Juifs qui, à cette époque, s'occupèrent de philosophie. L'exemple des arabes fit naître d'abord chez les Juifs, vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, la secte des Karaïtes fondée par ANAN BEN DAVID, qui, rejetant les traditions rabbiniques, n'acceptait que le texte de l'Écriture et prétendait l'expliquer par la raison. De leur côté les *talmudiques*, furent obligés de s'instruire de la philosophie, et le rabbin SAADIA le premier (892-942) écrivit pour la défense de la raison, sans rejeter la révélation. Son *Livre des*

*croiances et des opinions* est intéressant pour l'histoire de la philosophie juive à son époque.

Au XI<sup>e</sup> siècle, on trouve en Espagne, avant les arabes, le *R. IBN-GEBIROL*, qui passa pour musulman sous le nom d'AVICENNA et dont l'ouvrage *Source de la vie* est cité plusieurs fois par Albert le Grand et saint Thomas. Il adopta les théories d'Aristote et ne concevant que Dieu seul comme une forme pure, il attribua à l'âme une matière, avec la forme.

Toutes ses idées ne furent pas suivies, mais les doctrines d'Aristote furent embrassées avec ardeur par les Juifs d'Espagne, à bien que JUDA HALLEVI, crut devoir faire une réaction et écrivit en forme de dialogue une défense de la religion juive, renfermant la réfutation de la philosophie.

Au milieu de la lutte de ce double courant d'idées, parut Moïse ben Maïmoun, connu sous le nom de MAIMONIDE, né à Cordoue, l'an 1135, et mort au vieux Caire en 1204. La persécution d'Abel-Moumen le força d'abord à simuler l'islamisme, tant qu'il habita Cordoue et plus tard Fez, mais enfin il put s'embarquer pour Saint-Jean-d'Acre, visiter Jérusalem et se rendre en Egypte. C'est là qu'il acquit une grande célébrité comme médecin. Il s'était instruit profondément de la philosophie des Arabes, ayant pour maître et disciple d'Aven-Pace, et déjà en Espagne et dans le Maroc il avait écrit plusieurs traités.

Ses ouvrages portent sur le Talmud, sur la philosophie et sur la médecine. Il y fait preuve d'une grande érudition et d'une profonde intelligence. Albert le Grand et Saint Thomas le citent avec respect.

Sa philosophie ne s'écarte pas de la foi et cherche à lui concilier la raison; mais peu-être, dans cet effort, suit-il plus souvent la prétendue raison que la foi aux divines Ecritures, essayant d'expliquer naturellement la plupart des miracles.

Ses théories sont d'ailleurs celles d'Aristote, telles qu'on les trouve commentées par les Arabes; comme eux il insiste sur la distinction des deux intellects et professe que seul l'intellect agent survit au corps. Ce principe lui fait rejeter la résurrection des corps, pour la vie future.

Se fondant sur la même doctrine, sa morale a pour but la con-

naissance parfaite de Dieu. Mais comme il prétend qu'on n'y peut arriver que par la science, il condamne toutes les pratiques ascétiques et ne veut que le perfectionnement de l'intelligence ; ce qui suppose la connaissance de toutes les sciences ; mais les sciences ne s'acquièrent que par un travail opiniâtre, qui suppose une volonté ferme, libre de toute passion et une bonne santé. Ainsi tout s'enchaîne et il y a des degrés successifs dans la vertu.

Nous ne pouvons pas entrer dans l'analyse de son grand ouvrage, *Moré nebouchim* (le Guide des égarés), où ceux qui veulent approfondir tout à la fois la langue hébraïque et les théories des Juifs pourront puiser abondamment. Il y a aussi des vues philosophiques pleines d'intérêt. On en peut lire un résumé dans le *Dictionnaire* de M. Franck.

Après Maimonide le mouvement continua en faveur de la philosophie. Presque tous les livres des arabes et ceux de Maimonide lui-même furent traduits en hébreu ; il y eut aussi des livres originaux, mais aucun de ces auteurs ne se fit une grande renommée.

#### DEUXIÈME ÉPOQUE

#### PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

246. **Division.** — La philosophie scolastique, dont le caractère général est l'union, autant que faire se peut, des théories d'Aristote avec les données de la foi chrétienne, ne nous offre pas de distinction d'écoles. Sans doute, il y eut des luttes soutenues de part et d'autre avec vigueur, par de nombreux champions, mais elles portaient sur des questions de détail, et ne sauraient fournir matière à une division historique. Nous nous contenterons donc de suivre l'ordre des siècles, en distinguant cependant, comme on le fait généralement, trois âges, dont nous ferons autant d'articles séparés.

1<sup>er</sup> âge. Les commencements, ix<sup>e</sup>, x<sup>e</sup>, xi<sup>e</sup> et xii<sup>e</sup> siècles.

2<sup>e</sup> âge. L'apogée, xiii<sup>e</sup> siècle.

3<sup>e</sup> âge. Le déclin, xiv<sup>e</sup> siècle.

## § 1. LES COMMENCEMENTS DE LA SCOLASTIQUE. (Lx, Lx, Lx et Lx.)

247. **Neuvième siècle.** — Dès la fin du huitième siècle, Charlemagne avait fait des efforts pour développer en France l'état des lettres et des sciences. Sous son impulsion plusieurs écoles s'étaient ouvertes, et lui-même en avait fondé une dans son palais. ALCUIN, d'York, né en 734, en fut le premier directeur et de là s'étendit son influence dans tout le royaume. On se mit partout à recueillir et à réviser les manuscrits, et le goût des études devint général. Après avoir dépensé à cette œuvre toute son activité, Alcuin, sentant le besoin de repos, obtint la permission de se retirer dans l'abbaye de Saint Martin de Tours, où il mourut en 804. Il avait écrit un traité de *Ratione animæ*, un autre de *Virtutibus et vitiis* et plusieurs dialogues sur la grammaire, la rhétorique et la dialectique. Son style toujours élégant est aussi nourri des philosophes et des poètes grecs et latins, que des Pères de l'Eglise.

RABAN-MAUR, disciple d'Alcuin, devint plus tard archevêque de Mayence, et répandit en Allemagne l'étude des lettres latines et la philosophie. Il mourut en 856, âgé de quatre-vingts ans. On a de lui un traité de *Universo*, où se trouvent bien des renseignements sur l'état des connaissances à cette époque, et plusieurs opinions philosophiques qui ne sont que des commentaires sur Aristote.

De son vivant, le moine *Gottescalc* suscita des disputes et des troubles en enseignant sur la prédestination une erreur qui eût été la négation de la liberté humaine et de la justice de Dieu. Il fut condamné dans un concile, tenu par Raban-Maur, à Mayence, et dans un autre, tenu par Hincmar de Reims.

JEAN SCOT ERIGÈNE, ainsi nommé parce que l'Ecosse et l'Irlande se disputent sa naissance, dirigea l'école palatine, sous Charles le Chauve; mais il ruina sa renommée par son hérésie sur l'Eucharistie, qu'il regardait comme un simple souvenir de Jésus-Christ et de son sacrifice. De plus, chargé de combattre Gottescalc, il écrivit un livre sur la prédestination, où il tomba dans l'erreur opposée. Enfin son principal ouvrage, de *Divisione naturæ*, n'est pas exempt d'erreurs. — Il distingue : 1° la nature qui n'est pas créée et qui crée; 2° la nature qui est créée et qui

créé; 3<sup>o</sup> la nature qui est créée et qui ne crée pas. 4<sup>o</sup> la nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas. La première, c'est Dieu, le créateur incréé; la seconde, ce sont les causes premières, les idées, que Dieu a créées et déposées dans le Verbe; la troisième, c'est le monde, qu'Erigène suppose créé de toute éternité, parce que, dit-il, un commencement dans l'acte créateur serait un accident en Dieu; enfin, la quatrième, c'est Dieu considéré comme fin de toute créature. Dans la longue exposition de toutes ces théories, Erigène refuse toute durée à l'innocence d'Adam et d'Eve; il nie l'éternité des peines de l'enfer, et entend dans un sens figuré bien des affirmations de l'Écriture. Il ne nous paraît pas avoir enseigné le panthéisme, mais plus tard Amaury de Chartres et David de Dinan abusèrent de l'équivoque de ses expressions pour autoriser leur doctrine panthéiste.

Nous devons encore mentionner dans ce siècle PHOTIUS, patriarche de Constantinople, et le premier promoteur du schisme grec. Instruit dans toutes les connaissances de son temps, il écrivit plusieurs ouvrages dont le plus important, le *Myriobiblon*, intéresse surtout la philosophie et renferme en grand nombre des extraits d'ouvrages que nous ne connaissons que par lui.

**248. Dixième siècle.** — Le dixième siècle compte un certain nombre d'historiens, des poètes et des troubadours, mais la philosophie n'y est représentée que par quelques arabes. Cependant un seul nom suffit à défendre ce siècle contre l'accusation d'ignorance.

GERBERT, né à Aurillac en Auvergne, au commencement du x<sup>e</sup> siècle, devenu pape en 999, sous le nom de *Silvestre II*, après avoir été archevêque de Ravenne, et mort en 1003, était instruit dans toutes les connaissances de son temps.

Ayant fait dans sa jeunesse un voyage en Espagne, il en rapporta les commentaires des Arabes sur Aristote et plusieurs des écrits de ce philosophe. On ne sait si c'est de la même source qu'il apprit la numération décimale, mais il est certain qu'il fut le premier à l'enseigner et à la répandre en France, avec les chiffres dont nous nous servons encore et que nous appelons *chiffres arabes*. L'origine de ces chiffres est une question restée pour le moment sans réponse.



Gerbert paraît aussi avoir inventé les sphères armillaires; il s'en servait dans ses démonstrations astronomiques, dans l'école épiscopale de Reims, qu'il dirigea longtemps avec éclat et succès.

Il fit beaucoup pour se procurer les ouvrages anciens qu'il n'avait pas et fonda ainsi une bibliothèque, où il réunit beaucoup de livres dont plusieurs se sont perdus depuis, mais dont probablement un bien plus grand nombre nous manqueraient sans lui. Il excita par tous les moyens le goût des études, écrivit sous forme de lettres plusieurs petits traités et en un mot fit revivre les écoles.

Nous n'avons de lui qu'un seul ouvrage philosophique: il est intitulé: *de Rationali et ratione uti* (du raisonnable et du raisonner). Ce n'est qu'une question de logique, où il établit à la demande de l'empereur Othon III, que *faire usage de la raison* est accidentel à l'homme qui est essentiellement *raisonnable*, et que, l'accident pouvant servir d'attribut à la substance, c'est ainsi que *ratione uti* peut être attribué au sujet *rationalis*, quoique l'extension des deux termes soit la même.

**249. Onzième siècle.** — Le onzième siècle qui vit briller, en Orient, Avicenne et Al-Gazel, s'ouvrit en Europe par l'hérésie de BÉRENGER, renouvelée de Scot Erigène, sur l'Eucharistie (1047), et qui tint long-temps les esprits en émoi. Condamné par plusieurs conciles, en 1050, 1055, 1059, 1078, Bérenger se rétracta chaque fois et revint autant de fois à ses erreurs. On croit qu'il se rétracta définitivement et sincèrement, peu de temps avant sa mort, qui arriva en 1088. Il était né à Tours, vers l'an 1005. En dehors de son hérésie, il fut considéré comme un savant philosophe, très versé dans les lettres anciennes; mais dans son amour pour la science il exagéra les droits de la raison, et c'est cet esprit d'indépendance, qui en le jetant dans l'erreur, fit le malheur de sa vie et rendit inutiles toutes ses connaissances. On cite de lui cette parole: « Sans doute, il faut se servir des autorités sacrées quand il y a lieu, quoiqu'on ne puisse nier, sans absurdité, ce fait évident, qu'il est infiniment supérieur de se servir de la raison pour découvrir la vérité. » — On n'est plus chrétien avec un pareil principe. Et pourtant c'est précisément à cause de ce principe que l'Ecole moderne estime Bérenger; elle le regarde, à cause de cela, comme

le précurseur de la philosophie indépendante, dont elle se glorifie. Mais l'indépendance qui n'a plus de règle n'est pas la liberté; c'est le désordre.

En même temps vivait le bienheureux LANFRANC, de Pavie, né en 1005 et mort en 1087. Il se distingua dans la controverse contre Bérenger, sur l'Eucharistie. Il se montra utile à la philosophie et aux études littéraires par la fondation d'une école longtemps fameuse, au monastère du Bec, dont il fut le prieur. Il y forma aussi une riche bibliothèque. Il eut pour disciple et pour ami S. Anselme, dont nous parlerons bientôt, et qui lui succéda, d'abord comme prieur du Bec, et ensuite comme archevêque de Cantorbéry. Les ouvrages qui nous restent de lui ne disent rien de sa philosophie.

Nommons encore S. PIERRE DAMIEN, né à Ravenne, vers 1005 et mort en 1072, à Faenza. D'abord religieux puis abbé du monastère de Fontavellana, il fut promu en 1057 à la dignité de cardinal, évêque d'Ostie, mais il résigna bientôt sa charge, pour se retirer dans la solitude. Il connaissait la philosophie et les lettres antiques, mais il préférait chercher la sagesse dans les Livres saints et manifestait quelques craintes sur l'envahissement de l'esprit philosophique. Nous verrons cette pensée se développer davantage dans le siècle suivant.

Pendant ce temps Constantinople comptait parmi ses plus illustres philosophes MICHEL PSELLUS, dont le rôle politique fut remarquable et qui concourut à établir définitivement le schisme grec, avec le patriarche Michel Cérulaire. Né à Constantinople en 1018 et mort en 1079, Michel Psellus nous a laissé des Mémoires historiques très précieux, sur son siècle. Il était ardent platonicien et eut pour adversaire l'aristotélicien XIPHILIN, son ami. Mais l'un et l'autre se contentèrent du rôle d'initiateurs, et ne firent pas avancer la philosophie. Les ouvrages de Michel Psellus ne sont que des résumés.

Vers la fin de ce siècle, en 1080, un ecclésiastique de Paris, chanoine de Compiègne, sur la vie duquel nous n'avons aucun renseignement, ROSCELIN, commença la fameuse dispute sur les *universaux*. Il fut l'auteur du NOMINALISME. Cette doctrine consiste à dire que les genres et les espèces ne sont que des noms, et qu'il

n'existe nulle part une substance qui soit, par exemple, la pierre ou la plante, en général. Si Roscelin s'en fut tenu là, on aurait passé par dessus l'exagération de ses termes, et on l'aurait en doute laissé dire; mais il transporta sa doctrine dans le mystère de la Saint-Trinité, et disant que les trois personnes divines sont que des manières d'être d'une même substance, il prétendit que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés aussi bien que le Fils. Saint Anselme fut le premier à l'attaquer et après lui Guillaume de Champeaux soutint une théorie entièrement contraire. Il fut le chef des *réalistes*. Nous verrons la querelle d'un long-temps, même après la mort des deux hommes qui l'avaient soulevée.

Le nom le plus illustre de ce siècle est celui de SAINT ANSELME. Né à Aoste, en Piémont, l'an 1033, il fut d'abord disciple de Lanfranc, au monastère du Bec, en Normandie, lui succéda comme prieur, devint plus tard abbé de la même maison, et enfin le succéda encore comme archevêque de Cantorbéry. Sa ferme volonté de défendre les droits de l'Eglise, contre les empiètements de Henri I<sup>er</sup>, roi d'Angleterre, lui valut un exil de trois ans, qu'il passa en France; puis il revint en Angleterre, où il mourut l'an 1109.

Les principaux de ses ouvrages sont: le *Monologium*, qui fit paraître d'abord, sans nom d'auteur, sous le titre: *Exemplum meditandi de ratione fidei*, et le *Proslogium*, publiée d'abord sous le titre: *Fides querens intellectum*. On peut citer encore les traités de *fide Trinitatis*, contre Roscelin, et de *Grammaticis* contre le nominalisme. Enfin dans les deux livres de *Casu diaboli* et de *Libero arbitrio*, il traite de la liberté de l'homme, de l'origine du mal, de la grâce et de la prédestination.

Dans la question des universaux, il se montre *réaliste*, dans le sens de Platon, mais il n'a pas une doctrine suffisamment précise.

Ce qui rend surtout S. Anselme célèbre, dans l'histoire de la philosophie, c'est, en général, la profondeur de sa métaphysique un peu obscure dans le style, et en particulier sa *démonstration purement métaphysique de l'existence de Dieu*. La voici, telle qu'elle se trouve dans le *Proslogium*:

« L'ignorant lui-même, est obligé de convenir qu'il a dans son

Intelligence l'idée d'un être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand, parce que, lorsqu'il entend énoncer cette pensée, il la comprend, et que tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence. Or, sans aucun doute, cet objet au-dessus duquel on ne peut rien concevoir n'est pas dans l'intelligence seule; car, s'il n'était que *dans l'intelligence*, on pourrait au moins supposer qu'il est aussi *dans la réalité*; et cette nouvelle condition constituerait un être plus grand que celui qui n'a d'existence que dans la pure et simple pensée. Si donc cet objet au-dessus duquel il n'est rien existait seulement dans l'intelligence, il serait cependant tel qu'il y aurait quelque chose au-dessus de lui, conclusion qui ne saurait être légitime. Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir, ni dans la pensée, ni dans la réalité. »

Saint Anselme croyait avoir réduit, par là, à leur plus simple expression les arguments qui démontrent l'existence de Dieu, mais il perdait de vue la condition hypothétique de toute conception *a priori*; ce qui rendait son argument insuffisant. (*Voyez notre Theodicée*, N<sup>o</sup> 18.)

Nous préférons l'argument platonicien que Saint Anselme avait donné dans son *Monologium*: « L'immense variété des biens, dit-il, ne peut subsister qu'en vertu d'un principe de bonté, un et universel, à l'essence duquel tous participent plus ou moins..... Celui-ci est nécessairement tel par lui-même, et aucun être ne l'est autant que lui. Il est donc souverainement bon, et en conséquence, souverainement parfait. » — « En argumentant de même de la grandeur inhérente à chaque être, on arrive nécessairement à un principe de grandeur, et, par conséquent, de bonté absolue. La qualité d'être aussi, qui appartient à toutes les individualités, se résout incontestablement en un principe absolu d'être..... La gradation des êtres selon leur dignité ne peut pas créer une hiérarchie sans terme; elle exige nécessairement une dignité supérieure à toutes les autres..... Cette puissance suprême, cause de son existence propre, ne peut être venue après elle-même, ni être inférieure à elle-même. Direz-vous qu'elle fut faite de rien et du néant? En passant même par l'absurdité d'une telle conclusion, il faudrait alors dire que le néant lui-même est cause..... Force est donc de conclure que cette puissance existe d'elle-même. »

Un moine de Marmoutiers, nommé GAUNILON, répondit à Saint Anselme, par son *Livre en faveur de l'ignorant* (*Liber pro insipiente*), qui ne manque pas de sagacité, mais qui ne montre pas assez le faible de l'argument. Aussi S. Anselme répondit, en s'adressant cette fois au catholique, et crut triompher de son adversaire.

Nous n'admettons pas avec M. Bouchitté (*Dict. de M. Franck*, art. *Gaunilon*) que cet argument revienne à la question soulevée par Kant, de « la légitimité du passage du subjectif à l'objectif » et que dès lors « la subtilité scolastique dût méconnaître la portée » d'un argument dont la solution était réservée à « une psychologie plus avancée ». La psychologie n'a rien à voir en cette affaire, mais bien la plus pure métaphysique; il n'y est pas question du passage du subjectif à l'objectif, ni de la légitimité de nos affirmations sur les objets de notre pensée. Saint Anselme ne raisonnait pas de la pensée à son objet, ni du fait intellectuel à sa cause, comme plus tard Descartes; il analysait une idée conçue à priori et prétendait, sans avoir établi la réalité de l'objet de cette idée, conclure à la réalité de tout ce que cette idée renferme, oubliant nous l'avons déjà dit, la condition tout hypothétique de son point de départ.

**250. Douzième siècle.** — Le douzième siècle s'ouvre au milieu de la querelle du nominalisme et lui fournit un nouveau défenseur du RÉALISME, qui en sera comme le chef. C'est GUILLAUME DE CHAMPEAUX, né au village de ce nom, près de Melan. Il commença à en enseigner vers l'an 1100, à Paris, où il eut pour disciple le célèbre Abailard. Mais celui-ci étant devenu son adversaire, Guillaume se retira en 1108 dans un faubourg de Paris, où il fonda en 1113 l'abbaye de Saint-Victor, et il y reprit son enseignement. Devenu plus tard évêque de Châlons, il mourut l'an 1121.

Il ne nous reste rien des ouvrages de Guillaume de Champeaux, et quelque intérêt que nous eussions à étudier le réalisme dans son chef, nous en sommes réduits pour apprécier cette question à l'exposition que nous en fait Abailard, et dont nous pouvons justement suspecter l'exactitude, outre qu'elle n'offre rien de précis.

Le Réalisme commença sans doute par affirmer l'existence réelle et substantielle des espèces et] des genres et finit par ensei-

gner, que les espèces et les genres existent seuls véritablement; la source de l'individualité n'étant qu'un accident, qui s'ajoute à l'essence de l'être. Bientôt on en vint à supposer une substance, ou comme on disait, une *entité* spéciale pour chaque propriété des êtres. Il y eut la vertu caléfactive, la vertu réfrigérente, comme la *vertu dormitive*.

C'est que sous son apparente futilité, la question du réalisme et du nominalisme embrasse la philosophie tout entière, et avec elle les sciences et les arts, par les tendances que donnent aux esprits les différentes solutions, et par les conclusions si diverses que l'on en a tirées. Cependant, à vrai dire, la question est plus simple qu'on n'a bien voulu la faire, quoique depuis Platon jusqu'à nos jours elle semble à plusieurs être restée sans réponse. Nous verrons bientôt que Saint-Thomas l'a nettement tranchée.

Pierre ABAILARD (ou Abélard) né en 1079 à Palais, près de Nantes et mort en 1142 est plus fameux par les vicissitudes de sa vie que par son talent, qui était remarquable. Doué d'un esprit souple et profond, mais indépendant, il ne sut accepter les doctrines d'aucun de ses maîtres, Roscelin, Guillaume de Champeaux, Anselme de Laon; il les quitta tous promptement, et se mit à enseigner sans avoir appris. Sa parole facile et la nouveauté de ses conceptions lui attirèrent de nombreux auditeurs. Mais d'abord son attachement pour la fameuse Héloïse le força de s'exiler en Bretagne: à son retour il voulut enseigner la théologie, mais les erreurs que l'on remarqua dans ses doctrines, et dans lesquelles il eut pour adversaire Saint-Bernard, lui valurent plusieurs condamnations, et, après s'être rétracté plusieurs fois, il finit par se retirer au monastère de Cluny où il montra la sincérité de sa conversion par la pratique de toutes les vertus chrétiennes.

Jusqu'en 1836, les ouvrages d'Abailard que l'on connaissait portaient presque exclusivement sur la théologie. Ce fut Cousin qui publia alors plusieurs opuscules de lui, dont le but est tout philosophique. Les principaux sont: *Dialectique*, *Sic et non*, un fragment sur les *Genres et les espèces* et des gloses sur plusieurs livres d'Aristote. Mais on peut voir l'esprit philosophique d'Abailard dans ses autres ouvrages: *Introduction à la théologie*, *Théologie chrétienne*, etc.

Son esprit incline à mettre la raison au dessus de la foi; il va même jusqu'à dire que l'on doit croire, non parce que telle est la parole de Dieu, mais parce que l'on s'est convaincu que la chose est ainsi. Son admiration pour les anciens lui faisait préférer Platon à Moïse, au point de dire que celui-là montre mieux la bonté de Dieu que celui-ci. En Théodicée, il a professé par avance l'optimisme de Leibnitz. En morale il prétendait que l'action n'ajoute rien à l'intention, considérait le péché originel comme une *peine*, et non comme une *coulpe*, et enfin regardait la grâce comme n'étant autre chose que l'encouragement de l'exemple.

Mais la théorie capitale d'Abailard, pour son temps, fut le CONCEPTUALISME. C'était selon lui un milieu entre le nominalisme et le réalisme, et il enseignait ainsi que les universaux ne sont ni des mots ni des choses, mais des conceptions de l'intelligence, formées par la réunion de ce qu'il y a de commun entre plusieurs êtres. Il est naturel de penser, que Roscelin, n'avait pas voulu dire autre chose, quoiqu'il s'exprimât autrement. C'était donc le nominalisme qui triomphait avec Abailard. En ce point il suivait Aristote, quoique dans plusieurs autres questions il fût plus rapproché de Platon. Toutefois sa doctrine n'est pas encore l'expression exacte de la vérité; car elle n'indique pas dans les choses le fondement de nos conceptions universelles, comme l'avait déjà fait Boèce et comme devait le faire plus tard S. Thomas.

Avant Abailard et en même temps que lui, nous trouvons, dans une doctrine opposée, GILBERT DE LA PORRÉE, né vers 1070 et mort en 1154. Il soutint le réalisme et le poussa plus loin que Guillaume de Champeaux. D'abord chancelier de l'église de Chartres il assista, en 1140, à la condamnation d'Abailard, mais devenu évêque de Poitiers, en 1142, il enseigna lui-même plusieurs erreurs qui procédaient de son réalisme, et fut condamné par un concile tenu à Reims, en 1148, où Saint Bernard soutint encore la foi catholique. Il disait conformément à ses principes réalistes. *que la divinité est réellement distincte de Dieu, qu'elle est réellement distincte des trois personnes divines, et que par suite ce n'est pas la nature divine, mais seulement le second personnage qui s'est incarnée, et enfin que tous les attributs de Dieu se distinguent réellement de Dieu lui-même.* Il montre

d'ailleurs comme Abailard cet esprit de prétendue indépendance philosophique, qui renonce à tout guide.

Ainsi l'esprit des distinctions subtiles, qui s'emparait de toute l'Ecole, menaçait le dogme catholique, et la philosophie elle-même, celle d'Aristote surtout, qui semblait en fournir le germe, porta un instant la peine des méfaits que lui faisaient commettre ses maladroits interprètes. En effet les premières années du treizième siècle nous montreront une multitude d'erreurs condamnées sous le nom générique d'Aristotélisme, et dès la fin du douzième nous allons voir plusieurs hommes de mérite se défier de la philosophie scolastique et recommander la méditation et la prière. C'est le mysticisme chrétien, que les vrais philosophes catholiques n'ont jamais méprisé. Le premier théologien que nous allons rencontrer dans cette voie, c'est Saint Bernard.

SAINT BERNARD, né en 1091, dans le village de Fontaine, en Bourgogne, d'une famille noble, quitta de bonne heure le monde et entra dans l'abbaye de Cîteaux, près de Dijon; plus tard il fonda le monastère de Clairvaux, près de Bar-sur-Aube, dont il fut le premier abbé, et il y mourut, l'an 1153. Nous l'avons vu déjà veiller à la conservation de la foi catholique, contre Abailard et Gilbert de la Porrée; il réforma l'ordre de Cîteaux; il fut l'instigateur des Croisades; il est regardé comme le dernier des Pères de l'Eglise, et honoré comme un de ses docteurs.

Sa philosophie, qu'il n'a pas exposée directement dans ses écrits est celle de l'Eglise catholique, et s'il se sert de la raison pour défendre la foi, on sent qu'il craint les empiètements des doctrines philosophiques qui plus d'une fois avaient engendré de son temps des erreurs théologiques. Aussi on voit qu'il préfère l'écriture Sainte à Platon et à Aristote, et la méditation et la prière aux subtilités de la dialectique. Cette direction d'esprit est ce qu'on appelle le *mysticisme*; mais il ne s'agit pas ici de cette prétendue extase où l'imagination s'abandonne à ses rêves, comme dans l'école d'Alexandrie; c'est l'âme humaine se livrant à l'action directe de Dieu et goûtant la vérité par le cœur plus qu'elle ne l'approfondit par la raison. C'est la pensée qu'exprimera plus tard l'auteur de l'*Imitation*: « *Cupio magis sentire compunctionem quam scire ejus definitionem.* »



C'est cette disposition d'esprit et de cœur qui donne tant de charme à son style, d'ailleurs tout rempli des expressions de l'Écriture. Une seule citation fera comprendre sa manière d'envisager les questions philosophiques. Après un court préambule, il commence ainsi son traité *de diligendo Deo* : « *Vultis ergo de me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus ? Et ego. Causa diligendi Deum, Deus est ; modus, sine modo diligere. Est-ne hoc satis ? Fortassis utique, sed sapienti.* » Nous n'essayons pas de traduire, de peur d'ôter quelque chose au sublime de cette pensée.

Le pape Eugène III avait été religieux de Clairvaux : Saint Bernard lui adresse son livre *de Consideratione*, pour l'engager à veiller à sa propre perfection et au salut de tous, dans la sublime charge dont il venait d'être honoré (1145) ; il l'invite à se considérer comme le serviteur de tous, selon la parole de N. S. Jésus-Christ : « Voici, lui dit-il, la voix du Seigneur dans l'Évangile : *Les rois des nations dominent sur elles ; qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous.* Il est donc évident que la domination est interdite aux apôtres... Voilà ce qui vous est défendu ; voyons ce qui vous est ordonné : *Que celui qui est le plus grand parmi vous devienne comme le plus petit, et que celui qui préside soit comme le serviteur.* »

Selon M. Fouillée, S. Bernard, dans ce passage « résiste avec éloquence à l'esprit profane de domination et d'usurpation qui animait alors la papauté. » Nous ne voyons nullement dans ces paroles le sens que leur prête M. Fouillée, et nous ne pensons pas qu'aucun théologien y ait jamais vu autre chose qu'une recommandation d'humilité chrétienne et de douceur dans le commandement.

Cependant, tandis que Saint Bernard essayait de détourner les esprits des excès de la forme scolastique, un autre docteur posait les fondements de la théologie scolastique.

PIERRE LOMBARD, ainsi surnommé parce qu'il était né près de Novare, en Piémont, après avoir enseigné à Reims, fut chargé d'une chaire à Paris, et devint évêque de cette ville, en 1159. Il mourut en 1160. Son ouvrage intitulé *Sententiarum libri quatuor*, qui lui valut le titre de *Maître des Sentences*, est un cours complet de théologie, où les matières sont disposées avec méthode. Il

fut longtemps le manuel de tous les étudiants, et le texte des leçons de tous les docteurs. On y voit plus que dans aucun ouvrage des siècles précédents l'union de la philosophie et de la foi, pour constituer la théologie. Il recherche, cite, explique et compare les textes de l'Écriture, les sentiments des Pères, et les analyse, à l'aide de la métaphysique et de la logique.

Nous reconnaissons volontiers cette union, mais nous ne voyons pas pourquoi M. Franck, ou M. Bouchitté, l'auteur de l'article *Lombard* (*Pierre*), dans son dictionnaire, et mort avant l'impression de la seconde édition que nous citons, en prend occasion de s'élever contre « le dédain de certains esprits de nos jours, pour la raison humaine et pour la philosophie. » Jamais les théologiens catholiques n'ont dédaigné la philosophie, et l'Église a été la première à défendre les droits de la raison humaine attaquée par les Traditionalistes. Mais la pensée de l'auteur de cet article, maintenu par M. Franck, porte plus loin. Il vise l'indépendance et même la supériorité de la raison, vis-à-vis de la foi et c'est là que nous sommes obligé de le condamner. La Foi a son domaine ; la Raison a le sien ; elles s'unissent dans la Théologie ; mais la foi y reste toujours supérieure. Et même dans la philosophie pure, son histoire nous a montré jusqu'ici et elle nous montrera encore, que, lorsque la raison veut marcher sans guide, elle marche en aveugle et s'égare.

Mais l'ouvrage de Pierre Lombard n'obtint pas l'assentiment de tous, et amena plusieurs esprits à se jeter davantage dans l'esprit mystique, à l'exemple de Saint Bernard. Les trois chanoines de Saint Victor, HUGUES, né en Flandre, mort à Paris en 1140, et RICHARD, né en Ecosse, mort en 1173, réagirent contre la dialectique, firent l'éloge de la contemplation, et s'élevèrent contre Pierre Lombard et son aristotélisme. Avec eux, JEAN DE SALISBURY, évêque de Chartres, mort en 1180, condamnait l'abus de l'argumentation, mais il restait partisan d'Aristote et de la littérature ancienne.

Ce siècle, déjà si tourmenté par tant d'hérésies et de luttes philosophiques, fut encore bouleversé par les VAUDOIS, qui, sous prétexte de pauvreté évangélique, se séparèrent de l'Église catholique et défigurèrent plusieurs de ses dogmes, et par les ALBIGEOIS, qui renouvelaient les erreurs des Manichéens. Les uns et les autres se livraient au meurtre et au pillage. Enfin, les dernières

années de ce siècle virent encore renaître le panthéisme, dans les théories d'AMAURY DE CHARTRES et de DAVID DE DINAN, qui tous deux semblent avoir puisé leurs erreurs dans Scot Erigène. Mais ici le panthéisme est formel. Le premier dit : « Tout est Dieu et Dieu est tout. » Le Créateur et la créature sont une même chose. Le second, après avoir distingué la pensée comme essence de Dieu et des âmes, et la matière comme substance des corps, finit par identifier la matière et la pensée, et, par conséquent, le monde avec Dieu.

Disons encore, pour compléter l'histoire des études à cette époque, que l'Université de Paris était alors si florissante qu'un auteur contemporain, Rigord, dans sa *Vie de Philippe Auguste*, dit : « Nous ne lisons point que ni Athènes, ni l'Égypte, ni aucune autre école du monde aient jamais eu un concours d'étudiants plus nombreux. » Cette émulation venait surtout des privilèges dont les étudiants étaient favorisés, privilèges qui donnaient à des hommes du peuple une considération égale à celles des nobles. C'est ainsi que se préparaient, lentement, mais sûrement, la fusion des classes et l'égalité des conditions.

— C'est dans le douzième siècle que vivait Averroès, le plus grand des philosophes arabes.

### § 2. L'APOGÉE DE LA SCOLASTIQUE (XIII<sup>e</sup> SIÈCLE)

251. **Les Aristotéliens.** — Au commencement du treizième siècle on donna le nom d'Aristotéliens à des hommes qui, s'appuyant sur les principes d'Aristote, enseignaient une foule d'erreurs. En voici quelques-unes :

#### *Erreurs sur Dieu :*

« En Dieu il n'y a point de Trinité, parce qu'elle est incompatible avec sa simplicité parfaite. »

« Dieu ne connaît rien que lui-même. »

« Dieu ne connaît pas les futurs contingents, parce que ce sont des choses particulières et que Dieu, connaissant par sa vertu intellectuelle, ne peut connaître ce qui est particulier. »

#### *Erreurs sur l'âme :*

« L'entendement humain est éternel, parce qu'il n'a point de

matière, par laquelle il soit en puissance, avant que d'être en acte. »

« L'intellect actif est une substance supérieure et séparée. »

« Les intelligences supérieures créent les âmes raisonnables, sans le mouvement du ciel ; les intelligences inférieures créent les âmes végétatives et sensitives, à l'aide du mouvement du ciel. »

« La volonté ne se meut point par elle-même, mais par les corps célestes. »

« La volonté est de soi indéterminée comme la matière, mais elle est déterminée par le bien désirable, comme la matière par l'agent. »

« La volonté est nécessitée par la connaissance, et l'homme ne peut s'abstenir de ce que lui dicte la raison ; ainsi on pèche par passion, mais non par la volonté. »

*Erreurs sur le monde :*

« Le monde est éternel, quant aux espèces qu'il contient. »

« Le philosophe doit nier simplement la création du monde, parce qu'il s'appuie sur des raisons naturelles ; mais le fidèle peut nier l'éternité du monde, parce qu'il s'appuie sur des causes sur-naturelles. »

« La création est impossible, mais il faut croire le contraire d'après la foi. »

*Erreurs sur la Théologie :*

« Il n'y a point d'état plus excellent que de s'appliquer à la philosophie. »

« Les philosophes seuls sont les sages du monde. »

« La loi chrétienne empêche d'apprendre. »

Ces erreurs et plusieurs autres furent condamnées par l'évêque de Paris en 1277. Déjà, dès 1215, pour des motifs semblables, on avait défendu de lire les livres d'Aristote, excepté la *Logique* ; mais cette défense dura peu.

**252. Vue générale du XIII<sup>e</sup> siècle.** — C'est donc parallèlement et dans le même temps, que l'erreur et la vérité se développaient, sortant des principes d'Aristote. Dans le même siècle, les ouvrages du grand philosophe furent condamnés et atteignirent leur plus haut degré d'influence. C'est le grand siècle du moyen-âge, qui s'ouvre avec Innocent III, qui vit se fonder les ordres de Saint François d'Assise et de Saint Dominique ; c'est le siècle de Saint

Louis; c'est le plus beau temps de l'architecture ogivale et l'art purement chrétien; c'est le siècle de Saint Thomas. Et en contraste, c'est aussi le siècle de Roger Bacon, qui fut mieux que son homonyme François Bacon, le vrai promoteur de la science moderne.

Dans ce même siècle l'Eglise tint trois conciles œcuméniques, iv<sup>e</sup> de Latran, en 1215, le 1<sup>er</sup> de Lyon, en 1245, le 11<sup>e</sup> de Lyon en 1274.

PIERRE DE BLOIS, qui mourut en 1200, laissait un *Traité des Sciences*; GUILLAUME D'AUXERRE, mort en 1230, écrit une *Somma de Théologie*; ALEXANDRE DE HALÈS, mort en 1245, a écrit une *Somme théologique*, et exposé les *Sentences* de Pierre Lombard; VINCENT DE BEAUVAIS, mort en 1264, nous a laissé une sorte d'encyclopédie sous le titre de *Speculum majus*, ou *Bibliotheca mundi, continens specula quatuor: doctrinarum, historiale, naturale et morale*, in libros XXXII distributa.

Dans le même temps GUILLAUME D'AUVERGNE, ou *Guillaume de Paris*, mort en 1249, et surtout S. BONAVENTURE, mort en 1274, réagissaient contre l'esprit des discussions scolastiques et tournaient les esprits vers la contemplation, et l'on peut attribuer une influence analogue à S. ANTOINE DE PADOUE, franciscain, mort en 1231, et à S. RAYMOND DE PENNAFORT, général des dominicains, mort en 1275. Avec ce dernier, Saint Pierre Nolani fonda, en 1223, l'ordre de la Merci, pour la rédemption des captifs, œuvre semblable à celle de l'ordre de la Trinité, fondé en 1199, par Saint Jean de Matha et par Saint Félix de Valois.

Nous devons parler plus longuement d'Albert le Grand et de son disciple Saint Thomas, qui furent les lumières de la théologie et de la philosophie, puis de leur émule Duns Scot, ainsi que de Roger Bacon.

Enfin, pour que rien ne manque à la gloire de ce siècle, c'est dans ce temps encore que Marco Polo, de Venise, mort en 1324, fit son voyage dans l'Inde et dans la Chine et en écrivit la relation.

Cette rapide esquisse doit suffire pour montrer qu'au moyen âge les ténèbres n'étaient pas aussi épaisses qu'on a bien voulu le dire et que l'intelligence humaine pouvait se développer à l'aide de la domination du christianisme et de l'Eglise.

**253. Albert le Grand.** — Albert, que ses contemporains et la postérité ont surnommé *le grand*, à cause de son savoir immense, appartenait à la famille des comtes de Bollstadt. Il naquit à Lawingen, en Souabe, l'an 1193 ou, selon d'autres, l'an 1205. Possédant à fond les écrits d'Aristote et des Arabes, il se livra avec ardeur à l'étude des sciences naturelles et même de l'alchimie, en même temps qu'il enseignait la philosophie. Entré l'an 1222 dans l'ordre des Frères Prêcheurs, il fut chargé d'enseigner successivement à Hildesheim, à Fribourg, à Ratisbonne, à Strasbourg, à Cologne et à Paris. Le plus illustre de ses disciples, S.-Thomas, suivit ses leçons dans ces deux dernières villes. Devenu évêque de Ratisbonne, en 1260, il résigna bientôt sa charge, comme incompatible avec ses travaux scientifiques, et se retira dans son couvent, à Cologne. Cependant il én sortit pour prêcher une croisade en Autriche et en Bohême, et après la mort de S. Thomas, il vint à Paris défendre la doctrine de son disciple, que plusieurs attaquaient. Il mourut en 1280.

La liste de ses ouvrages serait trop longue ; ils remplissent 21 volumes in-folio. Il y a des *Commentaires sur Aristote, sur l'Écriture Sainte, sur S. Denys l'aréopagite, et sur les Sentences de Pierre Lombard; une Somme théologique, un Abrégé de théologie, etc.*

Sa doctrine philosophique est celle d'Aristote, moins ses erreurs. Elle brille plus par l'érudition que par l'originalité ; mais elle ne manque pas de profondeur, quoiqu'elle n'atteigne pas, à ce point de vue, celle de S. Thomas. Plus que tout autre il contribua à mettre en honneur la philosophie d'Aristote, en montrant, par l'emploi qu'il en fit, qu'on ne devait pas imputer à cette doctrine les erreurs de ceux qu'on appelait les Aristotéliciens. Il fit connaître aussi les travaux des Arabes, qu'il cite assez souvent. En résumé, il donna une base solide aux études et en étendit le cadre, en même temps que l'intérêt qu'il donnait à ses leçons inspirait le goût de la science à des milliers d'auditeurs.

**254. Saint Thomas d'Aquin.** — Reconnu comme le plus grand des théologiens, par ses contemporains, qui le surnommèrent *Doctor angelicus*, par la postérité, qui l'appelle *l'Ange de*

*l'Ecole*, et par l'Eglise, qui, au Concile de Trente, mit sa *Somme théologique* à côté de l'Écriture Sainte, dans la salle des délibérations, S. Thomas d'Aquin serait aussi le plus grand des philosophes, si les doctrines qu'il nous a transmises n'étaient pas, en grande partie, empruntées à Aristote ou inspirées par ses écrits. Ainsi le mérite sans égal des œuvres de S. Thomas, au point de vue philosophique revient en partie à Aristote et, par lui, à Platon et à Socrate. Il y a ajouté les données de la foi catholique, les doctrines de l'Eglise, ses propres méditations et il a fait de tout cela le fruit de la révélation divine et du génie humain pour en faire un chef-d'œuvre qui s'appelle à juste titre *la Somme*, car il est la somme de tout le savoir de l'humanité dans les questions les plus élevées. On a pu, depuis, éclaircir quelques points laissés dans l'ombre, se placer à un point de vue préférable pour certaines analyses ; mais l'ensemble, le fondement inébranlable de toute philosophie et de toute théologie. Heureux qui sait le comprendre ! car plusieurs l'ont dédaigné faute de l'avoir compris ; et ce livre qu'il écrivit, comme il le dit lui-même, « trop au-dessus des intelligences frivoles de notre époque. Sa langue et son style ne sont plus en rapport avec notre culture intellectuelle. Peut-être, avec notre langue française, formée par la dialectique de l'Ecole, où elle a puisé une clarté sans rivale, pouvons-nous mieux dire ce qu'a dit S. Thomas, mais à coup sûr, nous ne possédons que très-peu de vérités qui ne soient pas, explicitement ou implicitement, dans la *Somme* de S. Thomas.

Thomas, fils de Landolphe de Sommaco, comte d'Aquin, naquit l'an 1226, au château de Rocca Secca, près du Mont-Cassin, dans le royaume de Naples. Ayant fait ses premières études chez les religieux bénédictins du Mont-Cassin, il voulut entrer dans l'ordre de S. Dominique, mais sa famille lui fit une violente opposition. Il triompha de tous les obstacles et parvint à sortir de l'Italie. Il vint d'abord à Paris, puis à Cologne où il reçut les leçons d'Albert le Grand, qu'il suivit encore à Paris. Son caractère silencieux et ami de la solitude, sa démarche un peu lourde causée par sa

embonpoint assez marqué pour son âge, le firent surnommer par ses condisciples « *Bosmutus Siciliae* » ; ce qui montre un jugement peu favorable pour son intelligence. Mais un jour, Albert le Grand, qui jusque-là paraissait partager l'opinion de ses disciples sur Thomas, l'ayant interrogé, celui-ci répondit d'abord par un définition, et ensuite il trouva dans cette même définition la réponse à toutes les difficultés que son maître put lui faire sur le même sujet. C'est alors qu'Albert, transporté d'admiration, s'écria, en parlant à tous ses auditeurs : « *Vos vocatis hunc bovem mutum, sed olim iste talem mugitum dabit, quod in toto mundo sonabit.* » La prédiction s'est largement réalisée. S. Thomas après avoir refusé tous les honneurs ecclésiastiques, quitta la France pour enseigner dans plusieurs villes d'Italie, notamment à Naples, et comme il se rendait au concile de Lyon, en 1274, il mourut dans l'abbaye de Fosse-neuve, près de Frosinone, dans le diocèse de Terracine. Sa piété et sa science lui valurent, 50 ans après sa mort, les honneurs de la canonisation, en 1323. Et comme on objectait qu'il n'avait pas fait de miracles, le pape, Jean XXII, répondit : « *Quot scripsit articulos, tot miracula fecit.* »

Après cet éloge si mérité, il semble que nous devrions exposer longuement ici les œuvres et la doctrine de Saint Thomas ; mais ses œuvres sont extrêmement nombreuses, elles remplissent jusqu'à 23 volumes in-folio ; et pour exposer sa doctrine il nous faudrait redire ici, avec une terminologie différente, presque tout ce que renferme notre cours de philosophie. D'ailleurs nous avons déjà, dans ce même cours, fait connaître la théorie de Saint Thomas sur chacune des principales questions, avec sa terminologie. Nous ne donnerons donc qu'une vue d'ensemble.

Les œuvres de Saint Thomas renferment des *Commentaires* sur les principaux écrits d'Aristote, des *Commentaires* sur l'Écriture Sainte, et notamment la *Catena aurea*, commentaire suivi, sur l'Évangile, où s'enchaînent en s'expliquant mutuellement un nombre incalculable de pensées exclusivement empruntées aux Pères de l'Église ; des *Commentaires* sur les sentences de Pierre Lombard ; la *Somme théologique*, son chef-d'œuvre et le chef-d'œuvre des ouvrages de ce genre ; la *Somme philosophique* ou *contre les Gentils*, dans laquelle il expose et démontre sur l'Âme et sur Dieu.



toutes les vérités que les païens auraient pu connaître, en dehors de l'Écriture Sainte. On y trouve en outre plusieurs *Opusculs* sur diverses questions de philosophie et de théologie.

Son principal ouvrage, la *Somme théologique*, qui, tout en s'appuyant sur la foi, invoque perpétuellement la raison, soit pour pénétrer plus avant dans les mystères, soit pour en montrer la convenance, est divisée ainsi : Après un préambule sur la *Doctrina sacrée*, qui est la théologie, Saint Thomas divise son sujet en trois parties : 1° de Dieu et de la créature ; 2° du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu ; 3° de Jésus-Christ qui est notre voie pour aller à Dieu.

La première partie embrasse trois traités : 1° de Dieu considéré dans son essence et dans ses attributs ; 2° de Dieu dans la distinction des trois personnes divines ; 3° de la procession des créatures de Dieu, et en particulier des anges et de l'homme, considérés dans leur nature et dans leurs facultés. C'est dans ce dernier traité que se trouve la psychologie de Saint Thomas, comme sa théodicée se trouve dans le premier, car toutes les questions y sont traitées aussi bien au point de vue de la raison seule qu'au point de vue de la foi. Le traité de la Trinité, lui-même, semble un traité purement philosophique, et celui qui ne remarquerait pas le seul point où la conséquence n'est pas du ressort de la raison pourrait croire que le mystère de la Sainte Trinité s'y trouve démontré. Il n'en est rien, mais du moins, il y est magnifiquement exposé. On peut lire, pour s'en convaincre, l'éloquent résumé qu'en a donné le père Lacordaire, dans une de ses *Conférences* de Notre-Dame, à Paris.

La deuxième partie traite de la fin de l'homme et des moyens par lesquels l'homme y tend ou s'en éloigne. On y trouve les considérations les plus profondes et les plus exactes sur la fin, sur la béatitude, qui est la fin dernière de l'homme, sur les actes humains et sur tous les éléments qui concourent à les former, sur la moralité de ces mêmes actes, sur les passions qui souvent les inspirent, sur les habitudes en général et spécialement sur les vertus et sur les vices, sur le péché, sur les lois morales et sur la grâce qui nous aide à les accomplir.

Après ces considérations générales, comprises dans la partie

appelée *prima secundæ*, Saint Thomas passe, dans la *secunda secundæ*, à l'examen détaillé des actes conformes ou contraires à chacune des vertus théologiques et morales. Il achève cette partie par l'étude des conditions particulières ou spéciales faites par Dieu à quelques hommes et des devoirs propres à chacun de ces états, tels que la prophétie, l'extase, le don des miracles, la vie contemplative ou la vie active, l'épiscopat et la vie religieuse.

La troisième partie traite 1<sup>o</sup> de Jésus-Christ dans le mystère de son Incarnation, et dans tous les actes de sa vie mortelle; 2<sup>o</sup> des Sacraments, en général et en particulier; 3<sup>o</sup> de la résurrection et de l'immortalité bienheureuse, fruit des mérites de Jésus-Christ, qui nous sont appliqués par les sacrements.

Voilà une bien faible idée des richesses intellectuelles, philosophiques et religieuses, renfermées dans la *Somme* de Saint Thomas, un résumé bien insuffisant à faire soupçonner même ce qu'il y a de vérités profondes et sublimes autant que solidement établies dans ce résumé de la théologie catholique. On ne saurait imaginer, d'avance, ce que l'âme humaine tout entière, l'intelligence, le cœur, la volonté, peuvent gagner à cette étude, et combien largement on est payé, à la fin, des quelques efforts que l'on a dû faire pour s'initier à ces doctrines. Car il y a quelques efforts, même pour les esprits les mieux doués, et d'ailleurs il est indispensable d'emprunter, au moins pendant quelques années, le secours d'un maître vraiment capable. Mais une fois que l'on est parvenu à marcher seul, dans ces voies difficiles, quoique larges et bien tracées, on y trouve chaque jour des vérités que l'on n'avait pas aperçues tout d'abord.

Il nous reste encore à faire connaître les théories de Saint Thomas sur des questions alors très agitées et dont on semble ne plus comprendre aujourd'hui ni le sens ni la portée. Nous voulons parler de la question des *universaux*, de la théorie des *idées-images* et du *principe de l'individuation*. Mais, pour ne pas nous répéter, nous les exposerons en parlant de Roger Bacon, qui combat sur tous ces points la doctrine de Saint Thomas et nous semble pourtant plus d'accord avec celui-ci qu'il ne le pense lui-même.

255. **Roger Bacon.** — Le nom de Bacon a quelque chose de prédestiné; les deux hommes fameux qui l'ont porté se ressemblent

tellement qu'on les confondrait, s'ils n'avaient vécu à plus de trois siècles de distance l'un de l'autre.

Roger Bacon, né en 1214, près d'Ilchester, dans le comté de Sommerset, en Angleterre, étudia d'abord dans l'université d'Oxford, dont l'esprit tranchait déjà sur les autres écoles de ce temps, et semblait préférer les sciences physiques à la philosophie. Après avoir puisé là une tendance à mépriser la science de ses temps et à se tourner vers l'expérience, Roger Bacon vint à Paris et au lieu d'y suivre les leçons des maîtres de cette université célèbre, il se fit le disciple d'un alchimiste, dont il nous trace lui-même le portrait intellectuel et moral et qu'il nomme Pierre de Maricourt. Avec son esprit indépendant et novateur, Roger Bacon eut tort de se faire religieux ; il entra dans l'ordre des franciscains. Aussi c'est de son ordre même que lui vinrent toutes les persécutions qu'il endura, quand il eut commencé à dénigrer publiquement la philosophie, les maîtres illustres qui l'enseignaient alors et l'Eglise elle-même, et quand il émit plusieurs doctrines contraires à la foi catholique.

Pendant de longues années et à diverses reprises, il lui fut défendu d'écrire et d'enseigner ; mais il trouva de puissants protecteurs, qui lui firent rendre pour quelque temps la liberté. Ce fut d'abord Guy de Foulques, devenu pape, en 1265, sous le nom de Clément IV, par l'ordre duquel il écrivit ses idées, dans l'*Opus majus*, l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*, et quelques années après la mort de celui-ci, Raymond Gaufredi, général des Franciscains, en 1292. Mais Roger Bacon n'avait plus que deux ans à vivre et laissa inachevé l'ouvrage qu'il commença alors, âgé de soixante-dix-huit ans. Il mourut vers l'an 1294.

Ses nombreux ouvrages que l'on s'efforça de faire disparaître après sa mort ne nous sont parvenus qu'en lambeaux. On peut voir, dans ce qui reste, que Roger Bacon devança son époque. Quoique vivant avant la renaissance, il en possède déjà les qualités et les défauts. Il proclame l'inutilité du syllogisme et vante l'observation qui, dit-il « s'étend jusqu'à la cause, qu'elle découvre. » Pour lui, la science vraie est celle qui a une utilité pratique, qui s'applique à la construction des maisons, à la fabrication des machines destinées à augmenter la puissance de l'homme. Il recon-

mande avant tout l'étude des langues savantes, l'hébreu, le chaldéen, l'arabe, le grec : il savait lui-même ces langues. Il professe aussi une haute estime pour les mathématiques. Il relève autant qu'il le peut la puissance de la raison, qui est pour lui une perpétuelle révélation de Dieu et par conséquent aussi divine que la foi. Mais c'est en cela précisément qu'il va trop loin. Il rejette toute autorité philosophique et va jusqu'à dire que l'approbation universellement donnée à Aristote est une marque certaine de l'erreur de ces doctrines, tandis qu'ailleurs il veut retremper la science chrétienne aux sources grecques. En un mot, il se montre le précurseur de la science contemporaine, mais aussi du libre examen. Plus habile à détruire qu'à édifier et semblable à son futur homonyme, il est non pas un réformateur, mais un *réformiste*. On doit cependant reconnaître que s'il n'a pas inventé, comme on l'a dit souvent, la boussole, les lunettes, la poudre à canon et peut-être la vapeur, il les a, du moins, entrevues de loin et en a deviné les puissants effets.

Sur la question des universaux, il croit dire autrement et mieux que Saint Thomas, en repoussant tout à la fois le nominalisme et le réalisme et en soutenant que l'individu seul est réel ; que le monde est fait pour des individus et non pour l'homme universel, et que cependant les idées universelles ne sont pas seulement dans l'intelligence, mais qu'elles expriment les caractères par lesquels les individus se ressemblent. En sorte que l'individu est l'être lui-même, et l'espèce est un rapport entre plusieurs êtres. Or, c'est précisément dans ce sens que Saint Thomas avait tranché la question, en disant que l'espèce n'a pas d'existence réelle en dehors de l'individu, mais que tous les caractères dont l'ensemble constitue l'espèce se trouvent dans chaque individu.

Cette manière de résoudre la question de l'espèce et de l'individu amenait nécessairement la solution du principe d'individuation. Tous les philosophes ont plus ou moins distingué, en des termes différents, la forme et la matière, et ils ont attribué à l'une ou à l'autre le principe de l'existence ; mais il en sortait toujours une sorte de panthéisme. La scolastique, après Aristote, attribuait l'acte à la forme et la passivité à la matière, et en même temps la forme était l'ensemble des caractères spécifiques ; la matière, là

limite de la forme et par suite le principe de l'individuation. Roger Bacon, rejetant toutes ces théories, déclara que l'individu est individu parce qu'il existe; l'être étant essentiellement individuel. C'était arrêter la question avant son terme, mais non la résoudre. Mais d'un autre côté ce n'était pas s'écarter beaucoup de la théorie de Saint Thomas, qu'il prétendait combattre, et qui, tout en enseignant que la matière individualise la forme en la limitant, enseigne aussi formellement que les êtres sont créés individuellement et non en espèces, qu'un seul acte de la volonté du créateur produit simultanément la matière et la forme de chaque individu, et finit par dire que ce qui distingue un individu d'un autre, c'est son étendue et l'espace qu'il occupe, et que cette limite lui vient de sa matière.

Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons admettre avec M. Emile Chartier (*Dict. de M. Franck*), que la solution de Roger Bacon « ruine la théorie des formes substantielles..... simplifie les questions de la science en les séparant des hypothèses métaphysiques et supprime les spéculations de l'École sur les substances séparées. » Non, la science ne peut se séparer de la métaphysique; il faut bien, bon gré malgré, qu'elle affirme quelque chose des substances et des causes de tous les phénomènes dont elle étudie les lois, et les substances séparées dont parlait l'École ne sont rien autre chose que les âmes humaines. Nous ne pensons pas qu'on ait encore supprimé cette « spéculation ».

Roger Bacon combat aussi, dans Saint Thomas et dans toute l'École, la théorie des *idées-images*. Il déclare qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'objet connu et l'âme qui le connaît, et que l'idée qui se forme en nous à mesure qu'un corps agit sur nos sens est un acte de l'âme provoqué par l'action de l'objet, et non pas une image de l'objet servant de moyen pour le connaître. Ici encore nous sommes convaincu qu'abusant de l'équivoque des mots, Roger Bacon, comme plus tard Arnould de Port-Royal, prête à Saint Thomas et aux scolastiques une théorie qui n'est pas la leur. Nous avons exposé, page 283, la théorie de Saint Thomas sur l'intelligence, et nous avouons n'avoir jamais vu dans les *espèces sensibles*, ni dans les *espèces intelligibles*, dont il parle, rien qui ressemble à cet intermédiaire, à cette idée-image qu'on lui prête. Les apparences sensibles de Saint Thomas sont l'effet immédiat de

l'action d'un corps sur les sens, et les apparences intelligibles sont le résultat de l'abstraction, qui ôte à cette perception le temps et le lieu, « *abstrahendo ab hic et nunc* », et ne laisse plus, en présence de l'intelligence, que l'universel, qui seul est de son ressort.

Ainsi, nous l'avons dit, et nous ne pouvons que le répéter, en terminant ce numéro, Roger Bacon a l'esprit de François Bacon, que nous verrons plus tard; il comprend mal ses contemporains, et il les méprise, parce qu'il leur trouve des torts qu'ils n'ont pas. C'est encore, de nos jours, le défaut de l'Ecole expérimentale : elle ne voit pas que nous pratiquions avant elle tout ce qu'il y a de bon dans sa méthode, et que, dans cette même méthode, elle s'arrête en chemin, tandis que nous en atteignons le terme.

**256. Duns Scot.** — Jean Duns Scot, né en 1274, en Irlande ou en Ecosse, peut-être même en Angleterre, étudia à l'université d'Oxford et fut reçu docteur à Paris, en 1307. Il se mit aussitôt à y enseigner et devint bientôt la lumière de l'ordre des Franciscains, auquel il appartenait. Appelé à Cologne, il y mourut en 1308, âgé seulement de trente-quatre ans. Il laissait cependant de nombreux écrits et des disciples enthousiastes, qui soutinrent longtemps son opposition à Saint Thomas. Ses œuvres forment 12 volumes in-folio. On y remarque principalement ses *Commentaires sur le Maître des Sentences*, qu'il écrivit pour réfuter Saint Thomas.

Ce qui distingue la philosophie de Duns Scot, c'est d'abord le réalisme, puis le principe d'individuation et enfin l'importance qu'il donne à la volonté, contrairement à Saint Thomas, qui fait plus de cas de l'intelligence. Le reste de ses divergences avec le docteur angélique dérive presque toujours de ces trois chefs.

Ayant d'abord affirmé que l'universel est un être, parce que le non-être ne saurait être conçu, il suppose dans chaque être une *entité* particulière qui est son espèce; mais, en même temps, il y voit une autre entité, comme principe de son individuation, c'est l'*haccéité*. Etre ceci ou cela est une *entité positive*, qui n'est ni la forme, ni la matière, ni même l'union de l'une et de l'autre. Ses adversaires lui reprochèrent d'avoir multiplié, sans motif, les êtres. *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem.*

Contrairement à Saint Thomas qui semblait dire, malgré sa théorie de l'âme séparée et de sa subsistance distincte en cet état que les âmes, étant de même espèce, ne se distinguent les unes des autres que par leur union avec des corps distincts, Dans Scot par en principe que l'âme est une force ayant conscience d'elle-même et qui possède par elle-même sa particularité. Et comme l'individualité de l'âme se voit surtout dans ses actes de volonté, il devait mettre plus en relief la volonté, et placer le bonheur dans la volonté et non dans l'intelligence. C'est ce qu'il fit. De là toutes les disputes entre les *thomistes* et les *scotistes* sur la béatitude, sur l'éternité, sur la liberté, la grâce et la prédestination.

L'éternité est *simultanée*, pour Saint Thomas ; elle est *successive*, pour Scot ; et cependant, par une sorte d'inconséquence, Saint Thomas croit et déclare qu'en dehors de la foi on ne peut pas démontrer la non-éternité du monde, et Scot démontre que le monde n'est pas éternel, par des raisons qui ne sont valables qu'autant que l'éternité est simultanée et non successive. Sur cette question la philosophie classique donne raison à Scot contre Saint Thomas et démontre que le monde ne saurait être éternel, parce qu'il a des successions ; mais en même temps elle donne raison à Saint Thomas contre Scot sur la nature de l'éternité.

Il est une autre question aussi où Scot a toujours eu raison, nous ne dirons pas contre Saint Thomas, mais contre les anciens *thomistes* ; mais cette question n'est pas philosophique. C'est le dogme de l'immaculée conception de la Sainte Vierge, que l'Eglise a défini le 8 Décembre 1854. Il fut longtemps affirmé par les *scotistes* et nié par les *thomistes*, qui allèrent probablement jusqu'à interpoler la *Somme*, pour y faire entrer leur erreur. En effet les preuves apportées par M. l'abbé Lachat, pour établir que cette thèse n'est pas de Saint Thomas, nous paraissent au moins très fortes, sinon péremptoires.

Selon Scot, la volonté divine est antérieure à la vérité et à la loi morale. Le bien est bien parce que Dieu le veut ainsi. Ici la philosophie classique n'est pas avec lui : elle déclare que la raison du bien se trouve dans l'essence même de Dieu et que Dieu ne saurait changer la loi morale éternelle, pas plus que se changer lui-même.

Nous ne saurions terminer l'étude de ce siècle sans nommer RAYMOND LULLE, de Palma, île de Majorque, né en 1235, auteur de l'*Ars magna*, sorte de mécanisme logique, moyennant lequel les propositions et les syllogismes se montraient tout faits à l'œil du lecteur qui avait soin d'en mouvoir les cercles et de les placer d'après la question posée. Ses efforts pour convertir les Arabes lui font plus d'honneur que son art. Il fut lapidé par les mahométans et mourut martyr à Bougie, en 1315.

### § 3. DÉCLIN DE LA SCOLASTIQUE (XIV<sup>e</sup> SIÈCLE).

257. **Théologiens scolastiques.** — Le seul nom remarquable que l'on puisse encore citer dans le quatorzième siècle est celui de GUILLAUME D'OCKAM. Né à Ockam, dans le comté de Surrey, en Angleterre, il se fit franciscain, fut disciple de Duns Scot et devint plus tard son adversaire. Sa mort eut lieu en 1347. Il ressuscita le nominalisme, dans un sens analogue à celui de Roger Bacon; ce qui ne l'empêche pas d'attaquer Saint Thomas en même temps que Duns Scot. Il condamne aussi la théorie des idées-images, dans le même sens que Roger Bacon. Jusque là il reste dans la vérité, et son seul tort est de voir dans S. Thomas une théorie qu'il n'a pas émise. Mais il tombe lui-même dans une grave erreur, quand, tirant les conclusions des principes de Duns Scot, il déclare que « Dieu pourrait décréter bien ce qui est mal. » Plus que tout autre il contribua à répandre ce principe que Leibnitz appellera plus tard le principe de moindre action et qu'il exprime de deux manières : *Entia non sunt multiplicanda, præter necessitatem.* » ou autrement : « *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.* » Mais ces principes sont plus anciens que lui. Il s'en servait contre le réalisme.

Avec lui, DURAND DE SAINT POURÇAIN, mort en 1332, soutint les mêmes doctrines.

A la même époque JEAN BURIDAN, qui vivait encore âgé de plus de soixante ans en 1358, soutint aussi le nominalisme. A l'imitation de Raymond Lulle; il essaya de donner des règles pour trouver les moyennes, dans les syllogismes, et on nomma son art le *pont-aux-ânes*. Il attaque la théorie de la liberté d'indiffé-



rence, mais c'est pour en conclure le fatalisme, ou au moins un *déterminisme* très-prononcé. C'est sans doute en exposant de vive voix sa théorie qu'il faisait l'argument qui l'a rendu célèbre et qu'on appelle *l'âne de Buridan*. Cet argument n'est pas dans ses ouvrages. Le voici : « Un âne se trouve, ayant également faim et soif, entre un boisseau d'avoine et un seau d'eau. Que fera-t-il ? Les deux attractions sont les mêmes. S'il se décide pour manger d'abord, ou pour boire, c'est qu'il a le libre arbitre. Sinon, il mourra de faim et de soif, entre un boisseau d'avoine et un seau d'eau. »

Citons encore WALTER BURLEIGH, qui dans sa théorie des universaux essaya de se placer entre Duns Scot et Guillaume d'Ockam. Il apporte sur cette question quelques raisons nouvelles. THOMAS DE BRADWARDIN, archevêque de Cantorbéry, confondit la liberté avec la volonté nécessaire. Ses opinions furent condamnées en 1348. JEAN WICLEFF enseigna la même erreur au milieu de beaucoup d'autres, et ameutâ contre les évêques le peuple et les seigneurs. L'archevêque de Cantorbéry fut massacré. Condamné en 1392, Wicleff mourut la même année.

**258. Théologiens mystiques.** — Toutes ces discussions sans fin et les erreurs qui les accompagnaient amenèrent une réaction.

JEAN TAULER, né à Strasbourg en 1290, dominicain, et illustre prédicateur, mort en 1361, essaya de détourner les esprits de ces disputes stériles en les dirigeant vers la pratique des vertus chrétiennes, par l'union de l'âme avec Dieu. Quoiqu'en pense M. Franck, nous ne trouvons rien que de très-catholique, rien de néoplatonicien, dans le mysticisme de Tauler.

Jean Charlier, connu sous le nom de GERSON, du village où il était né, en 1362, dans le diocèse de Reims, suivit la même voie. Devenu chancelier de l'université de Paris, il employa tous ses efforts à réformer les mœurs et les études dans le clergé, alors bouleversé par le grand schisme. Ses avis fondés sur les principes gallicans n'ayant pas été suivis au Concile de Constance, il quitta le concile et se retira à Lyon, dans le couvent des Célestins. C'est là qu'il écrivit ses livres ascétiques. Il y mourut en 1429. Il exposa et recommanda la théologie mystique, comme supérieure à la théologie spéculative. Elle consiste à saisir Dieu par l'amour

plutôt que par l'intelligence et à se laisser guider par la foi plus que par la raison. C'est le mysticisme chrétien. M. Jourdain, qui veut quand même (*Dict.* de M. Franck.) y voir le mysticisme alexandrin, s'étonne d'abord que Gerson ait pu avec cet esprit tourné vers la contemplation se livrer avec tant d'activité à la vie publique. Cette union de la vie active à la vie contemplative est ordinaire chez les Saints. Plus loin le même M. Jourdain exposant les principes théoriques de Gerson sur la théologie mystique, donne comme théorie propre du chancelier l'exacte théorie des facultés de l'âme d'après Saint-Thomas, et ne cesse pas d'y voir les principes d'un mysticisme qu'il s'efforce de trouver différent de la foi catholique dans ces conséquences. Le seul point sur lequel Gerson soit réellement dans l'erreur, c'est l'origine arbitraire qu'il donne à l'idée du bien, en disant après Duns Scot et Ockam : « Dieu ne veut pas certaines actions parce qu'elles sont bonnes ; mais elles sont bonnes parce qu'il les veut. » Malgré cette erreur Gerson jouit encore d'une réputation de piété incontestable. Plusieurs l'ont cru l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ*, que l'on attribue plus généralement à THOMAS A KEMPIS, chanoine régulier de Cologne, né en 1380, mort en 1471, ou encore à Gersen, bénédictin piémontais, qui vivait dans le XIII<sup>e</sup> siècle.

Nous ne saurions passer sous silence l'appréciation, que donne M. Fouillée, de *l'Imitation de Jésus-Christ*. Après avoir appelé ce livre « l'admirable expression d'un mysticisme populaire » et en avoir indiqué exactement le caractère, « dans le souffle d'une piété ardente qui préfère à la science l'amour. » Il ajoute : « Mais quelque admirable que soit ce livre par la connaissance de la vie contemplative, il est loin de donner une idée exacte et complète de la vie réelle, surtout de la vie civile et politique. C'est la morale du religieux qui a fait vœu d'obéissance, plutôt que de l'homme et du citoyen libre. » Et après avoir cité encore deux pensées de ce livre, il dit « C'est l'idée du droit qui est ici repoussée, c'est le commerce des hommes qui est rejeté, c'est le dégoût de la vie sociale qui est inspiré. Une telle doctrine encourage la tristesse et l'inertie : préoccupée du seul soin de rapprocher l'homme et Dieu, elle reste indifférente aux grandes injustices sociales. Par cela même, elle exprimait fidèlement le véritable esprit du moyen-âge. » C'est cette appréciation qui est à nos yeux « une grande injustice ». Injuste envers le livre, injuste envers le moyen-âge M. Fouillée se montre plus encore injuste envers tous les catholiques

qui font profession de piété. Car tous lisent et relisent l'*Imitation* tous en inspirent leurs pensées et leurs actes, et pourtant, qui, mieux qu'eux, exerce tous les devoirs de la vie réelle, de la vie civile et politique ? qui, mieux qu'eux se montre homme et vraiment libre ? qui mieux qu'eux respecte le droit d'autrui, et travaille à réparer par la charité les « grandes injustices sociales ». Les hommes qui passent leur vie dans les cercles, les cafés, les théâtres, les maisons de corruption, les bals, et autres fêtes mondaines, sont-ils donc plus utiles à la société que ceux qui soignent les malades et les vieillards dans les hospices, qui instruisent gratuitement les enfants des pauvres, se contentant d'obtenir en retour, de la société, un morceau de pain assaisonné d'injures ; qui consacrent leur vie tout entière à opérer le rapprochement entre les classes riches et les classes pauvres, dont la vie sociale moderne développe l'antagonisme ?

Il faut citer encore parmi les mystiques de ce temps, Srso. béneéictin de Constance, mort en 1365, et JEAN RYSBROECK, ainsi nommé du lieu de sa naissance près de Bruxelles, en 1293, mort en 1387, qui tous deux suivirent de plus près les doctrines de MAÎTRE ECKART, mort en 1328, et condamné en 1329, avec les Beghards, dont il avait été le docteur.

Les Beghards, ou Beggards étaient dans le principe, des religieux, particulièrement de l'ordre de St François, qui faisaient profession d'une vie plus austère et plus contemplative. Ils s'adjoignirent bientôt de nombreux laïques qui vivaient en commun et suivaient les mêmes pratiques. On les interdit mais ils ne voulurent pas se séparer et remplirent bientôt l'Europe de leurs clameurs contre le pape et les évêques.

Leurs erreurs portaient toutes d'un seul principe. Ils se disaient parvenus à un tel degré de perfection par la seule contemplation, que tout leur était permis, sans que leur fut possible de pécher. Par là-même ils se disaient indépendants de l'église, et ajoutaient que la vertu n'est imposée qu'aux *imparfaits*, aussi bien que le culte extérieur, tandis que les *parfaits* pouvaient sans crime donner à leur corps toutes les satisfactions.

259. **Observation sur la Scolastique.** — Née du mélange, ou plutôt de l'accord, de la foi avec la philosophie grecque et principalement avec la philosophie d'Aristote, la Scolastique a

plutôt que par l'intelligence et à se laisser guider par la foi plus que par la raison. C'est le mysticisme chrétien. M. Jourdain, qui veut quand même (*Dict.* de M. Franck.) y voir le mysticisme alexandrin, s'étonne d'abord que Gerson ait pu avec cet esprit tourné vers la contemplation se livrer avec tant d'activité à la vie publique. Cette union de la vie active à la vie contemplative est ordinaire chez les Saints. Plus loin le même M. Jourdain exposant les principes théoriques de Gerson sur la théologie mystique, donne comme théorie propre du chancelier l'exacte théorie des facultés de l'âme d'après Saint-Thomas, et ne cesse pas d'y voir les principes d'un mysticisme qu'il s'efforce de trouver différent de la foi catholique dans ces conséquences. Le seul point sur lequel Gerson soit réellement dans l'erreur, c'est l'origine arbitraire qu'il donne à l'idée du bien, en disant après Duns Scot et Ockam : « Dieu ne veut pas certaines actions parce qu'elles sont bonnes ; mais elles sont bonnes parce qu'il les veut. » Malgré cette erreur Gerson jouit encore d'une réputation de piété incontestable. Plusieurs l'ont cru l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*, que l'on attribue plus généralement à THOMAS A KEMPIS, chanoine régulier de Cologne, né en 1380, mort en 1471, ou encore à Gersen, bénédictin piémontais, qui vivait dans le XIII<sup>e</sup> siècle.

Nous ne saurions passer sous silence l'appréciation, que donne M. Fouillée, de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Après avoir appelé ce livre « l'admirable expression d'un mysticisme populaire » et en avoir indiqué exactement le caractère, « dans le souffle d'une piété ardente qui préfère à la science l'amour. » Il ajoute : « Mais quelque admirable que soit ce livre par la connaissance de la vie contemplative, il est loin de donner l'idée exacte et complète de la vie réelle, surtout de la vie publique. C'est la morale du religieux qui a fait vœu d'obéissance à Dieu et de l'homme et du citoyen libre. » Et après avoir résumé les pensées de ce livre, il dit « C'est l'idée du droit qui est écartée, c'est le commerce des hommes qui est rejeté, c'est la vie sociale qui est inspiré. Une telle doctrine encourage l'isolement et l'occupation du seul soin de rapprocher de Dieu, elle est contraire aux grandes injustices sociales. Elle est même, elle est fidèlement le véritable esprit du christianisme. C'est une doctrine qui est à nos yeux « une grande injustice, une œuvre, injuste envers le moyen-âge et le monde moderne, injuste envers tous les catholiques »

3<sup>e</sup> ÉPOQUE

## LA RENAISSANCE — RUINE DE LA SCOLASTIQUE

(XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> SIÈCLES)

260. **Coup-d'œil général.** — Le concile de Florence dut l'un des buts était la réunion de l'église grecque à l'église latine, amena en Italie plusieurs savants grecs, en 1438. La prise de Constantinople en 1453, fit affluer dans l'occident bon nombre d'autres savants qui apportèrent avec eux les ouvrages complets des anciens, que l'on ne connaissait qu'en partie, et excitèrent une curiosité nouvelle pour la langue grecque et pour la littérature et la philosophie païennes. On commença à opposer Platon à Aristote, puis on méprisa l'autorité des anciens et on voulut construire à neuf toute la philosophie, sur les seules données de la raison. Cette disposition d'esprit pénétra dans les questions de foi : on rejeta l'autorité de l'Eglise et les passions aidant on proclama le libre examen et la réforme. Ce fut le protestantisme commencé en 1517. Mais quand on eut rejeté tout ce que l'on savait jusque là et qu'il fallut édifier, les uns s'abandonnèrent à leurs propres conceptions et firent un rationalisme panthéiste, les autres s'appuyèrent sur l'expérience et fondèrent le naturalisme, les autres gardant le sens de la foi, sans s'appuyer sur l'église, tombèrent dans l'illumination. Ainsi la vérité sembla un instant disparaître; mais l'observation prit bientôt le dessus et il en sortit la philosophie moderne.

Ce sont ces divers principes de mouvement philosophique qui nous serviront à diviser cette époque.

Nous ne pouvons pas donner beaucoup d'étendue à l'exposition de tous ces efforts divers de la pensée humaine, quoique plusieurs méritent d'être approfondis. Nous conseillons à ceux qui désirent plus de détails et qui n'ont pas le temps de faire de longues recherches, la lecture des articles du *Dictionnaire* de M. Franck qui traitent des hommes dont nous allons parler. Ils y trouveront des détails suffisants et l'exposition généralement exacte de tous ces systèmes, quelquefois même des études entièrement neuves et que l'on ne trouve pas ailleurs.

**261. Grecs venus en Occident.** — GÉMISTE PLÉTHON, né à Constantinople, vint au concile de Florence en 1438 et employa sa présence en Italie à faire connaître ses doctrines philosophiques. Il soutenait avec ardeur les doctrines des alexandrins et se montrait peu chrétien. C'est lui qui inspira à Côme de Médicis la fondation de l'Académie de Florence.

JEAN BESSARION, né à Trébizonde en 1389, vint aussi en Italie en 1438, et s'étant, dans le concile, prononcé pour les latins, il fut créé cardinal. Il mourut à Ravenne en 1472. Il était disciple de Pléthon et se montra platonicien très-exalté.

Georges Scholari, plus connu sous le nom de GENNADIUS, né à Constantinople vint aussi au concile de Florence en 1438. Fortement attaché aux doctrines d'Aristote et, par là même, ennemi de Gémiste, il fit brûler le livre de ce dernier *sur les Lois*, de Platon.

GEORGES DE TRÉBIZONDE, né dans l'île de Crète, en 1396, vint en Italie en 1430 et mourut à Rome en 1486. Il soutint une lutte très-vive contre Platon, qu'il attaqua dans un livre intitulé : *Comparaison d'Aristote et de Platon*. Il avait publié plusieurs traductions de divers ouvrages d'Aristote.

THÉODORE GAZA, né à Thessalonique, vint en Italie en 1429 et mourut dans les Abruzzes en 1478. Il donna aussi des traductions d'Aristote.

**262. Premier mouvement de renaissance** — Le cardinal NICOLAS DE CUSA, né à Cuss, près de Trèves, en 1401, et mort à Todi, dans l'Ombrie, en 1464, était un savant modeste. Il essaya de remettre en honneur le système pythagorien, que la terre tourne autour du soleil. Sa philosophie est platonicienne mêlée de données d'Aristote et de Pythagore. La connaissance des objets sensibles ne nous vient que par une double image et ne donne que des opinions, mais la connaissance de l'infini ramène tout à l'unité.

LAURENT VALLA, né à Rome, en 1406, mort à Naples, en 1457, est surtout remarquable comme promoteur de la renaissance des lettres anciennes, mais il est cité avec estime par Leibnitz, comme philosophe. Il écrivit contre la scolastique.

MARSILE FICIN, né à Florence, en 1433, mort en 1499, fut le plus ardent disciple de Gémiste Pléthon, et, quoiqu'il fut prêtre, on peut dire que, dans ses ouvrages et même dans ses prédications, le chrétien disparaît pour faire place au platonicien. Il se servit contre Aristote de l'interprétation donnée à ses pensées par ses commentateurs, Alexandre d'Aphrodise et Averroës, sur l'immortalité de l'âme.

ANGE POLITIEN, (*Cino de Monte pulciano*), né en 1454, mort à Florence, en 1494, ne mérite d'être cité que par ses traductions de Platon et d'Aristote. Il favorisa aussi la renaissance des lettres.

JEAN PIC DE LA MIRANDOLE, né en 1463, près de Modène, mort en 1494, à Florence. Il n'est remarquable quo par sa brillante mémoire et sa précoce érudition. A l'âge de vingt-trois ans il proposa de soutenir neuf cents thèses *de omni re scibili*. Il essaya de concilier Platon et Aristote, mais il manquait tout à la fois de matériaux et de génie. Il estimait fort la kabbale et en tira une sorte de mystique chrétienne.

FRANÇOIS PIC DE LA MIRANDOLE, son neveu, mort, assassiné en 1533, suivit les traces de son oncle, mais avec moins de talent. Il a écrit la biographie de son oncle et celle de Jérôme Savonarole.

JUSTE-LIPSE, né à Isch, près de Bruxelles, en 1547, et mort en 1606, travailla, de concert avec Casaubon et Scaliger à la renaissance des lettres anciennes. On peut le citer aussi comme philosophe, pour trois de ses ouvrages où il se montre stoïcien et recherche surtout un but moral; mais sa politique est douteuse. Ayant changé trois fois de religion, il finit par n'en avoir aucune.

NICOLAS TAUREL, né à Montbéliard, en 1547, et mort à Altdorf en 1606, essaya d'accorder la philosophie et la théologie, en disant que l'une s'adresse à l'intelligence, l'autre à la volonté, et que, par conséquent, elles ne peuvent être en opposition. Il attaqua Aristote sur sa théorie de la connaissance passive, disant que la connaissance est le fruit de l'activité de l'âme et que la raison est innée.

203. **Le Protestantisme.** — MARTIN LUTHER, né à Eisleben, en Saxe, l'an 1483, devint chef du protestantisme en 1517, et mourut en 1546. D'abord il combattit Aristote autant que l'Eglise.

mais par l'influence de Mélanchthon, il en vint à estimer ce philosophe et même à l'appeler *acutissimum hominem*. Cependant il lui reprochait sa doctrine sur la liberté; car on sait que Luther enseignait que le libre arbitre n'existe pas dans l'homme, et que Dieu punit les méchants du mal qu'il leur a fait faire. La doctrine de Luther n'est nullement philosophique, c'est un mysticisme poussé à l'excès, dans lequel l'homme n'est que l'instrument absolument passif de la grâce de Dieu. D'ailleurs il ne permet pas que l'on raisonne ses principes: il faut les admettre sur parole, sous peine de s'attirer ses anathèmes.

Si quelqu'un s'avisait de nous objecter que l'Eglise en fait autant, nous répondrions que l'Eglise permet que l'on se rende compte de son autorité divine et qu'elle donne des preuves de cette autorité; ce que Luther n'aurait pas pu faire.

**364 Tendances rationalistes** — POMPONACE, né à Mantoue en 1462, mort en 1524, était partisan d'Aristote. Il trouvait des oppositions entre la foi et la philosophie, mais ne voulait abandonner ni l'une ni l'autre. Son esprit rationaliste, ne l'empêchait pas de croire à l'astrologie, selon le préjugé de son temps.

ERASME, né vers 1466, à Rotterdam mort en 1536, fut le promoteur de l'esprit philosophique moderne, dans son indépendance de la religion, aussi bien que du mouvement littéraire. Il défendit la liberté contre Luther, dont il approuvait cependant la réforme, mais à un point de vue purement rationaliste.

Il faut citer ici comme vivant à la même époque MACHIAVEL, né à Florence en 1469, mort en 1527, qui n'a traité qu'une seule question, mais une question éminemment philosophique, la politique. C'est dans son livre *du Prince*, qu'il expose sa théorie. L'état principe et fin de toute politique. Tous les moyens sont bons pour sauver l'Etat. Il faut employer la force et même la ruse là où la loi ne suffit plus. Sa théorie est indépendante de toute religion.

ALEXANDRE PICCOLOMINI, né à Sienne en 1508, mort en 1578, fut le premier à écrire la philosophie en langue vulgaire: ce qui fut alors un grand scandale. Il était partisan d'Aristote; sa philosophie est classique et il reste chrétien; mais lui aussi veut philosopher en dehors de la foi.



FRANCOIS PICCOLOMINI, né à Sienne, en 1520, mort en 1604. s'occupa surtout de morale, Il a écrit : *Universa philosophia moribus*, et des commentaires sur Aristote.

Pierre de la ramée, ou RAMUS, né à Cuth, dans le Vermandois en 1515, est un des hommes les plus saillants de cette époque. D'abord catholique, il se fit protestant en 1561, et périt dans le massacre de la St Barthelemy, en 1572, victime d'un ennemi personnel, Jacques Charpentier.

Après avoir fait des prodiges de courage et de persévérance, pour s'instruire, travaillant la nuit pour lui-même, tandis qu'il servait comme domestique au collège de Navarre, pendant le jour, il parvint à pouvoir prétendre au grade de docteur, et présenta pour thèse la proposition suivante : « *Quæcumque ab Aristotele dicta sint commentitia esse.* Que tout ce qu'a dit Aristote n'est que fausseté. » La seule proposition souleva une tempête ; mais RAMUS la défendit, niant imperturbablement tous les principes que lui opposaient ces hommes qui ne savaient s'appuyer que sur Aristote, si bien qu'il reçut le bonnet de docteur.

A partir de ce moment sa vie n'est qu'une longue lutte contre toutes les écoles de son temps, avec des alternatives de revers et de brillants succès. Pendant ce temps, il réforma la grammaire et la rhétorique, la logique, les mathématiques, et il en aurait fait autant pour le reste des arts libéraux, sans les luttes civiles qui survinrent. En 1562, il fut chassé de Paris avec les calvinistes. Rentré en 1563, il s'attira pour toujours la haine de Jacques Charpentier, en le dénonçant au conseil privé du roi, comme ne sachant pas les mathématiques qu'il était chargé d'enseigner, comme lecteur royal, et comme exigeant un salaire de ses écoliers. Charpentier jura de se venger, et plusieurs fois il essaya de le faire assassiner. Il y parvint enfin, en 1582, au milieu du massacre de la Saint-Barthélemy.

La principale réforme de Ramus portait sur la logique. Rejetant les formules abstraites d'Aristote comme inutiles pour la recherche de la science et l'usage de la vie, il revint à la dialectique de Platon, dont le principe est inné dans la raison, et qui se perfectionne par l'art et la pratique. Cette pratique consiste dans l'étude des raisonnements tels qu'ils ont été faits par les philos-

phes et les orateurs. On voit ici une tendance à la méthode d'observation ; mais nous avouons que, pour le cas, elle nous paraît déplacée. Il fut le premier à diviser la logique, comme le fit depuis Port-Royal, en « idées, jugements, raisonnements et méthode. »

GROTIUS (Hugo de Groot), quoique venu beaucoup plus tard, dans le seizième siècle, doit être placé ici, à cause de son esprit rationaliste. Dans son livre *de jure belli et pacis*, il étudie le droit naturel, comme principe de toutes les lois et surtout de ce que l'on a appelé depuis le *droit des gens*. Le droit naturel est conforme à la droite raison, qui, à son tour, est conforme à la nature raisonnable ; et, comme celle-ci est l'œuvre de Dieu, le droit naturel n'est autre que la volonté de Dieu. Grotius a ainsi donné l'exemple de la philosophie du droit. Né à Delft, en Hollande, en 1583, il mourut en 1645.

265. **Tendances sceptiques.** — Michel de MONTAIGNE, né en Périgord, l'an 1533, mort en 1595, ne voit partout que contradiction et mal, et par une sorte d'indifférence égoïste, il n'essaye pas même de chercher la vérité ni le bien, et dit : « Que sais-je ? » Cette disposition d'esprit se manifeste dans ses *Essais*, ouvrage où il parle de tout et de tous, mais surtout de lui-même, racontant, avec un style sympathique qui lui est propre, ses vertus et ses vices, sans se blâmer de ces derniers. Nous verrons plus loin ce qu'en dit Pascal, dans son *Entretien avec M. de Sacy*.

Pierre CHARRON, prêtre et prédicateur en renom, de son temps, montre aussi une grande tendance au scepticisme qui n'est que de l'indifférence. Il naquit à Paris, en 1541, et mourut frappé d'apoplexie, en 1603. Dans son livre *de la Sagesse*, il peint les faiblesses de l'homme, impuissant à connaître la vérité, ce qui d'ailleurs lui paraît de peu d'importance. Il semble confondre l'âme avec le cerveau et l'homme avec la bête. Il ne fait d'ailleurs aucun usage des vérités religieuses ; il avertit lui-même qu'il veut s'en tenir à la philosophie.

SANCHEZ, juif, né en Portugal, vers 1555, reçu médecin à Montpellier, en 1573, mort en 1632, passe peut-être à tort pour sceptique. Il attaque la méthode scolastique, et c'est en ce sens qu'il

intitule son livre: « De la très noble science qui consiste à savoir qu'on ne sait rien. *Tractatus de multum nobili, et prima universalis scientia, quod nihil scitur* ». Dans le cours de l'ouvrage se montre le précurseur de Bacon, en professant l'inutilité du syllogisme et la nécessité de recourir à l'observation. Il expose beaucoup les faiblesses de l'intelligence humaine, et c'est probablement ce qui l'a fait regarder comme sceptique.

266. **Tendances mystiques et panthéistes.** — Jean REICHLIN, né dans le duché de Bade, en 1455 et mort en 1522, fut professeur, puis avocat et remplit plusieurs charges publiques. Il professait que la philosophie vient de la Révélation et de la Kabbale, et que Platon et Pythagore, aussi bien que Zoroastre, ont puisé leurs doctrines dans la Bible et chez les Hébreux. Il a écrit de *Verbo mirifico* et de *Arte cabalistica*.

Philippe Bombast de Hohenheim, connu sous le nom de PARACELSE, né à Einsiedeln, en 1493, et mort en 1541, était médecin et porta son mysticisme jusque dans la médecine. Toute sa philosophie est dans la physique. Il distingue le *macrocosme*, qui est le monde, le *microcosme*, ou l'homme, et Dieu. L'*archæum*, principe d'harmonie, réunit ces trois ordres, et il prétend en expliquer tous les détails, par une communication directe avec Dieu. Son système est un mélange d'astrologie, d'alchimie et de philosophie grecque, fondus dans le christianisme.

CARDAN, né à Pavie en 1501, mort en 1576, était médecin, naturaliste, mathématicien et philosophe, et se distingua par plusieurs découvertes dans les sciences; mais il s'abandonne souvent à une sorte d'hallucination. Son système philosophique reproduit le panthéisme stoïcien, mais il le conçoit successivement sous différentes formes. Il démontre la simplicité de l'âme et son immortalité; mais il déclare que ces dogmes, vrais en théorie, sont dangereux dans la pratique, à cause des guerres de religion qu'ils suscitent.

MICHEL SERVET, né à Villanueva, en Aragon, en 1509, parcourut toute l'Europe, dans une sorte de besoin d'enseigner son idéal du monde, sorte de panthéisme chrétien. Repoussé par les protestants aussi bien que par les catholiques, il s'attira la haine de

Calvin, qui finit par le saisir à Genève, et profitant des lois alors existantes, le fit brûler vif comme hérétique, l'an 1553. Son panthéisme était ainsi conçu : Dieu, l'un absolu, fait émaner de lui les idées, dont Jésus-Christ est le centre, et forme par elles les choses. Jésus-Christ n'est pas Dieu, mais il est le médiateur entre Dieu et l'homme, comme centre du monde idéal.

GIORDANO BRUNO, né à Nole, en 1548, se fit dominicain puis sortit de l'ordre et changea plusieurs fois de religion ; mais dominé par les théories néoplatoniciennes, il conçut un panthéisme mystique, dans lequel Dieu, d'abord simple puissance, devient variété et contraste et se résout dans l'unité vivante. Avec cela il a quelques grandes vues sur la réforme des études, mais pas assez de méthode. N'ayant pas voulu rétracter ses erreurs, le Saint-Office le condamna comme hérétique et le livra au bras séculier, qui le fit brûler vif, l'an 1598.

La mort de Giordano Bruno est devenue un des grands arguments de l'impiété moderne contre l'Eglise. Nous ne répondrons pas à ses attaques, parce qu'on l'a fait plusieurs fois, dans des livres spéciaux, et parce que pour donner nos raisons, il nous faudrait un volume : il s'agit en effet de rétablir les droits de la vérité, et ces droits sont aujourd'hui entièrement méconnus ; il faudrait ensuite rétablir la vérité historique des procédés de l'inquisition. A ce sujet nous ne relèverons pas les insinuations malveillantes que M. Franck emprunte à Bayle, pour les imprimer dans cet article. Mais nous ne pouvons accepter que l'on fasse de Giordano Bruno un martyr de la liberté, et presque de la vérité. Quoi qu'en dise M. Franck, ce n'est pas la liberté, mais la raison qui découvre la vérité, dans les questions qui ne sont pas déjà résolues par la Révélation, et la liberté ne consiste pas à pouvoir impunément professer des doctrines aussi immorales et aussi antisociales qu'elles sont fausses, impies et blasphématoires. Et d'ailleurs nous ne voyons pas qu'aujourd'hui plus qu'alors un Etat laisse mettre en question le principe même qui sert de base à sa vie sociale. Ce principe était alors le christianisme, la religion catholique, dans le pays où Bruno fut puni. Les protestants, là où ils régnaient, ne le tolérèrent pas, et Calvin n'avait pas mieux traité Servet.

VANINI, (Pompée *Ucilio*) né à Naples en 1586, professa aussi dans ses *Dialogues sur la Nature, reine et déesse des mortels*, un panthéisme naturaliste, Il fut condamné par le Parlement de

Toulouse et brûlé vif, après avoir en la langue coupée, l'an 1534.

Ces châtimens nous font frémir aujourd'hui, parce que nous traitons avec douceur tous les coupables, mais, pour les expliquer, il faut reporter au temps où ils ont eu lieu et voir qu'ils étaient dans l'esprit de cette époque. On croyait alors que, pour détourner du crime, il fallait non seulement punir de mort les criminels, mais encore frapper l'imagination et effrayer par l'aspect des souffrances. Du reste, et est parfaitement avéré que l'Église n'était pour rien dans le choix de l'application de la peine, lorsqu'elle déclarait un homme « obstiné dans l'hérésie. » Observons encore que, sur trois châtimens de ce genre, l'histoire de la philosophie nous force à mentionner, le tribunal de l'Inquisition n'eut à se prononcer qu'une seule fois, et ne fit que déclarer la culpabilité. Le premier est tout entier à la charge de Calvin et des protestants; le dernier, à celle du Parlement de Toulouse, qui prononça la sentence et la fit exécuter.

Jacob BOEHM, né en 1575, près de Gorlitz, où il exerça toute sa vie la profession de cordonnier, se distingua cependant par sa doctrine basée sur l'illuminisme et écrivit plusieurs ouvrages. Comme plusieurs des panthéistes de son époque, il distingue trois principes des choses : Dieu, la nature cause et la nature effet, en ajoutant aussi que Dieu est tout cela à la fois.

ROBERT FLUDD, né à Milgate, dans le comté de Kent, en 1554, médecin, mort à Londres, en 1637, professait un panthéisme mystique qu'il appuyait sur la Kabbale et faisait ainsi venir de la Révélation primitive. Pour lui, la création est éternelle et ainsi comment il l'entend : Dieu renferme en lui tous les contraires dans une parfaite identité, et la production des choses n'est que la séparation de ces principes.

JEAN BAPTISTE VAN HELMONT, né à Bruxelles en 1577, mort en 1644, fut aussi un médecin mystique, bien qu'il ait recommandé l'expérience. Il méprise la scolastique et particulièrement le syllogisme, ainsi que l'autorité des anciens. Comme Paracelse, il prétend voir en Dieu l'*archæum* ou principe de tous les phénomènes de la nature. Comme Robert Fludd, il croyait avoir découvert une panacée et un breuvage d'immortalité. Cependant malgré son illuminisme, l'expérience lui fit faire plusieurs découvertes chimiques. C'est lui qui le premier a nommé les *gaz*, dont il semble avoir pris le nom, du mot allemand *Geist*, esprit.

FRANÇOIS VAN HELMONT, fils de Jean Baptiste, né à Vilvorde, en 1618, mort en 1690, suivit la profession et les principes de son père. Il fut médecin, alchimiste, chercha la pierre philosophale, l'élixir de vie, et professa un panthéisme mystique.

**267. Tendances expérimentales.** — En tête des hommes qui à cette époque travaillèrent à faire progresser la science en recourant à l'observation nous devons citer le chanoine COPERNIC qui a attaché son nom au système astronomique définitivement adopté par les modernes. Il avait puisé ce système dans les livres de Philolaüs, et, de son temps, le cardinal de Cusa s'était prononcé pour le même système ; mais Copernic le fit sien par les nouvelles observations qu'il y ajouta. Il était né à Thorn en Prusse, l'an 1473, et mourut l'an 1543, au moment où il venait de recevoir son livre de *Revolutionibus orbium caelestium*, qu'il n'avait pas voulu publier plus tôt.

TELESIO, né à Cosenza, en Calabre, l'an 1508, mort en 1588, s'en prit aursi à la méthode scolastique et à Aristote et recommanda l'observation. Mais lui-même pratiqua mal cette dernière méthode, car il n'a laissé qu'un système basé sur des hypothèses, avec des tendances au naturalisme.

CESALPINI né à Arezzo, en Toscane, l'an 1519, mort en 1603, était médecin de Clément VIII et professeur de la Sapience, à Rome. Il pressentit la découverte d'Harvey et parle de la circulation du sang ; mais il ne connut que la circulation pulmonaire. Comme Vanini, il croit à la génération spontanée, et avec des idées justes il a un langage presque panthéiste. Il plaçait l'âme dans le cœur.

GALILÉE, né à Pise, en 1564, mort en 1642, avait d'abord été destiné à la médecine, mais il préféra s'adonner aux mathématiques. Professeur à Pise, puis à Padoue et à Florence, il se fit remarquer par des idées nouvelles et par d'importantes découvertes en physique. Mais il fut surtout combattu pour son système astronomique. Comme Copernic, il enseignait que la terre tourne autour du soleil. Les opposants lui objectèrent, fort mal à propos, les textes prétendus contraires de l'Écriture Sainte, et au lieu de répondre que la Bible ne dit rien à ce sujet, il voulut lui aussi s'appuyer sur l'Écriture Sainte. C'est ce qui permit à ses ennemis

de le faire condamner. Il avait alors soixante-dix ans. On le priva de la liberté d'enseigner et il fut obligé de s'enfermer dans le palais de l'Archevêque de Sienne, et plus tard, dans sa propre maison avec défense d'y recevoir des personnes pour leur communiquer ses théories.

Nous avons sous les yeux les pièces du procès, dans un livre qui n'est certes pas favorable au Saint-Office, pas même à la théologie de l'Eglise, et ce que nous venons d'en dire résulte pour nous des documents contenus dans ce livre même (*Galilée, sa vie et ses travaux*, par le Dr. M. Parchappe).

Le mal, dans cette affaire, vint d'abord de l'esprit de parti, par lequel les professeurs qui jusque là avaient enseigné l'opinion contraire, furent aveuglés par ce préjugé, appuyé de l'amour-propre, et ne virent pas que Galilée avait raison. Le même préjugé leur fit prendre pour une affirmation formelle en leur faveur des textes de l'Ecriture sainte, qui s'adressant à tous devaient parler le langage de tous, mais qui ne disent rien pour ni contre l'un ou l'autre des deux systèmes. Les théologiens se laissèrent tromper par leurs dires, et la question ayant été amenée de part et d'autre sur le terrain théologique, il se trouva en effet, à la charge de Galilée, des propositions condamnables, qui n'étaient pas d'abord dans son cœur, que le besoin de se défendre lui suggéra mal à propos et dans lesquelles son système lui-même se trouva enveloppé. Ces circonstances expliquent suffisamment la sentence et même la sévérité avec laquelle elle fut exécutée, contre un homme vieux et malade, et en mettant l'Eglise hors de cause, elles ne permettent pas qu'on l'accuse d'avoir voulu en cela étouffer le libre examen, dans une question purement scientifique.

CAMPANELLA, né en Calabre, l'an 1568, mort à Paris en 1639, quoique dominicain, attaqua la scolastique et Aristote. Il voulait lui aussi baser la philosophie sur l'observation, mais il reconnaissait en même temps comme source de connaissance la révélation. Cependant sa *Cité du soleil*, sorte de roman politique, n'offre guère qu'une religion rationaliste. Ses adversaires le firent condamner comme coupable tout à la fois contre l'Etat et contre la religion, et il demeura en prison à Naples pendant vingt-sept ans. Urbain VIII le même pape que l'on accuse d'avoir été dur pour Galilée, le fit réclamer, comme pour le juger lui-même; ensuite il le fit évader. Campanella vint en France et Richelieu l'accueillit à Paris.

KEPLER, né à Weil, dans le Wurtemberg, en 1571, mort à Atisbonne, en 1630, peut être considéré comme le premier promoteur de la philosophie de la science, et c'est à ce titre que nous mentionnons. On sait que ses titres de gloire sont relatifs à l'astronomie, où il a découvert les trois lois qui portent son nom, bien d'autres faits, lois et instruments inconnus avant lui. Sa philosophie de la science est essentiellement religieuse. Il fait tout venir de Dieu et rapporte tout à Lui ; il pratique et recommande la prière ; mais sa religion est une religion naturelle et rationaliste ; pratiquement il était protestant.

3<sup>e</sup> PÉRIODE

## PHILOSOPHIE MODERNE.

268. **Division.** — Les esprits étant préparés, comme nous venons de le voir, à se séparer de la tradition des écoles, pour refaire la philosophie et la science, deux hommes, sans se connaître, chacun dans son sens donnèrent la dernière impulsion à cette indépendance, et la philosophie moderne fut fondée. Le premier caractère de cette philosophie fut l'indépendance, mais un mouvement dans le sens inverse s'opéra bientôt, et on allia l'indépendance de la raison avec une érudition plus étendue et plus profonde que jamais. Chacun de ces deux éléments fournit ses propres excès, et engendra différentes erreurs ; mais pour ceux qui ne rompirent pas avec la tradition catholique, ce double élément rationnel et expérimental fut une source de solides progrès, et après leur avoir donné la vraie méthode philosophique, mit en lumière les données désormais acquises de la philosophie classique.

Trois siècles presque entiers ont été employés à ce travail. Nous diviserons donc d'abord cette période en trois siècles et, dans chacun de ces siècles, nous distinguerons en autant de paragraphes les principales écoles qui s'y développèrent.



XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

## §. 1. LES RÉFORMATEURS BACON ET DESCARTES

209. **Bacon** — François Bacon, fils de Nicolas Bacon, garde des sceaux de la reine Elisabeth, naquit à Londres, l'an 1561, fit ses études au collège de la Trinité à Cambridge, et dès l'âge de seize ans crut reconnaître le vide de la philosophie scolastique. Il fut d'abord attaché à l'ambassade d'Angleterre, en France, mais ayant perdu son père, à l'âge de vingt-ans, et se trouvant sans fortune, il se mit à l'étude du droit et exerça la profession d'avocat. A l'âge de vingt-cinq ans il préludait à son grand œuvre philosophique par une brochure intitulée : *Temporis partus maximus* (La plus grande production du temps). On voit dans ce titre qu'elle opinion il avait de lui-même.

En 1592, il fit partie de la chambre des communes. Il était déjà avocat au conseil extraordinaire de la reine. C'est en cette qualité qu'il consentit à se faire l'accusateur public du comte d'Essex dont il avait peu auparavant sollicité et obtenu l'appui. Mais cette lâche adulation ne lui servit de rien du vivant d'Elisabeth.

Il fut plus heureux sous Jacques 1<sup>er</sup>, en appuyant ses projets, dans la chambre des communes et peut-être par la publication en 1605 d'un'essai en anglais de l'ouvrage qu'il fit paraître en 1593 : *De Dignitate et Augmentis scientiarum*. Jacques 1<sup>er</sup> le nomma conseiller ordinaire du roi, le revêtit successivement de plusieurs charges et enfin en 1618, il le fit grand chancelier et baron de Verulam, et plus tard, en 1621, vicomte de Saint-Alban, avec une riche pension. Il avait déjà publié, en 1620, son *Novum organum*, destiné selon lui, à remplacer l'*organon* d'Aristote.

Mais sa félicité et sa gloire ne durèrent pas longtemps. Accusé en 1621 d'avoir vendu la justice et d'avoir apposé le sceau royal aux concessions intéressées du duc de Buckingham, il s'avoua coupable, et, privé de sa charge, il fut frappé d'une amende de 40,000 livres sterling et enfermé dans la tour de Londres. Le roi, dont il avait couvert l'honneur en renonçant à se défendre, le délivra bientôt, mais il dû le laisser dans la vie privée. C'est alors

qu'il écrivit plusieurs autres ouvrages et revit ceux qu'il avait déjà publiés. Il mourut en 1626, instituant par son testament plusieurs fondations en faveur de l'avancement des sciences ; mais sa modique fortune ne permit pas de remplir ses intentions.

Bacon s'était distingué comme jurisconsulte, comme orateur et comme historien. Mais c'est surtout comme philosophe que la postérité lui a fait jusqu'à ces derniers temps une auréole de gloire dont on est bien revenu aujourd'hui.

Pour Bacon, la philosophie n'est que la science de la nature, mais il croit que cette science peut atteindre un degré tel que l'homme puisse dominer la nature et la transformer à son gré. C'est dans ce but qu'il entreprend la réforme philosophique qu'il appelle *Instauratio magna*. C'est le titre de son grand ouvrage, mais il n'en a écrit que les deux premières parties. Les quatre autres que l'ouvrage devait avoir sont à peine indiquées dans ses opuscules. Il nous suffira donc de donner une courte analyse des deux premières parties, dont nous avons déjà indiqué les titres.

Le traité de la *Dignité et de l'Accroissement des sciences* est divisé en huit livres. Dans le premier, Bacon montre historiquement combien tous les grands hommes ont fait cas de la science et le profit qu'ils en ont retiré. Au commencement du second il exhorte le roi à favoriser les études et indique surtout la fondation de plusieurs écoles et bibliothèques. Puis il entre en matière et divise la science, selon les trois facultés de l'esprit : mémoire, imagination, raison ; d'où il tire la division de la science en *histoire, poésie et philosophie*. L'histoire se divise à son tour en *naturelle et civile* ; et à côté de cette dernière se trouvent l'histoire ecclésiastique et l'histoire littéraire. L'histoire naturelle, en prenant ce mot dans un sens plus étendu qu'on ne le fait aujourd'hui, se subdivise encore en histoire des *générations, des prétergénérations et des arts*. Nous ne sommes là encore qu'au deuxième chapitre du deuxième livre qui en a treize, et Bacon s'en va ainsi jusqu'à la fin de l'ouvrage, divisant et subdivisant, toujours avec le même arbitraire et avec peu d'utilité.

Le *Novum organum* a la prétention, comme l'indique son titre de remplacer la logique d'Aristote et de donner aux hommes un nouvel instrument pour découvrir les secrets de la nature. Il se divise en deux parties : *pars destruens et pars astruens*. C'est-à-dire que la première partie est destinée à renverser les fausses méthodes, et, dans la pensée

de Bacon, toutes les méthodes suivies jusque là étaient fausses; la sixième partie a pour but d'enseigner la nouvelle méthode, la seule vraie l'induction basée sur l'élimination.

**1<sup>re</sup> partie.** La logique employée jusque-là est inutile et même nuisible à l'avancement des sciences. Le syllogisme n'enseigne que ce que l'on sait déjà et ne peut servir à inventer. Il faut une méthode d'invention. C'est l'induction. Mais l'induction elle-même a été mal pratiquée jusqu'au présent. Après une observation trop rapide, on s'élève des données des sens aux principes généraux, On conclut donc d'une manière anticipée. C'est pourquoi Bacon appelle les principes ainsi conçus, des *anticipations de la nature*. La véritable induction ne doit se faire qu'après des observations multipliées dans lesquelles on s'assure des opérations de la nature, et l'on découvre les causes et les essences réelles des choses. Les principes ainsi découverts sont les *interprétations de la nature*.

Il reste cependant encore un obstacle à faire disparaître : ce sont les *causes d'erreurs*. Bacon les trouve dans les préjugés qu'il appelle des *idoles*. Nous avons indiqué ailleurs la classification qu'il en donne. C'est d'abord le préjugé commun à tout le genre humain (*idola tribus*), que Bacon explique ainsi : « L'esprit n'est pas comme un miroir plan qui reflète les images des choses telles qu'elles sont, mais comme un miroir d'une surface inégale, qui confond sa propre figure avec les figures des objets qu'il représente. » C'est ensuite le préjugé personnel (*idola specus*), sorte d'idole enfermée dans la caverne obscure de l'intelligence, à laquelle l'homme sacrifie souvent la vérité. C'est encore le préjugé contracté dans les relations sociales (*idola fori*), où les mots tiennent souvent la place des choses. C'est enfin le préjugé d'école (*idola theatri*), qui nous fait prendre pour l'expression de la vérité les systèmes imaginés par les philosophes. Les systèmes des philosophes pèchent de trois manières : ils sont *sophistiques* lorsqu'ils ramènent tout à une opinion préconçue ; *empiriques*, quand ils s'appuient sur un nombre insuffisant d'observations ; *superstitieux*, quand ils mêlent à la vérité de prétendues révélations.

Toutes ces causes d'erreurs unies à l'emploi de fausses méthodes ont retardé les sciences, d'autant plus que la *philosophie naturelle* était négligée et que l'on avait un *respect excessif de l'antiquité*.

Il faut donc rassembler en plus grand nombre d'expériences, les mieux choisir et les disposer selon la *véritable échelle*, qui permettra de s'élever, par degrés continus, des faits aux axiomes inférieurs, de ceux-ci à d'autres plus élevés et enfin aux plus généraux. L'esprit s'élance trop vite; il faut, non pas lui donner des ailes, mais lui attacher du plomb.

2<sup>e</sup> partie. Le but de la science est d'augmenter la puissance de l'homme, en lui permettant de produire de *nouvelles natures*. Pour cela il faut connaître les *formes*, c'est-à-dire, les essences des choses, et les *causes* qui les produisent. Ces deux sortes de recherche sont l'objet de la *métaphysique* et de la *physique*.

Tel est le but de la science ; mais pour l'atteindre, il faut donner secours : 1<sup>o</sup> aux *sens*, par une bonne *histoire naturelle* (Bacon entend par ce mot la connaissance de toutes choses et de leurs qualités) ; 2<sup>o</sup> à la *mémoire*, par des *tables méthodiques*, où tous les faits observés seront classés de manière à faciliter l'induction ; 3<sup>o</sup> à la *raison*, par l'usage de la méthode *inductive*. Les tables dont il est ici question servent à mettre en évidence la *forme* d'une qualité. Il faut 1<sup>o</sup> la *table d'essence et de présence*, où l'on inscrit tous les faits dans lesquels cette qualité se trouve ; 2<sup>o</sup> la *table de déclinaison et d'absence*, où doivent entrer tous les faits où la qualité ne se trouve pas, tandis que l'analogie fait supposer à priori qu'elle devrait y être ; 3<sup>o</sup> enfin la *table de degrés et de comparaison*, où l'on note les différents degrés de cette même qualité dans les différents faits où elle se trouve. C'est au moyen de ces observations que Bacon croit arriver sûrement à exclure tout ce qui n'est pas la qualité cherchée et finalement à découvrir l'essence de cette qualité. Nous ne pouvons pas le suivre dans la *première* et la *deuxième vendange*, dans les *instances solitaires*, les *instances du rayon* et les *instances du cercle*, ni dans celles *du jour* ou *du crépuscule*, etc.

Il y a certainement du bon dans les règles de méthodes indiquées par Bacon. Mais d'abord il les gâte lui même, par ce style imagé jusqu'au ridicule ; il poursuit un but plus que téméraire : la transmutation des natures ; il dénigre tous ses prédécesseurs et prêche la méthode d'observation, en la donnant comme sienne, lorsque tous les savants l'employaient sans lui ; il veut appliquer à toutes les sciences une méthode qui n'est logique que pour les sciences du contingent ; enfin cette méthode, excellente en elle-même, il l'environne de tant de précautions inutiles, qu'il retarde les sciences, au lieu de les faire avancer.

Les ouvrages de Bacon restèrent longtemps inconnus, ailleurs qu'en Angleterre, et toutes les grandes découvertes se firent sans lui.

Il essaya lui-même l'application de sa méthode, mais elle ne l'empêcha ni de rêver l'impossible et l'absurde, comme de prolonger

ger indéfiniment la vie d'un homme, de lui conserver la jeunesse, de multiplier ses forces physiques, etc, ni de se tromper bien plus de fois dans ses conclusions. Et si dans la recherche de la nature de la chaleur, il est arrivé avec sa méthode à quelque chose d'approche de la vérité ; il a méprisé le télescope, le microscope, et même les simples lunettes destinées à corriger la vue ; il a affirmé que la lune n'est pas un corps solide et que les étoiles ne sont que des flammes ; enfin il a rejeté comme une pure imagination le système de Copernic.

Si l'on veut s'édifier davantage sur le compte de Bacon, on n'a qu'à lire ses œuvres, et on pourra le juger à sa juste valeur sans même s'aider de Joseph de Maistre qui le rabaisse un peu au-dessous de zéro.

Mais, nous l'avons dit en commençant, cette rectification n'est plus guère nécessaire aujourd'hui : on est bien revenu de l'admiration de commande que l'on professait pour Bacon.

**270. Descartes.** — René Descartes naquit à la Haie, en Touraine l'an 1596. Ayant fait ses études au collège de la Flèche, dirigé alors par les Jésuites, il en sortit plein d'incertitude sur tout ce qu'on lui avait enseigné. Après avoir vécu quelques temps à Paris, il prit du service dans les armées du prince de Nassau, et en sortit au bout de quatre ans ; il se retira en Hollande, en 1629, après avoir visité une partie de l'Europe. Il vivait alors dans une complète solitude, n'entretenant des relations qu'avec le père Merseau qui le tenait au courant des travaux de ses contemporains et des objections que rencontrait sa méthode, publiée en 1637. En 1644, il se rendit auprès de la reine Christine, en Suède, et mourut à Stockholm en 1650. Ses restes furent rapportés à Paris, dix-sept ans après, et déposés à Sainte Geneviève du Mont.

Son *Discours de la Méthode* renferme toute son œuvre philosophique et presque toute sa philosophie. Nous en donnerons une analyse. Il publia en outre : les *Méditations sur la philosophie première*, les *Passions*, un traité de *l'Homme*, et quelques écrits sur la physique.

**271. Analyse du Discours de la Méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences.** — Ce discours, écrit

français, parut pour la première fois à Leyde, en 1637. Il ne renferme pas de division proprement dite, mais Descartes avertit lui-même que « s'il semble trop long pour être lu en une fois, on le pourra distinguer en six parties. »

1<sup>re</sup> PARTIE. *Diverses considérations sur les sciences.* « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont. » D'où Descartes conclut que la raison est naturellement égale en tous les hommes, et que la diversité des opinions vient de ce que nous conduisons nos pensées par différentes voies. « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. » Il ne croit pas que son esprit soit plus parfait que ceux du commun, mais il pense avoir eu beaucoup d'heur de ce que les circonstances lui ont fait trouver une méthode par laquelle il a le moyen d'augmenter par degrés sa connaissance. Il en a déjà recueilli de tels fruits qu'il ne croit pas pouvoir mieux faire que de continuer à marcher dans cette voie.

En publiant ses idées il pourra voir s'il se trompe, et son dessein n'est pas d'enseigner la méthode que chacun doit suivre, mais seulement celle qu'il a suivie, et cette connaissance pourra être utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne.

Nourri aux lettres dès son enfance, il avait un extrême désir de les apprendre, croyant y trouver la connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie. Mais à la fin de ses études, il changea d'opinion, malgré la célébrité de l'école où il avait étudié et l'estime que l'on y faisait de lui, pour ses succès.

Cependant il ne laissait pas d'estimer les exercices des écoles : il en connaissait les avantages : il avait donné assez de temps aux langues, à l'éloquence, aux mathématiques, qui lui plaisaient surtout, « à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons », il rêvait « notre théologie, et prétendait autant qu'aucun autre à gagner le ciel. » Quant à la philosophie, qu'il voyait cultivée par les plus excellents esprits, il s'apercevait qu'on y dispute encore toutes les questions et en concluait que tout y est douteux, sans avoir la présomption d'espérer trouver mieux que les autres. Enfin les autres sciences, empruntant leurs principes de la philosophie, ne pouvaient être solides.

C'est pourquoi, dès que l'âge le lui permit, il abandonna ses maîtres pour n'étudier qu'en lui-même et dans le grand livre du monde. Il se mit donc à voyager, mais partout il trouva la même incertitude, et l'extravagance de plusieurs coutumes lui apprit à ne rien croire trop

fermement de ce qui n'est appuyé que sur l'opinion commune. Il se mit donc à rentrer en lui-même et ce moyen lui réussit beaucoup mieux.

2<sup>e</sup> PARTIE. — *Règles de la méthode.* Etant en Allemagne, et n'ayant d'autre occupation que de réfléchir, il vit d'abord qu'une œuvre conçue et exécutée par un seul vaut mieux que celle où plusieurs hommes ont travaillé. Il ne croyait pas que l'on dût renverser tout d'un coup l'ordre établi, pour bâtir sur de nouveaux fondements; mais il crut devoir ôter de son esprit toutes les opinions qu'il avait reçues jusque là, pour les remplacer par de meilleures. Cependant il ne se donne pas en ceci comme un modèle. « La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance n'est pas un exemple que chacun doit suivre. Et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement. » Savoir : ceux qui se croient plus habiles et ceux qui se croient moins habiles que les autres. Pour lui il ne trouvait personne dont les opinions fussent préférables à celles des autres et se trouvait ainsi contraint d'entreprendre lui-même de se conduire. Mais il résolut d'aller lentement.

La Logique lui semblait plus propre à expliquer à autrui ce que l'on sait, ou même à parler de ce qu'on ne sait pas. L'analyse des anciens géomètres et l'algèbre des modernes lui semblaient trop abstraites et trop attachées aux figures ou aux chiffres. Il lui sembla donc devoir « chercher quelque autre méthode qui, comprenant les avantages des trois fût exempte de leurs défauts. » Pour cela il crut avoir assez des quatre préceptes suivants, pourvu qu'il fût fidèle à les observer.

1<sup>o</sup> *règle.* Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, qu'il ne la connût évidemment telle.

2<sup>o</sup> *règle.* Diviser les difficultés en autant de parcelles qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

3<sup>o</sup> *règle.* Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples.

4<sup>o</sup> *règle.* Faire partout des dénombrements entiers, au point d'être assuré de ne rien omettre.

Ensuite comme direction générale de ses études, il prit modèle sur les mathématiques et s'efforça d'en suivre la marche. Il arriva ainsi à se démontrer des vérités qui lui paraissaient autrefois très difficiles. Mais après s'être exercé quelque temps sur les mathématiques, il vit qu'avant d'aller plus loin et se porter sur les autres sciences, il devait d'abord asseoir solidement sa philosophie. Cependant il crut devoir différer ce travail, parce qu'il n'avait alors que vingt-trois ans.

3<sup>e</sup> PARTIE. — *Règles morales de provision.* Avant d'abattre son logis

pour le reconstruire, on a soin de se pourvoir d'un autre pour attendre; ainsi, afin de n'être pas irrésolu dans ses actes, pendant qu'il le serait dans ses jugements, il se forma une morale par provision, consistant en quatre maximes.

1<sup>o</sup> Obéir aux lois et coutumes de son pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu lui avait fait la grâce d'être instruit dès son enfance, et suivant d'ailleurs les opinions les plus modérées, sans s'engager en rien pour l'avenir.

2<sup>o</sup> Être ferme et résolu dans ses actions, autant qu'il le pourrait, sans dévier de la voie qu'il aurait une fois choisie, quoique douteuse; imitant en cela le voyageur égaré dans une forêt, qui ne doit ni s'arrêter, ni changer de direction; car par ce moyen, s'il n'atteint pas son but, du moins il sortira de la forêt et pourra reconnaître son chemin.

3<sup>o</sup> Tâcher plutôt à se vaincre qu'à vaincre la fortune, et à changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde. (C'est la maxime d'Épictète: ne vouloir que ce qui dépend de nous, et c'est en ce sens que Descartes l'explique.)

4<sup>o</sup> Enfin passant en revue les diverses occupations des hommes, il en conclut que la meilleure, pour lui, était d'employer sa vie à cultiver sa raison, comme il avait commencé à le faire.

Ne gardant donc que ces maximes et se débarrassant de tout le reste de ses opinions, il se remit à voyager, et il fit ainsi pendant neuf ans, sans avoir pris aucun parti sur les questions que l'on a coutume de discuter, sans même avoir cherché encore les fondements d'une philosophie plus certaine que la vulgaire.

Il se retira donc dans la solitude et s'efforça de mériter l'estime que l'on commençait à avoir pour lui.

4<sup>e</sup> PARTIE. *Preuves de l'existence de l'âme et de l'existence de Dieu.*  
 Pour mieux découvrir la vérité il prend le parti de rejeter comme faux tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne lui resterait point après cela quelque chose en sa créance qui fut entièrement indubitable. Il rejette donc tout ce qui vient du témoignage des sens, parce qu'ils nous trompent quelquefois; il rejette les démonstrations, parce qu'il y en a qui s'y égarent; il rejette toutes les affirmations de son esprit, parce que ces mêmes pensées peuvent nous venir dans le rêve, et qu'alors elles sont fausses. « Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques



n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. »

Dès lors qu'il pense, il peut bien feindre qu'il n'a pas de corps, que le monde n'existe pas et qu'il n'est dans aucun lieu; mais il ne peut le dire pour cela qu'il n'est pas, et au contraire s'il ne pensait pas il ne pourrait pas concevoir qu'il est, D'où il conclut : je suis une substance dont toute l'essence est de penser et qui pour être n'a pas besoin d'un lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. Ainsi l'âme est distincte du corps, et plus aisée à connaître que le corps.

Il eût donc avoir trouvé une proposition certaine et, des qualités qu'il lui voit, il conclut « que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. »

Mais voyant que douter est imparfait et que c'est une plus grande perfection de connaître que de douter, il se demande d'où il a pris l'idée de quelque chose de plus parfait que lui. Pour tout le reste qui n'est pas au dessus de lui, il peut le tenir de lui-même, si ces choses sont, et du néant, c'est-à-dire, de son imperfection, si elles ne sont pas. Mais l'idée d'un être plus parfait que lui ne peut venir ni du néant, ni de lui-même; car dans les deux cas, quelque chose naîtrait de rien. Donc toute idée de perfection ne peut venir que d'un être parfait réellement existant. Donc Dieu existe. Rien de ce qui est imparfait n'est en lui; il n'a rien de corporel; et de plus s'il existe quelque autre chose que lui, cela vient de lui, dépend de sa puissance et ne peut subsister un moment sans lui.

Les vérités mathématiques sont certaines, parce qu'elles sont évidentes, mais rien en elles ne nous assure de l'existence de leur objet; au lieu que l'existence est comprise dans l'idée de l'être parfait. La difficulté que l'on éprouve à le connaître vient de ce qu'on ne s'élève pas au dessus des choses sensibles. Et malgré la maxime des écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'y ont jamais été.

Toutes les autres choses que nous estimons certaines sont moins certaines que l'existence de Dieu et « cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir, que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. » « Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies. »

— On remarquera ici un cercle vicieux dont il nous paraît difficile d'absoudre Descartes. Appuyé sur le principe de l'évidence, il a démontré l'existence de Dieu et maintenant il dit que l'évidence n'existe qu'autant que l'on sait déjà qu'elle vient de Dieu. Ce défaut de logique vient s'ajouter au défaut de base ; car dès le point de départ, on aurait pu objecter : Comment savez-vous que ce qui est évident est vrai ? Comment savez-vous que douter est imparfait et que savoir est plus parfait ? Vous répondrez que c'est évident. Mais cette évidence elle-même manque de base et si vous la prenez pour point de départ, comment pouvez vous forcer le sceptique à l'accepter ? Et d'un autre côté, si vous l'acceptez, pourquoi ne pas lui reconnaître tout son domaine et rejeter le témoignage des sens ?

5<sup>e</sup> PARTIE. — *Ordre des questions de physique que l'auteur a examinées.* Ici Descartes résume sommairement son *Traité du Monde et de la lumière*, qu'il n'osa pas publier, de son vivant. Il n'ose affirmer que Dieu a créé le monde selon la description qu'il en donne, il dit même qu'il est plus probable que Dieu l'a fait tout d'un coup tel qu'il est ; mais il insiste sur son hypothèse et donne à comprendre que pour lui cette hypothèse est l'expression de la réalité. Or il suppose que Dieu crée seulement de la matière, sans aucune qualité seconde, et du mouvement, qu'il maintient dans des lois constantes, et il dit avoir montré comment ces deux principes suffisent à produire tout ce que nous voyons, tel que nous le voyons, avec les plus menus détails. Ces détails ont été trouvés faux, par la science moderne, mais il devance cette dernière dans son principe, par l'idée d'une évolution lente, et on sent qu'il y tient.

Parlant ensuite de son traité *de l'Homme*, il expose surtout la structure du cœur et la circulation du sang, citant la découverte de Harvey, qui était récente alors. Il analyse plus brièvement le reste de ce même traité, et indique son opinion que les bêtes ne sont que des machines, ainsi que la distinction de l'âme humaine et du corps.

6<sup>e</sup> PARTIE. *Ce qu'il faut pour avancer dans la vérité, et quelles raisons l'auteur a eues d'écrire.* Au début de cette sixième partie, Descartes, donne à entendre que l'exemple de Galilée, qu'il ne nomme pas, et dont il fait comprendre qu'il partageait l'opinion sur le mouvement de la terre, en disant qu'il ne la partageait pas, l'ont fait renoncer à publier les deux livres qu'il vient d'analyser. Mais il a cru devoir faire connaître les questions de physique qu'il y avait résolues, car au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force des

actions du feu, de l'air..... nous les pourrions employer..... à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.

— Ici Descartes se rencontre avec Bacon, mais avec moins de témérité.

Il désire une entente entre les savants pour se communiquer les expériences. Il indique l'ordre dans lequel on doit faire ces expériences : c'est de commencer par les plus obviés. Mais pour celles qui viennent ensuite, il ne peut les faire tout seul et c'est en grande partie pour cela qu'il s'est décidé à dire quelque chose de ses précédentes découvertes, outre qu'il craignait en ne disant rien des ouvrages qu'il avait écrits, et dont on connaissait l'existence, il ne fut taxé d'erreur.

Il a écrit en français, pour être compris de tous, pensant que ceux qui savent le latin ne le mépriseront pas pour cela. Enfin il n'écrit ni par ambition, ni par vaine gloire, mais pour acquérir des connaissances de la nature, utiles pour la médecine.

Nous ne dirons rien ici des autres théories philosophiques de Descartes, sur les *idées innées*, où il pensait comme plus tard Leibnitz, sur les *causes occasionnelles* où il devança Malebranche, sur la *divisibilité de la matière*, etc. Nous avons fait connaître toutes ces opinions en leur lieu dans notre cours de philosophie. Ajoutons cependant que Descartes enseigne formellement que le *jugement* est un *consentement de la volonté*, et que l'erreur vient de ce que la volonté affirme précipitamment ce que l'intelligence n'a pas vu.

## § 2. — ÉCOLE DE BACON. — SENSUALISME.

272. **Hobbes.** — Thomas Hobbes naquit à Malmesbury, dans le comté de With, en Angleterre, en 1588. Il était fils d'un ministre. Il montra une intelligence précoce et ses études qu'il fit à l'université d'Oxford furent achevées à l'âge de dix-huit ans. C'est en 1642 qu'il publia son traité *de Cive*. Après avoir publié en 1650 un *Traité sur la nature humaine*, il publia en France, en 1651 son *Léviathan*, dans lequel il traite non plus du citoyen, mais de la cité. Il publia encore une *Logique ; de Corpore ; de Homine* ; il y ajouta plus tard sa *Biographie*, en vers latins, et mourut en 1679.

Il divise la philosophie en *logique, philosophie première, physique et politique*. Tout cela est pour lui le perfectionnement de la science, le fruit naturel de nos facultés, mais il n'y voit que des corps, et soutient que Dieu et l'âme ne sont pas du domaine de la philosophie. Les corps seuls sont des substances ; Dieu n'est que l'étendue indéfinie et l'âme n'est qu'une apparence sans réalité ; raisonner c'est additionner et soustraire. Il veut dire que c'est ajouter ou retrancher un élément à une idée précédente. L'erreur que l'on peut commettre dans ce calcul, vient des mots que l'on emploie sans les connaître. La vérité elle-même est dans les mots, non dans les choses. Nous ne connaissons pas les choses elles-mêmes, mais seulement les idées que nous en avons.

« La nature de l'homme, dit Hobbes, est la somme de ses facultés. » Il distingue ces facultés en physiques et morales, mais il les suppose toutes dans un même sujet, qui est le corps, quoiqu'il dise : les facultés de l'esprit. Dans ces dernières il distingue les facultés principes de conception, des facultés principes d'affection. Les premières se développent dans un mouvement qui va des organes au cerveau, les secondes, dans un mouvement de la tête au cœur. Hobbes ne reconnaît pas la volonté : il la confond avec le sentiment. Il ne voit donc que deux facultés morales : l'intelligence et la sensibilité, et encore sa théorie de l'intelligence mène droit au scepticisme : car rien ne permet d'affirmer des choses dont nous ne connaissons que les images ; et sa théorie du sentiment, outre qu'elle n'est au fond qu'une théorie de la sensation, ramène l'idée du bien à l'agréable. Ce qu'il appelle volonté n'est que le mouvement produit par une sensation plus agréable, et ce qu'il nomme liberté c'est le pouvoir d'exécuter ce mouvement. Et il a soin d'expliquer sa pensée en disant que la liberté n'est que l'absence d'empêchement, la possibilité de se mouvoir dans l'espace, *la possibilité et non la puissance, la facilité et non la force*. Enfin il déclare expressément que tous ces mouvements sont nécessités par la causalité première de Dieu.

Pour mettre l'homme en rapport avec Dieu et lui recommander de l'honorer, Hobbes a recours à la foi, car il reconnaît que sa philosophie ne saurait l'y conduire.

Ce qu'on a le plus remarqué dans Hobbes, c'est sa théorie poli-

tique. Elle est fondée sur sa théorie morale. L'homme n'est ni que par le plaisir : il n'agit donc que par intérêt personnel. Lui donc d'être naturellement sociable, l'homme est naturellement *l'ennemi de son semblable*. La guerre est donc l'état de nature. D'où il suit que le droit naturel, c'est *le droit du plus fort*. Mais l'homme ne saurait être heureux dans cette guerre perpétuelle. il cherche donc *la paix*. Or pour obtenir cette paix, il se met et société, il cède une partie de son droit absolu sur toutes choses, et cette cession doit être mutuelle et faite selon une juste compensation. C'est *le contrat*, ou l'échange des droits. C'est de ce contrat que dérivent la justice et l'injustice, qui n'existaient pas auparavant. Celui qui viole ce contrat renonce à la paix, et est suite au bonheur ; mais comme du même coup il trouble la paix de tous les autres, il faut que ceux-ci aient des moyens de l'empêcher d'agir ainsi. De là le *pouvoir civil*, qui n'est que la force mise au service de la loi du contrat. Le pouvoir civil, selon Hobbes a besoin d'être le plus fort, et c'est pour cela qu'il le place dans la *monarchie absolue*, dans laquelle le souverain reçoit tout et ne doit rien à personne. Tout ce qu'il ordonne devient juste ; ce qu'il défend devient injuste ; ce qu'il déclare vrai devient vrai ; il dispose des personnes et des biens ; il représente tous les citoyens ; il est la cité vivante. C'est le *Léviathan*. Et ce pouvoir que le souverain tient du peuple est inaliénable, sans quoi il ne serait plus absolu et perdrait toute sa force pour faire respecter la paix.

On a accusé Hobbes d'être en contradiction avec lui-même en concluant du principe du contrat à la monarchie absolue. Nous trouvons au contraire que sa conséquence est très-légitime et que dans ses principes, il ne saurait y avoir aucune sécurité, aucune paix assurée, en dehors de ce pouvoir absolu et inaliénable d'un seul. Le pouvoir résidant en tous, et surtout capable de modification, serait une menace perpétuelle contre la paix, chez des hommes dont le seul mobile est l'intérêt personnel.

278. **Gassendi.** — Pierre Gassendi, ou plutôt Gassond, naquit en 1592, au village de Champtercier, près de Digne. Il se montra brillant élève au collège de Digne et à l'Université d'Aix, et il

prit le bonnet de docteur à Avignon. Chanoine de Digne avant l'être dans les ordres, il fut ordonné prêtre en 1617. Il obtint alors la chaire de philosophie à l'université d'Aix, et ne l'occupa que six ans. Il fit alors plusieurs voyages à Paris où il connut Descartes et en Angleterre où il fut mis en relation avec Hobbes. Plus tard le cardinal de Richelieu lui fit accepter la chaire de mathématiques au collège royal de France. Par raison de santé il revint en Provence habita, Aix, Digne et Toulon, et et après un quatrième voyage, à Paris pour achever son ouvrage sur Epicure, il mourut à Digne en 1655.

Il avait suivi et soutenu activement les nouvelles découvertes en physique, publié, dans sa jeunesse, une condamnation d'Aristote, adressé des *objections* à Descartes, sur ses *Méditations*, mais son principal ouvrage ne fut publié qu'après sa mort en 1658. *Ani-madversiones in decimum librum Diogenis Laertii, de vita, moribus, placitisque Epicurii.*

Faisant dériver des sens toutes les connaissances, Gassendi avait fait connaître sa philosophie dans ses objections à Descartes; mais quand il voulut exposer sa théorie, lui qui avait rejeté l'autorité d'Aristote, et qui même était allé trop loin dans ce sens, crut devoir s'appuyer de l'autorité d'un ancien et choisit Epicure. Dans ce but, il s'efforça de démontrer qu'on l'avait jusque là mal compris, et après l'avoir réhabilité avec beaucoup d'érudition, il s'efforça de faire revivre ses théories physiques, en se séparant de sa morale, et de tout ce qui, dans sa doctrine, était contraire à la foi catholique. Il voulut concilier la théorie des atomes avec le dogme de la création, probablement parce que ce système lui paraissait plus commode pour expliquer les lois physiques, qu'une observation mieux entendue faisait alors découvrir chaque jour.

Mais le caractère propre de sa philosophie est dans le *sensualisme*, qui fait venir des sens toutes connaissances. Cette doctrine exagérée servit du moins de contrepoids à l'idéalisme de Descartes, en affirmant à priori la certitude des perceptions fournies par les sens et par la conscience, tandis que Descartes voulait tout faire dériver des conceptions évidentes de la raison. Aussi ce dernier créait un monde dans son imagination, tandis que Gassendi découvrait les lois du monde réel.

274. **Locke.** — Jean Locke, naquit à Wrington, dans le comté de Bristol, en 1632, il fit ses études au collège de Westminster puis à l'université d'Oxford. Il prit goût à la philosophie, par la lecture des écrits de Descartes. Partageant la fortune et les revers du comte de Shaftesbury, il occupa diverses charges politiques, s'exila avec lui en Hollande, revint dans sa patrie sous le règne de Guillaume III, d'Orange, et sa santé ne lui permettant plus de remplir les devoirs de la charge qu'il occupait, il se retira à Oates, dans le comté d'Essex, et y mourut, l'an 1704, dans les sentiments de piété qu'il manifesta publiquement.

Il laissait plusieurs ouvrages de philosophie, d'éducation, de religion et autres, dont le principal est l'*Essai sur l'entendement humain*. Divisé en quatre livres, il traite : 1° des notions innées ; 2° des idées ; 3° des mots ; 4° de la connaissance. Dans le premier livre, il combat la théorie des idées innées, admises par Descartes. Il essaye de démontrer que ni les idées spéculatives ni les idées pratiques ne sont innées, pas même dans leurs éléments : que ces idées que l'on considère comme innées ne sont ni premières ni universelles. Dans le deuxième livre, il suppose l'âme naissant comme une table rase et s'efforce de montrer la formation de toutes les idées, par la *sensation*, pour les choses extérieures, et par la *réflexion*, pour les opérations de l'âme.

Toutes les idées ainsi acquises, il les appelle *simples*, et en admet en outre de *composées*, formées par combinaison des premières. Cette théorie n'est donc pas le sensualisme pur : c'est l'*empirisme*. Dans le troisième livre, il traite avec beaucoup de sagacité, pour son temps, les rapports du langage et de la pensée. Il attribue au langage plusieurs erreurs et en indique les remèdes, en même temps qu'il exalte l'importance du langage, sans tomber à ce sujet dans les exagérations où tombera Condillac. Dans le quatrième livre, il traite de la légitimité de nos connaissances et reconnaît deux sources de certitude : l'intuition et la démonstration. Ici dans l'exposition de sa théorie il semble ne pas reconnaître le monde extérieur comme objet de la connaissance intuitive, mais ailleurs il dit nettement sa pensée à ce sujet et admet par intuition l'existence de l'âme et l'existence du monde, et par démonstration l'existence de Dieu. Cependant, si empirique qu'il soit, il admet

les hypothèses en physique, à la condition de les vérifier par des expériences, et il dit aussi, qu'en présence des événements surnaturels, l'expérience doit se taire devant l'autorité du témoignage.

Ainsi Locke n'est tombé ni dans le scepticisme ni dans l'empirisme absolu, où devait le conduire son principe. Mais son principe n'en est pas moins faux, car il conduit logiquement à nier tout à la fois et le monde et Dieu ; car l'être, et surtout l'être infini, ne tombent pas sous l'expérience.

### § 8. — ÉCOLE DE DESCARTES.

275. **Arnauld de Port-royal.** — Antoine Arnauld, le vingtième des vingt-deux fils de l'avocat Antoine Arnauld, naquit à Paris, en 1642. L'abbé de Saint-Cyran, tristement fameux dans l'histoire du jansénisme, le détourna du barreau et le poussa vers l'état ecclésiastique. Arnauld fut reçu docteur de la Sorbonne, en 1643. La même année, sous l'inspiration de Saint-Cyran et de Jansénius, il écrivit son livre *de la Fréquente communion*, qui lui suscita bien des persécutions, et fit de lui un chef de parti. Il fut rayé de la Sorbonne en 1643, eut quelque repos après la *paix de Clément VII*, en 1669, mais en 1679, craignant Louis XIV, il quitta la France, et se retira dans les Pays-bas. Il mourut à Liège, en 1694.

En philosophie, il était cartésien, quoiqu'il ait adressé au père Mersenne des *Objections* contre les *Méditations* de Descartes, et l'influence des théories de ce dernier se fait sentir partout dans les écrits d'Arnauld. Il écrivit contre Malebranche, le livre *des Vraies et des fausses idées*, où il combat la théorie des *idées-images*, plutôt que celle de la *vision en Dieu*. Mais son principal titre comme philosophe c'est l'*Art de penser*, connu sous le nom de *Logique de Port-royal*, qu'il écrivit, dit-on, en huit jours, avec l'aide de Nicole, et que le duc de Chevreuse dut apprendre en quatre jours, après l'avoir résumé en quatre tableaux.

276. **Analyse de l'ART DE PENSER.** — Après un petit avis, où l'on expose l'occasion de la composition de cet ouvrage, on trouve deux discours de Nicole, l'un « où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle logique », l'autre « contenant la réponse aux principales objections que l'on a faites contre cette logique. »



Il définit ensuite la logique, « l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'instruire soi-même que pour instruire les autres », et donne ensuite la division de l'ouvrage, en quatre parties, et les raisons de cette division.

1<sup>o</sup> PARTIE. *Réflexions sur les idées ou sur la première opération de l'esprit, qui s'appelle concevoir.* Les idées sont le fondement de toute la logique et on peut les considérer : 1<sup>o</sup> selon leur nature et leur origine ; 2<sup>o</sup> selon la principale différence des objets qu'elles représentent ; 3<sup>o</sup> selon leur simplicité ou composition ; 4<sup>o</sup> selon leur étendue ou restriction ; 5<sup>o</sup> selon leur clarté et obscurité, ou distinction et confusion.

« Le mot d'*idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne peut les expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples. » Il s'efforce surtout de les distinguer des images, et montre très-bien que souvent une idée très-distincte n'a qu'une image confuse, comme un polygone de mille angles ; que nous concevons très-bien des choses que nous ne saurions imaginer : la pensée, par exemple. D'où il conclut que toute parole correspond à une idée, et plus loin, que les idées ne sont pas arbitraires comme les mots, et sont autre chose que les mots. Passant ensuite à l'origine des idées, il combat la théorie de Gassendi, qui les fait venir des sens, et cite le fameux principe de Descartes, « *Je pense, donc je suis* », pour établir que les idées d'être en général, de la pensée et du moi ne viennent pas des sens.

« Tout ce que nous concevons est présenté à notre esprit, ou comme manière de chose, ou comme chose modifiée. » De là les noms *substantifs* et les noms *adjectifs* ou *connotatifs*. Il insiste sur la distinction des substances et des modes. Il expose les catégories d'Aristote, déclare qu'elles sont très-peu utiles et essaye de les remplacer par sept autres, en ajoutant que l'étude des catégories accoutume les hommes à se payer de mots. Viennent ensuite quelques règles logiques sur les signes.

Il distingue ensuite les idées abstraites des idées de parties séparables d'un même objet, puis les idées générales, particulières ou singulières, où il définit la *compréhension* et l'*étendue* des idées. Il expose assez longuement les cinq universaux de Porphyre : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. Parlant des termes complexes il distingue l'addition *explicative*, de l'addition *déterminative*, et les équivoques où l'on peut tomber dans les termes complexes. Les idées sont claires ou obscures pour différentes causes, mais surtout parce que nous attribuons aux choses les modifications que nous éprouvons par elles : il en donne de nombreux exemples, et en prend occasion de démontrer plusieurs vérités religieuses et morales. La confusion vient

aussi des mots mal compris, d'où la nécessité de définir. On distingue la définition des choses d'avec la définition des mots. Ces dernières sont arbitraires, ne peuvent être contestées et peuvent toujours servir, de principes. Faute de faire ces définitions on dispute sur des mots. Dans les discussions il faut toujours substituer mentalement la définition au nom que l'on emploie. Mais il ne faut pas tout définir : ce serait souvent inutile, ou même impossible. Il ne faut pas, sans raison, changer les définitions reçues, ni employer un mot dans un sens très-éloigné de l'usage, ou contraire à l'étymologie. Enfin les définitions de noms ne sont arbitraires que pour soi-même, quand on expose sa propre doctrine, mais non dans l'exposition des termes employés par un autre. Ici l'auteur fait remarquer que bien des locutions prennent par l'usage ou par les circonstances un sens qu'elles n'ont pas par elles-mêmes, et il en donne plusieurs exemples.

2<sup>e</sup> PARTIE. *Réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugements.* Ces jugements sont des prépositions composées principalement de *noms*, de *pronoms* et de *verbes*. Peut-être est-ce à la grammaire d'en traiter, mais cette étude est certainement utile à la logique. Les *noms* sont des mots destinés à signifier tant les *choses* que les *manières* de choses. Les premiers s'appellent *noms substantifs*, les autres, quand ils marquent en même temps le sujet auquel ils conviennent, s'appellent *noms adjectifs*. Les manières conçues par abstraction, sans les rapporter à un sujet, s'expriment par des noms substantifs. Au contraire, ce qui est de soi substance peut-être conçu comme dans un sujet et s'exprime par un adjectif comme *humain* ; alors ces adjectifs dépouillés de leur rapport avec tout sujet, redeviennent substantifs, comme *humanité*. Certains noms, comme *roi*, *philosophe*, passent pour substantifs et sont de vrais adjectifs. Certains adjectifs, sont pris substantivement et expriment un sujet universel, comme *le rouge* et *le blanc*.

Les pronoms tiennent la place des noms, mais ne font pas le même effet sur l'esprit. Ils présentent comme voilée la chose que le nom découvre. On évite ainsi de répéter le nom ; ce qui serait ennuyeux. De là l'invention des pronoms *personnels*, *relatifs*, et autres. Le propre de ce dernier est de lier au sujet ou à l'attribut une proposition incidente. Arnauld remarque ici que la conjonction française *que* est un vrai pronom relatif. Il indique la même fonction pour l'article grec  $\delta$ ,  $\eta$ ,  $\tau\omicron$ , et en prend occasion de répondre au ministre Jean Claude, sur son explication du texte : *Ceci est mon corps, qui est livré pour* TOUS.

En traitant du verbe, Arnauld ne fera que répéter ce qui a été dit dans la *Grammaire générale*. C'est de la sienne qu'il veut parler ; mais il ne le dit pas. Le verbe est un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation. Il exprime en outre le désir, la prière, le commandement, mais ce n'est qu'en changeant d'inflexion et de mode. Le verbe être seul, qu'on appelle substantif, est demeuré dans la simplicité de son sens principal, et on a pris l'habitude de joindre en un seul mot le verbe et l'attribut. On a même joint quelquefois le sujet lui-même aux deux autres termes. On a fait entrer aussi dans un seul mot l'idée du temps « au regard duquel on affirme. » Ici Arnauld critique la définition d'Aristote : *Vox significans cum tempore*, et plusieurs autres fondées sur le même point de vue. Et après avoir justifié sa propre définition, il la complète ainsi : « *Vox significans affirmativam, cum designatione personæ, numeri et temporis*. Enfin il remarque que que même dans les jugements négatifs, le verbe n'exprime que l'affirmation. — Nous n'avons pas le temps d'observer ici en qu'Arnauld se trompe lui-même avec tous ses devanciers sur la définition du verbe, ni en quoi notre définition (p. 58) est plus exacte. Nous ferons peut-être bientôt dans un ouvrage spécial.

Arnauld expose ensuite la théorie des propositions. Il ne distingue pas la proposition du jugement. La distinction des propositions elles-mêmes est donnée d'après les scolastiques, ainsi que les diverses oppositions des propositions, savoir : les *contradictaires*, les *contraires*, les *subcontraires* et les *subalternes*. Les propositions sont simples ou composées. Il y en a de simples qui paraissent composées et qui ne sont que complexes. Cette complexité peut être dans le sujet ou dans l'attribut. Les incidentes sont explicatives ou déterminatives ; pour en juger il faut avoir plus d'égard au sens qu'à l'expression. Une proposition peut être fautive seulement dans ses termes complexes. Dans les propositions appelées *modales*, l'erreur peut tomber uniquement sur le mode. Sur ce sujet, Arnauld donne toute la théorie scolastique, et fait de même sur les différentes espèces de propositions complexes. Les chapitres suivants sont plus pratiques et renferment de judicieuses observations sur les cas où il est difficile de reconnaître le sujet ou d'en apprécier l'extension, comme aussi sur les propositions où le verbe *est* veut dire *signifie*. Il parle ensuite de la division, de la définition, de la conversion des propositions : tout cela d'après les scolastiques.

3<sup>e</sup> PARTIE. *Du raisonnement*. Cette partie traite du raisonnement et de toutes ses règles, ainsi que des autres arguments qui peuvent se ramener au syllogisme, et enfin des lieux de grammaire, de logique et

de métaphysique. En tout cela Arnauld n'a d'autre mérite que celui de la clarté, car le fonds, sauf les exemples, en est entièrement emprunté aux scolastiques, ou à Aristote, qu'il condamne cependant toutes les fois qu'il le peut, non seulement dans quelques opinions erronées, qu'il a soin de choisir comme exemples de faux raisonnements, mais encore pour le fonds même de sa logique, qu'il lui emprunte tout entière. Enfin cette partie se termine par l'examen des faux raisonnements ou sophismes que nous avons resumés, page 143 et 144.

4<sup>e</sup> PARTIE. *De la méthode.* Nous connaissons par *intelligence* les premiers principes, à raison de leur évidence. D'autres vérités nous sont connues par la *foi* en l'autorité d'un autre, ou par la raison, mais avec quelque doute: c'est alors l'*opinion*; et enfin par la raison et avec une entière conviction: c'est la *science*. Les pyrrhoniens ont nié la science, mais ils n'ont jamais été bien persuadés de leur doctrine. Que si l'on peut douter si l'on dort ou si l'on veille, si les choses existent, au moins on ne saurait douter que l'on pense, et celui qui sait qu'il pense est certain qu'il est. Les choses qui nous sont connues par l'esprit sont plus certaines que celles qui nous sont connues par les sens. Il y a des choses que nous connaissons clairement, il y en a d'autres qui sont obscures, mais que nous espérons éclaircir; enfin il y en a qu'il est impossible de connaître avec certitude. Au premier genre appartient ce qui est connu par démonstration; au deuxième les matières philosophiques, mais il faut avoir soin d'en exclure tout ce qui est du troisième, ce qui est au-dessus de nous: comme ce qui tient de l'infini que nous ne saurions comprendre. Il y a cependant des choses incompréhensibles dans leur manière, qui sont certaines dans leur existence, par exemple: Dieu, l'éternité, la divisibilité de la matière. — Il n'est peut-être pas inutile de remarquer que, pour cette dernière chose, Arnauld la présente d'une manière qui la rend non seulement incompréhensible, mais absurde. « Quel moyen de comprendre, dit-il,.... que le plus petit grain de blé enferme en soi autant de parties, quoique à proportion plus petites, que le monde entier! » Et comme il a tant fait que d'affirmer la divisibilité à l'infini de la matière, il s'efforce de la démontrer par des raisons mathématiques.

« La méthode est l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres quand nous la connaissons déjà. » Il y a deux sortes de méthodes: l'*analyse* ou méthode de résolution, ou encore méthode d'invention; la *synthèse* ou méthode de composition, ou encore méthode de doctrine. « On ne traite pas d'ordinaire par analyse le corps entier

d'une science, mais on s'en sert seulement pour résoudre quelque question. » — On voit qu'Arnauld n'a pas encore la vraie notion de la méthode analytique, bien qu'il s'aide d'un manuscrit de Descartes, d'un autre de Pascal. — Toutes les questions sont ou de mots ou de choses. Dans les questions de choses, on cherche : 1° les causes par les effets ; 2° les effets par les causes ; 3° le tout par les parties ; 4° une partie par le tout et quelque autre partie. La première chose à faire est de bien concevoir la question proposée. L'inconnu que l'on cherche doit être manifesté par les conditions posées, et ce sont ces conditions qu'il faut observer sans en ajouter de nouvelles. Or l'analyse consiste dans l'examen des conditions connues de la question à résoudre. Arnauld en donne pour exemple la preuve de l'immortalité de l'âme donnée par Descartes. L'analyse aussi bien que la synthèse va du connu à l'inconnu, mais la première prend les conditions connues dans la chose même à connaître, au lieu que la synthèse les prend dans des vérités plus générales. « Ces deux méthodes ne diffèrent que comme chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée. » En terminant ce deuxième chapitre, Arnauld cite les quatre règles de la méthode de Descartes, comme pouvant être utiles pour se garder de l'erreur, surtout dans l'analyse, quoiqu'elles soient générales pour toutes sortes de méthodes.

Il traite ensuite de la synthèse, qu'il appelle *méthode de composition*. « Elle consiste principalement à commencer par les choses les plus générales et les plus simples, pour passer aux moins générales et aux plus composées. » Telle est surtout la méthode des géomètres, dans laquelle on observe trois choses en général.

1° *Ne laisser aucune ambiguïté dans les termes.* De là les définitions.

2° *N'établir les raisonnements que sur des principes clairs et évidents.* De là les axiomes.

3° *Prouver démonstrativement toutes les conclusions.* C'est l'objet des théorèmes.

Et de ces trois chefs on peut tirer les cinq règles suivantes :

« Règle pour les définitions. 1° Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques, sans le définir. 2° N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus et déjà expliqués.

« Règle pour les axiomes. 3° Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.

« Règles pour les démonstrations. 4° Prouver toutes les propositions

un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront déjà été démontrées, ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire. 5<sup>e</sup> N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent et qui les expliquent. » — Toutes ces règles sont prises de l'*Art de persuader*, de Pascal. — Après avoir, dans les chapitres suivants, développé toutes ces règles, Arnauld se résume, répète ces mêmes règles et y en ajoute trois : une pour les axiomes : « Recevoir pour évident ce qui n'a besoin que d'un peu d'attention pour être reconnu véritable ; » et deux pour la méthode : 7<sup>e</sup> « Traiter les choses autant qu'il se peut, dans leur ordre naturel, en commençant par les plus générales et les plus simples, et expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre avant que de passer aux espèces particulières. 8<sup>e</sup> Diviser, autant qu'il se peut, chaque genre en toutes ses espèces, chaque tout en ses parties, et chaque difficulté en tous ses cas, »

Enfin dans les cinq derniers chapitres, Arnauld parle de ce que nous connaissons par la foi, soit humaine soit divine. Il justifie en la précisant la croyance à l'histoire, aux miracles et aux événements prédits.

277. **Nicole.** — Pierre Nicole, né à Chartres, en 1625, mort à Paris, en 1695, mérite d'être mentionné pour sa participation à l'*Art de penser*, pour son *Essai de morale*, et surtout comme directeur des *petites écoles* où il forma tant d'hommes remarquables, Racine en particulier. Il était moins janséniste et peut-être plus cartésien qu'Arnauld, ce qui ne l'empêcha pas de s'occuper activement des *Provinciales* de Pascal. Cependant avant de mourir il se sépara d'Arnauld sur la question de jansénisme. Il avait écrit aussi plusieurs autres traités où l'esprit de religion l'emporte sur l'esprit philosophique.

278. **Pascal.** — Quoique Pascal se montre peu favorable à la philosophie et qu'on ne puisse pas trop le regarder comme un cartésien, il convient cependant d'en parler ici, et de le rapprocher de ses amis Arnauld et Nicole, puisqu'il était comme eux *solitaire de Port-Royal*.

Blaise Pascal, fils d'Étienne Pascal, second président de la cour des aides, en Auvergne, naquit à Clermont, l'an 1623. Son

père quitta sa charge et vint s'établir à Paris, pour mieux occuper de l'éducation de ses enfants, et il fit lui-même l'éducation de Blaise son unique fils. On sait comment Pascal trouva tout seul à l'âge de douze ans, une partie des éléments de la géométrie, et la seule définition que son père lui avait donnée de cette science. Il fut bientôt plus avancé que ses maîtres en mathématiques ; il s'occupait beaucoup des nouvelles théories physiques : démontra la pesanteur de l'air et son action dans le baromètre et dans les pompes ; fit construire une machine arithmétique qui, épuisa sa santé et dès lors il ne s'occupait plus que de religion. Il écrivit les *Provinciales*, contre la morale des Jésuites, à l'instigation d'Arnauld et de Nicole, et il paraît avoir cité de bonne foi des textes que ses amis lui donnaient tronqués. Il préparait une démonstration de la religion catholique et ce sont les idées qu'il écrivait dans ce but sur des bouts de papier, qui recueillies après sa mort ont formé l'ouvrage si connu sous le nom de *Pensées*. Trois morceaux détachés qui semblent avoir été destinés tous les trois à entrer dans la préface d'un traité sur le *Vide*, auquel il travaillait, sont devenues les trois opuscules connus sous ces trois titres : *De l'autorité en matière de philosophie ; de l'Esprit géométrique ; de l'Art de persuader*. C'est dans le dernier que Pascal donne les règles de la définition, du raisonnement et de la méthode, telles qu'Arnauld les lui a empruntées et que nous avons déjà fait connaître. La pensée principale du premier de ces opuscules est que l'autorité, excellente en théologie, n'a rien à voir dans la philosophie ni dans les sciences physiques ; et il reproche à ses contemporains de faire précisément le contraire. C'est pour n'avoir pas suivi aveuglément les plus anciens que nos pères ont pu faire quelque progrès dans les sciences ; nous ne devons donc espérer d'avancer qu'à la même condition. Les anciens vivaient dans la jeunesse du monde ; nous profitons de leur expérience : c'est donc nous qui sommes les anciens ; et c'est faire injure à la raison humaine que de la déclarer incapable de progrès.

Dans son *Entretien avec M. de Sacy*, Pascal décrit admirablement le stoïcisme d'Épictète et le scepticisme de Montaigne, et

dit qu'il trouve grand avantage à les lire tous les deux ; car l'un est le correctif de l'autre. Epictète est, de tous les philosophes, celui qui a le mieux connu les devoirs de l'homme. Il lui recommande une soumission absolue à la volonté de Dieu, qui fait tout avec sagesse ; et de plus il lui enseigne à accomplir ses devoirs humblement et dans le secret. Mais à côté de ces lumières, ce grand esprit avait aussi de l'orgueil. Il croyait que l'homme peut faire tout bien par lui-même et se rendre parfait librement et par ses seules facultés. Ce qui le conduit à d'autres erreurs, comme, que l'âme est une portion de la substance divine ; que la douleur et la mort ne sont pas des maux, et que l'on peut se tuer quand on ne sait plus souffrir les maux de sa position. Montaigne est chrétien, mais il a voulu chercher une morale fondée sur la raison et il est tombé dans le doute universel. Il n'ose rien assurer, rien affirmer, pas même son doute, et il dit : « Que sais-je » Il bat en brèche tous ceux qui affirment ou nient en leur demandant des preuves de leur affirmation. Par ce moyen il abaisse à ses propres yeux la raison dénuée de la foi et la force à reconnaître sa faiblesse. Mais avec ce même principe il ne connaît pas les droits de la morale et ne la pratique que par coutume et pour faire comme les autres. Ce sont les deux voies qui doivent se partager les hommes, en dehors de la foi. La révélation seule fait connaître à l'homme sa force et sa faiblesse : force qui vient de Dieu, faiblesse qui vient de la nature et du péché.

On a souvent opposé la philosophie de Pascal, dans ses petits opuscules, à celle qu'il montre dans ses *Pensées*, et on a dit que dans les premiers écrits il défend avec force les droits de la raison humaine, tandis qu'il rabaisse cette même raison jusqu'à l'anéantir, dans ses *Pensées*. Il nous semble qu'on aurait pu voir dans les *Pensées* même la raison de cette apparente contradiction. Elle vient de ce mélange de grandeur et de faiblesse que Pascal reconnaît dans l'homme et sur lequel il insiste, en disant que la religion seule est capable de diriger l'homme, parce que seule elle lui montre tout à la fois sa grandeur et son néant.

M. Fouillée présente la même opposition, mais il la présente autrement. Selon lui Pascal reconnaît la matière comme infiniment grande par l'étendue, mais il l'anéantit devant la pensée, pour anéantir ensuite celle-ci devant la charité. En effet, voici une des pensées de Pascal,



qu'il cite : « De tous les corps ensemble, on n'en saurait faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vrai charité : cela est impossible et d'un autre ordre. » Jusque là M. Fouillée a raison. Mais croirait-on que M. Fouillée condamne ce troisième ordre dont parle Pascal, l'ordre de la charité, et l'appelle un mysticisme du moyen-âge ? Sans doute Pascal était janséniste, tout le monde le sait, mais la doctrine que M. Fouillée lui reproche comme janséniste est la pure expression de la doctrine catholique sur la grâce. Ce n'est pas parce qu'il dit que « Dieu fait tout en nous, par sa grâce, et que « nous ne l'aimons que s'il se fait aimer de nous » que Pascal est janséniste ; pas plus qu'il ne « retombe, en méconnaissant notre liberté naturelle et personnelle, dans une morale de plaisir et d'intérêt, parce qu'il dit que Dieu se fait aimer par l'attrait de sa grâce, par un attrait spirituel. Enfin M. Fouillée reproche à Pascal de considérer la foi et la charité comme des dons *supernaturels*. C'est encore une fois la pure doctrine catholique, et M. Fouillée la lui reproche comme une doctrine personnelle. Enfin, s'appuyant sur le texte si connu de Pascal : « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité..... Le droit a ses époques..... Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. » M. Fouillée en conclut que Pascal n'admettait ni morale naturelle, ni droit naturel, » et après avoir cité avec horreur cette autre pensée : « Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde : or, la justice contre les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus, » M. Fouillée ajoute : « Ainsi c'est le Dieu bon qui choque Pascal ! Qu'est-ce donc alors en définitive que son Dieu ? » — Son Dieu, répondrons-nous encore, c'est le Dieu de l'Eglise catholique, et l'erreur de Pascal n'est nullement dans ces textes. Oui, Dieu est plus étonnant, quand il se donne lui-même aux élus, après leur avoir donné la grâce *supernaturelle*, pour mériter cette récompense *supernaturelle*, que lorsqu'il puni justement ceux qui ont abusé de sa grâce et méprisé le sang de son Fils.

Non, quoi qu'en pense le rationalisme moderne tout « l'amour de Dieu et des hommes » que les hommes pourront fonder sur « le moi, aimant et aimable, le vrai principe de cet universel amour » n'atteindra jamais la hauteur d'un seul acte d'amour *supernaturel*. Cela est impossible, répéterons-nous avec Pascal, c'est d'un autre ordre.

Nous prions le lecteur de ne pas se méprendre sur notre pensée, en

lisant ce qui précède. Ce n'est pas Pascal, que nous avons voulu défendre, c'est la doctrine catholique. Quant à Pascal, bien qu'il soit pour nous un grand esprit et un grand cœur, nous ne conseillerons jamais la lecture de ses écrits, pas même de ses *Pensées*; car outre l'esprit janséniste qui s'y manifeste plus d'une fois, il y règne un esprit de doute qui peut faire beaucoup de mal; et la prétention de donner la foi par le seul secours de la raison nous a toujours paru une grande erreur. Or malgré le surnaturel qu'on lui reproche, l'ouvrage de Pascal est fondé sur cette prétention.

279. **Bossuet.** — Jacques Bénigne Bossuet naquit à Dijon, en 1627, d'une famille distinguée dans le parlement de Bourgogne. Il fit brillamment ses études au collège de Navarre, à Paris. De toutes les branches des connaissances il ne négligea que les mathématiques, qu'il regardait comme inutiles à la religion. D'abord évêque de Condom, en 1669, il résigna cette charge en 1670 pour se livrer tout entier à l'éducation du Dauphin. C'est pour son royal élève qu'il écrivit tous les traités philosophiques que nous avons de lui : *la Logique*, le *traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, le *traité du Libre arbitre*, aussi bien que le *Discours sur l'histoire universelle*. Nous ne dirons rien de ses autres ouvrages; ils sont nombreux et connus. L'éducation du Dauphin fut achevée en 1681, et Bossuet fut alors nommé évêque de Meaux. Il mourut de la pierre en 1704. Son influence fut très-grande, et malheureusement il n'en usa pas pour défendre la vraie doctrine, dans l'assemblée du clergé de France en 1682. Sa philosophie est entièrement classique; elle dérive de la scolastique et de Descartes; il la présente avec simplicité et clarté; mais on dirait qu'il cherche à éviter d'être profond, si bien qu'il n'a rien d'original, lui qui est si grand dans ses autres écrits.

280. **Analyse du traité DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME.** — « La sagesse, dit-il d'abord, consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu. » De là la division de son traité en deux parties : 1<sup>o</sup>, connaissance de soi-même; 2<sup>o</sup>, connaissance de Dieu.

Bossuet étudie dans l'homme : 1<sup>o</sup> l'âme, 2<sup>o</sup> le corps, 3<sup>o</sup> l'union des deux. Le chapitre de l'âme divisé en vingt paragraphes traite successivement des opérations sensibles, puis des opérations intellectuelles.

Dans les premières il étudie d'abord les cinq sens, et fait remarquer

que ce sont là des facultés de l'âme, quoique leurs instruments soient dans le corps. Les *sensations* sont accompagnées de plaisir ou de douleur. Le plaisir est un sentiment agréable, qui convient à la nature la douleur est un sentiment fâcheux, contraire à la nature. — Bossuet ne distinguait pas les sentiments des sensations — Outre les cinq sens, il y a dans l'âme un *sens commun* qui réunit les perceptions des cinq autres, plus l'*imagination*, qui reproduit les images des objets absents. Puis viennent les *passions*, qui sont l'attraction et la répulsion causées par le plaisir et la douleur. Bossuet les énumère et les classe comme Aristote et saint Thomas, en les attribuant à l'appétit *irascible* et au *concupiscible*. Enfin comme eux encore il résume toutes les passions dans l'amour.

Dans les opérations intellectuelles, dont l'objet est le vrai, comme on réputé tel, il distingue l'*entendement* et la *volonté*. L'entendement, ou l'esprit, la raison, le jugement, est la lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire. Entendre, c'est discerner le vrai du faux. L'entendement redresse les erreurs des sens; c'est lui qui juge des choses perçues par les sens, et surtout de l'ordre. C'est le premier jugement porté sur de fausses apparences, et non la perception des sens, qu'un second jugement redresse. L'entendement juge aussi des choses qui ne tombent pas sous les sens. L'imagination, en créant des images fausses, peut nuire à l'entendement: il ne faut pas la laisser dominer. La mémoire se rattache à l'imagination. L'emploi de ces diverses facultés produit les trois opérations: entendre, juger, raisonner. Vouloir est une action par laquelle nous voulons le bien et fuions le mal et choisissons les moyens pour parvenir à l'un et éviter l'autre. Ce qui est désiré pour l'amour de soi s'appelle fin. Nous voulons ainsi nécessairement le bien en général, et librement les biens particuliers. Le *libre arbitre* est le pouvoir de choisir une chose plutôt qu'une autre. C'est ce qui nous rend dignes de louange ou de blâme, selon que nous faisons bien ou mal. On use bien ou mal de sa liberté: le bon usage s'appelle *vertu*, le mauvais s'appelle *vice*. Les principales vertus sont la *prudence*, la *justice*, la *force* et la *tempérance*. Les passions nous portent au vice, et ce n'est pas la raison qui les guide; mais elle doit guider la volonté. Enfin toutes ces facultés ne sont que la même âme, en tant qu'elle fait telle ou telle chose.

Le corps est organique, c'est-à-dire composé de parties de différente nature, qui ont différentes fonctions. Il a trois *mouvements*: l'un *naturel*, de haut en bas; un autre *vital*, de nourriture et d'accroissement; le troisième *animal*, excité par certains objets. Nous ne pouvons pas

suivre Bossuet dans la description de toutes les parties du corps, si brève qu'elle soit pour un pareil sujet. On en a souvent admiré l'exactitude.

*L'âme et le corps* sont étroitement unis. Le corps est un par la correspondance de ses parties et l'âme lui est unie dans son tout, comme à un seul organe. Si difficile que soit la question de l'union de l'âme et du corps, on en voit quelque chose dans les opérations de l'une et de l'autre. L'âme est visiblement assujettie au corps par les sensations ; mais elle le meut par la volonté. C'est parce qu'elle est sensitive que l'âme peut et doit être unie à un corps. La volonté n'a naturellement aucun pouvoir sur le corps, et le corps ne peut naturellement rien sur l'âme ; mais, parce qu'elles sont unies, ces deux substances sont dans une mutuelle dépendance : « ce qui est une espèce de miracle perpétuel. » — On voit ici l'inspiration de Descartes. — L'union de l'âme et du corps se voit dans ses effets. Les sensations sont attachées à des mouvements des nerfs. Les nerfs sont ébranlés par les objets du dehors qui frappent les sens. Cet ébranlement des nerfs frappés par les objets se continue jusqu'au dedans de la tête et du cerveau. Le sentiment est attaché à cet ébranlement des nerfs. Mais l'âme qui est présente à tout le corps, rapporte le sentiment qu'elle reçoit à l'extrémité où l'objet frappe. Quelques-unes de nos sensations se terminent à un objet ; les autres, non. Cependant, ce qui se fait dans les nerfs, n'est ni senti ni connu ; pas plus que ce qu'il y a dans l'objet qui le rend capable de les ébranler, ni ce qui se fait dans le milieu par où l'impression de l'objet vient jusqu'à nous. En sentant nous apercevons seulement la sensation elle-même, mais quelquefois terminée à quelque chose que nous appelons objet. Les sensations servent à l'âme à s'instruire de ce qu'elle doit rechercher ou fuir, pour la conservation du corps qui lui est uni. Mais cette instruction serait imparfaite, ou plutôt nulle, si nous n'y joignons la raison. Enfin les sens nous font encore connaître toute la nature.

Dans ce qui suit, Bossuet essaye d'expliquer ce que fait le corps dans l'imagination et on y voit une ébauche de la théorie de l'association des idées, théorie alors peu connue. Faisant ensuite la même étude physiologique sur les passions, il ébauche aussi la théorie de l'action réflexe ; mais il montre trop de confiance en l'hypothèse des *esprits animaux*.

« Voyons maintenant dans le corps ce qui suit les pensées de l'âme. C'est ici le bel endroit de l'homme. » Ici l'âme est libre, elle commande, parce qu'elle est plus noble, et le corps lui obéit promptement. Mais

que fait le corps dans les opérations intellectuelles ? D'abord l'intelligence, la connaissance de la vérité, n'est pas une suite de l'ébranlement nerveux, et la preuve en est que la vérité, comme telle, ne blesse jamais, si vive qu'elle soit, et qu'elle n'éprouve pas de changement, comme les sensations. Cependant l'intelligence ne s'exerce qu'avec l'aide de la sensation et de l'imagination. La volonté, loin d'être sous la dépendance des organes, leur commande, et par là devient maîtresse des passions. On voit le même empire de l'âme sur le corps dans l'attention, qui est une application volontaire de notre esprit sur un objet : mais dans cet acte l'âme se sert du cerveau, parce qu'elle a besoin des images sensibles.

Après cela il n'est pas difficile de distinguer les mouvements corporels, des opérations de l'âme, quoique ces deux choses soient liées ensemble. Tout ce qui se fait dans le corps depuis les organes jusqu'au cerveau et depuis le cerveau jusqu'aux organes, appartient au corps : mais la sensation, la connaissance et le commandement de la volonté sont de l'âme.

Dans le quatrième chapitre, Bossuet traite de Dieu, créateur de l'âme et du corps, et auteur de la vie. L'homme est l'ouvrage d'un grand dessein et d'une sagesse profonde. L'âme d'abord, avec sa triple faculté de connaître la vérité, de l'aimer et de sentir ce qui affecte le corps auquel elle est unie, est admirablement disposée pour son bonheur. Le corps lui aussi, destiné à procurer à l'âme des sensations et à lui servir d'instrument pour ce qu'elle veut faire, n'est pas moins bien disposé pour sa double fin. — C'est la première preuve de l'existence de Dieu. — A ces admirables facultés vient se joindre la raison. Elle a pour objet les vérités éternelles, qui sont Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et parfaitement entendues. — Deuxième preuve de l'existence de Dieu.

Cependant l'âme n'est pas parfaite, et par l'imperfection de son intelligence, elle connaît qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite.

C'est ainsi quelle s'élève jusqu'à Dieu, par la connaissance d'elle-même, et en le connaissant elle se sent capable de l'aimer ; elle y voit qu'elle est faite à l'image de Dieu. Cette ressemblance s'opère en elle d'abord par la connaissance de la vérité et elle s'achève par une volonté droite. De là, si elle fait réflexion sur son corps, l'âme se connaît supérieure à lui et apprend que c'est par punition qu'elle en est devenue captive, tandis qu'elle devait le gouverner. Enfin dans cette connaissance d'elle-même et de Dieu, l'âme voit tous ses devoirs.

Comme appendice à son traité, Bossuet, dans le cinquième chapitre,

parle de la différence entre l'homme et la bête. Et d'abord, les hommes ont voulu donner du raisonnement aux animaux, pour excuser leurs sentimens dégradés, et ils en donnent deux arguments : 1<sup>o</sup> Les animaux ont toutes choses aussi convenablement que l'homme ; 2<sup>o</sup> ils sont semblables aux hommes dans leurs organes.

Bossuet répond, que, si les animaux font tout convenablement, ils ne connaissent pas cette convenance. Cette même convenance se retrouve dans toute la nature, ce qui montre qu'elle est l'œuvre d'une haute intelligence, mais non qu'elle agisse avec raison. En second lieu, si les animaux nous ressemblent par les organes, ils ne nous ressemblent pas par le raisonnement : ils n'apprennent pas ; on les dresse à faire certaines choses, mais sans connaissance de cause. Ce qui distingue surtout l'âme humaine et l'élève au dessus des bêtes, c'est qu'elle connaît Dieu, le bien, les vérités éternelles, l'ordre du monde, la perfection de Dieu, l'amour qu'elle lui doit, les récompenses ou les peines qui lui sont réservées. Les animaux n'inventent rien. L'homme invente par la réflexion, par la liberté, et c'est ce qui produit tant de diversité entre les hommes. Les animaux sont soumis à l'homme, ils n'ont pas de raisonnement et l'on ne sait pas où s'arrête la ressemblance entre leurs organes et les nôtres.

Il y a deux opinions sur le principe des mouvements des animaux. L'opinion la plus commune et la plus ancienne suppose dans les animaux un instinct, qui est une sorte de sentiment. L'autre opinion à peine indiquée par deux auteurs précédents a pris un peu plus de vogue depuis M. Descartes, qui attribue les mouvements des animaux à un pur mécanisme. Selon la première opinion, les animaux ont une âme sensitive, et leur instinct n'est que le plaisir et la douleur que la nature a attachés pour eux à certains objets. Mais on objecte que, si les animaux ont une âme, elle doit être sans étendue et indivisible et dès lors spirituelle et immortelle. On répond qu'elle ne serait spirituelle qu'avec l'intelligence, qu'elle ne possède pas. Elle n'est donc pas un corps, sans être un esprit. Dans la seconde opinion, il n'y a pas d'âme, mais seulement une force mise en mouvement par les impressions des corps et qui meut les membres en retour. D'ailleurs les esprits changeant de nature avec les différens mélanges des humeurs, les animaux seroient plus ou moins vifs. On objecte que cette opinion ne satisfait pas le sens commun, et ses partisans répondent que, si peu de personnes la comprennent, c'est que peu savent s'élever au-dessus des préventions des sens et de l'enfance.

En finissant, Bossuet résume les facultés de l'âme et surtout la con-

naissance des idées, où il trouve la connaissance de Dieu et le désir de l'immortalité ; il en conclut que l'âme est immortelle et termine par une exhortation à vivre pour la vie future.

**281. Malebranche.** — Nicolas Malebranche, fils de Nicolas, secrétaire du roi, naquit à Paris, en 1638. A cause de sa très-faible santé, son éducation se fit presque entièrement dans sa maison, et il n'en sortit que pour faire sa philosophie au collège de la Marche, et suivre les cours de théologie à la Sorbonne. Entré dans la congrégation de l'Oratoire, il ne s'occupa d'abord que de travaux de critique et d'érudition, mais la lecture du *Traité de l'homme*, de Descartes, lui révéla sa vocation philosophique. C'est après dix années d'études qu'il publia la *Recherche de la vérité*. Plus tard il publia les *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, et les *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. Il mourut d'épuisement en 1715.

Malebranche est cartésien par la méthode et par le principe de l'évidence, et même il tient en si grand honneur la vue intuitive de la raison qu'on lui a reproché de n'avoir pas toujours maintenu la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Arnauld et Bossuet le combattirent sur ce point.

Il analyse l'homme comme Bossuet, et par conséquent, il suit la philosophie classique, mais plus qu'un autre il insiste sur la nécessité de maîtriser les passions, de s'arracher à la dépendance du corps et de l'imagination, pour se livrer à la raison et à Dieu. Ici vient la vue de l'entendement pur, qui n'est autre que la *vision en Dieu*. Dieu possède en lui les idées de toutes les choses qu'il a faites ou qu'il peut faire, et ces idées sont Dieu lui-même. Dieu lui-même se manifeste continuellement à notre âme par l'idée de l'infini, qui est l'idée de Dieu, et c'est dans cette idée toujours présente à notre intelligence que nous voyons, non pas toutes choses, comme on le fait dire à Malebranche, mais seulement les idées des choses, les essences des choses, les vérités éternelles. Cependant chacune de ces idées ne se montre actuellement à notre entendement pur, qu'à mesure que nous éprouvons le sentiment de la présence de l'objet réel de cette idée ; et ce sentiment, c'est Dieu lui-même qui le produit en nous, à mesure que l'objet se trouve présent ; car les créatures n'agissent pas les unes sur les autres.

Telle est la théorie de Malebranche sur l'intelligence, théorie que l'on a appelée de la *vision en Dieu*. Malebranche lui-même n'est pas toujours aussi précis, ni toujours aussi près de la vérité. Bien des fois on pourrait croire, qu'il parle d'une vue directe de Dieu, en qui nous verrions toutes choses ; ailleurs il semble dire que nous y voyons non seulement les idées universelles, mais encore les corps, pris dans le particulier. Nous croyons avoir résumé exactement la pensée de Malebranche, et ainsi entendu, on voit qu'il n'est pas loin de la théorie classique. Il s'en écarte cependant, d'abord en ce qu'il n'attribue rien aux sens et à la perception des objets, ensuite, en ce qu'il paraît entendre son idée de l'infini, d'une vue actuelle et continue, tandis qu'il devrait la réquie à une conception habituelle.

Malebranche est plus exact dans l'affirmation de l'universalité de la raison. Quand nous voyons une vérité de raison, nous voyons en même temps que tous les autres hommes la voient ou doivent la voir comme nous. D'où vient cette conviction, sinon de ce que nous voyons que la raison est commune à tous et que nous la puisons tous à la même source ? Cette raison c'est le Verbe de Dieu, qui éclaire tout homme. C'est pourquoi elle est infallible.

Nous croyons que Malebranche est parfaitement classique dans sa théorie de la volonté et de la liberté, mais les expressions dont il se sert, rapprochées de sa théorie sur l'indépendance des créatures entre elles et leur dépendance absolue de Dieu, ont fait dire à quelques-uns que Malebranche supprime la liberté, quoiqu'il l'affirme et l'explique absolument comme saint Thomas. M. Bouillier, est de cet avis, dans le *Dictionnaire* de M. Franck, et M. Fouillée va plus loin. Non seulement il dit que Malebranche a des principes qui nient la liberté, mais il croit même que ces principes mènent logiquement au panthéisme.

La philosophie de Malebranche nous offre, outre la vision en Dieu, deux autres théories célèbres : ce sont les *causes occasionnelles* et l'*optimisme*. Malebranche semble dire assez formellement, que le corps n'agit pas sur l'âme, ni l'âme sur le corps, et même qu'aucune créature n'agit sur aucune créature, mais que Dieu fait tout en tous les êtres. Mais peut-être qu'on a exagéré ici la pensée de Malebranche. Sa véritable pensée est peut-être tout entière dans ce passage : « Il n'y a qu'une seule cause qui soit



vraiment cause, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui <sup>produit</sup> un effet en soit la véritable cause. Dieu ne peut même commu-  
quer sa puissance aux créatures ; il n'en peut faire de véritables  
causes ; il n'en peut faire des dieux. » Cette pensée n'offre rien  
par elle-même qui ne soit très-juste, et elle ne s'écarte pas de la  
théorie classique qui, ne donnant qu'à Dieu seul la causalité pre-  
mière, appelle les créatures des *causes secondes*. C'est peut-être  
ce qu'entendait Malebranche par *causes occasionnelles*.

Enfin Malebranche croit que Dieu, en se déterminant à choisir  
parmi tous les mondes possibles celui qu'il a fait, a choisi celui  
qui manifesterait le mieux ses attributs, celui dont les lois gé-  
nérales seraient les plus simples, celui qui, moins parfait peut-être  
en lui-même, permettrait à Dieu de suivre en le créant des routes  
plus parfaites. Tel est son optimisme.

282. **Fénelon.** — François de Salignac de la Mothe-Fénelon,  
né au château de ce nom, dans le Périgord, l'an 1650, fit ses  
études d'abord à Cahors, puis à Paris, au collège du Plessis, et  
enfin à Saint Sulpice, pour la théologie. Ordonné prêtre en 1674,  
il voulait aller dans les missions du Canada, puis dans celles du  
Levant, mais il en fut deux fois détourné par sa famille. En 1677,  
l'archevêque de Paris le chargea de diriger la maison des *novelles  
catholiques*, et c'est pour elles qu'il écrivit son traité de  
*l'Education des filles*. Chargé par le roi, sur la proposition de  
Bossuet, d'une mission en Saintonge, pour convertir les protes-  
tants, il ne voulut aucun appareil militaire, et réussit par sa doc-  
teur. C'est en 1688 qu'il fut chargé de l'éducation du duc de  
Bourgogne, pour lequel il écrivit le *Télémaque*, et le traité de  
*l'Existence de Dieu*. Neuf ans après, il devint archevêque de  
Cambrai, et c'est là qu'il écrivit les *Maximes des Saints*, qui lui  
attirèrent une si violente polémique de la part de Bossuet, et lui  
procureurent l'occasion de montrer sa parfaite soumission aux  
décrets du Saint-Siège. Presque en même temps on vit éclater sa  
patience et sa soumission à la volonté de Dieu, lorsqu'un incendie  
dévora sa bibliothèque et ses manuscrits. La publication de son  
*Télémaque*, faite par un secrétaire infidèle, lui attira la disgrâce  
de Louis XIV, et il dut vivre dans l'isolement. Son disciple, le duc

de Bourgogne, ne l'abandonna jamais, mais il mourut avant lui. Fénelon mourut lui-même à Cambrai, l'an 1715, neuf mois avant le roi.

La philosophie de Fénelon est tout à la fois cartésienne et classique, et elle n'offrirait rien de particulier, sans la réfutation de l'optimisme de Malebranche et de son système sur la grâce, et sans le *quietisme* condamné avec les *Maximes des Saints*.

Dans la *Réfutation du système du P. Malebranche, sur la nature et la grâce*, Fénelon partant du principe admis par l'oratorien, que Dieu est déterminé invinciblement à créer le meilleur monde possible, démontre que dès lors le monde devient nécessaire et éternel, inséparable de la perfection divine, et Dieu lui-même. Il réfute aussi une autre opinion du P. Malebranche, selon laquelle la Providence de Dieu ne s'étendrait qu'aux lois générales. Il défend aussi énergiquement la liberté contre les théories du P. Malebranche, qui malgré lui semblait les anéantir.

Dans le livre des *Maximes des Saints*, Fénelon pousse trop loin la doctrine tout-à-fait catholique du pur amour de Dieu, et contrairement à son intention il prêche l'anéantissement de l'activité humaine, dans un acte perpétuel d'amour de Dieu, d'où il veut qu'on exclue tout retour sur soi-même, et où Dieu fait tout, sans que l'âme s'en occupe. C'est le *quietisme*, qui fut condamné à l'instigation de Bossuet.

283. **Analyse du Traité DE L'EXISTENCE DE DIEU.** — Dans la pensée de Fénelon, ce livre n'était que l'ébauche d'un grand ouvrage qu'il n'acheva pas. Il se compose de deux parties:

1<sup>re</sup> PARTIE: *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature.*

Chapitre premier. *Aspect général de l'univers.* — « Je ne peux ouvrir les yeux sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature : le moindre coup-d'œil suffit pour apercevoir la main qui fait tout. »

La connaissance de Dieu par son idée est une voie plus courte et plus sûre, mais elle n'est pas accessible à tous, tandis que l'autre voie, moins parfaite, montre Dieu dans ses œuvres, aux esprits les plus médiocres. Si tous les hommes ne voient pas cette démon-

tration sensible, c'est que les passions les préoccupent et les absorbent. Car toute la nature montre l'art infini de son auteur. « Quand je parle d'un Art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise : c'est un ordre, un dessein suivi ; le Hasard est au contraire une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or, je soutiens que l'Univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse : je soutiens que le Hasard ne peut avoir formé ce tout. »

Après avoir ainsi exposé sa proposition, Fénelon rappelle les comparaisons des anciens : comment des lettres jetées au hasard ne sauraient jamais composer l'Iliade ; comment, en entendant une belle harmonie, on ne pourrait penser que le vent agite au hasard les cordes des instruments, etc. « Qui est-ce qui a suspendu ce globe de la terre ? » Sa stabilité, quand tout passe sur elle, sa fécondité que rien n'épuise, les avantages et les charmes qu'offrent même ses inégalités, la séparation même de ses divers produits, qui oblige les hommes à se connaître : tout cela montre le dessein de la Providence.

Chapitre deuxième. — *Les principales merveilles de l'Univers.* — L'air, la terre et l'eau, sont trois mondes distincts, mais on ne saurait les séparer sans les détruire. Tout ce que la Terre produit, se corrompant, rentre dans son sein, et devient le germe d'une nouvelle fécondité. Cette mère nous rend avec usure plus d'épis qu'elle n'a reçu de grains. Les fleurs, les fruits, les bois des arbres, les marbres et autres pierres que la terre recèle dans ses entrailles, tout cela est pour la commodité de l'homme. L'eau, ce corps liquide clair et transparent, est assez fluide pour parcourir la terre avec rapidité, et se laisser parcourir par les poissons, tandis qu'elle est assez dense pour soutenir les poissons et les vaisseaux, assez lourde pour mouvoir des machines par son poids, assez légère pour s'élever en vapeur au-dessus de nos têtes et retomber en pluie, jusque sur les hautes montagnes, d'où elle redescendra. Elle désaltère les hommes, les animaux et les campagnes ; et l'Océan, rendez-vous de toutes les rivières, est aussi le rendez-vous de tous les peuples, qu'il semble séparer. L'air, assez subtil, assez transparent, pour que la lumière des étoiles placées à des distances infinies, le traverse en un in-

tant, et pour ne pas nous asphixier comme l'eau, est pourtant assez dense pour porter les nuages, pour faire avancer les vaisseaux et tout chasser devant ses tempêtes qui purifient notre séjour. Tandis que ce fluide échappe à tous les regards sa composition n'a pas échappé au génie de l'homme. « Un gaz mortel uni à un gaz actif et dévorant, tels sont les éléments de l'air. Séparés, ils eussent donnés la mort ; réunis, ils alimentent la vie. Quel est celui qui les a mesurés avec tant de justesse que les plus légers changements dans leur proportion anéantiraient tout ce qui existe sur le Globe ? » « Voyez-vous ce feu qui paraît allumé dans les astres, et qui répand partout sa lumière ? voyez-vous cette flamme que certaines montagnes vomissent, et que la Terre nourrit de soufre dans ses entrailles ? ce même feu demeure paisiblement caché dans les veines du cailloux, et il y attend à éclater, jusqu'à ce que le choc d'un autre corps l'excite, pour ébranler les villes et les montagnes. L'homme a su l'allumer et l'attacher à tous ses usages . . . . Les Anciens admirant le feu, ont cru que c'était un trésor céleste que l'homme avait dérobé aux Dieux. »

« Il est temps d'élever nos yeux vers le Ciel. Quelle puissance a construit au-dessus de nos têtes une si vaste et si superbe voûte ? Quelle variété admirable, quelle régularité, quelle exactitude dans le cours des astres. Le soleil par son rapprochement successif des deux pôles suffit aux deux hémisphères. Plus grand, ou plus rapproché, il embraserait la terre : plus petit, ou plus éloigné, il la laisserait glacée et stérile. Tout cet ordre admirable du monde prouve l'action d'un Dieu infiniment sage et infiniment puissant. Fénelon termine ce chapitre par l'examen de l'immensité des astres et des merveilles des infiniments petits, et il trouve avec raison que Dieu n'est pas moins admirable dans ces derniers êtres que dans les autres.

Chapitre troisième. *Les animaux.* — Par un instinct admirable, les animaux recherchent ce qui leur est utile et fuient ce qui leur est nuisible. Que l'on attribue, si l'on veut, à une sorte de raisonnement leurs admirables industries, ou qu'on les fasse venir de l'instinct, on n'y verra pas moins une sagesse admirable qui a tout prévu, tout ordonné. Et les fonctions nutritives ! Quoi de plus beau qu'une machine qui se répare et se renouvelle elle-même ? Et le

sommeil qui suspend tous les mouvements extérieurs pour assurer la nutrition ! Et la reproduction, la conservation des espèces tandis que tous les individus périssent ! Que penserait-on d'un horloger qui saurait faire des montres qui d'elles-mêmes en produiraient d'autres, à l'infini ? La génération est une merveille qu'aucun système n'a pu expliquer. Là-dessus, Fénelon revient à l'instinct des animaux et remarque que, malgré quelques fautes, il est infatigable, et que, de quelque façon qu'on l'explique, il n'en reste pas moins une merveille opérée par le créateur. Il semble adopter l'opinion de Descartes, que les bêtes n'ont pas d'âme.

Chapitre quatrième. *L'homme*. — D'abord dans le corps, qui est pétri de boue, quelle merveilleuse construction : les os, les nerfs, les muscles disposés pour concourir aux mêmes fins. La peau qui recouvre les chairs, rend agréable à voir un objet qui ferait horreur. Les artères et les veines sont les canaux du sang, qui arrose la chair comme les rivières arrosent la terre. Toute la charpente de l'édifice, les organes internes, les membres et les organes des sens, tout est admirablement construit pour l'entretien de la vie et pour le service de l'âme.

Mais l'âme elle-même est bien plus belle que le corps. Elle n'est point matière : la matière ne peut penser. Et pourtant ces deux êtres si dissemblables sont si intimement unis dans l'homme. Quelle main a pu lier ces deux extrêmes ? Leur dépendance est mutuelle. L'empire de l'âme est souverain, sur le corps, et pourtant l'âme elle-même en reçoit des impressions et souffre des douleurs du corps. Et l'esprit en lui-même est bien plus admirable. Il a l'idée de l'infini ; il ne connaît le fini que dans l'idée de l'infini. Ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Et d'un autre côté, que de faiblesse dans ce même esprit ! que d'ignorance, que d'erreurs ! Mais les idées sont la règle immuable de nos jugements. La raison est la même dans tous les hommes de tous les siècles et de tous les pays. Cette raison qui réside dans l'homme, c'est Dieu même.

L'unité dont j'ai une idée très-exacte, puisqu'elle est le fondement de tous les rapports numériques, qui sont si certains, l'unité que je n'ai jamais perçue par mes sens, est encore une preuve de l'existence de Dieu. Cette idée me montre d'abord qu'il y a des substances qui ne sont pas matérielles, et de plus qu'il y a ne

substance parfaitement une, source de cette idée que j'ai de l'unité parfaite.

L'imperfection que je vois dans mon âme me prouve qu'elle n'est pas par elle-même, qu'elle dépend de quelqu'un, et cette dépendance m'affirme encore qu'il y a un Dieu.

Le bon vouloir que je trouve quelquefois en moi et qui ne m'est pas essentiel, puisque je puis vouloir le mal, me dit encore qu'il est un être souverainement bon, qui est l'auteur de mon bon vouloir. Cependant, mon vouloir m'appartient, et l'on ne peut s'en prendre qu'à moi si je ne veux pas ce qu'il faut vouloir; je ne suis pas contraint dans mon vouloir; je ne suis pas nécessité non plus; je veux parce que je veux: je suis libre. C'est cette exemption de contrainte et de nécessité, qui me rend blâmable quand je fais mal, louable quand je fais bien. Cette liberté dépendante me prouve qu'il y a une liberté parfaite dont je ne suis que l'image,

Chapitre cinquième. *Réfutation des Epicuriens.* — Certains philosophes objectent que la nature n'est pas l'œuvre d'un dessein prémédité. L'homme, disent-ils, se sert des choses qu'il trouve dans la nature, mais ce n'est pas à dire qu'elles soient faites pour cet usage. Ainsi le villageois grimpe au sommet d'une montagne par des pointes de rochers, ou s'abrite dans une caverne; on ne peut pas dire pour cela que ces choses aient été faites dans ce but. C'est le hasard qui a formé la nature, et l'homme l'emploie telle qu'il la trouve.

Fénelon réfute cette objection par l'exemple d'une maison où tout est disposé à propos et dont on ne saurait dire en l'examinant que les détails en aient été fournis par le hasard.

Mais on objecte encore que les atomes dans leur mouvement éternel peuvent prendre un nombre infini de combinaisons; chacune de ces combinaisons peut arriver par hasard, aussi bien celle que nous admirons, que les autres. Ainsi, l'Iliade est une des combinaisons innombrables que peuvent fournir les lettres qui la composent. Cette combinaison a donc pu venir à son tour, aussi bien qu'une autre.

Fénelon répond d'abord qu'un nombre infini est impossible. Or si le nombre infini était réalisable, toutes les combinaisons possibles des atomes s'y rencontreraient. Mais cet infini ne peut pas

être. Si l'on voyait surgir tout-à-coup un palais dans un déserte, on pourrait encore supposer que le hasard a pu produire le monde. Mais cela n'est pas. D'ailleurs, comment supposer ces atomes éternels ? L'éternel est parfait, les atomes ne le sont pas. Et comment admettre un mouvement essentiel dans les atomes lorsque nous voyons si souvent les corps en repos ? D'ailleurs, les mouvements que nous voyons dans les corps sont très-variables, ils n'ont donc rien d'essentiel. Enfin le mouvement suppose un premier moteur. Mais encore, avec le mouvement essentiel et rectiligne que supposent les Epicuriens, aucune aggrégation des atomes n'est possible. Le *clinamen* qu'ils font intervenir est contradictoire à leur principe du mouvement essentiel. Absorbés en cela, ils sont ridicules, quand de ce *clinamen* ils font naître l'âme intelligente et la liberté.

Ainsi l'univers et l'homme surtout sont l'œuvre d'un dessein suivi et démontrent Dieu.

2<sup>e</sup> PARTIE. *L'existence de Dieu démontrée par les idées intellectuelles.* « Il me semble que la seule manière d'éviter toute erreur est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. » Je me défie donc des préjugés, des impressions des sens, de tous les êtres que j'ai cru apercevoir. Peut-être bien ai-je été jusqu'ici dans un rêve, dans une longue illusion ; je veux donc douter jusqu'à ce que je trouve quelque chose d'invincible. « O raison ! où me jetez-vous ? où suis-je ? »

Mais j'ai beau vouloir douter, je ne puis douter que moi-même. Le doute, je suis. Le doute est une pensée ; la pensée ne peut être le fait du néant. Voilà qui est pour moi une idée claire et évidente.

Une idée claire est une règle qui me force à juger. Je ne puis pousser le doute jusqu'à contredire mes idées claires. Les idées claires sont ma raison et la raison de tous. Si cette raison était fautive, l'Esprit qui l'aurait faite serait encore créateur et tout-puissant. La vérité, c'est l'être, et si rien n'est vrai dans notre intelligence elle-même n'existe pas. Mais qu'est-ce qu'un être qui doute ? Donc, si je pense j'ai quelque portion de vérité, quelque portion d'être, et d'ailleurs l'être créateur et tout-puissant est aussi parfait. Il est donc vrai : donc il ne me trompe pas.

Ainsi douter des vérités évidentes est une erreur aussi grande que de croire légèrement à celles qui ne le sont pas. Or, je trouve ainsi quatre vérités certaines : 1<sup>o</sup> je pense, puisque je doute ; 2<sup>o</sup> je suis un être dont la nature est de penser ; 3<sup>o</sup> une même chose ne peut, tout ensemble, exister et n'exister pas ; 4<sup>o</sup> je puis affirmer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose. — On voit que jusqu'ici Fénelon suit Descartes pas à pas.

Ces quatre vérités, voilà mon bien. Mais je suis bien pauvre. Je connais ce que j'appelle moi, et rien au delà. Peut-être que rien n'existe de ce que je crois apercevoir. Et ce moi que je connais qu'est-il ? Ai-je toujours été ? ai-je commencé ? Il y a toute apparence que j'ai commencé. Mais alors, me suis-je fait moi-même ? C'est impossible. Tout vient donc à me demander : Suis-je par moi-même ou par un autre ?

Chapitre deuxième. *Preuves métaphysiques de l'existence de Dieu.* — 1<sup>o</sup> *preuve.* L'être qui est par lui-même possède la suprême perfection. L'être communiqué, si parfait qu'on le suppose, sera toujours inférieur à l'être par soi. Or, il est manifeste que je ne suis pas cet être parfait. Je ne suis donc pas par moi-même. Je suis par autrui, et celui qui m'a fait passer du néant à l'être, doit être par lui-même. Voilà donc la première vérité qui luit à mes yeux. Mais quelle vérité ! celle du premier Être !

2<sup>o</sup> *preuve.* L'idée de l'Infini est en moi. Elle est précise ; elle n'est ni confuse, ni négative. Cette idée est en même temps celle de la perfection, de la bonté, de l'être infiniment bon et parfait. Cette idée, je ne l'ai prise ni de moi-même, ni du néant. Donc, l'Être infini existe et c'est lui que je vois, quand je conçois l'infini.

3<sup>o</sup> *preuve.* J'ai aussi l'idée d'un être nécessaire. Je le conçois comme existant nécessairement, parce qu'il est infini ; je ne puis le concevoir comme n'existant pas. C'est encore une idée claire, qui ne peut être qu'une vérité. Donc l'être nécessaire existe.

Chapitre troisième. *Réfutation du Spinosisme.* — Mais il reste une difficulté ; la voici : Il est vrai, dit-on, que j'ai l'idée de l'infini et que cette idée suppose un infini réel. Mais cet être infini n'est-il pas l'univers lui-même ? Des êtres en nombre infini, dans une étendue infini, toujours unis dans un même tout, sans pouvoir en sortir, et formant par là-même un tout indivisible, constituent bien un



être infini. Et de plus le mouvement des parties n'empêche l'immobilité du tout à cause de son infinité : il est donc immuable. De plus, par le nombre infini des êtres qu'il contient, il renferme toutes les perfections : c'est donc l'Être parfait.

Voilà la difficulté ; mais elles s'évanouissent en l'examinant de près. En effet, le tout n'est que l'ensemble des parties, et, si toutes les parties sont changeantes, le tout est changeant avec elles. L'eau que l'on fait bouillir dans un vase bien fermé, ne change pas de lieu, comme mouvement externe, mais elle change de lieu dans toutes ses parties, et par suite le tout change d'un mouvement interne. L'univers ainsi conçu serait donc changeant et ne répondrait pas à l'idée de l'être parfait.

De plus, dans ce tout, les parties seraient distinctes et le tout ne serait pas simple. Pour qu'il fut simple il faudrait que chaque partie fut le tout, et que toutes les parties fussent la même partie. Ainsi l'air serait l'eau, l'eau serait la terre, etc. Donc l'univers manque d'unité et ne peut être infini.

Ce composé ne pourrait exister par soi ; car il faudrait que chaque atome existât par lui-même. Mais alors, il serait parfait et infini, tandis que dans l'hypothèse, la perfection résulte de l'ensemble. Il est à remarquer que tout composé est borné, parce qu'on peut toujours supposer une de ses parties absentes, sans que les autres soient détruites. Pour les mêmes raisons, une infinité d'êtres infinis ne répond pas à l'idée de l'infini. Car ils seraient tous distincts et indépendants et par suite l'absence d'un ou de plusieurs ne détruirait pas les autres, mais détruirait l'infinité du tout. En sorte que cet infini pourrait cesser d'être infini.

Chapitre quatrième. *De la nature des idées.* « En un sens mes idées sont moi-même ; car elles sont ma raison ; quand une proposition est contraire à mes idées, je trouve qu'elle est contraire à tout moi-même, et qu'il n'y a rien en moi qui n'y résiste. » Mais mon esprit est changeant et mes idées sont immuables. Elles ne sont donc pas moi. Elles ne sont pas non plus ces êtres particuliers qui paraissent autour de moi, pour la même raison. Cependant elles sont toujours vraies : elles ont donc un objet réel. « Quoi donc ! mes idées seront-elles Dieu ? Supérieures à mon esprit, elles sont universelles, immuables, subsistantes, éternelles.

C'est donc Dieu que je vois dans mes idées. Le Dieu qui me fait être est l'auteur et l'objet de ma pensée.

Mais alors d'où vient que mes idées sont imparfaites, distinctes; comment s'appliquent-elles à des objets bornés, à des individus ?

L'être qui est par lui-même renferme en lui la plénitude de l'être non par multiplicité, mais par totalité intensive. En ce sens il voit en lui une infinité de degrés de perfection, modèles de natures possibles, qu'il est libre de tirer du néant. Voilà la source des vrais universaux, des genres, des différences et des espèces. La perception de ces degrés de l'être de Dieu, ce sont nos idées, et celles-ci sont imparfaites, parce que Dieu ne nous montre pas tous les degrés infinis d'être qui sont en lui. C'est ainsi que nos idées sont un mélange de l'infini et du fini. Nos erreurs ne viennent pas de nos idées, mais de la précipitation du jugement qui ne les consulte pas.

Mais comment Dieu se rend-il présent à l'âme ? par quelle image ? C'est sans moyen et sans image, mais par lui-même, car seul il est par soi et dès-lors intelligible par soi; l'Être infini est présent à tous. Quant à l'être individuel, Dieu qui le fait être lui donne une intelligibilité propre, mais comme mon intelligence n'est pas plus faite pour cet être que pour un autre, et que d'ailleurs nous n'avons tous deux qu'un être sans cesse emprunté, c'est Dieu qui en créant mon intelligence lui donne cet être pour objet actuel. — Jusqu'ici Fénelon suit Malebranche et nous pensons que c'est bien la pensée exacte de ce dernier qu'il expose.

Chapitre cinquième. *Nature et attributs de Dieu.* — Mais je ne connais pas encore assez l'Être premier. Je l'ai appelé infini ; mais ce mot est superflu. Qui dit «Être» dit tout. Je ne puis pas mieux l'appeler Esprit, sans le limiter. Il possède éminemment ce qu'il y a de positif dans l'intelligence, mais sans les limites. Il possède éminemment l'être de tous les êtres.

L'être qui est par lui-même est un ; car le composé ne peut être parfait. Il ne saurait y avoir deux êtres parfaits ; l'un excluant la perfection absolue de l'autre. Dieu est infiniment simple ; il est éternel, immense ; il sait tout ; il connaît les êtres tels qu'ils sont : or, ils ne sont que par lui, c'est donc en lui-même qu'il les connaît. Tous ces attributs, Fénelon les démontre longuement par toutes les idées qui précèdent, et termine par une prière. « O

bonté qui n'êtes pas moins infinie, que les autres perfections de mon Dieu, pardonnez les bégaiements d'une langue qui ne peut s'abstenir de vous louer, et les défaillances d'un esprit que vous n'avez fait que pour admirer votre perfection. »

#### § 4. CARTÉSIENS DISSIDENTS

284. **Spinoza.** — Baruch Spinoza (ou Spinosa), né à Amsterdam, l'an 1632, d'une famille de juifs portugais, reçut une éducation soignée, mais son maître Van den Ende, passait pour enseigner l'athéisme à ses élèves. Après avoir étudié avec ardeur la théologie et la physique, il lut Descartes et y puisa les principes de sa philosophie. Dès lors il douta des doctrines de la synagogue, et évita la société des rabbins. Ceux-ci, ne pouvant le ramener, essayèrent de le faire assassiner, mais le coup n'ayant pas réussi, ils l'excommunièrent. Spinoza quitta Amsterdam, se fit polisseur de verres pour les lunettes et devint très-habile dans cet art. Il partageait son temps entre ce travail et l'étude. Atteint de phthisie, depuis sa jeunesse, il vivait très-sobrement, et avait des manières douces et paisibles. A ce moment il admettait toutes les religions, comme également capables de procurer le salut. Il avait changé son nom de Baruch, contre celui de Benedict, probablement parce qu'il s'était fait baptiser. Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Il refusa les dons d'argent qu'on voulut lui faire, et même une chaire de philosophie. L'apparition de son *Traité théologico-politique* lui suscita de nombreux opposants. L'ouvrage fut interdit et circula sous divers faux titres, pour donner le change. Spinoza avait publié auparavant une *Démonstration des principes de Descartes*, en latin, comme le traité théologique; mais l'échec de ce dernier le dégoûta et il ne publia plus rien. Spinoza mourut en 1677.

C'est après sa mort, mais la même année, que parut en latin, l'*Ethique*, d'abord écrite en hollandais. C'est le plus important de ses ouvrages, et celui où se trouve son panthéisme.

Toute la philosophie de Spinoza découle de sa méthode logique, et celle-ci dérive de Descartes. Laisant de côté, comme insuffisante pour la science, la connaissance par simple *oui-dire*, ou par

*expérience-vague*, il rejette également la *raison-discursive*, c'est-à-dire le pur raisonnement qui ne démontre pas ses principes et n'accepte que la *raison* qui part d'un principe clair et évident et en voit toutes les conséquences. Le point de départ de ce procédé c'est l'*intuition-immédiate*, dont l'objet premier est l'être parfait, ou la *substance*, l'*être en soi*, conçu par soi.

Ainsi Spinoza ne veut employer, pour arriver à la connaissance de la vérité, que la raison pure et le raisonnement basé sur l'intuition de la raison. Il rejette l'expérience. Sa forme est toute géométrique et il prétend déduire mathématiquement, de l'idée de l'être en soi, tout le développement dont l'être est capable. Mais quoi qu'il veuille faire, il est obligé de prendre dans son expérience des idées qu'il donne comme conçues à priori. C'est une première contradiction, et elle ruine son système ; car il montre par là la nécessité de consulter l'expérience ; et dès qu'on la consulte, il faut accepter d'elle tout ce qu'elle donne. Voici maintenant son système.

La substance, ou l'être en soi, est essentiellement être ; elle est donc sans négation, elle est infinie.

Elle se détermine cependant elle-même et se manifeste par des attributs qui la représentent tout entière. Ces attributs sont des infinis relatifs, en ce sens qu'ils expriment tout un point de vue de la substance. De plus ils sont en nombre infini, pour représenter tout l'être de la substance.

Enfin les attributs eux-mêmes se manifestent dans des modes finis, mais en nombre infini. Si les modes étaient infinis, les attributs eux-mêmes deviendraient la substance, et s'ils n'étaient pas en nombre infini, ils ne représenteraient pas les attributs d'une infinité relative.

Substance, attributs et modes, sont distincts mais inséparables. S'il en manquait un seul, tout disparaîtrait. Tout cela est éternel. C'est Dieu lui-même.

J'entends par *Dieu*, dit-il, un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs infinis, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

De cette infinité d'attributs, nous n'en connaissons que deux : la pensée et l'étendue. En sorte que, pour nous, Dieu est un être infiniment pensant et-infiniment étendu.

L'attribut de la pensée se développe en un nombre infini de modes ; ce sont les âmes qui pensent.

L'attribut de l'étendue, se développe en un nombre infini de modes ; ce sont les corps.

Ainsi l'univers n'est autre chose qu'une infinité de modes infinis de modes exprimant l'infinité des attributs infinis de Dieu, et dont nous ne connaissons que les esprits et les corps, les uns et les autres en nombre infini.

Tout ce développement divin est absolument nécessaire. On n'y peut rien retrancher ni ajouter ; on n'y peut même rien changer sans bouleverser le tout. En sorte que tout est nécessaire et que la liberté est impossible, aussi bien en Dieu que dans l'homme.

L'âme humaine, en effet, est une pensée, une pensée qui s'affirme, dont l'objet est le corps lui-même. En sorte, que Spinoza définit l'âme « l'idée du corps ». Le corps passe par tous les modes qu'il doit représenter et l'âme conçoit et pense ces modes, elle en est la conception. C'est ainsi que l'âme a conscience d'elle-même ; car il est de l'essence de la pensée de se penser elle-même. Mais en outre, elle s'affirme et cette affirmation, c'est la volonté, c'est l'idée acte. Ne demandez pas à Spinoza d'autre liberté pour l'âme.

Et pourtant Spinoza construit sur de pareilles données une théorie morale. Il conçoit Dieu comme la perfection absolue ; chaque attribut de Dieu, comme une des formes de cette perfection, chaque mode d'être comme une expression finie de l'un des attributs et par suite comme une perfection relative et limitée. Ainsi, chaque être est dans un certain degré de bien. Le bien de l'âme, la pensée est supérieure à l'étendue, qui est le bien du corps. L'âme elle-même est d'autant plus parfaite que l'objet de sa pensée est plus parfait. Donc, pour être parfaite, elle doit penser Dieu, elle doit vivre avec Dieu. Et Spinoza ajoute, nous ignorons sur quel principe, qu'elle doit aimer Dieu.

Et en effet, il est étrange de voir l'auteur de ce monstrueux système, épris, de bonne foi, d'un amour ardent pour ce Dieu-tout, ce Dieu-univers, qu'il conçoit, qu'il forme lui-même.

A la théorie morale de Spinoza se joint une théorie politique, dont les principes et les premières conclusions sont les principes et les conclusions de Hobbes. Mais Spinoza croit y voir de sérieuses différences.

Le droit se mesure à la puissance de chaque être; car toute nature tend à faire tout ce qu'elle peut. Dès lors la force seule légitime toute action, et on a tous les droits dès qu'on est le plus fort. De ces principes il fait dériver comme Hobbes, une monarchie absolue, avec cette différence, qu'il déclare la pensée indépendante du monarque, et que, de plus, le droit du souverain n'est pas absolu, mais seulement proportionné à sa puissance. Et Spinoza se console et console ses adeptes en disant que l'intérêt même du monarque l'empêchera d'abuser tyranniquement de son pouvoir.

Voilà le Spinozisme tout entier. Il part d'une définition arbitraire; rejette sans motifs la principale source de nos connaissances; donne de Dieu une notion contradictoire : l'étendue-pensante, le simple-composé, etc. ; enfin, il nie la liberté morale et rend la morale impossible, tout en voulant la soutenir.

285. **Leibnitz.**— Gottfried Wilhelm Leibnitz (il a souvent signé lui-même Leibniz) naquit à Leipzig, en 1646. Ayant perdu son père dès l'âge de six ans, il perdit sa mère pendant qu'il suivait les cours de l'université. Il dirigea donc lui-même ses études et dès sa plus tendre enfance il se nourrissait de la lecture des livres nombreux qui composaient la bibliothèque de son père. Il tomba d'abord sur les anciens, les admira et s'imprégna de leur style et de leurs idées: c'étaient surtout Platon, Aristote, St-Anselme et St-Thomas. Plus tard, il lut Bacon, Campanella, Képler et Galilée, et c'est ainsi qu'il acquit une sorte d'érudition universelle. Il menait de front toutes les sciences, mais son esprit était particulièrement tourné vers les mathématiques. Il essaya de transporter dans la philosophie la rigueur des démonstrations géométriques. On le voit dans le *de Arte combinatoria*, écrit en 1665, où il s'efforce de donner des règles pour découvrir a priori la vérité ou la fausseté d'une proposition.

Voulant faire sa carrière de la jurisprudence, il fut reçu docteur en droit à Altdorf, refusa, par esprit d'indépendance, la chaire qu'on lui offrait dans cette ville, et se fixa à Nuremberg. Là il s'affilia à la confrérie occulte de la Rose-Croix, il se fit initié à l'alchimie, et apprit ce que l'on savait alors de chimie.

De 1667 à 1672, nous trouvons Leibnitz à la cour de l'électeur

de Mayence, Jean Philippe. Il écrit alors sur la philosophie, la jurisprudence, la politique, défend Aristote et Saint-Thomas, et en condamnant les abus de la scholastique. Dans le même temps il fait des recherches de physique et de mécanique (*Theoria motus abstracti, Theoria motus concreti*), où, rectifiant Descartes, il établit les bases de la dynamique. Descartes avait cru que la quantité de mouvement, mesurée par le produit de la masse par la vitesse, reste constante dans la nature, Leibnitz démontra que ce qui est constant c'est la force, dont la mesure est le produit de la masse par le carré de la vitesse. Il avait alors vingt-cinq ans (1671).

Venu à Paris, en 1672, il y étudia «la profonde géométrie» avec Huyghens, lut les ouvrages de Pascal, qui l'étonnèrent et lui ouvrirent une horizon nouveau, discuta théologie avec Arnauld, et politique, avec Colbert. Il voulut détourner Louis XIV de ses projets contre l'Allemagne et l'engager à prendre l'Égypte, mais ses projets furent repoussés. Pendant ce temps il travaillait à perfectionner la machine arithmétique de Pascal et posait les bases du calcul infinitésimal. Colbert voulut le faire entrer dans l'Académie française, mais il refusa pour rester protestant.

En 1676, le duc Jean Frédéric de Brunswick Lunebourg lui confia la charge de bibliothécaire de Hanovre. Avant de s'y rendre il fit un second voyage à Londres, où il connut le chimiste Boyle, le mathématicien Collins et le savant Oldenbourg. Il échangea aussi des lettres avec Newton, alors à Cambridge.

Newton et Leibnitz se partagent la gloire du calcul infinitésimal qu'ils trouvèrent tous les deux sans se connaître. Il paraît démontré aujourd'hui que Newton inventa en 1665 la *théorie des fractions*, mais ne la publia qu'en 1687, tandis que Leibnitz ayant acquis par une lettre une idée de la découverte, la développa et publia son *calcul différentiel* en 1684. Avant ces deux génies, Fermat, Wallis, et Cavalieri, et après eux Jacques Bernouilli, et Jean Bernouilli, peuvent revendiquer leur part dans le mérite de cette riche découverte.

Leibnitz s'installa à Hanovre en 1677, et y demeura quarante ans. Il écrivit alors l'histoire de la maison de Brunswick Lunebourg, dans laquelle il emploie le premier la géologie, la linguistique et l'archéologie; et, s'il s'y trompe quelquefois, il a du moins

le mérite d'avoir inauguré cette voie. Cependant l'ouvrage est resté inachevé.

Il s'occupait alors de réformes politiques ; de toutes parts on lui demandait des conseils ; Pierre le Grand le nomma son conseiller de justice, avec une pension de mille thalers. Fier de cette confiance Leibnitz se mit à l'œuvre et posa les bases de tout ce qui s'est fait plus tard pour la civilisation de la Russie. Il tenta aussi de réunir les églises protestantes à l'Eglise catholique, et il eut pour cela des relations suivies avec Bossuet ; mais il ne comprit pas que la seule conciliation possible était de faire passer les protestants au catholicisme.

Il mourut à Hanovre, en 1716.

**286. Philosophie de Leibnitz.** — Le caractère dominant de sa philosophie est un vaste éclectisme. Il prend chez tous quelque chose de bon, mais il a aussi un fonds entièrement personnel. Il n'a nulle part exposé l'ensemble de son système : il faut le chercher dans un grand nombre de dissertations, en latin, en français, ou en allemand, dans ses lettres et surtout dans deux ouvrages importants : *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, qu'il écrivit pour corriger Locke, et la *Théodicée*. On a aussi la *Monadologie*, résumé précieux qu'il écrivit pour le prince Eugène.

Pour la méthode, Leibnitz est cartésien, en ce sens que, comme Descartes, il procède des principes évidents aux vérités que la raison peut en déduire. Cependant, il emprunte aussi à Bacon, et reconnaissant que le *principe de contradiction* et la *déduction* ne donnent que le possible, il cherche un autre principe dans la raison pure et trouve celui de la *convenance* ou de la *raison suffisante*, dont il se sert comme du levier universel de la philosophie.

« Rien ne peut être sans une raison suffisante et tout ce qui a sa raison suffisante existe. » C'est Platon et Saint Thomas s'ajoutant à Aristote.

De ce principe Leibnitz déduit le principe *du meilleur* et tout son *optimisme*, ainsi que la *loi de continuité*, ou, en d'autres termes, le principe que *la nature ne fait point de saut*. Le médiocre n'a pas de raison d'être, dit Leibnitz, quand le meilleur



est possible, et l'hiatus ou le vide entre les degrés des être n'est pas de raison suffisante, dès que la continuité est possible.

Cette méthode est essentiellement rationnelle et deductive; mais Leibnitz ne négligea pas les expériences, dans les sciences physiques.

**287. Cosmologie. Monadisme. Harmonie préétablie.** — Descartes, en donnant pour essence à la matière l'étendue, ne pouvait y voir d'autres phénomènes que le mouvement, et croyait pouvoir les déduire à priori des lois de la mécanique.

Leibnitz accepta d'abord cette théorie; mais bientôt il en comprit l'erreur et déclara que le vice radical du cartésianisme, c'est une fausse notion de la substance. En effet l'étendue suppose quelque chose d'étendu, et de plus elle ne saurait être conçue comme la source du mouvement, lequel suppose une force qui ment ou qui se ment.

Leibnitz suppose donc l'espace peuplé de forces simples, qu'il appelle des monades. Elles sont de quatre espèces.

1<sup>o</sup> les monades nues, éléments de la matière;

2<sup>o</sup> les âmes des bêtes;

3<sup>o</sup> les esprits finis, les âmes humaines;

4<sup>o</sup> la monade suprême, Dieu.

et selon la loi de continuité, il n'y a pas de passage brusque d'une espèce à l'autre.

Toutes ces monades sont des forces simples, incorruptibles, qui ne peuvent périr que par annihilation; toutes possèdent plus ou moins l'appétition et la perception. L'appétition est une sorte d'effort interne qui les modifie et les développe; la perception est cette propriété qu'elles ont de représenter en elles-mêmes, quoiqu'à différents degrés, tout l'univers. Cependant tout cela est purement interne et les monades n'ont aucune action mutuelle. Mais aussi tout s'y fait dans une harmonie universelle selon la loi établie par Dieu.

Les perceptions ne diffèrent que par la clarté et la conscience. Dans les monades de la matière, les perceptions sont obscures et inconscientes; les âmes des bêtes ont quelques perceptions claires; les âmes humaines en ont un plus grand nombre de claires avec

beaucoup d'inconscientes ; Dieu n'a que des idées adéquates. L'appétition de chacune est dans les mêmes proportions.

Ainsi, pour Leibnitz, *les corps* sont des composés d'âmes inconscientes. L'étendue des corps résulte de la réunion de ces éléments sans étendue, grâce à leur résistance, qui les empêche de se compénétrer. L'espace n'est que la relation des monades entre elles, et le temps est la relation successive de leurs modifications.

*Les âmes des bêtes* sont préformées depuis la création, mais leurs perceptions restent inconscientes jusqu'à la naissance de la bête, dont le germe existait aussi préformé dans un autre être. Ces âmes sont *indestructibles*, mais non pas *immortelles*, car l'immortalité suppose la *persistance de la conscience, et de la personnalité*, conditions qui sont le propre des âmes douées de raison.

*L'âme humaine* est aussi une monade ; elle a toutes les facultés des âmes des bêtes, et comme celles-ci elle vit en grande partie de la *consécution*, fruit de la mémoire. Mais elle a de plus *la raison*, par où nous connaissons les vérités nécessaires, ce qui nous fait connaître Dieu et nous rend capables de liberté.

Dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Leibnitz s'efforce d'établir, contre Locke, que notre esprit met du sien dans nos connaissances, et que, s'il n'a pas d'idées innées, au sens de quelques cartésiens excessifs, il se possède au moins lui-même, avec la perception du nécessaire. Il complète donc ainsi le principe aristotélicien de Locke : « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu..... nisi ipse intellectus*. » Descartes d'ailleurs avait déjà dit : « Je ne me persuade pas que l'esprit d'un petit enfant médite dans le ventre de sa mère, sur les choses métaphysiques..... Il a les idées de toutes les vérités qui de soi sont connues, comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent point. » Et Leibnitz dit à son tour : « Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes. . . . Les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous..... Les idées et les vérités nous sont innées comme des inclinations, des dispositions, des *habitudes*, ou des virtualités *naturelles*. »

Les principes innés de la raison que Leibnitz admet, sont d'abord :

*Le principe de contradiction* : Rien ne peut être et ne pas être en même temps. Puis.

*Le principe de la raison suffisante* : Rien n'existe sans sa raison suffisante et tout ce qui a sa raison suffisante existe. Et le principe comprend, à son tour :

*Le principe de la cause efficiente* : Tout ce qui est ou se fait a une cause.

*Le principe de la cause finale* : Tout ce qui est ou se fait, est ou se fait en vue d'une fin.

*Le principe de continuité* : La nature ne fait point de sauts.

*Le principe de moindre action* : Tout se fait dans l'univers par les voies les plus courtes (avec le moins de temps et de force).

*Le principe des indiscernables* : Il n'y a pas deux êtres absolument pareils et indiscernables.

Remarquons ici que ces principes dont on fait honneur à Leibnitz, comme les ayant mis en lumière le premier, étaient employés par les scolastiques. Il suffit de lire Saint-Thomas pour s'en convaincre.

*La liberté* est le caractère propre de l'âme humaine dans son activité. L'âme est *spontanée et intelligente* ; les actes qu'elle peut faire sont *contingents* : c'est assez, selon Leibnitz, pour constituer l'acte libre. Les monades matérielles ont aussi une activité spontanée, pour des actes contingents, mais elles agissent sans conscience. Une âme est d'autant plus libre qu'elle voit mieux ce qu'elle a à faire. Dieu seul est parfaitement libre. La liberté ne suppose pas l'indifférence ; car la détermination dans ces conditions n'aurait pas de raison suffisante. Dieu lui-même n'est pas indifférent, en agissant ; il voit le plus grand bien et il le fait. La prescience et la providence de Dieu n'enlèvent rien à notre liberté : car Dieu sait ce que nous ferons, mais il sait que nous le ferons librement. De même il est l'auteur de notre activité et des conditions dans lesquelles nous agissons : donc il nous fait agir librement.

— Cette théorie, qui est presque celle de saint Thomas, manque cependant d'une condition que le saint docteur donne comme la raison de notre liberté : c'est le choix. Leibnitz, au contraire, est déterministe, et il devait l'être, en vertu de son système des monades et de l'*harmonie préétablie*.

Leibnitz ayant posé que les monades sont sans influence les unes sur les autres et que tout se fait en elles en temps et lieu conven-

bles, selon l'harmonie déterminée par les lois posées par Dieu au commencement, suppose, d'accord avec ses principes, que l'âme et le corps sont sans action réciproque, mais éprouvent des modifications harmoniques, qui se rencontrent toujours, comme deux horloges bien réglées marquent la même heure, quoique leurs mouvements soient indépendants.

288. **Analyse de la THEODICÉE de Leibnitz.** — Ce mot, dans la pensée de l'auteur, signifie *justification de Dieu*. Plus tard, à la suite de Victor Cousin, on l'a pris dans le sens de *théologie naturelle*. Le titre de l'ouvrage, qui en indique assez le but, est : *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

*Préface.* Il est utile de se faire une conviction réfléchie sur la nature de Dieu. On se fait une fausse idée de la prescience et de la providence de Dieu. C'est un fatalisme dangereux qui mène à ne plus se croire responsable. De plus c'est une erreur impie qui fait Dieu l'auteur du mal et le montre *méchant* ou *impuissant*. Leibnitz croit avoir dans son système de bonnes réponses à toutes les objections contre Dieu, et principalement à celles que Bayle a pris plaisir à renouveler dans son *Dictionnaire*. Il écrit d'ailleurs à la demande de la reine de Prusse, Sophie Charlotte. Il écrit en français, parce que Bayle a écrit en cette langue, et afin que l'ouvrage soit lu par ceux qui en ont le plus besoin.

*Discours de la conformité de la foi avec la raison.* C'est une sorte d'introduction. Bayle avait exagéré les difficultés, non pour rester dans le doute, mais pour confondre la raison. Leibnitz déclare fausse et dangereuse cette manière de raisonner : il ne peut pas y avoir contradiction entre la raison et la foi : l'une et l'autre sont un don de Dieu. La plupart des objections ne sont que des apparences de vérités que l'on prend à tort pour démontrées. La foi ne contredit que nos erreurs et nos préjugés.

*Première partie.* Leibnitz expose d'abord les difficultés : 1<sup>o</sup> la liberté paraît nécessaire pour que l'homme soit responsable : mais elle paraît impossible, si Dieu *sait* d'avance ce que fera l'homme et surtout s'il *pourroit* à tout dans le monde, de manière que rien n'arrive que par sa volonté. 2<sup>o</sup> Dieu paraît responsable du *mal* que font les hommes, s'il est l'auteur de leurs actions, ou même si simplement il permet le mal, pouvant l'empêcher. Leibnitz répond d'abord à la 2<sup>e</sup> objection, par sa théorie de l'*optimisme*, et ensuite à la 1<sup>e</sup>, par sa théorie *déterminisiste* de la liberté.

I. Dieu, infiniment intelligent, bon et puissant, a dû créer le meilleur des mondes qu'il conçoit ; sans quoi son acte n'eût pas eu de raison suffisante.

En effet, dans ce monde : les maux sont plus rares que les biens ; le mal physique est une nécessité de la condition des créatures matérielles ; le bonheur des méchants, dans cette vie, sera compensé par le bonheur des bons, dans l'autre. D'ailleurs, le mal résulte de l'imperfection des créatures : c'est une *limitation* ; sa cause n'est pas efficace mais *déficente*. Dieu ne le veut pas *antécedemment*, mais *consequemment*, comme impliqué dans le monde, même le meilleur.

Mais, dit-on, Dieu, étant la cause de tout ce qu'il y a de réel dans l'action mauvaise, concourt au mal. Non, répond Leibnitz ; pas plus que le courant du fleuve qui est la seule cause de tout le mouvement des bateaux qui flottent sur lui, n'est la cause du retard des plus lourds sur les plus légers.

II. Dieu, dit-on encore, prévoit infailliblement tous nos actes ; donc nous ne sommes pas libres. Leibnitz répond. Dieu est certain que nous agirons ainsi, mais que nous agissons librement.

Mais encore, Dieu ne prévoit pas seulement nos actes ; il les régit, il les *préordonne*. — Oui, sans doute, dit Leibnitz, Dieu nous détermine en nous donnant des raisons d'agir, et la pleine indifférence que l'on rêve, comme une condition de la liberté est chimérique, impossible et absurde.

Mais nous nous sentons libres. — Oui, au seul sens raisonnable de ce mot. L'âme est un *automate spirituel*. On est libre par ce la seul qu'on agit spontanément et avec intelligence. L'acte peut être déterminé par des raisons ; il suffit que le contraire ne soit pas impossible pour qu'on soit libre.

Le *sophisme paresseux*, par lequel on prétend rester dans l'inaction sous prétexte que ce qui doit arriver arrivera, est absurde. Car ce qui doit arriver, doit arriver parce que nous ferons ce qu'il faut pour cela. Quant à nous, sans savoir ce qui doit arriver, nous exécuterons la *volonté présomptive* de Dieu, en faisant toujours le mieux.

Mais enfin, où est le mérite ? — Les actes déterminés n'en sont pas moins bons ou mauvais, et nous en sommes responsables, parce qu'ils sont nôtres. Il est donc juste qu'une *connexion étroite attache à toute mauvaise action sa peine, à toute bonne action sa récompense*. C'est l'harmonie préétablie entre les causes efficientes et les causes finales.

*Deuxième partie.* Bayle pose en principe que Dieu n'a pas pu vouloir augmenter sa bêtitude en créant ; d'où il conclut (à tort) qu'il a dû tout créer pour le bonheur de l'homme. — Leibnitz répond : Qui est-ce que l'homme dans l'univers ? Les autres créatures sont inférieures mais infiniment plus nombreuses. Le tort de Bayle est d'assimiler Dieu à un

bienfaiteur humain : c'est de l'*anthropomorphisme*. Dieu ne devait pas pour rendre l'homme heureux, diminuer le bien de l'ensemble. — Ici, c'est Leibnitz qui a tort, en voulant réfuter Bayle. Le nombre des créatures non raisonnables n'est pas un motif pour les préférer à l'homme. Dieu a fait l'homme pour Lui-même, et tout le reste pour l'homme.

Bayle va jusqu'à accepter le manichéisme pour expliquer la part faite au mal dans le monde. Non, dit Leibnitz, il n'y a pas de principe du mal, qui n'est qu'une privation inhérente à l'essence limitée de la créature.

Bayle accepte en Dieu tantôt la nécessité absolue, et tantôt la doctrine que sa volonté est la seule cause de la distinction du bien et du mal. Leibnitz nie que Dieu agisse nécessairement d'une *nécessité métaphysique*, mais il croit qu'il agit librement avec la *nécessité morale* de produire le mieux. Quant à ceux qui croient que Dieu a établi le bien et le mal, par un décret arbitraire, ils déshonorent Dieu ; ils lui ôtent le titre de bon ; car tout ce qu'il aurait pu faire eût été également bon. La justice, à son tour, n'est pas un choix hasardeux en Dieu. A la vérité, Dieu ne doit rien aux créatures, mais il se doit à Lui-même de les diriger avec justice et avec bonté.

Mais les nécessités métaphysiques limitent la puissance de Dieu et le soumettent à un *fatum*. — Non car ces nécessités sont l'essence même de Dieu.

On dit encore : Si Dieu fait le meilleur possible, il fait donc d'autres dieux. — Non, le meilleur possible n'est pas le parfait ; il est créé, et comme tel il n'est ni éternel ni se suffisant à lui-même.

Enfin, si l'on dit que Dieu n'est pas libre, parce qu'il doit faire le mieux, c'est qu'on veut une chimérique liberté d'indifférence, plus impossible encore en Dieu que dans l'homme ; car il faudrait que la suprême raison se déterminât sans raison.

*Troisième partie.* Le *mal physique* a souvent pour cause le *mal moral* ; il en est le châtement, il est donc le fruit de notre liberté et n'enlève rien à la bonté de Dieu.

I. D'abord le *mal physique* n'est en général qu'une forme du *mal métaphysique*, c'est-à-dire, de l'imperfection essentielle des créatures. Les monstres, qui sont tels vus en particulier, doivent contribuer à la beauté de l'ensemble ; les bouleversements terrestres et même planétaires rentrent dans l'ordre.

Mais les hommes et les animaux souffrent. — Les animaux souffrent moins qu'on ne pense ; car ils n'ont pas la réflexion. Et l'homme serait content de son sort, s'il était sage, Les joies de l'homme de bien com-

pensent ses peines; et la peine elle-même est l'assaisonnement du plaisir. La mort même, fort redoutable pour les païens est pour le chrétien l'aurore d'une vie plus heureuse que celle-ci.

II. Ainsi le mal physique n'offre pas de difficulté, s'il est mérité. Mais alors surtout on nie que nous soyons libres. — Sommes nous intelligents? doués d'une activité spontanée? nos actes sont-ils contingents? Oui. Donc nous sommes libres. Et en effet: Notre intelligence est supérieure à celle des animaux: elle a des perceptions distinctes; elle peut peser les raisons. Notre âme est spontanée comme toute monade; elle agit toute seule, puisqu'elle ne reçoit rien du dehors. Enfin nos actes sont contingents; c'est certain; mais nous ne sommes pas vis-à-vis de ces actes dans une complète indifférence.

La théorie de la liberté d'indifférence est absurde; elle détruit tout ce qu'on gagne tout à la rejeter. Pour être déterminée par les meilleures raisons, l'âme n'est pas cependant soumise au *fatum*; car ces raisons, elle les veut, elle les fait siennes; c'est la vraie liberté. C'est aussi la liberté de Dieu. Il ne lui convient nullement d'agir sans raison. Il agit selon le principe de la convenance. Il pourrait faire autrement. Mais il fait ainsi pour faire le mieux.

Cette convenance n'est pas élastique. C'est une affaire de raison: ce qui choque la raison ne saurait être convenable. Bayle a donc bien de demander pourquoi Dieu n'a pas fait qu'une coupure nous fût agréable. Ce qui met la vie en danger ne doit pas être accompagné d'un plaisir trompeur, ni d'une funeste indifférence. — On ne pourrait pas généraliser ce principe. Les plaisirs des sens sont souvent trompeurs. Il est vrai que quand ils sont nuisibles ils sont accompagnés de douleurs, mais bien souvent il est trop tard. Aussi Leibnitz a raison de dire ailleurs que la douleur n'est pas pour faire éviter le péril présent et qu'elle a coutume de servir plutôt de châtimement de ce qu'on s'est engagé dans le mal, et d'admonition pour n'y pas retomber une autre fois.

Dieu a trouvé convenable de faire des lois: la raison ne peut se contenter dans le désordre. Ici Leibnitz discute longuement et soutient cette proposition que les lois du mouvement ne sont ni nécessaires ni capricieuses, mais convenables.

Dieu voit tout d'un seul regard: ce qui est libre, il le voit libre. Le certain n'est pas toujours nécessaire; le libre n'est pas la même chose que l'incertain. Quant à l'action de Dieu sur la créature, comprise comme Spinoza, elle détruit la liberté. Leibnitz craint même que la théorie cartésienne de la création continuée ne mène à la négation de la liberté. Mais il admet cette doctrine pour le fonds, en l'expliquant.

Dieu agit pour continuer l'être à chacune des créatures, et s'il leur donne en même temps la substance avec les accidents, l'essence avec ses modes, la nature avec ses opérations, il est certain que, suivant la priorité de raison d'être, la nature est toujours avant ses opérations, et qu'ainsi c'est toujours elle qui en est la cause. On voit par là comment la créature peut être cause du péché.

Leibnitz répond ensuite à des objections de détails que Bayle tire de cette théorie.

Si l'âme peut changer les accidents des choses, elle a la puissance créatrice. — Non, dit Leibnitz, personne ne pense que disposer en différents sens une cire molle soit employer la force créatrice. C'est un abus de mots.

Si l'âme était la cause de ses pensées et de ses volitions elle en connaîtrait la nature ; or elle ne la connaît nullement. Elle ne peut dire comment se forment ses idées et ses sentiments, ni juger, ni aimer de telle manière, quand elle veut. — Non, dit Leibnitz, il n'est pas nécessaire que l'âme connaisse tout cela pour le faire, pas plus que la goutte d'huile qui s'arrondit sur l'eau ne connaît la géométrie,

L'ouvrage se termine par un intéressant dialogue de Laurent Vallau sur l'accord de la prescience et du libre arbitre, et Leibnitz donne à ce dialogue une suite pour mieux expliquer la difficulté selon ses théories optimistes.

**280 Appréciations de la philosophie de Leibnitz.** Il y a de la grandeur, de la vérité et quelques éclairs de génie dans la philosophie de Leibnitz ; mais il y a aussi des excès de système. On ne saurait rejeter absolument aucune de ces théories, mais on ne saurait non plus en admettre aucune sans la corriger, et souvent il est difficile de préciser le point jusqu'où on peut le suivre et où l'on doit l'abandonner ; car les questions qu'il traite touchent toutes aux mystères qu'offrent à notre intelligence les rapports du fini avec l'infini.

On a pu voir que sa théorie de la connaissance et presque la nôtre : dans sa théorie des monades, on peut accepter comme une vérité à peu près certaine la simplicité des éléments du corps, mais on ne saurait penser avec lui que les monades n'ont aucune action l'une sur l'autre, ni que toutes ont des perceptions ; sur la question de la liberté il est plus difficile de dire où s'arrête la vérité des principes déterministes, mais il est généralement



reconnu aujourd'hui que la liberté ne consiste pas à agir sans motif mais au contraire avec raison ; cependant on n'admet pas que les motifs soient déterminants par eux-mêmes : ils le deviennent par le choix de notre volonté libre, qui laisse quelquefois le meilleur pour suivre le pire.

Enfin l'optimisme lui-même semble fondé en raison jusqu'à un certain point et notre raison se plaît à penser que Dieu fait toutes choses dans des vues d'une sagesse infinie, et que le mal que renferme le monde est dans les conditions mêmes du monde tel que Dieu l'a choisi; mais on n'oserait pas affirmer que ce monde est le meilleur possible, encore moins que Dieu ne pouvait en choisir un autre. St-Thomas, par exemple, cherche et trouve des *raisons de convenance* à toutes les œuvres de Dieu, mais il ne dit pas qu'il n'y avait rien de mieux. C'est qu'en effet la perfection des êtres créés est dans l'ordre de l'infini, et cet ordre n'a pas de limite extrême autre que l'infini lui-même. En sorte qu'aucune créature ne saurait être la plus parfaite possible, en restant simple créature. Mais la vie surnaturelle, communiquée à une créature, la place dans un ordre au-dessus duquel rien n'est possible, et, dans cet ordre, N. S. Jésus-christ qui réunit dans une seule personne la Divinité et l'humanité est certainement l'œuvre la plus parfaite possible de la puissance et de l'amour de Dieu. Avec cela notre monde est le meilleur possible.

290. **Wolf.** — Jean Chrétien Wolf né à Breslau, en 1670, professeur à l'université de Halle, en 1707, puis à celle de Marbourg en 1723 et enfin encore à Halle, en 1740, mourut dans cette dernière ville en 1754. Il appartient donc au dix-huitième siècle, plutôt qu'au dix-septième; mais nous n'avons pas voulu le séparer de Leibnitz, dont il fut le continuateur et en quelque sorte l'initiateur de sa philosophie.

Cartésien dans sa jeunesse, puis disciple de Leibnitz, il se nourrit des doctrines de ce dernier et s'attacha à les répandre en y mettant l'ordre et la méthode qui faisaient le fond de son esprit. Il aurait voulu conduire l'enseignement philosophique avec la précision et la certitude que comporte la géométrie. Il a tracé une classification des sciences, ou mieux un plan d'études philosophiques et il

dispose les branches de la philosophie dans l'ordre que nous avons suivi pour notre cours. Il eut de nombreux disciples et sa philosophie a régné en Allemagne jusqu'à Kant. Ses nombreux ouvrages, qui remplissent 23 volumes in-4<sup>o</sup>, traitent par ordre toutes les parties de la philosophie. Ils sont écrits en partie en allemand et surtout en latin.

**291. Bayle.** — Pierre Bayle, né à Carlat, dans le comté de Foix, l'an 1647, était fils d'un ministre calviniste. Dans le cours de ses études, qu'il acheva à Toulouse, chez les Jésuites, il se convertit au catholicisme ; mais les instances de sa famille le ramenèrent aux pratiques plus faciles de Calvin. Il se rendit alors à Genève, et après avoir été précepteur dans plusieurs maisons, puis professeur de philosophie à l'université calviniste de Sedan, il passa en même temps que Jurieu, dont il était le collègue, à Rotterdam, lorsque l'université de Sedan fut supprimée. Là les intrigues de Jurieu parvinrent à le faire destituer, et Bayle se réjouit de son indépendance. Atteint d'une affection de poitrine, il mourut la plume à la main, en 1706.

Il laissait de nombreux ouvrages, dont le principal est le *Dictionnaire historique et critique*. Toutes les questions philosophiques y sont traitées et mises en doute. Il trouve partout des raisons pour et contre et semble se plaire à prendre la raison en défaut. Il dit quelque part que les faiblesses de la raison doivent nous inviter à soumettre notre entendement à la foi, mais ailleurs il déclare que sa mission est seulement d'assembler, des doutes. Il avait beaucoup lu Montaigne, dans sa jeunesse, et peut-être aussi « la honte de paraître inconstant » puisqu'il avait deux fois changé de religion, lui faisait dire, que le meilleur moyen de ne jamais se mettre en contradiction avec soi-même, c'est de ne jamais rien affirmer.

Nous avons vu comment Leibnitz, qui cependant faisait grand cas de son intelligence de sa logique et de son érudition, a essayé de répondre à toutes les difficultés soulevées par Bayle,

**292. Huet.** — Pierre Daniel Huet, évêque d'Avranches, précepteur du Dauphin, fils de Louis XIV, était né à Caen, en 1630, et mourut à Paris en 1721. On s'accorde à le considérer comme

très-érudit et habile écrivain. Mais il eut le tort d'exagérer les faiblesses de l'esprit humain et d'ôter à nos facultés toute certitude naturelle, pour mieux soumettre, pensait-il, la raison à la foi. Cette erreur se montre déjà dans sa *Démonstration évangélique*, qui d'ailleurs renferme des matériaux excellents ; mais elle paraît dans tout son jour, dans le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*. Son système ne peut se soutenir, puisque, si rien n'est certain en dehors de la foi, le fait lui-même de la révélation devient indémontrable et la foi n'a point de base. Aussi, dans notre siècle, quand les *Traditionalistes* ont renouvelé l'erreur de Huet, l'Eglise a pris la défense de la raison méconnue.

Cependant tout n'est pas à dédaigner dans la critique que fait l'évêque d'Avranches des systèmes philosophiques, et particulièrement dans la *Critique de la philosophie cartésienne*, on trouve relevées bien des erreurs que Descartes avait posées comme principes de sa philosophie, et ses arguments y sont plus d'une fois justement condamnés. En effet, comme le dit Huet, notre existence personnelle n'est pas le premier objet de notre connaissance : nous la connaissons par la raison et non par la perception ; la preuve de la spiritualité de l'âme telle que la donne Descartes est insuffisante ; l'âme n'est pas mieux connue que le corps ; le moi n'est pas tout entier dans la pensée ; certaines idées dérivent des sens : etc. Mais à son tour Huet a tort contre Descartes dans plusieurs autres propositions : par exemple, que l'évidence est une marque incertaine de la vérité, ou que l'idée de l'infini dérive du fini.

#### §. 5. — PHILOSOPHES MORALISTES.

203. **La Rochefoucauld.** — François VI, duc de la Rochefoucauld, prince de Marsillac, naquit en 1613. Naturellement mélancolique, il fut jeté par les circonstances plutôt que par goût dans les luttes et les intrigues de cour qui amenèrent la Fronde. Il s'y distingua par son activité et sa bravoure, mais après la paix il regretta de s'être livré à ce qu'il appelait « un métier pour les sots et les malheureux, dont les honnêtes gens et ceux qui se trouvent bien ne se doivent point mêler. » Rentré dans la vie privée,

il écrivit ses *Mémoires* et ses *Maximes*, sans cesser d'entretenir un commerce d'amitié et de relations suivies avec tout se qui se distinguait alors par le talent ou par la naissance. Il mourut en 1780, entre les bras de Bossuet.

On s'accorde généralement à dire que La Rochefoucauld fonde systématiquement la morale sur l'égoïsme, qu'il ne donne pas d'autre mobile à nos actions que la vanité et l'intérêt, et quelques-uns vont même jusqu'à trouver ses théories appuyées sur des principes matérialistes. Nous croyons ce jugement exagéré, et il nous semble que La Rochefoucauld, faisant un livre de critique de mœurs, plutôt que de morale, n'a voulu peindre que les défauts du cœur humain, et particulièrement les vices qu'il voyait dominer autour de lui. Il est vrai que sa philosophie dérive de Locke, mais elle n'est pas précisément matérialiste. Quand à sa théorie morale citons les pensées les plus incriminées et nous verrons s'il n'est pas possible de les absoudre du reproche de fatalisme et même d'égoïsme.

« La nature fait le mérite, la fortune le met en œuvre. » (*Maxime* 153). « Nos qualités sont presque toutes à la merci des occasions. » (*Maxime* 170). « Notre sagesse n'est pas moins à la merci de la fortune que nos biens » (*Maxime* 323). — En expliquant ces maximes, et les autres qui leur ressemblent, l'une par l'autre, on les réduira à une pensée très-vraie; savoir : que le mérite réel reste caché tant que les circonstances ne le découvrent pas, et que l'homme vertueux doit sa vertu au milieu dans lequel il a vécu plus encore qu'à sa raison et à sa volonté.

« La philosophie triomphe des maux passés et des maux à venir; mais les maux présents triomphent d'elle » (*Maxime* 22) Si l'on admet quelques exceptions à cette pensée, elle restera profondément vraie.

« Toutes nos vertus ne sont qu'un art de paraître honnêtes. » (*Premières pensées*, n° 54) « Les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves se perdent dans la mer » (*Maxime* 171). « La vertu n'irait pas si loin, si la vanité ne lui tenait compagnie » (*Maxime* 200). — Qu'on entende ces paroles comme l'expression d'un fait assez général, et non comme la formule d'une loi, et l'on ne pourra s'empêcher de reconnaître qu'elles sont malheureusement trop vraies.

« L'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce où l'ami aime à gagner son amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner. » (*Maxime* 83) « Il n'y a pas de passion où l'amour de soi-même règne si puissamment que dans l'amour » (*Max.* 267) « Il en est du véritable amour comme de l'apparition des esprits : tout le monde en parle, mais peu de gens l'ont vu » (*Maxime* 76).

« Notre repentir n'est pas tant un regret du mal que nous avons fait, qu'une crainte de celui qui nous en peut arriver » (*Max.* 180).

« Les passions les plus violentes nous laissent quelquefois de relâche, mais la vanité nous agite toujours. » (*Max.* 443). — Tout cela s'explique encore comme constatation d'un fait.

« Le mal que nous faisons ne nous attire pas tant de persécution et de haine que nos bonnes qualités » (*Max.* 29). « Il n'est pas si dangereux de faire du mal à la plupart des hommes que de leur faire trop de bien » (*Max.* 238) — Quel est l'homme au cœur bon et dévoué qui n'a éprouvé plus d'une fois la triste réalité de ces deux pensées. Non pas précisément que les hommes détestent chez les autres les bonnes qualités comme telles, ni qu'ils puissent concevoir de la haine d'un bienfait reçu, considéré comme bienfait ; mais parce que les bonnes qualités des autres prennent aux yeux de beaucoup les apparences du vice ou au moins de l'erreur, ou même semblent nuire à nos intérêts ou choquer nos sentiments ; c'est en cela qu'on les déteste. Ou encore, lorsqu'on a fait du bien à quelqu'un et qu'on est obligé de s'arrêter, celui-ci ne voit plus le bien qu'on lui a fait, mais seulement celui qu'il n'obtient pas. De là cette aversion qui s'appelle justement ingratitude.

Ailleurs, La Rochefoucauld exagère sans doute l'influence du physique sur le moral, mais il n'y a pas moins beaucoup de vrai sous cette pensée excessive : « La force et la faiblesse de l'esprit sont mal nommées, elles ne sont, en effet, que la bonne et la mauvaise disposition des organes du corps. » Il est facile de constater, en effet, que si le tempérament ne fait pas tout dans le caractère, ce qui serait un fatalisme matérialiste, il y est du moins pour beaucoup. La volonté ne peut se porter que sur ce que l'âme connaît, et il est une force d'âme que ne connaît jamais celui qui a le tempérament lymphatique, comme aussi

il est une douceur de caractère dont n'éprouvera jamais le sentiment celui qui par constitution est fougueux. Par le même principe, il est des âmes qui ne sauraient prendre une résolution énergique, et d'autres qui se décident avant d'avoir réfléchi.

Ainsi tout en reconnaissant que l'âme humaine est capable d'autres vertus que celles que lui prête Larochefoucauld, nous ne saurions condamner absolument la critique qu'il fait de l'égoïsme des hommes. Ce vice existe, en effet, dans l'âme humaine ; on peut le corriger, mais la plupart n'y songent même pas, et plusieurs, s'ils y songeaient, n'auraient pas le courage de l'entreprendre et le plus souvent n'auraient pas la persévérance nécessaire pour l'achever.

294. **La Bruyère.** — A côté de La Rochefoucauld nous devons placer La Bruyère, quoique le seul livre qu'il nous a laissé ne soit pas un livre de philosophie, moins encore que les *Maximes* du premier.

Jean de la Bruyère, né à Dourdan, en 1639, et mort à Versailles en 1696, fut d'abord trésorier dans la généralité de Caen, puis chargé d'enseigner l'histoire au duc de Bourgogne, auquel il resta attaché toute sa vie, en qualité d'hommes de lettres, avec une pension de mille écus.

Sortant peu, mais observant beaucoup, il écrivait en rentrant chez lui les remarques qu'il avait faites, et en même temps il traduisait les *Caractères* de Théophraste. D'abord, il ne fit qu'ajouter quelques-unes de ses propres pensées à la suite de cet ouvrage, mais en 1687 il publia son propre travail sous le titre de *Caractères*.

On y trouve un fond de critique de mœurs souvent aussi triste que dans La Rochefoucauld, mais on y voit plus facilement le correctif à côté du sentiment ou du jugement trop sévère. Il y a de plus une haute estime de la philosophie pratique à côté d'un certain mépris pour la spéculation, une condamnation très-nette et très-spirituelle des *esprits forts* qui, faibles en réalité, se vantent de ne pas croire en Dieu, et La Bruyère donne pour cela les preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, en les empruntant à Descartes.

295. **Cumberland.** — Vers la même époque, Richard Cumberland, né à Londres en 1632, pasteur, puis évêque anglican,

mort à Péterborough en 1718, écrivait son traité de *Legibus nature*, où il s'efforce de relever les notions morales, abaissées par Hobbes ; il cherche le fondement des lois morales dans la nature humaine et les reconnaît antérieures à toute convention, ayant pour auteur Dieu lui-même, et pour sanction le bonheur ou le malheur de l'individu ; mais il les fait consister dans la bienveillance dont nous devons être animés les uns pour les autres et dans cette bienveillance il trouve la raison et la forme de tous nos devoirs publics et privés. Il inaugure donc la morale du sentiment que nous verrons se développer, pendant le dix-huitième siècle, chez d'autres auteurs dont le plus connu est Adam Smith.

## XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE

### § 1. ÉCOLE SENSUALISTE

296. **Condillac.** — Etienne Bonnot de Condillac, né à Grenoble en 1715, d'une famille de robe, fut ainsi que son frère, l'abbé Mably, destiné à l'état ecclésiastique, et quoiqu'il n'en ait pas exercé les fonctions, cette profession cependant l'arrêta dans les écarts où aurait dû le jeter son système sensualiste. Il connut Diderot et J. J. Rousseau, mais il ne les suivit jamais dans leurs erreurs religieuses. Après avoir été sans trop de succès le précepteur de l'infant duc de Parme, il entra à l'Académie. Il mourut en 1780, dans l'abbaye de Flux, près Beaugency, dans l'Orléanais, dont il était bénéficiaire.

Ses principaux ouvrages sont : l'*Essai sur l'origine des connaissances humaine*, où il ne fait qu'expliquer Locke, reconnaissant avec lui comme source de nos idées les sens et le travail de l'âme sur ses propres perceptions, et le *Traité des sensations*, où il devient absolument sensualiste, ne reconnaît pas d'autre faculté à l'âme que la sensibilité, et dit que les idées ne sont que des *sensations transformées*, niant ainsi l'activité de l'âme, qu'il avait reconnue d'abord.

On a aussi de lui le *Traité des systèmes*, un *Traité des animaux*, une *Histoire générale des hommes et des empires*, une

*Logique*, écrite à la demande du roi de Pologne, en 1777, et un *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*.

Condillac a surtout traité dans ses ouvrages l'origine de nos connaissances, et il a tellement généralisé cette question, qu'elle embrasse toute sa philosophie.

D'abord simple disciple de Locke, il admit son principe que l'âme est une table rase, et pour expliquer, avec lui, les idées par les sens et la réflexion, il fit intervenir le langage. C'est dans les mots eux-mêmes qu'il trouve le principe de l'abstraction, de la généralisation, du jugement et du raisonnement, en un mot de tout ce que Locke appelle la réflexion. Il confond le moyen avec la cause, et c'est ainsi qu'il a pu prononcer cette parole devenue célèbre : « Une science n'est qu'une langue bien faite. »

Après avoir assigné au langage la fonction d'engendrer la pensée, il fait venir le langage lui-même d'une création lente et successive obtenue par l'humanité après mille essais imparfaits, tels que le langage d'action d'abord, puis les cris inarticulés, puis quelques articulations simples, etc. Le langage parlé proprement dit ne serait arrivé ainsi qu'après de nombreuses générations.

Telles étaient les théories de Condillac dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, c'est-à-dire dans sa première philosophie.

Mais dans son *Traité des sensations* il va beaucoup plus loin. Il s'efforce de ramener à un seul les deux principes admis par Locke, et donne la sensation non seulement comme la source de nos connaissances et même de toutes nos opérations, mais encore comme le principe de toutes nos facultés. Supposant d'abord une statue ayant les mêmes organes que nous et douée d'un esprit encore dépourvu de toute idée, il lui présente une rose et il prétend que la statue la sent et s'aperçoit de l'impression reçue, que cette impression lui plaît, qu'elle se la rappelle, la désire et se plaint de ne plus l'avoir, en compare le parfum avec les autres odeurs qu'on lui fait sentir. Condillac agit de même pour tous les autres sens et bientôt il conclut que, par la seule sensation, sa statue fait tout ce que nous faisons. Il ne s'aperçoit pas que dès le principe il fait faire à cette statue des actes dont elle n'a pas la faculté d'après l'hypothèse.



Voici comment il analyse l'âme et expose la génération de ses facultés.

« Lorsqu'une campagne s'offre à ma vue, je vois tout d'un premier coup d'œil et je ne discerne rien encore. Mais quand j'a regarde un seul, les autres sont comme si je ne les voyais plus, et parmi tant de sensations, il semble que je n'en éprouve qu'une. »  
 « Ce regard est une action par laquelle mon œil tend à l'objet vers lequel il se dirige : par cette raison, je lui donne le nom d'*attention*, et il m'est évident que cette direction de l'organe est toute la part que le corps peut avoir à l'attention. Quelle est donc la part de l'âme ? Une sensation que nous éprouvons comme si elle était seule. » « L'*attention* que nous donnons à un objet n'est donc, de la part de l'âme, que la sensation que cet objet fait sur nous. »

« Comme nous donnons notre attention à un objet, nous pouvons la donner à deux à la fois..... et nous disons que nous les comparons.... La *comparaison* n'est donc qu'une double attention : elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve, comme si on les éprouvait seules, et qui excluent toutes les autres. »

« Nous ne pouvons comparer deux objets..... qu'aussitôt nous n'apercevons qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent. Or, apercevoir des ressemblances ou des différences, c'est juger. Le *jugement* n'est donc encore que sensation. »

« La *réflexion* n'est qu'une suite de jugements qui se font par une suite de comparaisons ; et, puisque dans les comparaisons est les jugements, il n'y a que des sensations, il n'y a aussi que des sensations dans la réflexion. » La réflexion qui réunit dans une seule image les qualités séparées dans plusieurs prend le nom d'*imagination*. « Lorsqu'un jugement est renfermé dans un autre, on le peut prononcer comme une suite du premier, et c'est ce qu'on entend par faire un *raisonnement*. Ce n'est autre chose que prononcer deux jugements. Il n'y a donc que des sensations dans nos raisonnements. » Ainsi toutes les facultés de l'*entendement* sont renfermées dans la *faculté de sentir*.

« En considérant nos sensations comme représentatives, nous venons d'en voir sortir toutes les facultés de l'entendement. Si nous les considérons comme agréables ou désagréables, nous en verrons naître toutes les facultés qu'on rapporte à la volonté. » Ici

Condillac décrit la *privation* et le *besoin*, puis le *malaise* et l'*inquiétude* qui en résultent. Vient ensuite le *désir*, qui n'est, selon lui, que la direction de nos facultés vers l'objet dont nous sommes privés ; la *passion* n'est qu'un désir tourné en habitude. S'il s'y joint le jugement que nous obtiendrons l'objet désiré, c'est l'*espérance*, et, si nous jugeons qu'il n'y a pas d'obstacle, nous disons : *Je veux*. On est dans l'usage d'entendre par *volonté* « une faculté qui comprend toutes les habitudes qui naissent du besoin. »

« Enfin le mot *pensée*, plus général encore, comprend dans son acception toutes les facultés de l'entendement et toutes celles de la volonté. Car, penser c'est sentir, donner son attention, comparer, juger, réfléchir, imaginer, raisonner, désirer, avoir des passions, espérer, craindre, etc.

« Nous avons expliqué comment *les facultés de l'âme naissent successivement de la sensation* ; et on voit qu'*elles ne sont que la sensation, qui se transforme*, pour devenir chacune d'elles. »

Telle est la doctrine de Condillac, nous l'avons prise dans sa *Logique*, où il l'expose avec plus de brièveté, mais c'est celle qu'il avait donnée dans le *Traité des sensations*. Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de la réfuter : on voit facilement que Condillac confond les phénomènes où l'âme est active avec ceux où l'âme est passive, et si l'on se rappelle notre analyse des facultés de l'âme on comprendra facilement qu'une fois que l'on a confondu l'attention et la sensation, on doit ramener à la sensation toutes les autres opérations intellectuelles. La chose est moins facile pour la volonté, mais celui qui ne voit pas l'*acte* qui distingue *regarder* de *voir*, peut très-bien confondre le désir avec la sensation et la volonté avec le désir.

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que Condillac ait été matérialiste. Au contraire, il redresse Locke qui avait dit : « Nous ne pouvons pas savoir si Dieu ne pourrait pas donner la pensée à la matière, » et il répond que, sans connaître la nature de l'âme, il suffit de savoir que la pensée est une, pour conclure que son sujet doit être *un*. Bien plus, on a dit, avec quelque raison, que le système de Condillac doit conduire à l'idéalisme ; car, si tout est sensation, quel moyen avons-nous d'affirmer que l'objet

de nos sensations est réel et existe au dehors de nous ? Et, en cela, Diderot remarque que Berkeley prend ses principes chez Condillac.

297. **Helvétius.** — Claude Adrien Helvétius, né à Paris, en 1715, et mort dans la même ville en 1771, se montre aussi nettement sensualiste que Condillac ; mais ce qui lui appartient dans sa philosophie, c'est sa théorie morale, quoique le fond de cette théorie appartienne à Epicure. L'ouvrage où il expose cette doctrine est intitulé : *de l'Esprit*. Ce livre eut un immense succès à sa apparition, mais il fut condamné par l'autorité, et Helvétius dut s'exiler quelque temps en Angleterre. A son retour, il trouva de nombreux antagonistes et il écrivit le *Traité de l'homme*, pour défendre les principes qu'il avait émis d'abord. Voici ces principes :

Tout est sensation dans l'homme. S'il est plus parfait que les animaux, ce n'est que par la délicatesse de ses organes. Les sensations excitent les passions, et les passions sont l'unique principe de nos actions. La liberté n'est qu'un mot vide de sens. L'homme n'agit et ne peut agir que pour rechercher le plaisir et fuir la douleur : l'intérêt personnel est toute sa loi. La vertu n'est qu'un nom dont on décore les qualités utiles des choses ou de celui qui sait les rechercher. L'amour filial, l'amour de la patrie, le dévouement quel qu'il soit, n'est qu'un calcul d'intérêt, un mode d'action dans lequel on trouve son plaisir.

Toutéfois celui-là seul est appelé vertueux, dont le plaisir personnel concorde avec l'intérêt des autres. Celui-là est injuste qui ne voit pas cet accord et nuit aux autres en cherchant son plaisir. Et encore cet accord, Helvétius ne le fait pas venir d'une volonté libre, mais d'une disposition des passions, et cette disposition vient, selon lui, de l'éducation.

Toutes les âmes sont égales et c'est l'éducation seule, c'est-à-dire le milieu dans lequel on se trouve et les habitudes que l'on y prend qui fait naître la diversité qui existe entre les hommes. Tout se réduit à développer uniformément toutes les passions, sans que l'une l'emporte sur l'autre.

Telle est la théorie morale qui découle logiquement du sensualisme, et encore on sent que l'auteur fait des concessions à l'usage commun ; car rien dans ses principes ne justifie le sacrifice qu'il exige de notre plaisir dans le but de favoriser l'intérêt d'autrui.

298. **D'Holbach.** — Paul Thyri, baron d'Holbach, né à Hildesheim, en 1723, mort à Paris, le 21 Janvier 1789, est plus remarquable comme ennemi de la religion, que comme philosophe. Après avoir rendu quelques services à la science et à l'industrie par des traductions d'ouvrages allemands, il se fit l'amphytrion des encyclopédistes. Diderot, d'Alembert, Marmontel, J.-J. Rousseau, et les autres se réunissaient chez lui et s'encourageaient mutuellement à poursuivre l'œuvre commune que dirigeait Voltaire. Mais le baron d'Holbach ne se contentait pas de cette action indirecte. Il écrivit pour sa part plus de vingt-cinq pamphlets anti-chrétiens, sans compter les œuvres de plus longue haleine, telles que le *Christianisme dévoilé* et le *Système de la nature*. Ces deux ouvrages furent condamnés par le Parlement, ainsi que plusieurs autres de moindre importance. On croit que c'est lui qui a écrit le *Bon sens du curé Mestier*, ouvrage que quelques-uns ont attribué à Voltaire.

Le premier de ces trois écrits est une impudente diatribe contre le dogme et la morale du christianisme, que l'auteur s'efforce de montrer comme faux, inutiles et nuisibles. Les deux autres professent l'athéisme le plus révoltant, et prétendent démontrer la fausseté de chacun des attributs de Dieu.

Enfin, dans le *Système social*, d'Holbach essaye de tracer des règles morales et politiques en dehors de toute religion.

Sa philosophie, si l'on peut ravalier jusque là le nom de cette science, était toute matérialiste.

Cependant ses contemporains s'accordent à le représenter comme un homme simple et bon, « faisant le bien sans espoir de récompense. »

299. **Lamettrie.** — Julien Offroy de Lamettrie, né à St-Malo en 1709, mort à Berlin, en 1751, fut aussi ennemi de la religion que d'Holbach, quoiqu'il n'ait écrit aucune attaque directe contre elle, mais plus matérialiste que lui. Il était médecin des gardes, et s'étant aperçu pendant une maladie qu'il fit, au siège de Fribourg, que ses facultés morales s'affaiblissaient avec ses organes, il en conclut que la pensée n'est qu'un produit de l'organisation. Il écrivit donc l'*Histoire naturelle de l'âme*, où il expose cette doctrine.

Son livre fut vivement blâmé et il perdit sa place. Il publia contre les médecins *la Politique du médecin de Machiavel*, l'obligea à se réfugier à Leyde, pendant que son livre était lu publiquement. Un autre livre, intitulé *l'Homme machine*, en même temps sort à Leyde et l'auteur dut quitter la Hollande. Il se retira en Prusse, où il devint familier avec Frédéric. Il mourut à Berlin, pendant qu'il sollicitait son retour en France, par l'entremise de Voltaire.

300. **Bonnet.** — Charles Bonnet, né à Genève, en 1734, et mort dans la même ville en 1793, sans avoir quitté la Suisse, appartient à l'école sensualiste, par la théorie des idées, mais loin de participer à l'esprit irrégulier de son école, il se montre plein d'amour pour Dieu, dont il voit l'action en toutes choses. Cependant il est plutôt théiste que chrétien.

Le caractère propre de sa philosophie consiste d'abord à ne séparer jamais l'âme du corps, et même à vouloir étudier l'âme dans le corps. Il n'admet pas la conscience et croit que nous ne connaissons l'âme que par les modifications qu'elle imprime au corps. Les idées ont leur principe dans les mouvements des fibres nerveuses. Il étudie longuement ces fibres et croit qu'il y en a une pour chaque variété de sensation. De plus, il croit expliquer la mémoire par ce fait qu'une fibre déjà mue d'une certaine manière reprend ce même mouvement avec plus de facilité, à une seconde impression de l'objet, et c'est à cette mobilité que l'âme reconnaît une impression répétée, et la distingue de celle qui se présente pour la première fois.

C'est la réflexion, c'est-à-dire l'application volontaire de l'âme aux idées sensibles, qui produit les idées abstraites, et celles-ci, même les plus spiritualisées, viennent des sens.

L'âme est une force active, et son activité s'exerce sur elle-même et sur le corps. Bonnet appelle liberté l'activité elle-même et la volonté chacune des déterminations de cette activité. La volonté est excitée par le plaisir et la douleur, par le jeu des fibres. Ainsi, selon Bonnet, la volonté ne s'exerce que par la connaissance, c'est il suit que plus un homme a de connaissance plus il a de liberté.

Voilà ce que l'on trouve dans *l'Essai analytique sur les facultés*.

*tés de l'âme*, ouvrage qui commence, comme celui de Condillac, par la supposition d'une statue vivante, dont Bonnet sépare ou réunit les différents sens, pour étudier les idées qui dérivent de chacun d'eux ou de plusieurs combinés.

Dans sa *Palingénésie philosophique*, Bonnet expose que l'âme n'est jamais sans un corps et qu'à la mort elle reste unie à un corps nouveau qui existait déjà, pendant la vie, renfermé dans le corps calleux du cerveau. Il se développe alors de nouveaux organes dans ce corps d'une nature très-subtile, et d'ailleurs, celui-ci garde les traces de ses impressions antérieures. L'homme commence cette nouvelle vie dans l'état intellectuel et moral où il se trouvait à la fin de celle-ci, de manière qu'il y a toujours progrès, sans solution de continuité.

Il admet une évolution semblable chez les animaux et croit que Dieu n'a créé d'abord que des animaux imparfaits, qui renfermaient en germe les espèces plus parfaites et d'où celles-ci sont sorties après plusieurs séries de perfectionnements, séries qui correspondent chronologiquement aux révolutions terrestres.

## § 2. SENSUALISME PRATIQUE

301. **Voltaire.** — Il n'est aucun nom dans l'histoire de la philosophie et des lettres qui excite à la fois autant de mépris et autant d'admiration que celui de Voltaire. On a dit que l'on pourrait extraire de ses ouvrages un livre de piété, en même temps qu'on y trouve les plus horribles blasphèmes contre Jésus-Christ. Ajoutons que l'on peut en extraire aussi une théodicée parfaitement orthodoxe, une défense de la liberté, une apologie de la raison, un traité de la loi morale naturelle, et mille autres théories philosophiques excellentes, à côté des sarcasmes contre Dieu et sa providence, d'un sensualisme qui détruit la possibilité même de la liberté, qui nie la raison, et la moralité, à côté d'un cynisme impudent qui glorifie le crime et vilipende la vertu. M. Bersot, dans sa *Philosophie de Voltaire*, sans être un ennemi du christianisme et tout en blâmant Voltaire de n'avoir pas respecté notre religion et de n'avoir pas vu ce qu'elle renferme de vrai, essaye de

le justifier de tous les autres reproches et s'efforce d'en faire promoteur de la raison, le défenseur de la justice, l'apôtre de la liberté. Sans doute, c'est là le masque dont Voltaire a couvert la tâche infâme qu'il s'était donnée, mais au nom de la raison il a marqué tout ce qui est saint et raisonnable, et le triomphe de la raison qu'il prétendait poursuivre n'était que la ruine de l'Eglise et de la religion chrétienne. Pour exécuter ce plan, il fallait se donner les airs d'un philosophe de bon-sens, et c'est ce qu'il a fait ; mais il fallait surtout mentir et se moquer, et il n'a pas failli à cette double tâche.

François-Marie Arouet, qui ne prit que plus tard le nom de Voltaire, était fils d'un receveur de la chambre des comptes ; né à Châtenay, près de Paris, le 20 février 1694, il ne fut baptisé que le 22 novembre. Comme il faisait ses études au collège Louis-le-Grand, sous la direction des jésuites, un de ses maîtres, le père Le Jay, lui prédit, à ce que nous apprend Condorcet, qu'il serait le coryphée du déisme. L'abbé de Châteauneuf, son oncle, l'introduisit dans le monde, notamment chez Ninon de l'Enclos, et lui apprit à faire peu de cas de la religion. Emmené en Hollande, par l'ambassadeur, il s'en fit renvoyer pour une intrigue amoureuse. A son retour, son père le chassa de la maison paternelle. Il avait écrit jusque-là des pièces fugitives et il s'occupait déjà de la *Hénaire* et du *Siècle de Louis XIV*. Accusé d'être l'auteur d'un pamphlet contre Louis XIV, il fut mis à la Bastille. Il écrivait alors *Œdipe* et le poème de la *Ligue*. Le duc d'Orléans le fit mettre en liberté. La première représentation d'*Œdipe*, qui eut lieu en 1718 le réconcilia avec son père. Quelques années plus tard (1724) il vit J.-J. Rousseau et se brouilla pour toujours avec lui. Il blessa par des paroles inconvenantes et par une satire le chevalier de Rohan et le duc de Bourbon. Le premier le fit battre par ses valets et le second le fit mettre à la Bastille. En sortant, il fut exilé et passa en Angleterre, où il fréquenta surtout les *free-thinkers* (libres-penseurs), et il en rapporta cinq tragédies ; le *Temple du goût*, l'*Histoire de Charles XII* et les *Lettres anglaises*. Comme ce dernier ouvrage attaquait le gouvernement français, un arrêt du Parlement le fit brûler par la main du bourreau, et Voltaire s'en alla en Prusse, où commencèrent ses relations avec

Frédéric II; il revint bientôt de la Prusse; mais il y retourna plus tard chargé d'une mission qui réussit. En 1746, il parvint, après plusieurs refus, à entrer dans l'Académie, en protestant de son attachement à la religion. Mais bientôt, devenu odieux à tous, il se retira à la cour du roi de Prusse. Il y acquit une grande influence, qu'il conserva pendant quelque temps en méprisant les Français; mais ayant écrit contre le savant Maupertuis, une satire intitulée *Ahakiä*, il se brouilla avec le roi, qui fit brûler son livre par la main du bourreau. Comme il fuyait la cour, le roi le fit arrêter à Francfort, et on le retint pendant trois mois, jusqu'à ce qu'il rendit sa décoration et son brevet de pension. Il vint alors en Savoie, habita quelque temps les Délices, près de Genève et finit par se fixer à Ferney. Pour apaiser l'animadversion publique, il se confessa et communia, en feignant d'être malade. Il avait déjà joué la même comédie en 1723.

Rentré à Paris en février 1778, il y fut accueilli triomphalement, se fit recevoir franc-maçon le 7 avril et mourut le 30 mai, après avoir répondu au curé de St-Sulpice qui l'invitait à reconnaître la divinité de Jésus-Christ: « Hélas! laissez-moi mourir tranquillement. » On lui refusa la sépulture ecclésiastique, mais l'abbé Mignot, son neveu, abbé commanditaire de Scellières, dans le Jura, le fit enterrer dans son abbaye. En 1791, ses restes furent transportés au Panthéon.

Ses ouvrages, sauf un petit nombre n'ont pas pour objet la philosophie. C'est surtout dans ses lettres que l'on peut voir ce qu'il en pense, malgré le double aspect que nous avons déjà signalé dans ses doctrines. Il est facile de juger, par l'acharnement qu'il y met, que les lettres où il dit et répète: « Ecrasons l'infâme, » en parlant de la religion, sont celles qui expriment son véritable dessein et que celles où il expose une philosophie appuyée sur le bon-sens ne sont qu'une arme défensive et quelquefois même indirectement offensive.

On ne peut donc pas dire que Voltaire fût matérialiste, ni athée; il était avant tout, et par-dessus tout, impie et ennemi déclaré du christianisme. C'était le but unique et avoué de toute sa philosophie, dans laquelle on trouve ça et là bien des théories exactes, des pensées justes et nouvelles, de même qu'on trouve dans sa vie



quelques actes de bienfaisance pour pallier les ingratitude habituelles de son mauvais cœur. Et encore il ne serait pas impossible de démontrer que toutes les réhabilitations auxquelles il travailla pendant de longues années avaient un tout autre but que la bienfaisance, et qu'il s'agissait surtout de trouver en défaut les jugements rendus au nom de la religion, ou par un gouvernement dont les lois étaient basées sur le christianisme.

302. Nous ne pouvons que nommer ici, à la suite de leur chef, les encyclopédistes, qui ne virent dans la philosophie qu'un moyen de combattre ce que leur école appelait « la superstition et la tyrannie » c'est-à-dire, la religion et le pouvoir.

DIDEROT, né à Langres en 1712, mort en 1784, était un savant universel ; il commença l'Encyclopédie avec d'Alembert et l'acheva seul. Il se montrait nettement matérialiste et athée, et même il enseignait ces doctrines avec une sorte d'enthousiasme.

D'ALEMBERT, né à Paris en 1717, mort en 1783, était un mathématicien de premier ordre, émule d'Euler et supérieur à Lagrange.

Il a laissé des travaux nombreux et profonds sur la mécanique ; mais son style fait qu'on ne le lit plus. Il travailla avec Diderot à l'*Encyclopédie*, mais il abandonna cet ouvrage avant qu'il ne fût achevé. Il en écrivit surtout le *Discours préliminaire*, qui est une classification des sciences d'après Bacon. Il est sensualiste, mais il distingue essentiellement l'esprit de la matière.

SAINT-LAMBERT, né en 1716, près de Nancy, mort en 1803, est l'auteur du poème des *Saisons*. Il se crut philosophe et écrivit le *Catéchisme philosophique* à l'usage des enfants. C'est un écarne et ennuyeux recueil de dissertations matérialistes et athées, entremêlées de dialogues immoraux et d'anecdotes licenciennes. C'est dans cet ouvrage qu'il définit l'homme. « Une masse organisée et sensible, qui reçoit de tout ce qui l'environne et de ses besoins cet esprit dont il est si fier. » Il ne prêche d'ailleurs que les plaisirs des sens, nie la vie future et indique le suicide comme suprême consolation. Heureusement les enfants auxquels ce livre est destiné en l'ont jamais lu, et ne le liront jamais.

## § 3. THÉORIES AMENÉES PAR L'ÉCOLE SENSUALISTE

303. **Clarke.** — Samuel Clarke, né à Norwich, en 1675, mort en 1729, est avant tout un théologien anglican, mais il faut le remarquer aussi comme philosophe, parce que toute sa vie il combattit les conclusions matérialistes de l'école de Locke. Il défendit la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme. Il attaqua l'athéisme de Hobbes et le panthéisme de Spinoza. C'est dans ce double but qu'il publia sa *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu*, et son *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle*. Il n'appartient à aucune école et ses arguments n'ont rien de bien nouveau. Il se montre partisan de la preuve *a priori*, par l'idée de l'être nécessaire, mais en réalité l'ensemble de son argument est *a posteriori*, puisque le fond en est ainsi conçu : 1<sup>o</sup> Quelque chose a existé de toute éternité, puisque quelque chose existe aujourd'hui ; 2<sup>o</sup> Un être indépendant et immuable a existé de toute éternité, car le monde n'a pas en soi la raison de son existence ; 3<sup>o</sup> Cet être indépendant, immuable et éternel existe par lui-même, car il ne peut être sorti du néant, ni avoir été produit par aucune autre cause.

Le seul argument qui lui soit propre est malheureusement une erreur, et c'est cet argument qui fait toute l'originalité de sa philosophie. Clarke l'avait emprunté à Newton ; le voici : Nous concevons nécessairement un espace sans bornes et une durée sans limites. Or la durée et l'espace ne sont pas des substances ; ce sont des propriétés qui ne sauraient exister sans un sujet. Il existe donc un être réel, sans limites comme l'espace, infini en durée comme le temps, dont l'espace et le temps ne sont que les attributs. Cet être, qui est le *substratum* de l'espace et du temps, c'est Dieu. Leibnitz combattit cette erreur, mais Clarke ne fit que s'attacher davantage à sa théorie. Nous ne prendrons pas la peine de la réfuter : nous avons suffisamment montré ailleurs que l'espace et le temps ne sont pas réellement infinis et que dans cette abstraction où nous les voyons indéfinis, ils ne sont autre chose que la possibilité de faire durer des êtres et de placer des corps. Ce ne sont pas là des attributs de Dieu, que nous concevons nécessairement comme simple, sans étendue et sans durée.

## IDÉALISME

304. **Berkeley.** — Georges Berkeley, naquit à Kilkinn, en Irlande, devint évêque de Cloyne, et mourut à Oxford, en 1753. Berkeley se rattache à Clarke en ce sens que comme lui il combat le matérialisme qui résultait de l'école de Locke ; il se rattache à Hume, dont nous allons parler, en ce que, pour mieux établir l'existence des esprits, il a cru devoir nier la réalité objective des perceptions sensibles, refuser la *causalité efficiente* à tout objet physique et réserver pour les esprits seuls cette causalité, soutenant que dans les phénomènes corporels il y a succession constante, mais non causalité constatée. David Hume n'a eu qu'à faire un pas de plus pour nier toute causalité et nier ainsi les esprits aussi bien que les corps. Par là aussi Berkeley se rattache à l'école empirique anglaise et au positivisme français, qui, depuis les travaux de John Stuart Mill sur Berkeley, commencent à reconnaître celui-ci comme leur chef.

Les principaux ouvrages de Berkeley sont la *Théorie de la vision* et le *Traité sur les principes de la connaissance humaine*. Il a écrit aussi plusieurs dialogues.

Si la doctrine de ces ouvrages ne paraît pas la même au premier abord, on peut reconnaître en l'approfondissant qu'elle se résume dans les trois théories suivantes, avec un enchaînement qui montre que Berkeley avait élaboré tout son système avant de rien écrire.

1° Dans les perceptions acquises de la vue, l'extériorité, la distance et la grandeur, que nous affirmons des objets, ne sont pas des perceptions directes du sens de la vue, mais des jugements rapidement obtenus par l'interprétation des signes naturels, et cette interprétation ne vient ni de l'instinct, ni de la raison, mais de l'expérience.

2° Les notions générales conçues comme idées abstraites, ne sont rien autre chose que des idées concrètes d'objets individuels, dans lesquelles nous laissons dans l'ombre toutes les conditions particulières.

3° L'extériorité des objets de nos perceptions ne consiste pas en

un substrat de qualités sensibles, quelque chose qui, sans être une sensation, nous donne nos sensations; l'extériorité consiste en ce que nos sensations se présentent en groupes unis par une loi permanente, indépendamment de nos volontés.

La conclusion de tout cela est que la matière n'existe pas, et que les idées que nous avons des phénomènes sensibles ne sauraient nous venir que d'un esprit qui les produit en nous selon certaines lois d'association. Que ces idées n'étant pas toujours actuelles en nous, ne subsistent donc pas en nous, et cependant ne doivent pas cesser d'être quelque part, sans quoi elles ne pourraient pas revenir. Il faut donc qu'elles subsistent dans un esprit qui les possède toujours, qui en est le lieu indispensable, et qui les cause en nous. Cet esprit c'est Dieu. — C'est par cet argument que Berkeley croyait démontrer l'existence de Dieu et ruiner à tout jamais le matérialisme et l'athéisme. Il ne fit qu'amener le scepticisme et son homologue le positivisme.

#### SCEPTICISME

305. **Hume.** — David Hume naquit à Edimbourg en 1711. Il vint en France de bonne heure, mais trop pauvre pour vivre à Paris, il se fixa dans les environs de Reims et de la Flèche. Ses premiers ouvrages, *Traité de la nature humaine* et *Essais de morale et de politique*, n'eurent aucun succès. Il les publia en Angleterre, quelques années plus tard, avec ses *Essais sur l'entendement humain*, mais sans autre résultat. Sa réputation commença avec la publication de ses *Recherches sur les principes de morale*, et ne fit que s'accroître par l'*Histoire des révolutions d'Angleterre*. Il mourut à Edimbourg en 1776.

Hume dérive de Locke, en ce qu'il n'admet aucune idée de raison, et fait tout dériver de l'expérience du sens; il continue et développe Berkeley en ce qu'il porte contre l'esprit, contre le moi, à négation que celui-ci faisait tomber sur la matière. On pourrait dire aussi qu'il dérive de Pyrrhon, d'Arcésilas, de Sextus Empiricus, et de tous les sceptiques anciens, car il apporte presque les mêmes arguments et arrive aux mêmes conclusions; mais

il ne paraît pas s'être beaucoup appuyé sur eux, ni peut-être bien rendu compte de leur doctrine. Enfin, en morale, il dérive de Hutcheson dont nous allons parler, en ce qu'il fait du bien l'objet d'un sentiment et non d'une idée.

Hume a conscience de son scepticisme et il le donne comme la science certaine. Tandis que la philosophie dogmatique prétend connaître ce que les choses sont en elles-mêmes, la science qu'il propose, et qui est le scepticisme, ne prétend savoir que ce que les choses sont pour nous et en nous. Et cette science purement subjective, non seulement il la croit certaine, mais il prétend l'appuyer sur ce que « nous ne saurions la soupçonner d'être chimérique, sans tomber dans un scepticisme qui détruirait en même temps toute spéculation et toute morale. » Et comme on a fixé les lois des révolutions planétaires on doit pouvoir fixer les lois de notre intelligence. Il se montre donc le précurseur de Kant.

Or voici, selon lui les lois de l'intelligence : Les états de conscience sont de deux sortes : 1° les impressions ou perceptions actuelles ; 2° les idées, qui ne sont que des impressions plus faibles. C'est là comme l'étoffe dont l'âme fait l'assortiment et le mélange. Ces états de conscience se relient par les lois de l'association des idées, lesquelles sont fondées sur un triple rapport : 1° la *ressemblance* ; 2° la *contiguïté* de temps et de lieu ; 3° la *succession constante*, qu'il appelle aussi succession nécessaire : c'est ce que nous appelons le rapport de causalité. Il avait d'abord admis aussi le *contraste*, qu'il rejeta plus tard, comme n'étant que la ressemblance.

Hume n'admettant pas d'autres principes de nos pensées ne peut rien dire de la substance. En effet, avec ces données il peut affirmer les perceptions actuelles et la succession *habituelle* de nos idées, succession d'après laquelle telle perception suit toujours et même nécessairement telle autre perception, comme la perception de lumière suit celle du soleil ; mais ce n'est là pour lui qu'une succession nécessaire, fondée sur une loi de notre intelligence, sur une habitude, et de laquelle on ne saurait inférer que l'un soit la cause et l'autre l'effet. Car, dit-il, les sens ne nous donnent rien de la cause ni de l'effet, mais seulement l'expérience de leur succession constante, et la raison ne pouvant conclure que de l'identi-

que à l'identique, sortirait d'elle-même, si elle concluait de l'effet à la cause, puisque la cause et l'effet ne sont pas identiques. Donc nous ne saurions affirmer la substance, sinon comme une simple association de phénomènes, et ici, ce que Berkeley n'avait dit que de la matière, Hume le dit du *moi*.

Ainsi, pour Hume, l'âme, le moi, est « un faisceau, une collection de différentes perceptions, qui se succèdent l'une à l'autre avec une rapidité incroyable. » Et il s'efforce de démontrer par l'expérience que nous ne percevons pas plus notre propre causalité que celle des corps extérieurs, sous le très-faux prétexte que nous ne percevons pas la nature de l'influence de notre âme sur nos membres. Reste à conclure que tout ce qu'il y a de permanent sous la mobilité perpétuelle de nos impressions et de nos idées, c'est la nécessité ou nous sommes de conduire nos pensées de tel objet à tel autre. Et cette nécessité, cette contrainte intérieure n'est autre chose que *l'habitude*, qui « donne à l'esprit une *facilité* à accomplir quelque action ou à concevoir quelque objet, et en second lieu lui imprime une *tendance* ou une inclination à le faire. » L'induction par laquelle nous attendons les mêmes effets après les mêmes causes, n'est qu'un fait de l'habitude produite par la répétition des mêmes successions de phénomènes.

De tout cela Hume conclut, à tort, que toute notre science des choses n'est qu'une *probabilité*, une *croissance*. Ce ne serait pas même cela, si ses théories étaient vraies. Car si rien ne nous donne l'idée de cause, d'où pourrions nous prendre que nos impressions ont pour cause, même probablement, les choses réelles.

Enfin, comme il se rejette sur la *croissance*, après avoir détruit tout principe de connaissance objective, il se rejette sur le *sens moral*, qu'il emprunte à Hutcheson, pour trouver une philosophie pratique après en avoir sapé toutes les bases. En effet, il a nié la réalité du moi, la réalité du monde, et pour les mêmes raisons la réalité de Dieu, et il dit ensuite : « La morale n'est pas l'objet de l'entendement, mais du sentiment ; le bien est senti comme le beau : le bien est le beau moral ; il y a un *sens* un instinct *moral*. » Et cet instinct moral, corollaire de l'habitude qui nous fait associer les idées, détermine aussi la succession de nos actions. sans que la liberté intervienne.

## MORALE DU SENTIMENT

306. **Hutcheson.** — François Hutcheson, né dans le nord de l'Irlande, en 1694, après avoir étudié à Glasgow, en Ecosse, ouvrit une école à Dublin, et devint, à l'âge de 35 ans, professeur à l'université de Glasgow, où il mourut en 1747. Il fut le précurseur de l'Ecole écossaise, qui ne se dessina bien qu'avec Reid, mais il se distingue surtout par sa morale sentimentaliste, dans laquelle il continue Cumberland et précède Adam Smith.

Il a écrit en latin, un *Abrégé de logique*, une *Métaphysique*, un *Abrégé de philosophie morale*, et en anglais trois autres ouvrages sur sa théorie morale, dont le principal est : *Système de philosophie morale*.

Sa logique est celle de l'Ecole, ainsi que sa métaphysique : sa psychologie est celle de Locke ; mais sa morale s'en distingue et il la fait dériver d'une faculté dont il n'a pas parlé dans son analyse des facultés de l'âme. Cette faculté nouvelle c'est le *sens moral*.

« Je désigne, dit-il, par le nom de *sens interne*, la faculté que nous avons d'apercevoir le beau, l'ordre, l'harmonie, et par le nom de *sens moral*, cette détermination à approuver les affections, les actions, ou les caractères des êtres raisonnables qu'on nomme vertueux. »

Le *sens moral*, aussi bien que le *sens interne* dont parle Hutcheson, est inné ou instinctif, et universel. Et il s'appuie sur ces conditions pour dire que le sens moral, est la loi morale qui se traduit par la *bienveillance* naturelle que nous éprouvons les uns pour les autres. Sa théorie politique, qu'il essaye de fonder sur sa théorie morale, est exactement celle de Cicéron; mais il se rapproche de Rousseau, en niant l'origine divine du pouvoir et en le faisant venir du peuple avec les limites que suppose cette dernière origine.

Nous ne dirons qu'un mot de HOME, qui continue les théories de Hutcheson, et de FERGUSON, qui admet à la fois le principe moral de Hobbes et d'Helvétius, l'intérêt; celui de Cumberland et de

Hutcheson, la bienveillance ; et y ajoute le perfectionnement de soi-même. Il formule ainsi toute la morale dans ces trois lois : 1<sup>o</sup> la loi de conservation personnelle ; 2<sup>o</sup> la loi de société ; 3<sup>o</sup> la loi de progrès.

307 **Adam Smith.**— Adam Smith, né à Kirkaldy, en Ecosse, l'an 1723, fut professeur à l'Université de Glasgow, et mourut en 1790. Il se rattache à l'école de la morale du sentiment, par sa *Théorie des Sentiments moraux*, et il est compté parmi les économistes les plus distingués, par ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Il fut aussi, par son enseignement oral, un des chefs de l'Ecole écossaise ; mais il ne publia rien sur ces questions et brûla presque tous ses papiers avant de mourir.

Suivant de près son maître Hutcheson, il fonde la morale sur la *sympathie*, ce penchant irrésistible qui nous fait partager les joies et les peines d'autrui. Il analyse ce sentiment, en recherche minutieusement les applications, et croit démontrer que tous les actes louables ont pour principe cette tendance naturelle. Il s'efforce d'établir d'abord que les jugements moraux que nous portons sur les actions des autres précèdent ceux que nous portons sur nous-mêmes, et croit que c'est de la vue des actions d'autrui et du sentiment qu'elles nous inspirent que nous tirons la notion du bien et du mal.

Bien plus, pour apprécier la moralité de nos actes, nous avons besoin de nous supposer spectateurs. Dès lors nous appelons honnêtes les actions qui attirent notre sympathie et déshonnêtes, celles qui nous sont antipathiques. La raison n'a pas autre chose à faire que de recueillir les cas particuliers et de les généraliser pour formuler des lois morales, que nous confions ensuite à la mémoire, pour servir de règle à nos jugements moraux.

De cette même sympathie et de la reconnaissance naturelle qu'éprouve la personne obligée envers la personne qui l'oblige, Adam Smith tire la notion du mérite et du démérite. De là aussi l'origine du remords, et de la joie d'une bonne action accomplie.

Cependant il fait plus de cas de l'appréciation de notre conscience personnelle, pour nos propres actes, que de toutes les apprécia-



tions d'autrui, pourvu que nous les examinions en spectateur impartial et éclairé. La conscience alors lui représente l'humanité Dieu lui-même.

Toute cette théorie morale du sentiment, quelque nom que l'on donne à ce dernier, pèche par la base. Elle prend l'effet pour la cause. En effet, ce sentiment, s'il existe, doit avoir un principe supérieur, et la sympathie que nous éprouvons pour une action bonne ne peut venir que de ce que, préalablement, nous l'avons jugée bonne. Il faut donc chercher ailleurs l'idée du bien et du mal.

La théorie économique d'Adam Smith est longuement et profondément traitée, dans les *Recherches*, dont nous avons parlé. Adam Smith y traite l'origine de la richesse, la nature du capital et sa véritable source qui est le travail, les théories précédentes d'économie politique et enfin les revenus de l'Etat. Le prix des choses vient tout entier du plus ou moins de travail qu'elles exigent pour se les procurer : donc la vraie source de la richesse n'est pas dans le sol, mais dans le travail. De plus le droit de propriété repose essentiellement sur le travail personnel. Enfin le travail est encore le plus sûr moyen d'amélioration morale de l'homme.

Après avoir longuement étudié ces propositions, en les appuyant de mille exemples, Adam Smith cherche les moyens d'améliorer le travail et les trouve dans cette double loi : division et liberté du travail. Il profite de cette loi pour soutenir et louer peut-être outre mesure, la constitution anglaise basée sur le *self-gouvernement*, dans lequel le rôle de l'Etat est presque effacé. On peut lui reprocher plus encore de s'être trop attaché à cette tendance vraiment anglaise, que nous appelons le *côté pratique*, qui consiste à ne rechercher en toutes choses que l'utile.

### § 5. LES ÉCONOMISTES

308. **Quesnay.** — François Quesnay né à Mercy (aujourd'hui dans le département de Seine et Oise), en 1694, mort à Paris en 1774, est le fondateur de l'école des économistes.

Contrairement à Adam Smith, que nous venons de voir, mais qui vint après lui, il pensait que l'unique source de richesse, c'est

le *travail agricole*, qui donne d'abord la nourriture et l'entretien de l'ouvrier et ensuite un excédant qu'il appelait *produit net*. Le travail industriel était déclaré improductif. D'où il concluait que seul le *produit net* doit supporter l'impôt, mais aussi que le propriétaire foncier doit seul prendre part aux affaires, et assurer d'ailleurs à l'industriel la liberté du travail. C'est de ce principe incomplet que sortirent d'abord la ruine des maîtrises et des jurandes et ensuite la concurrence. Il était d'ailleurs partisan de la monarchie absolue, qu'il regardait comme un gouvernement paternel, tandis qu'il ne voyait que licence et désordre dans les démocraties.

309. **Montesquieu.** — Charles de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu, naquit au château de la Brède, près de Bordeaux en 1689. Il était président à mortier à Bordeaux, lorsqu'il fit paraître sans nom d'auteur les *Lettres persanes*, qui commencèrent sa gloire littéraire, le firent entrer à l'Académie et furent cependant le seul motif pour lequel le cardinal de Fleury s'opposa d'abord à sa présentation. Ayant résigné sa charge il visita l'Allemagne, l'Italie, la Suisse, la Hollande et l'Angleterre. Après son retour, il publia les *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, et quatorze ans plus tard, en 1748, l'*Esprit des lois*, auquel il avait travaillé vingt ans. Il mourut en 1755. Il avait publié plusieurs autres ouvrages dont les uns se rapportent à ceux que nous avons nommés, et les autres son purement littéraires.

L'*Esprit des lois* est divisé en 31 livres, dont chacun renferme de 3 à 45 chapitres, quelquefois très-courts. Montesquieu y traite d'abord des lois en général, puis des lois dans leur rapport avec les principes du gouvernement, avec la force offensive et défensive, avec la liberté politique et civile, avec la nature du climat et même du terrain, avec les mœurs du peuple, avec le commerce, avec l'usage de la monnaie, avec le nombre des habitants, avec la religion établie, avec la nature de leurs objets, et enfin des changements que les lois ont subis en France.

Il est impossible de donner l'analyse des innombrables questions traitées dans cet ouvrage et de la manière plus ou moins exacte dont elles sont résolues. On y remarque un grand esprit d'égalité

et de liberté pour tous ; mais bien des fois cet esprit d'indépendance est poussé trop loin, et l'ouvrage se ressent de l'esprit qui régnait en France au moment où il fut écrit, quoique Montesquieu n'ait jamais été l'ami des encyclopédistes. Quelques autres exagérations viennent des idées mêmes de l'auteur.

Par exemple voici une pensée à laquelle il tient trop exclusivement : « Les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très-grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. » Saisi de cette pensée il va jusqu'à dire : « Il semble, humainement parlant, que ce soit le climat qui a prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la religion mahométane. » Disons cependant que Montesquieu défend très-souvent la religion catholique, quoiqu'il ait contre elle des phrases assez malheureuses, et que l'on puisse juger par ses paroles qu'il estimait que toutes les religions sont bonnes, pourvu qu'elles conviennent au climat et aux mœurs du pays.

Une doctrine qui est propre à Montesquieu, c'est que le principe, c'est-à-dire l'agent moteur du gouvernement républicain, c'est *la vertu*, tandis que *l'honneur* est le principe de la monarchie ; il veut donc que les lois d'une monarchie aient pour mobile l'honneur et celles d'une république, la vertu, qu'il a soin d'expliquer dans le sens de vertu politique.

En économie politique il a à peu près les mêmes idées qu'Adam Smith, sur l'importance du travail.

En résumé, *l'Esprit des lois*, est un livre plein d'observations précieuses, mais qu'il faut lire avec circonspection ; il a puissamment contribué à l'introduction de la nouvelle constitution de la France et de la législation moderne. Or il y a eu dans cette réforme beaucoup de bien à côté de beaucoup de mal.

310 **Mably.** — Gabriel Bonnot de Mably, frère aîné de Condillac, et ecclésiastique comme lui, mais sans aller au-delà du sous-diaconat, naquit à Grenoble en 1709. D'abord partisan du pouvoir absolu, tant qu'il fut l'aide et le conseil du ministre cardinal de Fleury, il devint démocrate quand il se fut brouillé avec son protecteur.

Dès ce moment, non seulement il se nourrit des historiens grecs

et latins, mais encore il voyagea en Grèce et en Italie, pour aller puiser à sa source l'esprit républicain. C'est de là qu'il apporta les mots, devenus depuis si magiques, de *patrie*, de *citoyen*, de *souveraineté du peuple*. Mais il croit devoir fonder le bonheur du peuple sur le mépris des richesses ; et dès lors il réprouve non seulement le luxe, mais encore le commerce, l'industrie et les arts, et veut rendre les citoyens égaux dans la pauvreté et dans l'ignorance, unie à l'absence de sentiments. Il repousse l'instruction développée comme une source d'inégalité, et pour la même raison il ne veut pas d'autre sentiment que celui du besoin. En conséquence il veut abolir la propriété personnelle. Pour accomplir ce programme, il trouve et propose la communauté. Toutes ces doctrines se manifestèrent dans le *Droit public de l'Europe*, et dans plusieurs autres ouvrages de politique et d'histoire qu'il publia dans la suite. Il ne prévoyait pas la révolution mais il appelait de tous ses vœux le « renversement de la vieille machine. » Il mourut en 1785.

311. **J.-J. Rousseau.** — Né à Genève, en 1712, d'un pauvre artisan, Jean-Jacques Rousseau perdit sa mère en naissant et fut bientôt privé de son père. D'abord protestant, il se convertit en apparence au catholicisme, pour trouver une ressource contre sa misère. Il fut tour-à-tour, apprenti, valet de chambre, séminariste, truchement d'un moine quêteur, employé au cadastre, professeur de musique, précepteur, secrétaire d'ambassade, compositeur musicien, puis commis de caisse et enfin écrivain philosophe. Doué d'un esprit droit, mais guidé par le seul sentiment et livré de bonne heure aux passions sensuelles, il offre dans ses opinions le contraste qui existait dans son âme. Sentant dans son cœur la honte de sa misère, les remords de ses fautes et de certaines actions indignes, comme d'avoir exposé ses enfants à l'hospice, et d'un autre côté apercevant dans sa raison l'idée du beau, et dans son cœur l'amour du bien, il prit en haine la société, qu'il regardait comme la cause de ses malheurs et se mit à rêver une réforme.

Mais il faut faire deux parts dans sa philosophie. Les théories spéculatives sont généralement belles et nobles. Il attaque le

matérialisme et l'athéisme et va même jusqu'à se prendre en vrai enthousiasme pour l'Évangile. Mais quand de la spéculation il passe à la pratique et qu'il traite la morale et la politique, il tombe dans les doctrines les plus avilissantes pour la nature humaine et ne voit plus qu'un monde dans lequel Dieu n'est pour rien.

Selon lui, les hommes vivaient d'abord séparés, sans aucun lien de famille ni d'amitié, mais en paix les uns avec les autres. Les qu'après de nombreuses générations, un « contrat social » intervint, qui fut l'origine des lois, de la propriété, de l'inégalité et de la guerre. Aussi le progrès qu'il rêve n'est pas un progrès intellectuel et moral; il en exclut les lettres, les arts, les sciences et même l'industrie, et ne cherche qu'une répartition égale des biens et une vie plus libre et plus simple, imposée par les lois. L'État serait le maître absolu, le dépositaire de toutes les volontés, le propriétaire de tous les biens, qu'il céderait cependant aux citoyens, légitimant ainsi leur propriété et changeant en droit ce qui n'était auparavant qu'une usurpation. La souveraineté du peuple est indivisible, inaliénable et infaillible, parce qu'elle est la volonté générale. En sorte que rêvant l'égalité et la liberté, il ne propose que le despotisme et l'esclavage, puisque son pouvoir législatif n'a aucun contrepoids, et de plus il ne peut obtenir aucune stabilité, car, la souveraineté du peuple étant inaliénable, Rousseau déclare formellement que les lois formulées par ses représentants ou *commis*, n'ont aucune valeur sans la ratification du peuple, et que de plus le peuple peut rompre quand il veut le pacte qu'il a conclu.

Ici il dit que le législateur doit avoir la force de transformer la nature humaine; ailleurs il veut que les lois respectent les moeurs du pays, et plus loin il dit que *peut-être* l'esclavage est nécessaire pour donner plus de loisir aux hommes libres afin de leur permettre de maintenir leur liberté. Tantôt il déclame contre la monarchie, tantôt il affirme que la démocratie est impossible pour des hommes et que des dieux seuls pourraient se gouverner ainsi. Enfin tout en proclamant la liberté absolue de la conscience en matière de religion, il crée une religion déiste et veut que la pratique en soit obligatoire sous peine de mort.

Ajoutons que Rousseau nous trace dans son *Emile*, le plan d'un

éducation selon la nature, avant tout négative, et sans Dieu jusqu'à vingt ans, comme le vrai idéal de l'éducation. C'est bien le corollaire obligé de son *Contrat social*.

Les principaux ouvrages de Rousseau sont : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ; *Discours sur l'économie politique* ; *Emile, ou de l'éducation* ; *Profession de foi du vicaire savoyard* ; *Contrat social*.

Il mourut en 1778.

**312. Price.** — Richard Price, plus remarquable en ce qu'il défendit les droits de la raison et les notions *a priori*, contre Locke et contre Hutcheson, est aussi compté parmi les politiques économistes de cette époque. Né en Angleterre, en 1723, il mourut en 1791.

**313. Priestley.** — Joseph Priestley est aussi un partisan des idées nouvelles, mais il fut surtout théologien calviniste, adversaire de Reid, et matérialiste déclaré. Né en 1733, il mourut en 1804.

**314. Turgot.** — Anne Robert Jacques Turgot, connu comme ministre des finances de Louis XVI, fut aussi un philosophe digne d'attention. Né à Paris en 1727, il mourut en 1781. Il appartient à l'École des économistes et peut être considéré comme l'un des fondateurs de la science de l'économie. Il partageait les idées de Quesnay sur le travail agricole, mais il accordait plus d'importance que lui à l'industrie. Il fut aussi partisan de toutes les libertés et il écrivit dans l'*Encyclopédie* des articles assez remarquables, entre autres l'article *Existence*, où, partant des principes de Locke, il constate le *moi*, et fait sortir de l'idée du *moi* celle de la réalité des objets extérieurs. L'espace nous manque pour analyser ici son projet de constitution, qui s'il eut été adopté aurait amené en France toutes les réformes nécessaires, sans les ruines et les hontes qui les ont accompagnées par la Révolution.

**315. Condorcet.** — Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marquis de Condorcet, naquit en 1743 à Ribemont, en Picardie, et mourut en 1794, dans un cachot de Bourg-la-Reine où l'avait jeté la Convention. Il était très habile mathématicien et

appartenait aux encyclopédistes aussi bien qu'aux économistes. Comme ses amis il écrivait contre la « superstition et la tyrannie ». C'est là surtout ce qu'il attaque dans son *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, en même temps qu'il y enseigne la perfectibilité indéfinie, en développant les idées de Price, de Priestley et de Turgot, et en supposant que l'humanité a commencé par l'état sauvage et ne s'est élevée que graduellement et lentement à la vie sociale.

### § 6. — ÉCOLE ÉCOSSAISE

316. **Reid.** — Thomas Reid, né en 1710 à Strachan, en Écosse, était fils d'un ministre presbytérien, et fut destiné aux mêmes fonctions. Après avoir étudié à l'Université d'Aberdeen, où il eut pour maître le professeur Georges Turnbull, dont les idées offrent les tendances de l'École écossaise, il fut bibliothécaire, puis pasteur d'une petite paroisse, plus tard professeur à Aberdeen, où il publia les *Recherches sur l'entendement humain*, et enfin à l'université de Glasgow, où il succéda à Adam Smith, dans la chaire de philosophie, et publia les *Essais sur les facultés intellectuelles*, et les *Essais sur les facultés actives*. Il mourut en 1796.

Après avoir, comme il l'avoua lui-même, embrassé l'idéalisme de Berkeley, Reid en aperçut le défaut dans le scepticisme de Hume qui n'en est que le développement, et ne pouvant se décider à douter de tout, il commença à ne plus vouloir douter de la matière, puis s'étant aperçu que toute cette théorie reposait sur celle des idées représentatives, il commença à se demander si ce principe avait quelque évidence, s'il était bien certain que notre esprit ne voit les choses que dans ses propres idées qui en sont les images, et après avoir cherché pendant quarante ans l'évidence de ce principe, il vit bien que son seul point d'appui était l'opinion des philosophes. Bien plus cette hypothèse de l'idée intermédiaire entre les corps et notre intelligence n'explique rien, et n'a aucune raison d'être. Distincte de l'âme et des objets, cette idée doit être une substance, elle est donc matière, ou esprit, ou les deux à la fois. Matière, quelle union peut elle avoir avec notre âme ? esprit.

el rapport a-t-elle avec les corps, et pourquoi ne pas admettre ssitôt dans l'un et l'autre cas la communication directe et immédiate de notre âme avec les objets ? enfin esprit et corps, il y a atradiction. Reid prit donc le parti de nier tout intermédiaire tre l'objet perçu et l'esprit qui perçoit, et déclara que la perception sensible est un fait primitif, aussi certain que la conscience qui est aux vérités empiriques ce que sont les axiomes aux ences de démonstration.

Le fait de la perception porte avec lui-même l'assurance de la alité extérieure de l'objet perçu. De même les perceptions de nscience portent avec elles l'assurance de notre être personnel qui bsiste identique sous la succession des phénomènes internes.

Reid attaque aussi la théorie du jugement donnée par Locke. e jugement n'est pas, au début, le résultat d'une comparaison. âme ne commence pas par des notions abstraites qu'elle compara it ensuite pour produire le jugement ; car comment conclurait- le à l'existence réelle des deux éléments comparés ? Au contraire me commence par affirmer immédiatement et dans l'ensemble ncret de tous leurs éléments l'existence réelle des choses qu'elle rçoit.

Enfin il attaque encore dans Locke la théorie de la table rase et ettant en lumière ces vérités *a priori* que nous trouvons toujours côté des données expérimentales, il en montre les caractères universalité, d'immutabilité, d'antériorité, et en conclut qu'elles ont les lois fondamentales de l'intelligence, le fruit spontané de . raison.

Tout ce qui précède est tiré des *Recherches sur l'entendement umain* ; nous avons donné déjà, page 285, le reste des théories e Reid que l'on trouve dans les *Essais* sur les facultés intellec- elles et sur les facultés actives.

Reid s'est placé plus près de la vérité que tous les philosophes u dix-huitième siècle ; il a même apporté quelques lumières aux onnées précédentes de la philosophie classique, mais, à notre vis, il s'est trop contenté du simple bon sens, comme point de épart et n'a pas suffisamment approfondi les bases de sa théorie.

Nous ajouterons donc quelques mots pour le compléter et pour com- pléter notre propre doctrine.



Un enfant ouvre spontanément les yeux : aussitôt il se produit dans son système nerveux et dans son cerveau un mouvement oscillatoire vibratoire (peu importe), qui pour le vulgaire ne ressemble en rien à la couleur, mais qui est pour le savant l'impression colorée tout entière. L'âme, qui vit dans le corps et qui en ressent (nous ne savons comment) toutes les impressions, éprouve une modification *consciente*, et aussitôt elle se connaît ainsi impressionnée. C'est un jugement primitif, concret et indivisible. Jusque là rien de nommé, rien de distinct d'une autre impression, puisque nous supposons que c'est la première; par conséquent, nulle notion encore de la couleur, ni de telle couleur, quoique l'impression porte avec elle tous les caractères qui serviront plus tard à la faire distinguer.

Mais l'enfant détourne tant soit peu la direction de ses yeux (toujours spontanément) : aussitôt l'impression change. Les yeux reprennent leur première direction : la première impression reparaît. Il ne faudra pas longtemps à l'enfant pour qu'il fasse cette induction naturelle, que l'impression lui arrive par les yeux. Et presque en même temps il jugera aussi qu'il y a hors de lui, dans cette direction quelque chose qui lui cause cette impression. Surtout lorsqu'en fermant les yeux, il ne verra plus rien et qu'en les dirigeant autrement l'impression variera aussi.

Un certain nombre d'opérations de cette nature, jointes à l'atouchement de la main, qui ne perçoit rien de ce que perçoivent les yeux, et comparées avec les perceptions de l'ouïe, qui ne cessent presque jamais de se manifester, lui donneront bientôt la notion de couleur, de résistance et de son.

Et quand les trois sortes d'impressions lui viendront du même point extérieur toutes les fois qu'il y emploiera ses organes, et cesseront de se produire dès que ses organes seront dirigées sur un autre point, comment pourra-t-il ne pas conclure que là est l'objet cause des impressions qu'il éprouve? Et qu'importe après cela que la matière n'ait pas de ressemblance avec l'esprit? qu'importe que les notions de couleur, d'étendue, de son, n'aient rien de commun avec les qualités premières ou secondes, que nous appelons de ces noms. Ce que l'âme sait, même avec peu d'expériences, c'est que telle impression distincte de telle autre, lui vient de là et non d'ailleurs.

Voilà ce nous semble la vraie réponse qu'il faut faire pour arrêter enfin la discussion (mal fondée à notre avis) des idées représentatives. Les objets sont les causes de nos impressions. Ces impressions ne ressemblent en rien à leurs causes, et nous ne connaissons les objets que par les impressions qu'ils font sur nous. S'ensuit-il que nous ne con-

naissions pas les objets eux-mêmes et que nous ne saurions rien en affirmer? Nullement. Nous pouvons affirmer nos impressions; nous pouvons par suite en affirmer la cause, et la concevoir comme un être réel, parce que telle est la condition naturelle de notre âme, qui porte en elle la conception habituelle de l'être. L'application successive de nos sens à un même point nous dit assez que là est l'objet cause de toutes les impressions qui nous viennent de ce point, et tout ce que nous croyons pouvoir légitimement affirmer des objets nous vient d'une expérience analogue.

J'affirme que tel corps a telle étendue, parce que j'éprouve que jusque là il me résiste et ne me résiste pas au delà de cette étendue. Et c'est là ce que je veux dire quand je dis qu'il a telle étendue. J'affirme qu'il a telle couleur, parce qu'il fait sur moi l'impression distincte dont j'entends désigner la cause par le nom de cette couleur. Et ainsi de tous les autres cas.

Qu'il ne soit donc plus question d'*idées images*, ni d'*idées représentatives*, opposées à la perception immédiate des objets. Percevoir les objets c'est recevoir d'eux les impressions qu'ils font sur notre âme, par l'intermédiaire des sens, et les termes d'*idées représentatives*, chez les auteurs classiques qui les ont employés, n'ont jamais signifié autre chose. Et dire que nous ne connaissons les choses que par leurs idées, c'est dire que nous ne les connaissons que comme causes des idées qu'elles ont engendrées en nous par les impressions que nous en avons reçues. Cette connaissance est complète quand nous les jugeons d'après toutes les impressions que nous pouvons en recevoir; elle est incomplète quand nous ne le leur avons pas demandé tout ce qu'elles pouvaient nous donner, sous tous leurs aspects.

C'est ainsi qu'on ne connaît la structure des plantes, que depuis qu'on les a étudiées minutieusement au microscope. Mais, complète ou incomplète, l'idée que nous avons d'une chose est vraie, tant que nous n'en affirmons que les causes des impressions que nous avons reçues. Elle serait erronée, si, par simple analogie, nous en affirmons autre chose.

Et comment douter de la réalité des choses ou de la réalité de leurs propriétés, quand elle est ainsi justifiée? Un pareil doute nous paraît impossible à la nature humaine. Et loin qu'on puisse objecter la folle et le rêve, comme on l'a fait tant de fois, nous trouvons une confirmation de notre certitude dans ces désordres mêmes. L'insensé et l'homme qui rêvent donnent une réalité aux impressions qu'ils éprouvent parce que l'âme humaine ne saurait oublier l'idée d'être, affirmer une modification sans substance, ni un effet sans cause, pas même pendant le sommeil ou la folie.

Après Reid, nous trouvons Oswald et Beattie, qui continuent l'Ecole écossaise et plus que leur maître rejettent les recherches métaphysiques et s'appuient sur les principes universellement reconnus par le *sens commun*, sans vouloir en rechercher la limite.

**317. Dugald Stewart.** — Né en 1753, mort en 1828, Dugald Stewart appartient déjà au dix-huitième siècle. Il soutint d'abord et développa les théories de l'Ecole écossaise, dont il fut le chef après Reid. Il eut la joie de voir les doctrines de son maître et les siennes s'introduire en France, où elles remplacèrent la philosophie sensualiste et où elles sont restées classiques à l'Université.

Ses principaux ouvrages sont ; *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, et *Philosophie des facultés intellectuelles et morales de l'homme*.

Plus que Reid, il tend à commencer la philosophie par l'étude des phénomènes de l'âme et même à s'arrêter aux phénomènes sans s'occuper de leur sujet qui est l'âme.

Pour expliquer comment nous attribuons à un objet extérieur les qualités perçues par notre âme, Locke et Reid s'étaient appuyés sur la vieille distinction des qualités premières et des qualités secondes. Dugald Stewart en fait trois classes : les qualités mathématiques : étendue et forme ; les qualités premières : dureté ou mollesse, poli ou raboteux ; les qualités secondes : couleur, chaleur, etc. Il croit que les qualités mathématiques portent avec elles un caractère évident d'extériorité, et que les autres nous paraissent extérieures parce que nous les rapportons à celles-là.

La question qui occupa le plus Dugald Stewart est celle de l'*association des idées*. Il y distingue deux modes principaux : l'association que l'on peut appeler spontanée, qui se fait sans effort, et l'association volontaire, qui est le fruit de l'attention. Dans le premier ordre il place les associations par analogie, par opposition, ou par rapport de temps et de lieu ; dans le deuxième, celles qui sont fondées sur les rapports de cause à effet, de moyen à fin, de prémisse à conclusion, ou réciproquement. Mais dans

tout cela il a en vue les *suites d'idées* et non les *associations des idées* telles que nous les avons conçues et exposées, page 274. C'est-à-dire qu'il considère l'ordre dans lequel nos pensées s'enchaînent lorsqu'elles deviennent actuelles, tandis que nous y voyons d'abord la connexion que nous leur avons donnée en les mettant en mémoire. Aussi il n'est pas étonnant que Dugald Stewart trouve bien indirect et presque nul le pouvoir que nous avons sur ces associations et qu'il dise que nul effort de l'esprit ne peut directement évoquer une pensée absente. Dans notre théorie au contraire, l'intelligence a tout pouvoir pour associer ses idées, de manière que telle idée soit ensuite presque infailliblement appelée par telle autre.

Remarquons d'ailleurs, que dans la théorie de Dugald Stewart le terme « évoquer une idée » est impropre, car au point de vue où il se place, l'âme ne peut chercher à évoquer que des mots dont elle entrevoit ou conçoit distinctement l'idée. En effet, pour chercher à se rappeler une idée, il faut au moins l'entrevoir, et dans ce cas, on peut dire que l'idée est déjà présente et qu'on ne cherche plus que les mots qui l'expriment. Et tous les efforts que fait Dugald Stewart, pour tracer des lois au souvenir, et expliquer comment nous parvenons à force de volonté à nous rappeler un fait oublié, n'aboutissent qu'à une théorie incomplète d'une faible importance spéculative : au lieu que de notre point de vue nous avons tracé la génération même de la mémoire, expliqué du même coup toutes les lois du souvenir, et donné les moyens de le soumettre d'avance à notre volonté. Quand nous avons mis en mémoire des idées, avec la conception d'un rapport qui les unit, tant que l'habitude de cette triple conception n'est pas effacée, par un trop long espace de temps, il est certain que l'une ne se présentera pas sans l'autre à notre souvenir.

Remarquons cependant que la mémoire offre quelque chose de semblable à la terre, qui féconde mieux les plantes sauvages que celles que nous cultivons. Les associations d'idées qui se font spontanément, et sur des rapports très-accidentels, semblent plus tenaces que celles que nous formons volontairement. avec tout le secours des rapports métaphysiques.

Dugald Stewart n'est pas très-heureux quand il considère

ensuite les associations d'idées comme des causes d'erreur. En effet il sort de la question et ne s'aperçoit pas qu'il est en plein dans les considérations actuelles et conscientes de certains rapports insuffisants à conclure, tandis que, dans la question qu'il traite, les rapports sont inaperçus quoique vraiment causes de suites d'idées.

Il distingue la mémoire, ou plutôt le souvenir, de l'association des idées : mais il l'en distingue trop. Dans notre sens les associations des idées sont les principes même de la mémoire et du souvenir ; dans le sien, le souvenir et l'association des idées sont une seule et même chose, comme fait psychologique. Et si dans la mémoire il y a de plus le jugement que le fait a existé, c'est qu'il veut bien appeler mémoire le souvenir des faits jugés et tenus pour certains, et association des idées la réminiscence de plusieurs idées autrefois perçues ensemble, et dont le rapprochement qui a été un fait autrefois, n'a plus dans le cas qu'une importance théorique.

Dugald Stewart a creusé pour son compte, et un peu plus profondément, un sol que d'autres avait déjà entr'ouvert ; on y est revenu après lui ; nous y avons aussi employé nos efforts, mais l'espace nous manque pour dire tout ce que nous y avons trouvé, et quand nous le dirions, il y resterait encore de précieux trésors enfouis. Car à notre point de vue la loi de l'association des idées doit expliquer la parole et la pensée elle-même, dans l'homme : bien plus elle doit excuser bien des actes matériellement coupables, et rabattre l'orgueil que l'on pourrait concevoir de ses bonnes actions.

### § 7. ÉCOLE CRITIQUE. — KANT.

318. **Kant.** — Emmanuel Kant, né à Kœnisberg, en 1724, était fils d'un sellier, qui lui enseigna surtout le sentiment religieux, le sentiment du devoir, l'amour du travail et l'horreur du mensonge. Il fut professeur dans sa ville natale, qu'il ne quitta jamais, et sa vie ne fut troublée par aucun événement. Il n'eut pas même à souffrir de l'envie, malgré la réforme totale qu'il voulut apporter dans la philosophie. Il mourut en 1804.

Jusqu'en 1759, les écrits qu'il publia, excepté ses thèses pour obtenir le titre de professeur, roulent exclusivement sur des questions de physique d'astronomie et de météorologie. A partir de ce moment au contraire presque tous ses écrits sont philosophiques, mais il n'a pas encore conçu son système. Ce n'est qu'en 1770, dans sa dernière thèse, qu'on en voit le germe, et c'est en 1781 qu'il fit paraître la *Critique de la raison pure*, et 1788, la *Critique de la raison pratique*. Dans cet intervalle et après, jusqu'en 1798, où il renonça à ses cours, il publia un grand nombre d'écrits, dont les principaux sont : *Critique du jugement*, *Eléments métaphysiques de la science de la nature*, *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, *Critique de la religion dans les limites de la simple raison*. Ce dernier ouvrage lui attira au moins un blâme, sinon une condamnation, et il dut promettre d'être plus réservé sur ce point, à l'avenir.

Pour mettre un terme à l'opposition entre les affirmations des dogmatiques, et le scepticisme, que Hume venait de renouveler, Kant entreprend de faire la *critique* de la raison. Au fond c'est l'idée qu'avaient eue déjà, après bien d'autres, Descartes, Locke, Berkeley et Hume, mais Kant procède autrement et avec une méthode plus complète. Il se pose un double but :

1° Déterminer la part de la raison dans la connaissance, et combattre ainsi l'erreur de l'empirisme.

2° Discuter la valeur des affirmations de la raison, et mettre ainsi un terme aux disputes entre les dogmatiques et les sceptiques, trop absolus, les uns dans leurs affirmations, les autres dans leurs négations.

Et d'abord il y a dans notre connaissance deux sortes d'éléments, Les uns nous sont fournis par les sens, et ils sont empiriques. Les autres sont de l'ordre rationnel. Il faut déterminer ces derniers. Voilà ce que personne n'avait fait.

Dans la morale, au contraire, rien n'est empirique, car tout y porte le caractère de l'universalité. Tout y est donc rationnel.

Il est facile de démontrer l'existence des éléments rationnels dans notre connaissance, mais il faut surtout en déterminer la valeur. La raison rend l'expérience possible, puisque celle-ci seule

ne donnerait que des faits particuliers et séparés ; mais dans les spéculations métaphysiques, la *raison pure* ne peut rien affirmer sur des objets qui dépassent l'expérience, et que l'intuition ne nous montre pas. La *raison pratique* au contraire s'impose à toute volonté ; elle a donc une valeur objective. Il s'ensuit que la loi morale est vraie ; mais dès lors la liberté, l'immortalité de l'âme, la Providence de Dieu sont vraies aussi. Tel est le plan général de la philosophie de Kant.

« Notre siècle, dit-il, est le siècle de la critique ; rien ne peut s'y soustraire, ni la religion avec sa sainteté, ni la législation avec sa majesté. » Il réclame donc le libre examen, la libre exposition de toutes les doctrines, même fausses ou pernicieuses. C'est à la raison et non aux gendarmes de les redresser. Tel est son esprit d'indépendance.

Voici maintenant comment il développe ses pensées.

**319. Critique de la raison pure** (ou théorique, ou spéculative). — L'exercice des sens est nécessaire à la connaissance pour lui fournir les matériaux de la pensée, mais seul il ne saurait suffire à expliquer même l'expérience. En effet, les sens ne donnent que le particulier, toujours contingent. Donc l'universel n'en vient pas, le nécessaire non plus. Or il y a des connaissances dont l'objet est universel et nécessaire, témoins les mathématiques, le sens commun. Il faut donc à ces connaissances des éléments autres que ceux qui nous sont fournis par les sens. Bien plus, l'expérience elle-même en a besoin. Seule, elle serait sans lien, sans unité. Les principes nécessaires ne viennent donc pas de l'expérience, puis que seuls ils la rendent possible.

Il faut donc distinguer dans la connaissance les éléments *a posteriori* et les éléments *a priori*. C'est là la *matière* et la *forme* de la connaissance. Il convient de dégager l'une de l'autre et de reconnaître dans les trois facultés spéculatives les éléments *a priori*. Ces trois facultés sont la sensibilité, l'entendement et la raison. Nous aurons ainsi l'*esthétique transcendantale*, la *logique transcendantale* et la *dialectique transcendantale*.

C'est par cette triple étude que Kant se propose de distinguer la réalité de l'apparence, le *phénomène* du *noumène*. Car, dit-il,

les choses ne nous sont connues qu'à travers les formes que leur imposent nos facultés, et, si nous étions faits autrement, nous les verrions autrement. Je veux, dit-il encore, introduire en philosophie une révolution analogue à celle qu'a introduite Copernic en astronomie. Tandis qu'avant lui on supposait le soleil tournant autour de la terre, il a montré qu'avec les mêmes apparences, la terre tourne autour du soleil. Jusqu'ici on a cru que l'intelligence se règle sur les choses ; supposons au contraire que les choses se règlent sur notre intelligence, du moins quant à la connaissance que nous en avons.

**SENSIBILITÉ.** Les perceptions du sens intime et des sens externes nous offrent des éléments particuliers et variables, et des éléments universels. Ces derniers constituent la nature de la sensibilité, ils ne peuvent venir que de cette faculté, ils sont les conditions subjectives de nos perceptions. Ces éléments sont le *temps* et l'*espace*. Nous voyons universellement et nécessairement dans le temps tous les faits de sensibilité interne, et de plus nous voyons dans l'espace tout ce qui nous arrive par les sens. Voilà les données *a priori*, ou les *formes de la sensibilité*. D'où il suit que nous ne pouvons pas affirmer que le temps et l'espace soient dans les choses, ni qu'ils aient une réalité hors de nous. — Cette théorie est étrange, au premier abord, mais quand on considère que nous ne pouvons concevoir le temps et l'espace, ni comme finis, ni comme infinis, ni même comme indéfinis, on serait tenté de dire que Kant a peut-être raison. Cependant on ne saurait admettre que le temps et l'espace n'aient aucun fondement dans les choses.

**ENTENDEMENT.** On peut se reporter à la page 60, pour voir en détail les données *a priori* et subjectives auxquelles Kant donne le nom de *Catégories de l'entendement*. Ainsi c'est notre entendement qui impose aux choses la singularité ou la pluralité, l'affirmation ou la négation, la relation de cause à effet, celle d'accident à substance, etc. Kant ajoute que toutes les affirmations formulées par notre entendement supposent *a priori* ces trois principes que nous imposons aux choses : 1<sup>o</sup> Tout phénomène a sa raison dans un autre ; 2<sup>o</sup> tous les phénomènes sont en harmonie mutuelle ; 3<sup>o</sup> sous tous les phénomènes, la même quantité de substance ou de force persiste. C'est ce que Leibnitz appelait le principe de la raison



suffisante, le principe de l'harmonie réciproque, le principe de la permanence de la force. D'où il suit que les relations harmoniques que nous supposons entre toutes les parties de l'univers et la liaison nécessaire ne sont que des *formes subjectives de notre entendement*, et que la *science positive* n'est possible que dans les limites de l'expérience et selon les *formes* de la sensibilité et de l'entendement.

RAISON. Les données de la sensibilité et de l'entendement, même avec leurs éléments *a priori*, laissent encore subsister la diversité dans la connaissance. La raison ramène toutes ces données à l'unité. Telle est sa *forme subjective*. C'est la recherche de cette unité, du principe premier, de l'*inconditionné*, de l'*absolu*, qui caractérise la métaphysique. Ainsi le principe premier de ce qui se passe en nous s'appelle *l'âme* ; le principe premier de tous les phénomènes naturels s'appelle *le monde* ; le principe premier de l'âme et du monde s'appelle *Dieu*. Voilà les éléments naturels de la raison. Les *idées* qui constituent la métaphysique.

Mais la métaphysique pure est-elle possible ? Non dit Kant. Les idées de la raison sont supérieures à l'expérience, elles ne sont pas intuitives et la raison ne dit rien sur leur réalité objective. Elle s'efforce donc de ruiner la *psychologie rationnelle*, en disant qu'elle ne peut, de la simplicité et de l'unité de la pensée, affirmer la simplicité de l'âme. Il veut ruiner aussi la *cosmologie rationnelle*, dans laquelle il trouve des *antinomies*, c'est-à-dire, des questions sur lesquelles on peut également soutenir les deux contradictoires : la *thèse* et l'*antithèse*. Deux de ces antinomies sont mathématiques. 1° Le monde est-il limité dans le temps et dans l'espace ? Oui et non. 2° Le monde est-il divisible en parties simples, ou est-il divisible à l'infini ? Les deux peuvent encore se soutenir. Pour résoudre ces deux antinomies, Kant rejette à la fois la thèse et l'antithèse, disant que le temps et l'espace sont des formes de la sensibilité. Les deux autres antinomies sont dynamiques. 1° *thèse* : Il existe une liberté morale ; *antithèse* : il n'existe qu'un déterminisme physique. 2° *thèse* : Il existe un être nécessaire ; *antithèse* : il n'y a que des êtres contingents. Ici Kant accorde, pour les deux questions, la thèse et l'antithèse, dans des points de vue différents.

Sur la liberté, Kant dit : Sous les *apparences* de nos actes, enchaînés par les rapports nécessaires de cause à effet, il y a la *réalité* de notre *caractère moral*, qui seul est libre, tandis que les motifs et les mobiles dont l'ensemble détermine notre caractère engendrent nécessairement tous nos actes. C'est ainsi que Kant croit démontrer tout à la fois que celui qui connaîtrait tous nos motifs et nos mobiles pourrait calculer notre vie future, comme on calcule une éclipse de lune, et que cependant nous pouvons être libres. Quand à démontrer la liberté elle-même, il croit ne pouvoir le faire que par la raison pratique. Enfin il essaye de détruire la *théologie rationnelle* (spéculative). Contre la preuve *téléologique* ou des causes finales, il dit que nous ne connaissons pas tout l'univers, et que d'ailleurs, dans ce que nous en connaissons, le bien ne nous révèle pas assez Dieu, et le mal nous le cache trop. Pour détruire l'argument des causes efficientes, il dit que cette preuve suppose l'identité entre la nécessité et la perfection et, dès lors retombe dans la preuve de saint Anselme. Enfin, il rejette cette dernière preuve, la preuve *ontologique*, parce que, dit-il, nous ne pouvons pas passer de l'idée qui est dans notre entendement à l'objet qui est en dehors, et pour affirmer, comme un attribut, l'existence nécessaire de l'être parfait, il faut d'abord poser que cet être parfait est réel hors de notre pensée.

Après avoir battu en brèche toute ces grandes vérités, au nom de la raison théorique, il va les affirmer toutes au nom de la raison pratique.

320. **Critique de la raison pratique.** — La raison pratique impose le devoir, sous forme de principes universels. « Agis toujours de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse revêtir la forme d'un principe de législation universelle. » L'universalité de ces principes fait leur obligation. C'est l'*impératif catégorique* qui s'impose à toutes les volontés, comme à des puissances *autonomes*. Partant de cette idée, Kant réfute toutes les théories morales précédentes, basées sur l'éducation (Montaigne), sur la constitution civile (Mandeville, hollandais, né en 1670), sur la sensation (Epicure), sur le sens moral (Hutcheson), sur la tendance à la perfection (Wolf et les stoiciens), sur la volonté de Dieu

(Crusius, allemand, né en 1712, après Duns Scot et Guillaume d'Ockam).

L'objet des lois morales, quoique non connu par l'intuition est supposé par ces lois mêmes. Elles sont obligatoires, donc elles sont possibles. Donc *l'âme est libre*. Elles supposent aussi l'idée du bien, qui produit dans l'âme le sentiment moral, *mobilesujetif de la vertu*. La vertu est désintéressée, mais elle rend digne du bonheur. L'union des deux est le *souverain bien* (vertu et bonheur).

Le premier élément du bonheur c'est la *sainteté*, qui est l'*idéal de la vertu*. Mais cet idéal ne peut être atteint dans un temps limité; c'est un progrès indéfini, qui suppose l'*immortalité de l'âme*.

Le souverain bien est l'harmonie de la moralité et du bonheur. Or, cette harmonie ne peut être réalisée que par la cause du monde, et cette cause doit être intelligente. Elle suppose donc l'*existence de Dieu*. Dès lors la loi morale est la volonté de Dieu. C'est la *religion*.

**321. Critique du jugement.** — Après avoir écrit la critique de la raison pratique, Kant s'aperçut qu'il avait omis la critique de deux espèces de jugements: le *jugement esthétique*, qui porte sur le beau et le sublime, et le *jugement téléologique*, qui porte sur la finalité. Il écrivit donc la Critique du jugement, destinée à prendre place entre les deux premières.

Et d'abord, pour donner du beau une idée complète, il le définit à quatre points de vue différents. 1° Le *beau* est l'objet d'une satisfaction libre de tout intérêt. Par conséquent, l'idée du beau est indépendante de l'existence de l'objet. 2° Le *beau* est ce qui plaît universellement sans concept. C'est-à-dire que nous n'en jugeons pas d'après une idée préconçue, mais seulement par la satisfaction simultanée de l'imagination et du jugement (par la variété dans l'unité). 3° La *beauté* est la forme de la finalité d'un objet, en tant qu'elle est perçue sans représentation de fin. C'est-à-dire que nous voyons dans la beauté une convenance qui nous paraît faite à dessein, sans que nous nous arrétions à considérer le but. 4° Le *beau* est ce qui est reconnu sans concept comme

l'objet d'une satisfaction nécessaire. Cette satisfaction est nécessaire par son universalité, surtout puisqu'elle ne repose pas sur une idée universelle.

Telle est, pour Kant, l'idée du beau, objet du jugement esthétique, et distinct de la perfection, objet d'un jugement esthétique et logique tout à la fois, qui suppose un concept *a priori*.

Le *sublime* est aussi l'objet d'un jugement esthétique, mais, contrairement au beau, il suppose un désaccord entre l'imagination et la raison, en ce sens qu'il étonne l'imagination et contente la raison. Le sublime est *mathématique* ou *dynamique*, selon qu'il a pour fondement la grandeur ou la puissance. Mais ce jugement doit être aussi sans concept préalable, pour rester dans l'ordre esthétique. Il y a d'ailleurs un sublime logique et un sublime moral. Cependant, quoique distincts les jugements esthétiques et les jugements moraux sont liés ensemble et concourent au même but ; mais les derniers impliquent l'idée d'obligation et supposent un objet réel, tandis que les premiers ne sont que des *formes subjectives* de nos facultés, sans objets réels.

Dans les *jugements téléologiques*, ou jugements sur la finalité des choses, Kant distingue la *finalité* intérieure ou *immanente*, et la *finalité relative*. La première nous paraît comme l'objet direct d'un dessein de la nature, la seconde comme un moyen d'atteindre ce dessein premier. C'est ainsi qu'en voyant les êtres organisés nous jugeons nécessairement que toutes leurs parties sont disposées dans un but déterminé. Ce jugement est nécessaire ; mais Kant ne lui donne aucune réalité objective : c'est encore une *forme subjective* de notre intelligence.

Ici Kant fait la critique de toutes les théories relatives aux causes finales, le hasard d'Epicure, le panthéisme de Spinoza, l'âme du monde des stoïciens, la cause intelligente de tous les théistes ; il croit qu'aucune de ces théories ne peut s'établir à l'exclusion des autres, parce que le *mécanisme* qui engendre les deux premières ne rend pas compte du concept de la *finalité*, et que le principe des causes finales qui sert à établir les deux autres n'a qu'une valeur subjective, propre à la constitution de notre entendement. Mais il pense que, dans l'entendement divin, la *finalité* et le *mécanisme* se confondent dans un principe unique, inaccessible à notre intelligence, et où l'opposition disparaît.

Pour les mêmes raisons il rejette spéculativement la conception d'une fin dernière de toutes choses, et refuse à cette conception une certitude objective, mais, encore une fois, il trouve la base de cette fin dernière, de Dieu principe et fin de tout, dans la morale.

Dans ses autres ouvrages intitulés *Eléments métaphysiques*, Kant essaye d'établir une théorie de la matière déterminée *a priori* et il opte pour une combinaison de *forces attractives et répulsives*, qui selon lui, n'exigent pas le vide; puis il s'efforce de déterminer la *métaphysique des mœurs*, ou les lois morales qu'il déclare ne pouvoir être fondées que sur la raison. Le grand principe du *droit* est celui-ci: « Agis de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse subsister avec la liberté de tous. » Le *droit positif* doit être fondé sur le *droit naturel*. Dans ce dernier, Kant distingue le *droit inné* et le *droit acquis*, et dans celui-ci, le *droit-privé* et le *droit public*, lequel se subdivise à son tour en *droit politique*, *droit des gens* et *droit cosmopolitique*. Toute cette métaphysique du droit est pleine de vues larges et comme, après tout, Kant est un homme de bien, il ne s'occupe pas, dans les détails, des principes d'une saine morale, approuvant les réformes amenées en France par la Révolution, mais condamnant le meurtre juridique de Louis XVI; mais sa théorie manque de base. Au fond, il ne voit qu'une chose dans le droit: sauvegarder la liberté de tous; mais quelle est l'étendue de la liberté? quelles en sont les limites? C'est ce qu'il ne saurait dire et ce qu'on ne dira jamais tant qu'on définira le droit, « la liberté de chacun prise pour fin par la liberté des autres. »

Ce qui distingue, selon Kant, les *devoirs de vertu* des devoirs de droit, c'est qu'on peut nous contraindre à ceux-ci, tandis qu'on ne saurait nous contraindre à ceux-là, quoique nous nous y reconnaissions également obligés intérieurement. Les devoirs de vertu nous sont imposés par la raison, et c'est leur concept *a priori* qui produit nécessairement en nous le *sentiment moral*, la *conscience morale*, l'*amour des hommes*, le *respect de soi-même*. La métaphysique de la vertu nous enseigne à développer en nous ces *conditions subjectives*; sous sa forme *didactique*, elle nous fait connaître les devoirs de vertu et sous sa forme *ascétique*, elle nous exerce à les pratiquer.

Enfin dans un ouvrage spécial, Kant soumet à la critique le christianisme lui-même. Il ne veut pas même savoir s'il est révélé ou non. Il le juge au point de vue moral et se croit en droit de le rejeter s'il ne résiste pas à cet examen de la raison. Il en accepte les dogmes et même ce qu'il appelle les légendes c'est-à-dire les faits évangéliques, mais seulement comme propre, à développer le sentiment moral, sans leur attribuer aucune vérité certaine.

**322. Appréciation.** — Kant nous offre la plus vivante démonstration de ce principe désormais constaté par l'histoire de la pensée humaine, qu'il ne faut pas prendre au sérieux le scepticisme. C'est la théorie sceptique de Hume qui inspira à Kant la pensée de faire la critique des facultés de l'âme, et une fois entré dans cette voie, il n'en est sorti qu'avec une contradiction, après avoir traité d'illusion tout ce que le genre humain avait perpétuellement affirmé. Sans doute quelques dogmatiques avaient mis de la témérité dans leurs affirmations : mais était-ce une raison pour que l'affirmation universelle du genre humain pût être mise en doute. Et si nous admettons une fois avec Kant que la raison théorique n'a aucune portée objective, comment savons-nous que nous sommes soumis à la loi du devoir ? Sur quoi peut reposer cette obligation ? Avant de conclure de l'idée du devoir à la réalité de son objet et des autres conditions qu'elle suppose, ne faudrait-il pas soumettre cette loi elle-même à la critique ? Et si on soumet l'idée du devoir à cette épreuve, après avoir accepté en principe que la connaissance théorique n'a point d'objet, croit-on que cette loi morale en sortira intacte ? Et si la loi morale est douteuse, que deviendront les affirmations que l'on veut appuyer sur elle seule ? Nous allons voir en effet le développement des théories de Kant amener le dernier terme de l'absurde.

Cependant, ce grand esprit aurait pu faire mieux. Il y avait en lui l'étoffe d'un grand philosophe : il n'a créé qu'un système négatif dont la limite extrême est le néant. Nous ne conseillerons donc pas aux jeunes gens la lecture de ses œuvres malgré les nombreuses observations de détail et les analyses profondes qui s'y trouvent mêlées aux erreurs, par ce que le système, dans la rigueur apparente de sa logique, pourrait exercer sur eux un mirage trompeur et les séduire. Et les dangers de cette séduction

sont rendus manifestes par l'engouement qu'excita le système de Kant, et par les théories qui en sortirent.

La philosophie de Kant suscita en Allemagne une véritable révolution dans les idées, et si quelques-uns l'attaquèrent avec acharnement, un bien plus grand nombre crut qu'on ne pouvait plus désormais se livrer à des réflexions philosophiques sans prendre pour base la *Critique de la raison*. Parmi ces nombreux disciples, plusieurs se tinrent dans les limites posées par le maître ; quelques-uns en tirèrent des conséquences hardies et firent école. Nous ne citerons que ces derniers, qui sont, au moins en partie, du dix-neuvième siècle, mais dont les systèmes doivent être exposés ici pour compléter celui de Kant.

323. **Fichte**. — Jean Théophile Fichte; naquit au village de Rammeneau, dans la haute Lusace, en 1762, et mourut à Berlin, en 1814. Fils d'un simple artisan, il dut son éducation à l'estime que fit de ses heureuses dispositions le baron Miltitz. A la fin de ses études, il fut précepteur particulier, puis professeur à Iéna et enfin à Berlin, pendant l'occupation de l'armée française.

Le premier ouvrage de Fichte est l'*Essai d'une critique de toute révélation*, que l'on crut d'abord être de Kant, et qui lui valut l'amitié et les attentions de ce philosophe. Il publia plus tard *Idée de la théorie de la science*, et *Fondement de la théorie de la science*. Puis : *Leçon sur la mission du savant*, et enfin : *la Philosophie du droit* sans compter les *Discours* et plusieurs autres ouvrages moins importants.

Les titres seuls de ces ouvrages indiquent assez combien la doctrine de Fichte dérive de celle de Kant. Mais nous verrons mieux cette origine en analysant la doctrine de Fichte.

Kant, en faisant la critique de la connaissance, en avait fait une forme subjective, et de plus, en s'appuyant sur la loi morale, il n'avait pas eu une affirmation objective antérieure à celle de la liberté de l'homme. Cette idée va devenir plus absolue dans Fichte.

C'est la critique de la science, non vulgaire, mais philosophique que Fichte entreprend. La science doit être une et former un tout. Elle doit donc avoir un principe un et absolu sans lequel rien ne serait certain. Ce principe doit renfermer en lui-même la matière

et la forme de sa connaissance et les tenir de lui-même. Ce principe, il le trouve dans le *moi*, qui se pose lui-même dans tout jugement, *Je suis moi*, dit-il,  $a = a$ . Ce principe est le plus incontestable de tous.

Jusque là tout est juste, mais Fichte va plus loin, et déclare que le *moi* est cause de lui-même, en prenant conscience de lui-même : qu'il est cause-effet, fait-action, acte-fait. Voilà l'erreur fondée sur un abus de mot, sur l'équivoque du mot poser. Tout le reste va dériver de ce faux principe.

*Le moi pose primitivement son propre être* ; c'est son premier acte, et par un acte suivant, *le moi oppose au moi absolu un non-moi absolu*. Le *non-moi* est le second principe, qui n'est absolu que dans sa forme, tandis que le *moi* est absolu dans sa forme et dans sa matière. Mais le caractère absolu, même incomplètement, du *non-moi* est la contradiction du caractère entièrement absolu du *moi*, et pour résoudre cette contradiction, il faut un troisième principe, absolu seulement dans sa matière, et qui est celui-ci : *Le moi divisible (matière et forme) s'oppose à lui-même et dans lui-même un non-moi indivisible, et ils se limitent ainsi réciproquement*. C'est cette limitation qui n'est absolue que dans sa matière.

Ces trois principes sont : l'affirmation, la négation et la limitation, ou, en d'autres termes, la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*.

En résumé : *le moi et le non-moi se déterminent réciproquement*, proposition complète et absolue, dans laquelle l'analyse découvre les deux suivantes : 1<sup>o</sup> *Le non-moi détermine le moi* ; c'est le principe de la *philosophie théorique*, ou de la connaissance, dans laquelle le *moi* semble passif à l'égard des objets ; 2<sup>o</sup> *le moi détermine le moi* ; c'est le principe de la *philosophie pratique*, ou de la volonté, dans laquelle le *moi* se montre comme la seule réalité absolue, et nous apprend que le monde est son œuvre, son idéal réalisé, qui n'a d'existence que dans le *moi*.

Telle est la doctrine de l'*idéisme critique* ou du *subjectivisme absolu*, dans laquelle disparaît l'ombre de réalité que la critique de Kant avait laissée aux choses.

Nous ne sommes plus ici en présence du scepticisme, qui s'abstenait de prononcer un jugement, c'est la négation absolue des sophistes. Un pas de plus dans cette théorie va tout réduire au



néant, si même ce pas est nécessaire; car déjà dans les données : l'Ichte, le moi n'est pas, mais il se fait, il devient chaque fois qu'il prend conscience de lui-même.

*Le moi*, absolu et pris en soi, est sans étendue et sans mouvement; c'est un point mathématique. Eprouvant le besoin de se développer il s'élançait dans un mouvement centrifuge vers l'infini, mais il est rejeté sans cesse vers lui-même par l'impossibilité d'atteindre ce but, quoique la résistance même active et renouvelés ses efforts. C'est dans ce mouvement que le *moi* prend conscience de lui-même et du *non-moi*, qui vient de lui.

Quelle force d'imagination, et, le dirons nous, quelle tolérance de l'absurde ne faudra-t-il pas pour sortir de ces données et entrer dans la vie réelle? pour individualiser ce moi absolu et ce non-moi, tout aussi absolu que lui, et accepter en pratique la distinction des personnes? pour déterminer après cela les rapports entre les hommes, poser les limites du droit, en un mot écrire une morale complète, qui dans la pratique règle toutes choses comme dans un monde réel. C'est pourtant ce que Fichte a osé faire. Nous ne le suivrons pas dans ses raisonnements, parce que nous ne saurions ni les justifier, ni les présenter avec une apparence de logique.

Fichte a lui-même et successivement tiré toutes les conséquences qui découlent de son système, au point de vue moral. D'abord, sa morale est celle de Kant, seulement, il accentue davantage sur cette pensée que *la liberté est la fin dernière de l'homme*. L'homme est une fin pour lui-même et pour les autres. Plus tard, dans le traité *de la destination de l'homme*, il prend la loi morale comme une force mystique, qu'il appelle la foi, et déclarant la science « absolument vide, » il dit : la loi morale nous fait croire aux réalités qu'elle suppose. C'est la doctrine de Kant, mais avec une tendance mystique. Ce mysticisme devient bientôt un panthéisme idéaliste, et le *moi* humain est remplacé par le *moi* divin, activité pure, sans substance et sans personnalité; moins que cela, dans les derniers écrits de Fichte, Dieu n'est plus que l'ensemble des actes inspirés aux hommes par sa pensée. Et l'on trouve dans un de ses derniers ouvrages cette parole insensée : « Toute conception religieuse qui personnifie Dieu, je l'ai en horreur et je la considère comme indigne d'un être raisonnable. »

Quant aux conséquences logiques du système de l'*idéalisme subjectif*, Schelling et Hegel vont se charger de les tirer.

**324. Schelling.** — Frédéric Guillaume Joseph de Schelling, naquit à Léonberg, dans le Wurtemberg, en 1775. Il fut condisciple de Hegel à Tubingue, et disciple de Fichte à Iéna. Il enseigna successivement à Iéna, à Wurtzbourg, à Munich et enfin à Berlin où il succéda à Fichte et à Hegel. Si nous le plaçons avant ce dernier, c'est que par son système il le précède naturellement. Il mourut en 1854, aux bains de Ragatz, en Suisse.

Après une série d'ouvrages où il restait assez d'accord avec Fichte, Schelling publia le *Système de l'idéalisme transcendantal*, où sa pensée, jusque là à peine ébauchée se manifesta complètement. Quand nous disons qu'elle se manifeste, il ne faut pas entendre par là qu'elle soit clairement exposée, au contraire ; il faut une sorte de nécessité, comme celle qui nous oblige en ce moment, pour s'imposer la rude tâche de lire, de comprendre, et d'analyser un pareil ouvrage, où la pensée principale est noyée dans un déluge de propositions aussi nuageuses qu'abstraites et qui pour la plupart choquent le sens commun, après même qu'on en a lu la prétendue démonstration rigoureuse.

Le point de départ de Schelling est celui de Fichte. Le principe de la connaissance philosophique c'est le *moi*. Voici comment.

« Toute connaissance repose sur l'accord d'un *objectif* avec un *subjectif*. » L'objectif en général c'est la *nature* ; le subjectif c'est le *moi*. Dans la connaissance le sujet et l'objet sont inséparables et identiques, et pour avoir la raison de cette identité, il faut la détruire. De là les deux manières de philosopher. La première, celle des sciences naturelles, pose d'abord l'objectif, et recherche comment le subjectif s'accorde avec lui ; l'autre, celle de la philosophie transcendantale, prend le subjectif comme élément premier et se demande comment l'objectif vient s'accorder avec lui.

La philosophie transcendantale commence donc par le doute universel de la réalité de l'objectif. Mais notre nature affirme quand même, par un préjugé fondamental, qu'il y a des choses hors de nous, et la tâche de la philosophie transcendantale est de montrer la nécessité de ce préjugé, en partant du subjectif seul.

La seule proposition première et absolument connue est la proposition : *Je suis*. Cette autre : *Il y a des choses hors de moi*, ne peut être certaine que par son identité avec la première.

Ainsi la philosophie transcendante n'a pas à démontrer l'existence des choses, mais seulement que c'est un préjugé naturel et nécessaire d'admettre comme réels les objets extérieurs. C'est son premier caractère. Le second consiste à séparer d'abord les deux propositions : *Je suis* ; et *Il y a des choses hors de moi*, pour mieux en montrer l'identité. Elle n'a donc pour objet direct que le subjectif, ou pour mieux dire la connaissance en tant que subjective, et ce subjectif y devient sans cesse objectif.

De ce point de vue, il faut démontrer la possibilité de la science, ou soit : Comment les représentations subjectives peuvent s'accorder parfaitement avec des objets existants, qui en sont tout-à-fait indépendants ; et d'un autre côté : Comment la pensée seule peut modifier un objectif, de telle sorte qu'il s'accorde parfaitement avec elle. Ces deux problèmes constituent, l'un la philosophie théorique, l'autre la philosophie pratique, la conscience et la liberté.

Mais ces deux problèmes offrent une contradiction qui ne peut être résolue que dans une philosophie supérieure, à la fois théorique et pratique, dans la philosophie transcendante. Ici nous trouvons le principe absolu de toute production dans la volonté. La même activité est productive sans conscience dans le monde, et productive avec conscience dans l'acte libre. Telle est la raison de l'harmonie préétablie entre la conscience et la nature.

Mais où est le principe de cette double activité ? La philosophie transcendante, nous-montre dans l'activité esthétique, dans l'art, cette double forme de l'activité, avec et sans conscience.

Ce n'est là que l'introduction et en quelque sorte le plan du système. Voici maintenant une idée des développements.

D'abord, il faut à la connaissance un principe suprême, qui concilie l'objectif avec le subjectif, Ce principe doit être inconditionnel, pour ne dériver d'aucun autre. Or les jugements analytiques, comme dans les propositions identiques, sont seuls connus inconditionnellement : par exemple :  $A = A$ . Mais ici il n'y a pas de connaissance réelle, car il n'y a rien d'objectif affirmé. Le pre-

mier principe doit donc être une proposition synthétique pour être une connaissance réelle. Mais les propositions synthétiques ne sont pas inconditionnelles, ou certaines par elles-mêmes. Il y a ici contradiction, à moins de trouver une proposition à la fois analytique et synthétique, à moins de trouver le point où le sujet et l'objet sont une seule et même chose. Cette condition est remplie dans le moi prenant conscience de lui-même, dans la proposition : *Moi = moi*, où le sujet et l'objet sont identiques. C'est l'intuition pure, dans laquelle le sujet s'objective lui-même à lui-même, produisant et produit. C'est le postulat de la philosophie; le principe indémontrable, parce que l'intuition est libre. La liberté est notre principe unique et le monde objectif n'est que la limitation de notre liberté, qui d'elle-même est une virtualité infinie. Le *moi* agit sur la limite et pour cela elle doit être réelle; mais en même temps le *moi* se voit limité par elle et dès lors elle est idéale. La limite est donc dépendante et indépendante du moi. C'est une contradiction, dont la solution se trouve dans l'analyse de la conscience et de la liberté, selon la philosophie transcendante.

Au premier moment de son histoire philosophique le *moi* sujet-objet, mais sans avoir conscience de lui-même, s'élance hors de lui-même, dans un effort vers l'infini. Au deuxième moment, il se sent limité, mais il n'aperçoit que la limitation : c'est là sensation : c'est la vue de l'objet. Au troisième moment, le *moi* s'aperçoit sentant, c'est-à-dire sujet. Telle est la première époque de l'histoire de l'intelligence. Schelling compare ces trois moments au magnétisme, à l'électricité et au galvanisme, voulant montrer par là, que les lois de la nature sont les mêmes que celles du *moi*.

A la deuxième époque, le *moi* prend conscience du temps et de l'espace, par la double perception du sens intime et des sens externes. Puis il prend conscience de sa causalité et se reconnaît comme sujet produisant son objet. Et lorsque cette activité lui est apparue comme un échange infini de productions et de perceptions, dans un cercle fini, le *moi* prend conscience de la nature organique.

A la troisième époque, l'intelligence entre dans la réflexion, où se produisent l'abstraction et le jugement, et où le *moi* tend à se

reconnaître comme intelligence, à s'abstraire de l'objet, et à fondre la notion avec l'objet. Mais pour achever cette abstraction transcendante, il faut avoir recours à un acte absolu, qui est dans le domaine de la philosophie pratique,

Jusqu'ici le *moi* avait tout produit nécessairement et sans conscience, désormais il produira avec conscience et librement. C'est le postulat de la conscience qui est l'abstraction absolue du moi. Ici le *moi* se saisit comme principe de l'idéal et comme principe du réel. De là procède la lutte qui constitue la philosophie pratique.

L'acte de la volonté est dans le temps, dès lors il a quelque chose de nécessaire. Cette contradiction ne peut s'expliquer que par une double condition de la volonté : l'une positive, par laquelle elle est le fruit de l'intelligence ; l'autre négative, par laquelle elle ne peut être sans une autre intelligence. Ainsi, l'intelligence suppose un monde d'intelligences.

Cherchant ensuite à faire naître, a priori, des mêmes données la morale et la politique, Schelling s'efforce de mettre un frein aux excès de la liberté, sans autre instrument que la liberté elle-même. De là sa théorie du progrès indéfini se développant nécessairement dans l'histoire. Et le principe de ce progrès indéfini, il le trouve dans une sorte de destin-providence, qu'il appelle l'identité absolue du subjectif et de l'objectif, de l'inconscient et du conscient, un principe qui n'est ni sujet, ni objet, ni tous les deux à la fois, qui ne peut arriver à la conscience. C'est ainsi qu'il se représente Dieu, « cet absolu identique, auquel ne peut s'appliquer aucun attribut emprunté aux choses de l'intelligence ou de la liberté, qui ne peut donc jamais être l'objet de la connaissance, qui ne peut être l'objet que de l'hypothèse éternelle sur laquelle repose l'activité, la foi. » C'est à ce dernier terme que Schelling arrive, dans la *Philosophie de l'absolu*, laquelle devait compléter la *Philosophie de la nature*, comme celle-ci avait complété l'*Idéalisme transcendantal*.

Partir de la conscience du moi, et en déduire a priori un système de phénomènes reproduisant exactement le monde, les Ames et Dieu : tel était le problème que Schelling s'était chargé de résoudre. Nous ne croyons pas utile de démontrer qu'il ne l'a pas

résolu. D'ailleurs, quand même ses propositions seraient rigoureusement enchaînées, elles ne donneraient jamais qu'une hypothèse, et et il nous faut expliquer des réalités.

325. **Hégel.** — Georges Guillaume Frédéric Hégel né à Stuttgart en 1770, étudia la théologie protestante à Tübingen, avec Schelling. Il enseigna à Iéna puis à Nuremberg, à Heidelberg et enfin à Berlin, où il succéda à Fichte. Il mourut du choléra en 1831.

D'abord sincèrement attaché au système de Schelling, Hégel publia plusieurs ouvrages pour combattre les systèmes opposés ou pour en tirer les conséquences. Le dernier et le plus important de ces ouvrages est la *Phénoménologie de l'esprit*, sorte d'histoire du développement intellectuel, selon le système de l'idéalisme absolu. Plus tard il commença à se faire un système à lui, dont il exposa les premiers linéaments dans sa *Logique* et dans l'*encyclopédie des sciences philosophiques*, et qu'il montre achevé dans la *Philosophie de l'histoire*, l'*Esthétique* et la *Philosophie de la Religion*, qui sont des leçons publiques.

La *Logique* de Hégel n'a rien de commun avec ce qu'on appelle communément de ce nom, du moins dans le fond de sa pensée. Pour lui c'est la science de l'idée, qui est la raison pure, Dieu dans son éternelle essence. Le premier principe n'est plus comme pour ce qu'il appelle « la logique de l'entendement, » le principe de contradiction ; c'est le principe de l'identité des contraires. Telle est la logique absolue ou transcendante.

Hégel, en effet, rejette l'absolu qui semble résider hors du monde et hors de l'esprit humain. Pour lui l'absolu est *immanent* au se monde, il est la raison même, qui se réalise elle-même, qui est réelle parce qu'elle est raison, toujours vivante et mobile, essentiellement en mouvement, à la fois nécessité et liberté, ou plutôt conciliation entre l'une et l'autre, conciliation entre l'être et le néant : c'est le *devenir*. Rien n'est, absolument parlant : tout devient ; « Dieu n'est pas : il se fait. »

Ce devenir absolu, principe de toutes choses se développe éternellement, dans un rythme ternaire sans cesse répétée. C'est le passage perpétuel du non-être à l'être et de l'être au non-être ;

c'est la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse* formule suprême de la raison, fondement de toute logique, et forme de toute réalité : c'est l'idée enveloppée et en puissance, puis l'idée réalisée et enfin le retour de l'idée réalisée à l'état d'idée en soi. Le type de ce rythme, c'est la Trinité.

Cette loi logique se manifeste encore dans le monde : l'idée *absolue*, inconsciente, que Hegel appelle l'idée *concrète*, se développe par la pensée et constitue la *nature*, puis, revenant à elle-même, elle prend conscience de soi et constitue l'esprit.

Tout cela est la *genèse* de Dieu qui s'opère dans le monde et s'achève dans l'esprit humain.

Hegel, loin de reculer devant l'absurdité de ses théories, a défendu son principe de l'*identité des contraires*, disant que c'est là le secret du progrès universel, de la pensée et de la vie. Penser, c'est unir des idées différentes, dans une seule idée qui les concilie ; vivre c'est passer d'un contraire à l'autre, par une action qui les domine. En un mot sa théorie identifie toutes choses et proclame l'*identité de l'identique et du non identique*.

Il est évident que ce perpétuel *devenir* ne peut s'opérer que d'une manière nécessaire ; mais Hegel n'hésite pas à qualifier de libre cette nécessité. Le mouvement se manifeste d'abord dans le temps et l'espace et produit la matière. Ses combinaisons produisent les astres, puis les êtres organisés, les plantes et les animaux et enfin les hommes où l'activité libre prend conscience d'elle-même. Mais l'individu humain sent sa liberté limitée par la liberté des autres et comprend qu'il ne possède qu'une partie de cette liberté universelle, qui fait toutes choses nécessairement, mais qui est libre parce qu'elle fait tout d'elle-même. Ainsi la liberté de Hegel n'est qu'un déterminisme absolu.

Mais sa théorie politique ajoute encore si c'est possible à cette désolante théorie psychologique. L'Etat est « la substance de l'individu ; » c'est-à-dire que chaque citoyen n'est qu'une manifestation, un accident, par rapport à l'Etat. L'individu est sacré pour un autre individu ; mais l'Etat a tout pouvoir sur chacun d'eux. Rien n'est bien, que ce que l'Etat ordonne ; rien n'est mal, que ce que l'Etat défend. Et l'Etat se personnifie dans son chef, qui devient l'*Etat fait homme*.

Mais à leur tour les états plus faibles sont soumis au caprice des états plus forts. *La nation victorieuse est toujours meilleure que la nation vaincue.*

Enfin au dessus des états se trouve l'humanité dont les destinées vont s'accomplissant et se manifestent dans les arts, où l'esprit pénétrant la matière la forme à son image, et cela à différents degrés. Au plus bas de ces degrés se trouve l'architecture, qui n'exprime que l'idée inconsciente et produit le sentiment de l'immobile infini. L'idée devient plus visible dans la statuaire, quoique l'âme n'y paraisse pas. Celle-ci se montre dans la peinture par l'expression du regard ; mais on n'en voit qu'un moment. Jusqu'ici l'art est seulement *objectif*. Le sentiment plus animé et plus mobile se manifeste dans la musique ; mais il est encore tout *subjectif*. Il faut donc un art qui concilie l'un et l'autre : c'est la poésie.

Tandis que le sentiment esthétique, mis en acte par l'art, représente le divin au dehors, le sentiment religieux le représente au dedans de l'homme. Mais la religion qu'il produit est fille de l'imagination. Elle se représente Dieu comme un être extérieur à l'humanité et au monde. C'est une dualité qui ne pouvait être que provisoire. Dans l'Orient l'infini domine et inspire la crainte et l'obéissance passive ; en Grèce les dieux ont la forme humaine, quoique le Destin rappelle l'infini. Enfin le christianisme est la synthèse de la religion de l'infini et de la religion du fini ; fruit de l'union du génie oriental et du génie grec, il adore un dieu-homme. C'est la plus haute expression du sentiment religieux.

Hégel croyait probablement avoir rendu, par ce blasphème, un éclatant hommage à la religion chrétienne, en l'expliquant selon son système. Cependant il ne s'arrête pas là. Il conçoit quelque chose de supérieur à la religion chrétienne ; c'est la science du devenir, qu'il appelle la philosophie. Là, plus d'autorité extérieure à l'esprit humain ; l'homme ne se soumet qu'à lui-même. Il n'y a plus distinction entre celui qui commande et celui qui obéit ; l'homme s'adore lui-même ; Car il reconnaît sa pensée comme l'essence même des choses.

Qu'on ne s'étonne pas après cela de trouver parmi les disciples de Hégel : le docteur Strauss, qui dans sa *Vie de Jésus*, soutient



que la vie de Jésus-Christ est un mythe, qu'il faut remplacer par un Christ idéal, par l'humanité divinisée ; Feuerbach, qui ne veut pas qu'on dise : « Que la volonté de Dieu soit faite » mais « que la volonté de l'homme soit faite » ; car c'est la volonté de l'homme qui est, dans son essence, la loi même et la fin de l'univers. Dieu n'est pour lui que l'homme idéalisé, tel qu'il doit être, tel qu'un jour il sera.

Nous croirions faire injure à nos lecteurs si nous entreprenions de réfuter Hegel et ses disciples, soit dans leurs blasphèmes, soit dans leurs absurdités.

On aura peut-être remarqué que le dix-huitième siècle ne renferme presque rien de classique, dans les théories que nous avons exposées. C'est que les philosophes classiques qui enseignaient alors s'en sont tenus aux doctrines précédentes, sans essayer de présenter des théories nouvelles.

## CONCLUSION

Nous avons entrepris d'écrire l'histoire de la philosophie, dans le but de démontrer : 1° qu'il y a une philosophie classique, c'est-à-dire un ensemble de doctrines philosophiques qui n'ont pas cessé d'être enseignées dans la suite des siècles par l'immense majorité des philosophes, et surtout par ceux dont les doctrines sont plus d'accord avec le sens-commun ; 2° que cet ensemble de théories a toujours constitué à toutes les époques une véritable science, dont les données acquises sont restées stables, n'ont été contredites que par des individualités, et, dans tous les cas, n'ont jamais été péremptoirement réfutées ; 3° enfin, que cet ensemble de théories qui composent la philosophie classique est bien celui que nous avons exposé dans notre cours, sauf les données nouvelles que nous avons pu y ajouter sans nous mettre en contradiction avec les données anciennes.

Pour achever ce travail il nous aurait fallu continuer l'histoire de la philosophie et passer en revue les travaux du dix-neuvième siècle. Mais pour le faire selon les proportions que nous avons données aux époques précédentes, il nous faudra encore un volume et nous nous réservons de le publier plus tard si l'on accueille favorablement celui-ci.

# TABLEAU CHRONOLOGIQUE

## DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

### I. AVANT JÉSUS-CHRIST

Noms des philosophes	Lieu de leur naissance	Dates de leur naissance et de leur mort ou date connue de leur vie	Écoles et Systèmes
MOÏSE.....	Egypte.....	1725—1605	
? Vyasa (les Védas).....	Inde.....	? 1200	panthéisme.
? Sanchoniaton.....	Phénicie.....	? 1200	polythéisme.
<i>L'auteur des Kings</i> .....	Chine.....	? 1200	naturalisme.
THALÈS.....	Milet.....	640—548	sage, ionien.
Pittacus.....	Mitylène.....	600	sage.
Bias.....	Priène.....	600	»
Solon.....	Athènes.....	640—559	»
Cléobule.....	Linde.....	600	»
Myson.....	Chènes.....	600	»
Cléobule.....	Lacédémone...	600	»
Chilon.....	Lacédémone...	600	»
Périandre.....	Corinthe.....	600	»
Epiménide.....	Crète.....	600	»
Simonide.....	Céos.....	600	»
Phaléas.....	Chalcédoine...	600	»
XÉNOPHANE.....	Colophon.....	620—530	éléate.
Anaximandre.....	Milet.....	610—547	ionien.
LAO-TSEU.....	Chine.....	605—	rationaliste.
PYTHAGORE.....	Samos.....	600—520	<i>Ec. italique.</i>
Phérécyde.....	Syros.....	600—	ionien.
Alcméon.....	Crotone.....	5 <sup>e</sup> siècle	italique.
Anaximène.....	Milet.....	560—500	ionien.
CONFUCIUS.....	Chine.....	551—	moraliste.
Parménide.....	Eléc.....	553—450	éléate.
<i>Meng-tseu</i> .....	Chine.....	500	moraliste.
<i>Bouddha</i> .....	Inde.....	500	<i>bouddhisme.</i>
<i>Djaïna</i> .....	Inde.....	500	<i>djaïnisme.</i>

Anaxagore.....	Clazomène.....	500—428	ionien.
LEUCIPPE.....	Abdère.....	500—	atomiste.
Diogène.....	Apollonie.....	500—460	ionien.
Démocrite.....	Abdère.....	494—	atomiste.
Héraclite.....	Ephèse.....	5 <sup>e</sup> siècle	ionien.
Zénon.....	Elée.....	490—410	éléate.
Empédocle.....	Agrigente.....	490—420	ionien.
Gorgias.....	Léontium.....	485—380	sophiste.
Mélistus.....	Samos.....	450	éléate.
Timée.....	Locres.....	475—	italique.
Ocellus.....	Lucanie.....	5 <sup>e</sup> siècle	italique.
Archélaüs.....	Milet.....	470—410	ionien.
SOCRATE.....	Athènes.....	470—400	morale.
Philolaüs.....	Crotone.....	6 <sup>e</sup> siècle	italique.
Protagoras.....	Abdère.....	444	sophiste.
Diagoras.....	Mélos.....	5 <sup>e</sup> siècle	»
Hippias.....	Elis.....	436	»
Créon.....	Athènes.....	460—390	socratique.
Prodicus.....	Iulis.....	430	sophiste.
Thrasymaque.....	Chalcédoine...	420	»
Euthydème.....	Chio.....	420	»
Simon.....	Athènes.....	450—380	socratique.
Xénophon.....	Attique.....	445—354	»
Socrate le jeune.....	Athènes.....	440—380	»
EUCLIDE.....	Mégare.....	440—	mégarique.
Cébes.....	Thèbes.....	400	»
Phédon.....	Elis.....	400	socratique.
Eschine.....	Athènes.....	434—	»
Archytas.....	Tarente.....	430—348	italique.
PLATON.....	Athènes.....	430—347	Académie.
Antisthène.....	Athènes.....	422—	cynique.
Aristippe.....	Cyrène.....	380	cyrénaïque.
Métrodore.....	Chio.....	420—337	atomiste.
Diogène.....	Sinope.....	414—	cynique.
Arété.....	Athènes.....	360	eyrénaïque.
Speusippe.....	Athènes.....	347	platonicien.
Menippe.....	Phénicie.....	340	cynique.
Xénocrate.....	Chalcédoine...	394—314	platonicien.
Eubulide.....	Milet.....	4 <sup>e</sup> siècle	mégarique.
ARISTOTE.....	Stagyre.....	384—322	Lycée
Anaxarque.....	Abdère.....	375—325	atomiste.

Théophraste .....	Lesbos.....	372—286	péripatéticien.
Nicomaque.....	.....	— —	»
PYRRHON.....	Elis.....	340	<i>Scepticisme.</i>
Aristippe le jeune.....	Athènes.....	330	cyrénaïque.
Nausiphane.....	Téos.....	4 <sup>e</sup> siècle	atomiste.
Eutème.....	Rhodes.....	— —	péripatéticien.
Dicéarque.....	Messine.....	— —	»
Aristoxène.....	Tarente.....	— —	»
EPICURE.....	Athènes.....	341—270	<i>Matérialisme</i>
Annicéris.....	Cyrène.....	300	cyrénaïque.
Héraclide.....	Pont.....	338—	péripatéticien.
Stilpon.....	Mégare.....	300	mégarique.
<i>Bérose</i> .....	Babylone.....	300	
Théodore.....	Cyrène.....	300	cyrénaïque.
Diodore Cronos.....	Carie.....	300	mégarique.
Evhémère.....	? Sicile.....	300	<i>Evhémérisme</i>
Aristobule.....	Athènes.....	300	épicurien.
Néoclès.....	».....	300	»
Chérodème.....	».....	300	»
Métrodore.....	Lampsaque... ..	—275	»
Straton.....	Lampsaque... ..	286	péripatéticien.
ZÉNON.....	Cittium.....	—264	<i>Portique.</i>
Polyen.....	Lampsaque... ..	— —	épicurien.
Moschus.....	Syracuse.....	280	
Cratès.....	Athènes.....	272	académicien.
ARCÉSILAS.....	Pitane.....	316—	<i>nouv. Académ.</i>
Crantor.....	Soli.....	272	académicien.
Hermachus.....	Mitylène.....	270	épicurien.
Persée.....	.....	— —	s'oticien.
Hérille.....	Carthage.....	— —	»
Lycón.....	Laodicée.....	— —	péripatéticien.
Lacyde.....	Cyrène.....	—215	nouv. academ.
Cléanthe.....	Assos.....	300—	stoïcien.
Apollodore (l'épicurien).....	.....	— —	épicurien.
Ariston.....	Chio.....	— —	stoïcien.
Ariston.....	Céos.....	— —	péripatéticien.
Athénodore.....	Soli.....	— —	stoïcien.
Chrysispe.....	Soli.....	280—200	»
Evandre.....	.....	—190	nouv. academ.
Timon.....	Phlonte.....	250—	sceptique.
Télécle.....	.....	—170	nouv. acad.

Zénon.....	Tarse.....	200	stoïcien.
Hégésinus.....	.....	—150	nouv. acad.
Diogène.....	Séleucie.....	155	stoïcien.
CARNÉADE.....	Cyrène.....	214—	nouv. acad.
Critolaüs.....	.....	155	péripatéticien.
Polybe.....	(Grec).....	—151	nouv. acad.
Antipater.....	Sidon.....	142	stoïcien.
Metrodore.....	Stratonice.....	— —	nouv. acad.
Lælius.....	Rome.....	— —	stoïcien.
Panætius.....	Rhodes.....	130	»
Scipion (le 2 <sup>e</sup> africain).....	Rome.....	—129	»
Clitomaque.....	Carthage.....	— —	nouv. acad.
Posidonius.....	Apamée.....	100	stoïcien.
Philon.....	Larisse.....	90	nouv. acad.
Antiochus.....	Ascalon.....	80	»
CICÉRON.....	Arpinum.....	106—43	»
Lucrèce.....	.....	95—44	épicurien.

## II. APRÈS JÉSUS-CHRIST

Philon.....	Alexandrie.....	30 av.—50ap.	juif éclectique
Sénèque.....	Cordouc.....	2—66	stoïcien.
Apollonius de Tyane.....	.....	? 3—770	magicien.
Simon le magc.....	Samarie.....	1 <sup>er</sup> siècle	gnostique.
S. Denys.....	Athènes.....	8—119	myst. chrétien
Epictète.....	Phrygie.....	60	stoïcien.
Ænésidème.....	Crète.....	1 <sup>er</sup> siècle	nouv. scept.
Cérinthe.....	.....	»	gnostique.
Agrippa.....	.....	»	nouv. scept.
Basilide.....	Alexandrie.....	—130	gnostique.
Dion Chrysostôme.....	.....	»	stoïcien.
S. Justin.....	Sichem.....	—167	apolog. chrét.
Tatien.....	Assyrie.....	2 <sup>e</sup> siècle	apolog. chrét.
Athénagore.....	Athènes.....	»	apolog. chrét.
Hermias.....	.....	»	apolog. chrét.
Saturnin.....	.....	»	gnostique.
Cerdon.....	.....	»	gnostique.
Valentin.....	.....	»	gnostique.
Antiochus.....	Laodicée.....	»	nouv. scept.
Mérodote.....	Nicomédie.....	»	nouv. scept.
Hérodote.....	Tarse.....	»	nouv. scept.

amon.....	Alexandrie....	2 <sup>e</sup> siècle	éclectique.
monius-Saccas.....	.....	»	éclectique.
stobule.....	.....	»	juif élect.
se.....	.....	»	épicurien.
ulée.....	.....	»	hist. phil.
xime de Tyr.....	.....	»	hist. phil.
ogène Laërce.....	.....	»	hist. phil.
rien.....	Nicomédie....	105—	stoïcien.
clémès.....	Alexandrie....	110—	
cién.....	Samosate.....	1120—	sceptique.
Irénée.....	Grèce.....	120—202	apolog. chrét.
irc-Aurèle.....	Rome.....	121—180	stoïcien.
Clément.....	Alexandrie....	—217	apol. chrét.
rtullien.....	Carthage.....	160—245	apol. chr. (hér)
exandre d'Aphrodise.....	Aphrodisie....	— —	comm. d'Aris.
en-tseu.....	Chine.....	—200—	logicien.
rigène.....	Alexandrie....	185—254	
illostrate.....	Athènes.....	—217—	hist. phil.
LOTIN.....	Lycopolis.....	205—271	éclectique.
mélius.....	Etrurie.....	— —	éclectique.
orphyre.....	Tyr.....	232—302	éclectique.
anès.....	Perse.....	240—274	gnotique.
extus Empiricus.....	.....	3 <sup>e</sup> siècle.	nouv. sept
usébe.....	Césarée.....	270—	apolog. chrét.
mblique.....	Chalcis.....	3 <sup>e</sup> siècle.	éclectique.
rius.....	Alexandrie....	270—336	hérétique.
actance.....	Numidie.....	—327	apolog. chrét.
irmicus Maternus.....	.....	— —	apolog. chrét.
. Athanase.....	Alexandrie....	296—373	dogm. cath.
hémistius.....	Paphlagonie..	4 <sup>e</sup> siècle.	aristotélicien.
ibanus.....	Antioche.....	314—390	rhéteur.
. Hilaire de Poitiers.....	.....	—367	dogm. cath.
. Basile de Césarée.....	.....	329—379	»
. Grégoire de Nazianze.....	.....	328—389	»
ullen l'Apostat.....	Constantinople	331—362	néoplatonic.
luape.....	Sardes.....	4 <sup>e</sup> siècle.	hist. phil.
l. Grégoire de Nysse.....	.....	—396	dogm. cath.
es deux Donat.....	.....	4 <sup>e</sup> siècle.	hérétiques.
l. Ambroise.....	Gaule.....	340—397	dogm. cath.
l. Jean-Chrysostome.....	Antioche.....	344—407	»
lufin.....	Aquitaine.....	350—395	traducteur.

S. Jérôme .....	Stridon .....	330—420	dogm. tr.
S. AUGUSTIN .....	Tagaste .....	354—430	platon. cat.
Salvien .....	Marseille .....	420	moral. cat.
Stobée (Jean) .....	Macédoine .....	430—	compilat.
Proclus .....	Bysance .....	412—	élect. tr.
Pélage .....	G. Bretagne .....	—432	hérétique.
Nestorius .....	Syrie .....	420	"
Eutychès .....	? Constantinople	—451	"
Marcianus Capella .....	Madaure .....	490	scolasique
Olympiodore .....	Alexandrie .....	—	comm. plar.
Boèce .....	Rome .....	470—526	"
Cassiodore .....	Calabre .....	470—568	"
Simplicius .....	Cilicie .....	529	élect. abr.
Damascius .....	Damas .....	529	"
Jean Philopon .....	Alexandrie .....	—660	comm. d'Ar.
S. Isidore de Séville .....	Carthagène .....	—636	scolasique.
MAHOMET .....	Mecque .....	570—622—632	Islamisme
Bédécarrable (le vén.) .....	Angleterre .....	672—735	"
S. Jean Damascène .....	Damas .....	676—760	"
Alcuin .....	York .....	734—804	"
<i>Anan ben David</i> .....	Juif .....	8 <sup>e</sup> siècle	rationalist.
Raban Maur .....	.....	—856	scolasique
Gottescalc .....	.....	9 <sup>e</sup> siècle	hérétique.
Scot Erigène .....	.....	"	panthéist.
<i>Al-Kendi</i> .....	Bagdad .....	833	comm. d'Ar.
<i>Saadia</i> .....	.....	895—942	élect. juif
<i>Al-Farabi</i> .....	Bagdad .....	—950	aristotélien
Gerbert .....	Aurillac .....	—1003	scolasique.
<i>Avicenna</i> .....	Bagdad .....	980—1037	aristotélien.
<i>Tchéou-tseu</i> .....	Chine .....	1000	panthéist.
Bérenger .....	Tours .....	1005—1088	hérétique.
<i>Avicbron</i> .....	Juif .....	11 <sup>e</sup> siècle	juif élect.
B. Lanfranc .....	Pavie .....	1005—1087	scolasique.
S. Pierre Damien .....	Ravennne .....	1005—1072	"
Michel Psellus .....	Constantinople	1018—1079	platonicien
Xiphilin .....	"	—	aristotélien
ROSCÉLIN .....	Bretagne .....	1080	nominalist.
S. Anselme .....	Aoste .....	1033—1109	scolasique.
Gaunilon de Marmoutiers .....	.....	—	"
<i>Juda Hallevi</i> .....	.....	11 <sup>e</sup> siècle	apol. juif
<i>Al-Gazel</i> .....	Bagdad .....	1038—1111	mystique

GUILLAUME DE CHAMPEAUX .....		—1121	réaliste.
<i>Azen-pace</i> .....	Cordoue.	—1138	rationaliste.
Hugues de S. Victor.....		—1140	mystique.
ABAILARD.....	Palais...	1079—1142	conceptualiste.
Gilbert de la Porrée.....		1070—1154	réal. hérét.
S. Bernard.....		1091—1153	myst. chrét.
PIERRE LOMBARDE.....	Novare..	1100—1160	<i>mag. sententiarum</i>
Richard de S. Victor.....		—1173	mystique.
Jean de Salisbury.....		—1180	mystique.
<i>Tofail</i> .....	Cordoue.	1105—	aristotélicien.
AVERROËS.....	Cordoue.	1120—1198	<i>comm. d'Aristote.</i>
Les Vaudois.....		12 <sup>e</sup> siècle	hérétiques.
Les Albigeois.....		»	»
Amaury de Chartres.....		»	panthéiste.
David de Dinan.....		»	panthéiste.
Maimonide.....	Cordoue	1135—1204	rationaliste.
<i>Tsioud-hi</i> .....	Chine...	—1200—	dualiste.
Pierre de Blois.....		—1200	scolastique.
Guillaume d'Auxerre.....		—1230	scolastique.
Alexandre de Halès.....		—1245	<i>doct. irrefragabilis</i>
Guillaume d'Auvergne.....		—1240	scolastique.
Vincent de Beauvais.....		—1264	»
S. BONAVENTURE.....	Fidenza.	—1274	<i>doct. seraphicus.</i>
ALBERT LE GRAND.....	Souabe..	1193—1280	scolastique.
S. THOMAS D'AQUIN.....		1226—1274	<i>doct. angelicus.</i>
Roger Bacon.....		1214—1294	<i>doct. mirabilis.</i>
Raymond Lulle.....		1235—1315	<i>doct. illuminatus.</i>
DUNS SCOT.....		1274—1308	<i>doct. subtilis.</i>
Eckart.....		—1328	myst. hérétique.
Durand de Saint-Pourçain.		—1332	<i>doct. resolutissimus</i>
Walter Burleigh.....		—	scotiste.
Guillaume d'Ockam.....		—1347	<i>doct. invincibilis.</i>
Thomas de Bradwardin...		—	déterministe.
Jean Buridan.....		1296—1358	nominaliste.
Jean Wicleff.....		—	hérétique.
Jean Tauler.....		1290—1361	myst. chrétien.
Suso.....	Italie...	—1365	myst. hérétique.
Jean Ruysbroeck.....		1293—1387	»
Gerson.....		1362—1429	myst. chrétien.
Thomas a Kempis.....		1387—1471	»
Gémiste Pléthon.....		—1438—	platonicien.



Bessarion.....	Trébizonde....	1380—1472	platonicien
Gennadius.....	Constantinople	—1438—	aristotélien
Georges de Trébizonde....	.....	1396—1466	»
Théodore Gaza.....	.....	—1478	»
Nicolas de Cusa.....	.....	1401—1461	platonicien
Laurent Valla.....	Rome.....	1406—1457	»
Marsile Ficin.....	Floréance.....	1433—1499	»
Ange Politien.....	.....	1454—1494	éclectique
Reuchlin.....	Bade.....	1455—1522	kabbale
Pomponace.....	Mantoue.....	1462—1524	rationaliste
Jean Pic de la Mirandole..	.....	1463—1494	éclectique
Erasme.....	Rotterdam....	1466—1536	rationaliste
Machiavel.....	Florence.....	1469—1527	polit. rais.
Copernic.....	Prusse.....	1473—1543	observat.
François Pic de la Mirandole	Italie.....	—1533	éclectique
LUTHER.....	Eisleben.....	1483—1546	protestant
Paracelse.....	Einsiedeln....	1493—1541	mystique
Cardan.....	Pavie.....	1501—1576	panth. mys.
Télésio.....	Calabre.....	1508—1588	observ. natur.
Alexandre Piccolomini.....	Siéne.....	1508—1578	ratiôn. christ.
Servet.....	Aragon.....	1509—1553	panth. christ.
Ramus.....	Cuth.....	1515—1572	platonicien
Cesalpini.....	Arezzo.....	1519—1603	observ. pans.
François Piccolomini.....	Siéne.....	1520—1604	ratiôn. christ.
Montaigne.....	Périgord.....	1533—1595	sceptique
Charron.....	Paris.....	1541—1603	sceptique
Juste Lipse.....	Bruzelles.....	1547—1606	stoïcien
Nicolas Taurel.....	Montbéliard...	1547—1606	platonicien
Giordano Bruno.....	Nole.....	1548—1608	panth. mys.
BACON (François).....	Londres.....	1561—1626	induction
Galilée.....	Pise.....	1561—1642	observat.
Campanella.....	Calabre.....	1568—1639	observation
Képler.....	Wurtemberg..	1571—1630	rationaliste
Robert Fludd.....	Milgate.....	1574—1637	panthéiste
Boehm.....	Gorlitz.....	1575—	panth. mys.
Sanchez.....	Portugal.....	1582—1632	sceptique
J.-B. Van Helmont.....	Bruzelles.....	1477—1644	panth. mys.
Grotius.....	Hollande.....	1583—1645	phil. du droit
Vanini.....	Naples.....	1586—1619	panth. natur.
Hobbes.....	Malmesbury...	1588—1679	sensualiste
Gassendi.....	Digne.....	1592—1655	épicur. christ.

DESCARTES .....	Touraine.....	1596—1650	doute méthod.
La Rochefoucauld .....	Paris.....	1613—1780	moraliste.
François Van Helmont.	Vilvorde.....	1618—1690	panth. myst.
Pascal .....	Clermont.....	1623—1662	cartésien.
Nicole .....	Chartres.....	1625—1695	cartésien.
Bossuet.....	Dijon.....	1627—1704	cartésien.
Huet .....	Caen.....	1630—1721	traditional.
Locke.....	Bristol.....	1632—1704	empirique.
Spinoza.....	Amsterdam ...	1632—1677	panthétiste.
Puffendorf.....	Saxe .....	1632—1694	phil. du droit.
Cumberland .....	Londres.....	1632—1718	sentimental.
Malebranche.....	Paris.....	1638—1715	cartésien.
Newton .....	Grantham.....	1642—1727	observateur.
La Bruyère.....	Paris.....	1645—1696	moraliste.
LEIBNITZ .....	Leipzig .....	1646—1716	<i>monadisme.</i>
Bayle .....	Carlat.....	1617—1706	sceptique.
Fénelon .....	Périgord .....	1651—1715	cartésien.
Buffier.....	Pologne.....	1661—1737	précurs. d. écos.
Shaftesbury.....	Londres .....	1671—1713	sentimental.
Cudworth.....	Aller .....	1617—1688	<i>médiat. plast.</i>
Le Père André.....	Châteaulin....	1675—1754	ontologiste.
Clarke .....	Norwich .....	1675—1729	<i>espace divin.</i>
Wolf .....	Breslau .....	1679—1754	leibnitzien.
Berkeley.....	Irlande .....	1684—1753	idéaliste.
Swedenborg.....	Stockholm .....	1688—1772	illuminé.
Montesquieu.....	Bordeaux .....	1689—1775	politique.
Hutcheson.....	Irlande .....	1694—1747	sentimental.
Voltaire.....	Châtenay.....	1694—1778	déiste.
Quesnay.....	Mercy.....	1694—1774	économiste.
Home.....	Kames.....	1696—1782	sentimental.
Lametrie.....	St-Malo.....	1709—1751	matérialiste.
Mably.....	Grenoble.....	1709—1785	économiste.
REID .....	Ecosse .....	1710—1795	<i>éc. écossaise.</i>
Hume .....	Edimbourg....	1711—1776	sceptique.
Diderot.....	Langres.....	1712—1784	matérialiste.
J. J. Rousseau.....	Genève .....	1712—1778	économiste.
Coudillac.....	Grenoble.....	1715—1780	sensualiste.
Helvétius .....	Paris.....	1715—1771	sensualiste.
Saint-Lambert.....	Nancy.....	1716—1803	matérialiste.
D'Alembert.....	Paris .....	1717—1783	sensualiste.
Bonnet .....	Genève .....	1720—1793	sensual. physiol.

Price.....	Angleterre....	1723—1791	économiste.
d'Holbach.....	Hildesheim...	1723—1789	athée.
Adam Smith.....	Ecosse.....	1723—1790	sentimental.
KANT.....	Kœnigsberg....	1724—1804	criticisme.
Ferguson.....	Perth.....	1724—1716	sentimental.
Turgot.....	Paris.....	1727—1781	économiste.
Priestley.....	Leeds.....	1733—1804	économiste.
Boscovich.....	Raguse.....	1741—1787	monadiste.
Condorcet.....	Picardie.....	1743—1794	économiste.
Saint-Martin.....	Amboise.....	1743—1803	mystique.
Dugald-Stewart.....	Edimbourg...	1753—1828	écossais.
Fichte.....	Lusace.....	1762—1814	subjectivisme.
Hégel.....	Stuttgard.....	1770—1831	identité absolue.
Schelling.....	Wurtemberg..	1775—1854	idéalisme.

# TABLE DES MATIÈRES

## EN FORME DE RÉSUMÉ

	Pages
<b>Introduction.</b> — 1. <i>De la science en général.</i>	
La science est la connaissance raisonnée des lois des êtres.	5— 7
2. <i>Division de la science.</i>	
La science est divine ou humaine ; celle-ci est naturelle ou surnaturelle.....	7— 9
3. <i>Classification des sciences humaines.</i> .....	9— 11
Tableau synoptique.....	12— 13

## GÉNÉRALITÉS

1. <i>Objet de la philosophie.</i>	
Il a varié avec les époques. Aujourd'hui, c'est l'âme et Dieu.	15— 16
2. <i>Définition de la philosophie.</i>	
Elle a varié avec l'objet. Pour nous, la philosophie est la science naturelle de l'âme et de Dieu.....	16— 18
3. <i>Utilité, importance, nécessité de la philosophie.</i>	
La philosophie est utile à tous, importante pour plusieurs et nécessaire à la société.....	19— 20
4. <i>Rapports de la philosophie avec les autres sciences.</i>	
Supérieure par son objet, elle les dirige toutes par la méthode, vivifie les sciences naturelles, et dirige le sc. cosmologiques.	20— 22
5. <i>Méthode à suivre en philosophie.</i>	
On a suivi l'hypothèse, l'autorité, la déduction, l'induction. Il faut rejeter l'hypothèse et employer les autres à propos....	22— 25

6. *Division de la philosophie.*

Elle a varié avec son objet. Nous adoptons celle-ci : Généralités, Logique, Métaphysique, Psychologie, Théodécée, Morale, Histoire.....

**LOGIQUE****Généralités. — 1. *Objet de la logique.***

Il a peu varié. C'est aujourd'hui la vérité de la pensée.....

**2. *Définition de la logique.***

Diverses définitions. La nôtre est : Science de la vérité de la pensée.....

**3. *Importance de la logique.***

La logique naturelle ne suffit que dans les cas simples.....

**4. *De la méthode qui convient à la logique.***

L'observation n'y a pas d'objet. La méthode de raison pure suffit.....

**5. *Division de la logique.***

Elle a peu varié jusqu'à nos jours. Divisions innombrables aujourd'hui. Nous la divisons en : abstraite, subjective, objective, démonstrative.....

**6. *De la vérité objet formel de la logique.***

La vérité est la conformité de la pensée avec son objet intentionnel.....

**LOGIQUE ABSTRAITE**

**Définition.** La logique abstraite est la science de la vérité de la pensée dans ses rapports avec elle-même.....

Chap. 1<sup>er</sup>. — LA PENSÉE EN ELLE-MÊME. — ART. 1<sup>er</sup>. — **Nature de la pensée.** La pensée est une information de l'âme. sous ses diverses formes, perception, conception, jugement, hypothèse, conséquence, raisonnement, elle est toujours : la conception d'un fait.....

ART. 2°. — **Éléments constitutifs de la pensée. Éléments essentiels; sujet, nature, existence du fait. Éléments cessoires** circonstances..... 40

1. *Définition des idées.*

On l'a donnée sous quatre points de vue: objet quelconque, objet nécessaire, connaissance actuelle, connaissance habituelle. Pour nous, les idées sont des *conceptions habituelles*, et des *habitudes intellectuelles* ..... 41— 43

2. *Propriétés des idées.*

Communes, spéciales, particulières. Vérité, Identité, Analogie, Opposition, Dépendance, Extension, Compréhension... 44— 47

3. *Moyens pour déterminer l'extension et la compréhension.*

Définition, Division, Classification..... 47— 53

4. *Qualités des idées.*

*Intrinsèques*: clarté, distinction, composition, relation; *extrinsèques*: subjectives, objectives, originelles..... 53— 56

5. *Origine des idées.*

Les idées contingentes sont acquises; les idées nécessaires sont innées..... 56— 57

6. *Des idées dans leurs rapports avec la pensée.*

Elles y sont: sujet, verbe, attribut ou complément. Catégories d'Aristote, et d'autres auteurs..... 58— 61

ART. 3°. — **Union des éléments de la pensée.**

1. *Union des éléments de la pensée.*

Le sujet et l'attribut sont unis dans l'idée de leur identité, exprimée par le verbe..... 62— 65

2. *Différentes formes de la pensée.*

Conception, Jugement, Hypothèse..... 65— 66

3. *Propriétés des pensées.*

Le jugement est particulier ou universel, analytique ou synthétique, catégorique ou conditionnel ou alternatif, affirmatif ou négatif, circonstancié. — La vérité du jugement découle de la vérité des idées..... 67— 71

Chap. II. — EXPRESSION DE LA PENSÉE. — ART. 1<sup>er</sup>. **Importance et nécessité de l'expression de la pensée.** L'expression sensible de la pensée est nécessaire pour la faire naître, pour la faire revivre et pour l'exprimer.....

ART. 2<sup>e</sup>. — **Nature de l'expression de la pensée. — Langage.**

1. *Du langage et de ses différentes formes.*

Le langage est l'expression de la pensée. Il est d'action, parlé, écrit. L'écriture est idéographique ou phonétique ; celle-ci est syllabique ou alphabétique.....

2. *Instruments du langage.*

La parole et l'écriture. Langues mortes ou vivantes ; analytiques ou synthétiques.....

3. *Origine du langage.*

De fait, l'homme n'a pas inventé le langage, et on doute qu'il eût pu le faire ; pour l'écriture, il y a doute des deux côtés.

ART. 3<sup>e</sup>. — **Lois du langage.**

Règles de la signification des mots ; trois sens pour un mot ; trois sortes de lois ; trois branches dans la science du langage.

1. *Terminologie.*

Science des termes, en tant qu'ils expriment une idée ; termes simples, composés ou complexes ; sens propre, figuré, combiné ; sens matériel ou formel ; distributif ou collectif, divisé ou composé.....

2. *Logique du langage.*

Science des lois de la proposition. La proposition est l'expression d'une pensée. Eléments, propriétés, distinction des propositions.....

3. *Grammaire.*

Science des modifications des mots. Flexions et combinaisons modificatives. Deux parties dans la grammaire : Clinologie et Syntaxe.....

Chap. III. — RELATIONS ENTRE LES PENSÉES. — Analogie, opposition, conversion, équivalence, connexion.....

**ART. 1<sup>er</sup>. — Nature et fondement de la connexion des pensées.**

Deux pensées logiquement connexes sont vraies ou fausses n même temps. Cette connexion est fondée sur les rapports : e cause et effet, loi et phénomène, espèce et individu. Ces trois rapports sont une *identité logique* ..... 87— 92

**ART. 2<sup>e</sup>. — Manifestation et affirmation de la connexion logique des pensées. — Raisonnement.**

Le raisonnement affirme l'identité logique de deux jugements simples. Ses éléments sont : principe, moyenne, conclusion.— Raisonnements probables, basés sur l'analogie ; raisonnements certains, basés sur l'identité logique. — Identité, Déduction, Induction. Tous les trois sont fondés sur l'identité logique... 92— 98

**ART. 3<sup>e</sup>. — Expression du raisonnement. — Syllogisme.**

**1. Du syllogisme en général.**

Ce mot signifie raisonnement. Ses éléments sont : grand terme, moyen terme petit terme, majeure, mineure, conclusion. Le syllogisme met en évidence le raisonnement. — Loi unique du syllogisme : que les trois termes soient manifestés comme logiquement identiques..... 98—100

— Exposition algébrique de la pensée et du raisonnement.. 101—105

— Le syllogisme est l'expression de l'induction et de la déduction..... 105—106

— Le syllogisme est utile et embarrassant ..... 107—108

APPENDICE. Règles du syllogisme d'après Aristote et les scolastiques. Règles, modes, figures, résumé..... 108—115

**1. Des différentes formes du syllogisme.**

Enthymème, Epichérème, Prosyllogisme, Sorite, Syllogisme conditionnel. Syllogisme disjonctif, Conclusion conditionnelle, Dilemme ..... 115—118

**ART. 4<sup>e</sup>. — Connexion complexe des pensées. — Méthode.** — La méthode est l'ordre logique des connaissances. Il n'y en a qu'une pour chaque ordre..... 118—120

**1. Diverses formes de la méthode. — Analytique et synthétique.**

Double direction sur une même voie..... 121—123



La vraie méthode en philosophie n'est pas exclusive.....	12-15
1. <i>Instruments de la méthode</i>	
<i>Analyse</i> : Observation, expérimentation, induction, classification ; <i>Synthèse</i> : Conceptions premières, définitions, division, déduction.....	12-15
3. <i>Méthodes à employer dans les différents ordres de sciences.</i>	
Synthèse, pour les sciences dont les lois sont nécessaires ;	
Analyse pour celles dont les lois sont contingentes.....	12-15

### LOGIQUE SUBJECTIVE

**Définition.** La logique subjective est la science de la vérité de la pensée, dans ses rapports avec le sujet pensant..... -12

Deux sortes de relations subjectives : l'une essentielle, les autres logiques.

Chap. I. — **RELATION SUBJECTIVE ESSENTIELLE.** — Conscience de la pensée. Elle doit être claire et distincte..... 12-15

Chap. II. — **RELATIONS LOGIQUES DE LA PENSÉE AVEC SON SUJET.** — Doute, hypothèse, probabilité, certitude..... 12-15

La certitude est un acte nécessaire de l'âme. Elle existe, ne peut se démontrer ; mais n'a pas besoin de démonstration... 12-15

Chap. III. — **SOURCES DES DIVERSES RELATIONS LOGIQUES DU SUJET PENSANT AVEC SA PENSÉE.** — La pensée est produite par son objet intentionnel, ou par l'âme. De là les sources objectives et les sources subjectives. Les premières donnent la certitude. — La certitude est métaphysique, logique, physique ou morale..... 12-15

### LOGIQUE OBJECTIVE

**Définition.** La logique objective est la science de la vérité de la pensée dans ses rapports avec son objet. — Double objet : essentiel et intentionnel. Le premier est toujours identique à la pensée..... -12

Chap. I. — SOURCES DE LA VÉRITÉ ET DE L'ERREUR. — Les sources objectives engendrent nécessairement une pensée vraie. Les sources subjectives n'engendrent logiquement que l'erreur.....	141—142
Diverses classifications des erreurs.....	143—144
Chap. II. — MANIFESTATION DE LA VÉRITÉ D'UNE PENSÉE. — Evidence. C'est l'objet intentionnel manifesté à l'âme. Elle est la cause de la certitude.....	145
Evidence métaphysique, logique, physique, morale. Témoignage, autorité, histoire.....	146—151
Scepticisme, probabilisme, critérium de la certitude.....	152—157

### LOGIQUE DÉMONSTRATIVE

<b>Définition.</b> — La logique démonstrative est la science de la communication des pensées.....	158
Chap. I <sup>er</sup> . — DE LA COMMUNICATION DES PENSÉES, EN ELLE-MÊME. — Pour faire naître une pensée chez un autre, il faut lui en manifester l'objet.....	158—159
Chap. II <sup>e</sup> . — ACTION DE LA COMMUNICATION DES PENSÉES. — Elle fait naître une pensée semblable, avec sa valeur logique. Vraie, elle instruit; fausse, elle tue l'intelligence.....	160
Chap. III. — CONDITION DE L'ACTION DE LA PAROLE. — Dans l'enseignant : science, talent d'exposition, art d'attirer l'attention et de gagner les cœurs. Dans l'enseigné : intelligence, connaissances préalables, attention, dispositions du cœur....	161—162

### MÉTAPHYSIQUE

<b>Généralités.</b> — 1. <i>Fondements de la métaphysique.</i> Deux connaissances : <i>a priori</i> et <i>a posteriori</i> . L'objet de la première, c'est le nécessaire abstrait, relatif et hypothétique. Mais appliquée à un point de départ réel la science <i>a priori</i> devient réelle.....	163—166
2. <i>Objet et définition de la métaphysique.</i> Elle a varié avec les temps et les auteurs. Pour nous, elle est la science des lois nécessaires des êtres.....	167—168

3. *Importance et nécessité de la métaphysique.*  
 Sans la connaissance *a priori* l'expérience ne saurait nous  
 donner la science.....
4. *Méthode et division de la métaphysique.*  
 La science *a priori* se fait par déduction. Elle comprend  
 pour nous l'*Ontologie* générale et spéciale.....

### ONTOLOGIE GÉNÉRALE

- Chap. I<sup>er</sup> — DE L'ÊTRE EN GÉNÉRAL. — L'être ne peut se  
 définir. Ses principes se réduisent à l'essence, les *éléments*  
 et la *raison suffisante*. L'essence se détermine par les attributs  
 et les modes..... 171-177
- Être simple, composé ou complexe. Substance et modification. 177-183
- Raison suffisante: intrinsèque ou extrinsèque..... 173-187
- Chap. II. — DEGRÉS D'ÊTRE OU ENTITÉ DE L'ÊTRE. — *Pos-*  
*sibilité*: intrinsèque ou extrinsèque; *existence*: *a se* ou *ab*  
*alio*, nécessaire ou contingente, substantive ou accidentelle 181-184
- Acte: physique, logique ou moral. Acte pur..... 185
- Application de ces principes..... 185-188
- Chap. III. — PROPRIÉTÉS DE L'ÊTRE. — Unité, Vérité.  
 Beauté, Bonté. — Perfection, imperfections..... 187-188
- Chap. IV. — RELATION DES ÊTRES. — Relations métaphy-  
 siques, physiques, logiques, morales. — Identité, dépendance,  
 connexion, génération..... 190-193
- Chap. V. — LOIS DES ÊTRES. — La loi *est la règle des*  
*relations*. Lois métaphysiques, physiques, logiques, morales 191-194

### ONTOLOGIE SPÉCIALE

- Chap. I<sup>er</sup> — DE L'ÊTRE NÉCESSAIRE. — *Son essence*: il ne  
 peut pas ne pas être. *Ses attributs*: *a se*, nécessaire, infini,  
 éternel, unique, simple, immuable, omniscient, tout-puissant.  
 — *Il est*..... 197-201
- L'infini des mathématiciens est indéfini..... 201-203

Chap. II. — DE L'ÊTRE CONTINGENT. — Son essence : il peut être et ne pas être. Ses attributs : il est <i>ab alio</i> , contingent, fini, temporel, non unique, simple ou composé, changeant; il peut n'avoir ni connaissance ni activité; d'ailleurs sa connaissance et son activité sont limitées. ....	203—204
<i>Relations des êtres contingents.</i> Le temps, l'espace, le mouvement ne sont que des relations. ....	205—207
La matière n'est pas divisible indéfiniment. Ses éléments premiers ne sont pas étendus. ....	208—212

## PSYCHOLOGIE

<b>Généralités.</b> <i>Objet</i> : Le moi, ou l'âme. <i>Définition</i> : La psychologie est la science de l'âme. <i>Méthode</i> : analytique. <i>Instrument</i> : la conscience. ....	213—214
---	---------

Chap. I <sup>er</sup> — FAITS OU PHÉNOMÈNES DE L'ÂME. — Les faits appartiennent au corps seul, ou à l'âme seule, ou au corps et à l'âme. Ces derniers sont des <i>impressions</i> ou des <i>mouvements</i> . Les impressions produisent les <i>sensations</i> et les <i>perceptions</i> . Les mouvements sont <i>instinctifs</i> ou <i>volontaires</i> . ...	215—218
Les faits de l'âme seule sont : <i>sentir, connaître, agir</i> . ....	218—224

Chap. II. — FACULTÉS DE L'ÂME. — <i>Sensibilité, Intelligence, Activité.</i> — Chacune de ces facultés peut être déterminée par des <i>habitudes</i> ; celles-ci sont <i>naturelles, infuses, acquises</i> . ....	224—230
---	---------

ART. 1 <sup>er</sup> — <b>Sensibilité.</b> Faculté de sentir. Les sensations ressemblent aux sentiments et en diffèrent. La sensibilité est donc <i>physique</i> ou <i>morale</i> . Elle est toujours passive. Il y a influence réciproque entre cette faculté et les autres. ....	231—233
--	---------

### 1. *Sensibilité physique.*

Faculté d'éprouver des sensations. Il lui faut : les organes du corps, les instruments de transmission, la sensibilité de l'âme. Son but est la conservation et le développement du corps. — Il y a des habitudes de sensibilité. ....	234—239
--	---------

### 2. *Sensibilité morale.*

Faculté d'éprouver des sentiments. Elle est tout entière dans l'âme. Son objet, c'est le *beau* connu. Son but, de faciliter l'accomplissement du devoir. Elle a aussi des *habitudes*. — Le

*gout* est le sentiment habituel du beau. Les *passions* sont des sentiments habituels violents. — Les sentiments procurent le *bonheur* ou le *malheur*..... 23-25

### ART. 3<sup>e</sup>. — Intelligence.

Faculté de connaître. — Passive par elle-même, elle se développe avec liberté. Elle s'exerce par les impressions du corps, par celles de l'âme et par les *habitudes intellectuelles*. Celles-ci constituent son développement, et produisent ses différents degrés de perfection..... 24-33

Ses éléments sont : les *sens*, la *conscience* et la *raison*. Celle-ci est une habitude naturelle..... 24-25

#### 1. De la perception.

C'est l'information actuelle de l'âme par un objet. Elle est essentiellement exacte. Elle est *interne* ou *externe*. Elle suppose donc la *conscience* et les *sens*..... 25-30

#### 2. De l'attention.

C'est l'acte par lequel l'âme se livre à son information. Elle est le fruit de l'intelligence et de l'activité, *instinctive* ou *volontaire*..... 26-30

#### 3. De l'analyse.

C'est l'acte par lequel l'âme décompose ses perceptions pour s'informer de leurs éléments. — C'est une attention multipliée. 30-31

#### 4. De l'abstraction.

C'est l'acte de l'âme qui considère séparément un élément inséparable d'un être. — C'est une attention séparée..... 31-32

#### 5. De la comparaison.

C'est l'acte par lequel l'âme considère simultanément les éléments de deux objets afin d'en percevoir les éléments communs et les éléments propres. — C'est une attention double, après analyse et abstraction..... 31

#### 6. De la généralisation.

C'est l'acte par lequel l'âme considère comme un seul objet les éléments communs à plusieurs êtres. — C'est l'abstraction à sa deuxième puissance..... 31

#### 7. De la conception.

Information de l'âme déterminée par elle, ou considérée en dehors de sa cause. Elle est actuelle ou habituelle..... 36-38

8. *Des idées.*

Ce sont des *habitudes intellectuelles*. Elles sont naturelles et innées, infuses ou acquises..... 268—272

9. *De l'imagination.*

Elle est reproductive ou créatrice. Celle-ci est le fruit de l'association des idées..... 273—275

10. *Du jugement.*

C'est l'adhésion de l'âme à sa pensée. — C'est un acte de l'âme; peut-être un acte de volonté, mais de volonté nécessaire.. 275—277

11. *Du raisonnement.*

C'est l'adhésion de l'âme à l'identité logique de deux pensées. C'est un jugement..... 277

12. *Du souvenir et de la mémoire.*

Le souvenir, reproduction d'une information antérieure, avec conscience de sa précédente production, est spontané, instinctif ou volontaire. La mémoire, pouvoir de se souvenir, n'est pas une faculté, mais l'ensemble de nos habitudes intellectuelles. Elle est facile, tenace, prompte. Il y a la mémoire des images, des mots, des idées..... 278—280

Tableau résumé de l'intelligence..... 281

Appendice. Principales théories sur les facultés intellectuelles 282—288

ART. 3<sup>e</sup> — **Activité.** Faculté d'agir. Seule elle est une faculté proprement dite. Elle s'exerce sur l'âme et sur le corps, avec ou sans réflexion..... 288—289

1. *De l'activité corporelle ou physique.*

Faculté qui permet à l'âme de mouvoir son corps. Elle suppose la mobilité du corps. Inconsciente, elle prend le nom de *force vitale*. Consciente, elle préside à tous les arts, par les habitudes..... 289—291

2. *De l'activité spontanée.*

C'est l'activité déterminée par l'âme elle-même. Elle existe en nous, puisque nous sommes libres. Mais elle offre un mystère insondable..... 291—292

3. *De l'activité instinctive.*

C'est l'activité excitée par une attraction. Elle existe aussi, ou seule, ou avec la liberté..... 292—293

4. *De l'activité volontaire.*

C'est celle qui produit un acte connu préalablement. Elle peut être nécessaire ou libre.....

5. *De l'activité libre ou de la liberté.*

C'est celle qui, produit spontanément et sans nécessité un acte connu d'avance. C'est la *faculté de choisir*. Elle est la conséquence de la raison ; mais elle ne peut s'exercer que sur les biens contingents ou relatifs.....

On donne quatre sens au mot liberté. On l'a souvent mal définie.....

La liberté existe. Elle est attestée par la conscience individuelle et par la conscience universelle.....

Le fatalisme et le déterminisme, qui nient la liberté répugnent à la conscience, à la morale, à la vie sociale, à la justice et à la bonté de Dieu.....

La liberté est certaine aussi bien que la prescience divine et que sa providence. Il ne faut pas chercher le lien qui les unit.....

Appendice. Principales théories sur l'activité.....

Chap. III. — NATURE DE L'ÂME. L'âme nous est attestée par la conscience. C'est le moi. Pour la connaître il faut étudier le moi.....

1. *Caractères essentiels du moi.*

Le moi est une substance, il est un, simple, identique à lui-même, personnel.....

2. *Nature de l'âme. — La spiritualité.*

L'âme est une substance spirituelle, comme l'attestent les caractères du moi.....

3. *Distinction de l'âme et du corps.*

L'âme par ses caractères essentiels se distingue du corps et de la matière.....

4. *Différents systèmes sur la nature de l'âme.*

Matérialisme, Spiritualisme, Sensualisme, Sentimentalisme, Empirisme, Rationalisme, Idéalisme, Positivismisme.....

5. *Union de l'âme et du corps.*

Nous ignorons le mode d'union de l'âme et du corps, mais il y a entre eux influence réciproque.....





*Attributs de causalité.* Dieu est la cause première; il est tout puissant; il conserve tout..... 33-3

**ART. 4<sup>e</sup>. — Rapports entre Dieu et le monde — Création et Providence.**

*Création.* Dieu fait toutes choses de rien, — Les systèmes opposés ne peuvent se soutenir..... 33-5

*Providence.* Les choses ne sont qu'autant que Dieu les fait être; il les fait donc ce qu'elles sont: donc il les gouverne.— Les systèmes opposés ont contre eux la métaphysique et le témoignage du genre humain..... 35-11

La religion est donc une loi nécessaire, et quand tout nous atteste que Dieu a révélé une religion surnaturelle, nous devons la suivre..... 37-12

On oppose au dogme de la Providence: 1<sup>o</sup> la liberté de l'homme 2<sup>o</sup> l'existence du mal. Mais l'opposition n'est qu'apparente. L'action de Dieu n'empêche pas la liberté. Le *mal physique* est un bien, ou il vient de l'homme; le *mal moral* vient de l'homme..... 38-17

## MORALE

**Généralités.** La morale a pour *objet* les actes humains, qui sont régis par la *loi morale*, et la morale elle-même est la science de cette loi..... 311-11

**Chap. 1<sup>er</sup>. — DE LA LOI MORALE EN GÉNÉRAL**

**ART 1<sup>er</sup>. — Définition de la loi morale.**

C'est la règle du bien dans les actes libres. Elle règle ces actes en les laissant libres..... 312-15

**ART. 2<sup>e</sup> — NATURE DE LA LOI MORALE.** La loi morale est un motif déterminant. Les motifs de nos déterminations sont: les sensations, les sentiments, l'intérêt, le bien absolu. Ce dernier seul est la loi morale..... 313-21

Il y a de fausses idées de la loi morale. — L'essence du bien est dans la conformité de l'acte avec sa fin. On distingue la loi de *justice* et la loi de *charité*. La justice est *commutative* ou *distributive*..... 315-34

	Page
<b>ART. 3<sup>e</sup> — Action de la loi morale sur les actes libres.</b>	
La loi morale agit par <i>obligation</i> . Elle n'oblige que par la <i>conscience morale</i> . Vraie ou fausse, c'est toujours la conscience qui oblige. Mais il faut l'éclairer.....	318—350
Le <i>droit</i> est la légitimité d'un acte. Le <i>devoir</i> est l'obligation de faire un acte. — Le droit vient de la propriété, qui seule le détermine. Le devoir vient du droit d'autrui. Le <i>devoir</i> est une conséquence du droit.....	350—353
<b>ART. 4<sup>e</sup> — Existence de la loi morale.</b> Elle est attestée par la conscience universelle et par la raison.....	353—354
<b>ART. 5<sup>e</sup> — Origine de la loi morale.</b> Elle est <i>nécessaire</i> ou <i>positive</i> . La première est absolue, la seconde n'oblige qu'à certaines conditions.....	354—358
<b>ART. 6<sup>e</sup> — Sujets de la loi morale.</b> La loi morale a pour sujet l'acte qu'elle régit et par là même le sujet de cet acte, et les habitudes qui prédisposent à l'acte. — <i>Actes humains</i> , ou libres, <i>actes de l'homme</i> , ou instinctifs. — Moralité abstraite ou matérielle, moralité formelle de l'acte.....	356—358
Habitudes morales. Vertus et Vices.....	358—361
<b>ART. 7<sup>e</sup> — Sanction de la loi morale.</b> La sanction arrête la violation de la loi. Elle est essentielle ou positive. La première agit <i>métaphysiquement</i> , la seconde, par influence sur la sensibilité. — On distingue la sanction de la conscience, celle de la nature, celle de la société, celle de Dieu.....	361—365
Mérite et démérite. Connexion morale entre un acte et sa récompense ou son châtement. Le mérite est fondé sur la perfection de l'acte. Du mérite naît la responsabilité.....	365—368
<b>Chap. II. — LOIS MORALES DANS LEURS ESPÈCES.</b> Lois sur les choses, sur nous-mêmes, sur nos semblables et à l'égard de Dieu.....	368
<b>ART. 1<sup>er</sup> — Lois relatives aux choses, ou aux êtres privés de raison.</b> Les choses n'ont point de droits : l'homme n'a donc point de devoirs envers elles, pour elles-mêmes. Mais il a des droits sur elles par la <i>propriété</i> , et dès lors les autres hommes ont des devoirs envers lui, relativement à ces choses. — La propriété a plusieurs origines légitimes, et c'est la propriété qui règle les lois sur les choses.....	368—370

**ART. 2° — Lois morales des actes envers soi-même.**  
 Comme s'appartenant à lui-même, l'homme a des droits sur lui-même; mais comme appartenant à Dieu et à la Société, il a des devoirs envers soi-même..... 31-2

**ART. 3° — Lois morales des actes envers ses semblables.** Les droits d'un homme sur un autre ne peuvent être qu'indirects. Ils viennent de la *paternité*, de la *propriété*, de la *soumission volontaire*..... 31-5

*Envers sa famille*, l'homme a des droits et des devoirs qui varient selon la condition d'*époux*, de *père*, de *filz*, ou de *frère*..... 32-1

*Envers sa patrie*, l'homme a des droits et des devoirs déterminés par la *constitution*. Celle-ci prend différentes formes, mais elle doit toujours être fondée sur les droits de tous. 31-6

*Envers le genre humain*, l'homme a des droits négatifs de justice, des droits positifs de charité, des devoirs de justice et de charité..... 32-2

**ART. 4° — Lois morales des actes envers Dieu.**  
 L'homme est la propriété absolue de Dieu. Il n'a donc point de droits vis-à-vis de lui. Il a tous les devoirs possibles. Telle est la base de la religion naturelle et de la religion surnaturelle que Dieu a révélée et qui se trouve dans l'Eglise catholique.. 32-3

**HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**

**Généralités.** Cette histoire doit exposer les développements successifs de la philosophie classique, et même les systèmes non-classiques, pour en indiquer l'influence sur la vraie doctrine, Elle a pour *objet* les hommes, leurs doctrines, et la critique de ces doctrines. — Elle offre des *difficultés*, mais elle est très *importante* pour rectifier les fausses idées conçues dans l'étude de la philosophie classique. *L'ordre d'écoles est préférable*..... 33-1

**1° PÉRIODE. — PHILOSOPHIE ANCIENNE**

**PHILOSOPHIE DES HÉBREUX**

Connaissant la vérité par la révélation, les hébreux ont cependant connu la philosophie, et plus exactement que les autres peuples anciens. On en trouve la preuve dans la *Bible*.

	Pages
Ils ont eu quelques sectes dissidentes: les <i>pharisiens</i> , les <i>saducéens</i> , les <i>esséniens</i> .....	388—393

## PHILOSOPHIE DES CHALDÉENS

On a peu de documents sur leur philosophie. Elle était traditionnelle. Les <i>fragments de Bérose</i> attestent une corruption de la révélation primitive. Les <i>Oracles chaldéens</i> sont apocryphes.....	393—394
--	---------

## PHILOSOPHIE DES PHÉNICIENS

Peu de documents. Le <i>fragment de Moschus</i> , et celui de <i>Sanchoniaton</i> attestent une philosophie traditionnelle venant d'une altération de la révélation primitive.....	394—398
--	---------

## PHILOSOPHIE DES ÉGYPTIENS

Documents plus nombreux mais peu dignes de foi, pour la plupart. Les fragments de <i>Manéthon</i> et de la <i>Vieille chronique</i> , nous donnent une <i>théogonie</i> et une <i>cosmogonie</i> évidemment prise d'une tradition altérée, peut-être même d'une fausse traduction de la Bible. Le <i>Rituel funéraire</i> nous présente une morale assez pure.....	398—402
--	---------

## PHILOSOPHIE DES PERSES

Leurs livres sacrés composant le <i>Zend-Avesta</i> nous offrent une <i>théogonie</i> et une <i>cosmogonie</i> fort semblables à celles des peuples précédents, avec des traces évidentes de la tradition primitive altérée. Commencement de <i>psychologie</i> . Morale assez pure. L'identité de <i>Zoroastre</i> laisse des doutes profonds.	403—406
---	---------

## PHILOSOPHIE DES INDIENS

Les livres sacrés appelés <i>Védas</i> et leurs commentaires nous offrent encore une <i>théogonie</i> et une <i>cosmogonie</i> panthéiste évidemment prises de la Révélation.....	406—410
---	---------

Ici commencent les systèmes philosophiques :

Le <i>Mimansa</i> est un traité de morale védique.....	411
Le <i>Védanta</i> est une théologie védique.....	411—412
Le <i>Sanhya</i> est une philosophie rationaliste et athée.....	412
Le <i>Yoga</i> est une philosophie mystique déiste.....	412

Le <i>Nyaya</i> est une logique assez subtile.....	117
Le <i>Veisèchika</i> est une physique atomistique.....	117
Le <i>Djainisme</i> est une religion hétérodoxe par rapport aux Védas, quoique le fonds en diffère peu.....	117
Le <i>Bouddhisme</i> est aussi une religion opposée aux Védas. Elle renferme évidemment des données juives et même chrétiennes. La morale en est presque chrétienne.....	117

## PHILOSOPHIE DES CHINOIS

Documents assez nombreux, mais tronqués et obscurs. Les livres sacrés ou <i>Kings</i> et les livres classiques <i>Sse-chou</i> offrent une doctrine traditionnelle, avec des traces très-visibles de la Révélation. Dieu y est appelé <i>Ciel</i> ou <i>Raison</i> .....	117
<i>Lao-tseu</i> est un théologien et un moraliste, qui met la raison au-dessus de tout; mais la raison est Dieu. Il connaît la Trinité.....	117
<i>Confucius</i> est un moraliste assez orthodoxe. Il a fondé une sorte de religion philosophique.....	117
<i>Mencius</i> , son disciple, et autres plus récents.....	117

## PHILOSOPHIE DES CELTES OU GAULOIS

Rares documents, dans les <i>Mystères des Bardes</i> et les <i>Triades</i> . Religion prise d'une tradition altérée.....	117
<b>Conclusion.</b> Tous ces peuples anciens ont reconnu par foi et par raison: un Dieu maître de tout, auteur du monde; la liberté; la loi morale; les récompenses et les peines dans une vie future.....	117

## PHILOSOPHIE DES GRECS

Pas plus que celle des autres peuples, la philosophie des Grecs n'est l'œuvre de l'homme seul. Les <i>doctrines mythologiques</i> , les dires des <i>sept sages</i> , nous en montrent l'origine dans la Révélation.....	117
--	-----

1<sup>re</sup> ÉPOQUE. — Les commencements de la philosophie grecque.

1. *Ecole Ionienne.*

*Thales*, indique l'eau comme principe du monde; *Anaximandre*, l'Indéterminé, qui n'est autre chose que le chaos;

	Pages
<i>Héréclyde</i> , le chaos; <i>Anaximène</i> , l'air; <i>Anaxagore</i> , l'intelligence et les homéoméries; <i>Diogène d'Apollonie</i> , un air intelligent; <i>Héraclite</i> un feu toujours renaissant, et la guerre des contraires; <i>Archélaüs</i> , le feu et l'eau; <i>Empédocle</i> , le feu, l'air, l'eau et la terre. Mais plus qu'aucun autre philosophe ionien il a des souvenirs d'une révélation: la grâce, le péché originel, le sacrifice pour le réparer.....	133—146
<b>2. Ecole italique.</b>	
<i>Pythagore</i> , <i>Alcméon</i> , <i>Timée</i> , <i>Ocellus</i> , <i>Philolaüs</i> , <i>Archytas</i> enseignent en commun que les principes des choses sont des limitants et l'intervalle, fini et infini, parfait et imparfait, monade et dyade; que tout est harmonie ou nombre, même l'âme, la vertu et Dieu.....	447—455
<b>3. Ecole éléatique.</b>	
<i>Xénophane</i> enseigne que Dieu seul est l'être vrai; le monde n'est qu'un objet d'opinion. <i>Parménide</i> ne voit qu'un seul être indivisible; le monde est une illusion des sens. Pour <i>Zénon</i> , l'unité seule existe; la divisibilité et le mouvement sont impossibles.....	455—461
<b>4. Ecole atomistique.</b>	
<i>Leucippe</i> et <i>Démocrite</i> ne voient d'autre principe que les atomes, le vide et le mouvement. L'âme et les dieux sont matière. <i>Métrodore</i> , <i>Anaxarque</i> et <i>Nausiphane</i> continuent ces doctrines et inclinent au scepticisme.....	461—466
<b>5. Les sophistes.</b>	
<i>Gorgias</i> prétend que rien n'existe. <i>Protagoras</i> ne reconnaît que des sensations sans objet: il ne sait pas s'il y a des dieux. <i>Diagoras</i> nie la Providence. <i>Prodicus</i> est l'auteur de l'apologue d'Hercule. <i>Hippias</i> , <i>Thrasymaque</i> et <i>Euthydème</i> , soutiennent, comme les autres, le pour et le contre.....	466—473
Par toutes ces écoles, la philosophie en deux cents ans a produit tous les systèmes; mais elle ne les a pas inventés: ils ne sont que de fausses interprétations des données traditionnelles.....	473—475

## 2<sup>e</sup> ÉPOQUE. — Les grandes écoles grecques.

### 1. Socrate.

Il tourne la philosophie vers l'étude de l'âme et vers la morale, et meurt victime de son enseignement. Sa méthode est l'*ironie*

ou la *maïeutique*. Il accepte les donnés des sens, de la conscience et de la raison; démontre l'âme et Dieu et affirme la liberté guidée par l'amour du bien..... 15-16

### 2. Les disciples immédiats de Socrate.

*Simon* le cordonnier, *Socrate le jeune*, fils de Socrate, et *Criton*, son ami, continuent les enseignements du maître. — *Xénophon* mieux que tout autre nous fait connaître sa doctrine, surtout dans ses *Mémorables*. *Eschine* écrit aussi des dialogues. *Phédon* et *Ménéclème* dirigent une école..... 16-17

### 3. Ecole cynique.

*Antisthène*, *Diogène Cratès*, *Hipparchia* et *Ménippe* donnent l'exemple de l'amour des souffrances et de la pauvreté, pour donner plus de prix à la vertu, qu'ils déclarent le seul bien..... 17-18

### 4. Ecole cyrénaïque.

*Aristippe*, puis sa fille *Arété* et le fils de celle-ci, *Aristippe le jeune*, enseignent que le vrai bien est le plaisir dans le repos; *Annicéris* veut un plaisir plus positif; *Théodore* ne cherche que le contentement, déclare que tout est permis au sage et professe l'athéisme; *Evhémère* veut démontrer que les dieux ne sont que des hommes autrefois illustres... .. 18-19

### 5. Ecole mégarique.

*Euclide* voit le bien dans l'unité seule, nie le monde et se fait appeler *disputeur*. *Eubulide* n'est fameux que par ses sophismes. *Stilpon* ne reconnaît comme vraies que les propositions identiques, et comme souverain bien, l'impassibilité. *Diodore Cronos* déclare impossible tout contingent et dit que tout est nécessaire..... 19-20

### 6. Platon. — L'Académie.

Platon suit la méthode de Socrate et développe sa doctrine. Au-dessus des sensations et des notions qui en viennent, il reconnaît les *idées*, subsistantes en Dieu, où l'âme les a perçues et dont elle a la *réminiscence*. Tout est composé de fini et d'infini (indéfini), de forme (idée) et de matière (passivité). La matière est façonnée par Dieu selon ses idées. L'âme est sensible et intelligente, libre et immortelle. Dieu c'est le bien absolu, le beau absolu, le vrai absolu. Sa morale est fondée sur la perfection à laquelle l'âme

	Pages
ad librement mais naturellement. Les vertus sont la sagesse, courage, la tempérance et la justice.....	499—508
Analyse de <i>la République</i> . Idéal d'une société constituée sur les idées.....	509—513
Analyse du <i>Phédon</i> . Dernier entretien de Socrate, sur l'immortalité de l'âme.....	513—517
<i>Speusippe</i> , mêle Platon à Zénon. Il confond le bien avec l'unité. Comme Antisthène, il dit que le plaisir est un mal. <i>Énocrate</i> se rapproche de Pythagore; <i>Polémon</i> , <i>Cratès</i> , <i>Antantor</i> et bien d'autres continuent Platon et s'en écartent un à peu.....	518—520
<b>7. Aristote. — Le Lycée</b>	
Aristote créa presque la logique et les sciences d'observation. La connaissance vient des sensations; les idées ne sont pas innées: l'intellect les découvre par le procédé dialectique. La science est le fruit de la démonstration qui part des premiers principes.....	520—529
Analyse de la <i>Logique</i> d'Aristote, formée par les <i>Catégories</i> , théorie des termes, l' <i>Interprétation</i> , théorie de la proposition, les <i>premiers Analytiques</i> , théorie du syllogisme, les <i>derniers Analytiques</i> , théorie de la démonstration, les <i>Topiques</i> , théorie des lieux de logique, et les <i>Réfutations des Sophistes</i> .....	529—538
Dans sa <i>métaphysique</i> , Aristote crée cette science; dans sa <i>théodicée</i> , il est inférieur à Platon, mais il démontre mieux l'existence et les attributs de Dieu, sauf la Providence qu'il ne reconnaît pas.....	539—541
Les principes des choses sont la <i>matière</i> (pure passivité) et la <i>forme</i> (acte de la chose). L'homme est composé de même et c'est l'âme qui est sa forme. Elle est séparable et immortelle.....	541—544
Le but de la volonté, c'est le bonheur. La vertu est le moyen qui y conduit.....	544—546
Son idéal politique est fondé sur le bien commun administré par les fortunes moyennes, pour éviter les excès de la tyrannie, de l'oligarchie et de la démagogie.....	546—549
<i>Théophraste</i> a écrit les <i>Caractères</i> et continué les travaux de son maître. <i>Nicomaque</i> , <i>Eudème</i> , <i>Dicéarque</i> , <i>Aristoxène</i> , <i>Héraclide</i> sont peu connus.....	551
<i>Straton</i> se rapproche du matérialisme.....	552



8. *Pyrrhon. — Les épicuriens.*

Il déclare que le sage doit s'abstenir de se prononcer sur la réalité des choses, mais se conduire selon les apparences, et d'ailleurs vivre tranquille. *Timon* soutient les mêmes doctrines..... 331

9. *Epicure. — Les épicuriens.*

Epicure ne voit d'autre source de connaissance que les sens, les anticipations et les passions. Les principes des êtres sont les atomes, le vide et mouvement. L'âme est un corps; elle est mortelle. Les dieux ne s'occupent pas de nous. Le souverain bien, c'est le plaisir. La vertu c'est la prudence à se le procurer. *Aristobule, Néoclès, et Chérédème* ses frères, puis *Métrodore, Polyen, Hermanus, Apollodore, Colotès, Phétre, Philodème* et *Zénon* l'épicurien suivent la même doctrine..... 332

10. *Zénon. — Le Portique*

Zénon et ses disciples *Persée, Hérille, Cléanthe, Arston, Athénodore* et surtout *Chrysippe*, puis *Zénon de Tarse, Diogène de Babylone, Antipater, Panetrius* et *Posidonius* ont contribué à fonder la doctrine connue sous le nom de stoïcisme. Leur logique est presque celle d'Epicure; ils y ajoutent la théorie de la vision compréhensive et font intervenir la volonté dans le jugement. La raison est le principe de tout, mais elle est unie au monde qu'elle meut, par une force tout-à-la-fois intelligente et nécessaire. C'est une forme du panthéisme. Le seul bien, c'est l'exercice de la liberté, et, dans ce qui ne dépend pas de nous, la soumission volontaire aux lois de la nature, qui sont les lois de la raison..... 333

3<sup>e</sup> ÉPOQUE. — *Décadence de la philosophie grecque.*1. *Nouvelle académie.*

*Arcésilas* oppose à Zénon sa théorie de l'incompréhensibilité des choses, et dit que le sage doit se conduire d'après la vraisemblance, sans rien affirmer sur la réalité des choses. *Carnéade* soutint contre *Chrysippe* la même théorie. Il fut suivi par *Diogène de Babylone, Métrodore de Stratoncé, Clitomaque, Philon de Larisse* et *Antiochus*..... 334

<b>2. Continuation des grandes écoles.</b>	
Plutarque est platonicien ainsi qu'Apollonius de Thyane ; son Chrysostome est cynique; Lucien rit de tous les systèmes; Galien, le médecin, incline vers Aristote; Ptolémée se tient entre Aristote et Platon. Philostrate, Eunape et Stobée écrivent l'histoire de la philosophie.....	572—577
<b>3. Nouveaux sceptiques.</b>	
Enésidème et Agrippa renouvellent le scepticisme de Pyrrhon, avec de nouveaux arguments, qui consistent surtout à rejeter toute notion première. Antiochus de Laodicée, Ménodote et Hérodote de Tarse le suivent. Sextus Empiricus nous transmet leurs arguments.....	577—582
<b>4. Ecole d'Alexandrie.</b>	
Elle a ses racines dans Philon le juif, qui mêle Platon et Moïse, et dans son disciple Aristobule le juif. Elle se forme avec Numénius, Potamon et Ammonius Saccas. C'est Plotin qui la fixe. C'est un système tout à la fois platonicien, oriental et chrétien. C'est un panthéisme, un éclectisme et un mysticisme. Amélius, Porphyre et Jamblique suivent Plotin. Proclus, Olympiodore et Damascius luttent en vain pour soutenir cette doctrine.....	582—584
Le Gnosticisme et la Kabbale sortent du mysticisme alexandrin.....	589—590

## PHILOSOPHIE CHEZ LES ROMAINS

Instruits par Carnéade, Diogène de Babylone et Critolaüs, en même temps que par Polybe, puis par Panætius et Philon de Larisse, les Romains n'ont pas de philosophie propre et comptent peu de philosophes.....	590—592
Cicéron a beaucoup écrit, il cite tous les systèmes, adopte les doctrines de la nouvelle-académie, mais il est dans un bon éclectisme.....	592—594
Analyse du traité de <i>Finibus</i> , sur le vrai bien. Il réfute Epicure et Zénon et semble préférer Aristote qu'il corrige....	595—600
Analyse du <i>de Officiis</i> , sur les devoirs. L'honnête l'emporte sur l'utile et d'ailleurs l'honnête seul peut être vraiment utile	600—604
Sénèque est stoïcien, presque chrétien quelquefois, mais il conseille le suicide.....	604—606

*Epictète* dans son *Manuel* que son disciple *Arrien* nous a transmis semble n'avoir d'autre but que celui d'affranchir la liberté humaine de toute influence extérieure..... 67-68

## 2<sup>e</sup> PÉRIODE. — PHILOSOPHIE DU MOYEN-ÂGE

### 1<sup>re</sup> ÉPOQUE. — Les huit premiers siècles chrétiens.

#### 1. *Philosophie du nouveau testament.*

L'Évangile vient renouer la tradition et rappeler les vérités que la philosophie avait effacées. Il ne faut pas chercher ailleurs les sources de la philosophie des Pères de l'Église, qui n'ont rien pris aux Alexandrin. Au contraire, ceux-ci ont emprunté à l'Évangile..... 611-12

#### 2. *Philosophes catholiques des 1<sup>er</sup>, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> siècles.*

Les œuvres que l'on attribue à *St-Denys l'Aréopagite* sont bien de lui. Il est orthodoxe et n'a rien d'Alexandrin, au contraire il combat *Simon le magicien*..... 611-12

*St-Justin, Tatien, Athénagore* et *Hermias* défendent la religion chrétienne contre les païens. *St-Irénée* la défend contre les hérétiques..... 615-16

*St-Clément d'Alexandrie, Tertullien* et *Origène* fondent la philosophie catholique. Mais *Tertullien* devient hérétique..... 617-18

#### 3. *Philosophes païens et hérétiques des 1<sup>er</sup>, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> siècles.*

Pendant la vie de *Sénèque, d'Epictète* et de *Philon, Simon le magicien, Cérinthe* et *Basilide* enseignent le gnosticisme..... 621-22

Du vivant de *Plutarque, Arrien, Celse, Galien, Lucien, Plotin, etc., Saturnin, Cerdon* et *Valentin* prêchent leur panthéisme gnostique..... 627-28

Au temps de *Philostrate, d'Ammonius Saccas* de *Plotin, de Longin* et de *Porphyre, Tertullien* devient *Montaniste*, les *origénistes* paraissent et *Manès* enseigne son dualisme gnostique, doctrine des *Manichéens*..... 631-32

#### 4. *Philosophes catholiques des 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> siècles.*

*Lactance, Firmicus Maternus, Eusèbe, St-Athanase*, et bien d'autres docteurs développent la philosophie catholique et la théologie..... 631-32

*St-Jérôme*, et *St-Augustin* font de grands travaux dans le même sens et *Salvien* justifie la Providence..... 635-36

	Pages
<b>5. Philosophes païens et hérétiques des 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> siècles.</b>	
A côté de <i>Jamblique, Thémistius, Libanius</i> et <i>Julien l'Apostat</i> , on trouve <i>Donat</i> et <i>Arius</i> , qui prêchent leurs hérésies.....	628—629
Tandis que la philosophie païenne se meurt avec <i>Némésius, Hiéroclès</i> et <i>Proclus</i> , <i>Pélage, Nestorius</i> et <i>Eutychès</i> divisent un temps les chrétiens.....	629
<b>6. Philosophes catholiques des 6<sup>e</sup>, 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> siècles.</b>	
<i>Marcianus Capella, Boèce</i> et <i>Cassiodore</i> , posent les fondements de la Scolastique.....	629—630
Ils sont suivis par <i>St-Isidore de Séville, le vénérable Bède</i> et <i>St-Jean Damascène</i> .....	630—631
<b>7. Philosophes païens et hérétiques des 6<sup>e</sup>, 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> siècles.</b>	
<i>Simplicius</i> et <i>Damascius</i> voient mourir la philosophie grecque. <i>Jean Philopon</i> commente Aristote. <i>Mahomet</i> publie le <i>Coran</i> . — Les <i>Iconoclastes</i> détruisent les œuvres d'art....	631
<b>8. Philosophie des Arabes.</b>	
<i>Al-Kendi, Al-Farabi, Avicenne</i> et <i>Al-Gazél</i> de l'école de Bagdad; puis <i>Aven-Paëe, Tofaïl</i> et <i>Averroès</i> de l'école de Cordoue traduisent et commentent Aristote.....	632—635
Les Juifs suivent cette impulsion, <i>Anan-ben-David, Saadia, Avicebron, Juda Hallevi</i> et <i>Maimonide</i> attaquent ou défendent tour-à-tour la raison.....	635—637
<b>2<sup>e</sup> ÉPOQUE. — Philosophie Scolastique (10<sup>e</sup>, 11<sup>e</sup>, 12<sup>e</sup> siècle).</b>	
<i>Alcuin</i> ouvre l'école palatine auprès de Charlemagne; <i>Raban-Maur</i> l'imite en Allemagne; <i>Scot Erigène</i> incline au panthéisme; <i>Photius</i> écrit son <i>Myriobiblon</i> .....	638—639
<i>Gerbert</i> (Sylvestre II) illustre à lui seul le 10 <sup>e</sup> siècle.....	639—640
<i>Bérenger</i> parle contre l'Eucharistie et met la raison au dessus de la foi; <i>Lanfranc</i> le combat; <i>S. Pierre Damien</i> redoute la philosophie; <i>Michel Psellus</i> prêche Platon et <i>Xiphilau</i> , Aristote. <i>Roscelin</i> met au jour le nominalisme. <i>S. Anselme</i> , se montre métaphysicien. <i>Gaunilon</i> attaque sa preuve de l'Être parfait.....	640—644
<i>Guillaume de Champeaux</i> enseigne le <i>Réalisme</i> ; <i>Abailard</i> imagine le <i>Conceptualisme</i> ; <i>Gilbert de la Porrée</i> est réaliste jusqu'à l'hérésie; <i>S. Bernard</i> prêche le mysticisme chrétien, tandis que <i>Pierre Lombard</i> inaugure la théologie scolastique.	

Mais *Hugues* et *Richard* de St-Victor, ainsi que *Jean de Salisbury* préfèrent la contemplation. C'est le siècle tourmenté par les *Vaudois* et les *Albigois*, et où *David* de Dinan et *Amaury* de Chartres renouvellent le panthéisme..... 64-65

### 1. L'apogée de la Scolastique (13<sup>e</sup> siècle).

Ce siècle voit condamner les Aristotéliens et triompher Aristote, avec S. Thomas. C'est le grand siècle chrétien. On y trouve *Pierre de Blois*, *Guillaume d'Auxerre*, *Alexandrie Halès*, *Vincent de Beauvais*, tous grands philosophes et grands théologiens. Au dessus d'eux règne *Albert le Grand*, et son disciple, *S. Thomas d'Aquin*, écrit son immortelle *Somme*, qui le place au dessus de tous. *Roger Bacon* se tourne vers l'expérience, tandis que *Guillaume d'Auvergne*, *St-Bonaventure* et d'autres recommandent la contemplation. A la fin de ce siècle, *Duns Scot*, avec sa dialectique subtile a raison quelquefois contre S. Thomas lui-même..... 64-65

### 2. Déclin de la Scolastique (14<sup>e</sup> siècle).

La Scolastique continue avec *Guillaume d'Oclam*, qui resuscite le nominalisme, ainsi que *Durand de Saint-Pourçain*; avec *Jean Buridan*, et *Walter Burleigh*. *Thomas de Bradwardin* et *Wicléff* nient la liberté..... 65-66

*Jean Tauler*, *Gerson* et *Thomas à Kempis* prêchent le mysticisme chrétien, tandis que *Maitre Eckart*, *Suso* et *Ruysbroeck* le poussent jusqu'à l'hérésie..... 66-67

3<sup>e</sup> ÉPOQUE. — **La renaissance** (15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècles). Les grecs venus de l'orient, *Pléthon*, *Bessarion*, *Gennadius*, *Georges de Trébizonde* et *Théodore Gaza* ramènent les idées païennes. *Nicolas de Cusa*, *Laurent Valla*, *Marsile Ficin*, *Ange Politien*, les deux *Pic de la Mirandole*, *Juste Lipse* et *Taurel*, suivent ce mouvement..... 67-68

*Luther* inaugure le protestantisme. *Pomponace*, *Erasme*, *Machiavel*, les deux *Piccolomini*, *Ramus* et *Grotius* présentent la raison à la foi..... 68-69

*Montaigne*, *Charron* et *Sanchez* inclinent vers le scepticisme. *Reuchlin*, *Paracelse*, *Cardan*, *Servet*, *Bruno*, *Vanini*, *Boehm*, *Hudd* et les deux *Van Helmont* enseignent un panthéisme mystique..... 69-70

*Copernic*, *Tellesio*, *Cesalpini*, *Galilée*, *Campanella* et *Képler*, recourent à l'observation..... 70-71

3<sup>e</sup> PÉRIODE. — PHILOSOPHIE MODERNEXVII<sup>e</sup> SIÈCLE1. *Les réformateurs. — Bacon et Descartes.*

*Bacon* croit donner à l'esprit humain un nouvel organe en traçant les règles de l'induction. Il penche vers le matérialisme. Analyse de son *Novum organum*..... 680—684

*Descartes* trouve dans la conscience seule et dans l'évidence la certitude première. Analyse de son *Discours sur la méthode*..... 684—690

2. *Ecole de Bacon. — Sensualisme.*

*Hobbes* ne voit partout que des corps; *Gassendi* essaye de réhabiliter Epicure; *Locke* ne voit d'autre principe à nos connaissances que la sensation et la réflexion ..... 690—695

3. *Ecole de Descartes.*

*Arnauld* adopte les théories de Descartes. Analyse de l'*Art de penser* ou *Logique de Port Royal*..... 695—701

*Nicole* et *Pascal* suivent les mêmes voies. Analyse de l'*Entretien de Pascal avec Sacy*..... 701—705

*Bossuet* est cartésien, mais plus classique. Analyse du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*..... 705—710

*Malebranche* crée la théorie de la *vision en Dieu, l'occasionalisme* et l'*optimisme*..... 710—712

*Fénelon*, cartésien et classique. Analyse du *Traité de l'existence de Dieu* ..... 712—722

4. *Cartésiens dissidents.*

*Spinoza* crée un panthéisme métaphysique. *Leibnitz* conçoit le *monadisme*, le *déterminisme* et l'*optimisme*. Analyse de sa *Théodicée*..... 722—736

*Wolf* suit *Leibnitz*; *Bayle* est sceptique; *Huet* n'a de certitude qu'en la foi..... 736—738

5. *Philosophes moralistes.*

*La Rochefoucauld* fait la critique des mœurs et attribue à l'amour propre toutes nos actions; *La Bruyère* est moins systématique; *Cumberland* ne voit d'autre loi morale que la bienveillance naturelle..... 738—742

1. *Ecole sensualiste.*

*Condillac* ne voit dans l'âme humaine que des sensations transformées; *Hévetius* ne reconnaît que le plaisir comme mobile de nos actes; *Holbach* est matérialiste et surtout athée; *Lametrie* ne met pas de différence entre l'homme et la plante, ou même la machine; *Bonnet*, sensualiste, est pourtant religieux, mais d'une religion naturelle..... 72-3

2. *Sensualisme pratique.*

*Voltaire* serait simplement un déiste s'il n'était avant tout l'ennemi acharné de la religion catholique. Ses amis, *Diderot*, *d'Alembert* et *Saint-Lambert*, sont plus matérialistes et plus athées que lui..... 72-5

3. *Théories amenées par l'école sensualiste.*

*Clarke* suppose Dieu substratum de l'espace; *Berkeley* n'est certain que des esprits; *Hume* doute de tout et attaque particulièrement la notion de cause..... 72-7

4. *Morale du sentiment.*

*Hutcheson*, *Home* et *Ferguson* suivent *Cumberland*; *Adam Smith* remplace la bienveillance par la *sympathie* comme loi morale de nos actes; de plus il indique le travail comme seule source de la richesse..... 73-7

5. *Les Economistes.*

*Quesnay* recommande surtout le travail agricole; *Montesquieu* essaye de fonder les lois politiques sur les mœurs et les climats; *Mably* répand l'idée de la souveraineté du peuple; *J. J. Rousseau* fonde la société sur un contrat; *Price* et *Priestley* prêchent le progrès; *Turgot* est un économiste assez classique; *Condorcet* veut un progrès indéfini parti de l'état sauvage..... 73-8

6. *Ecole écossaise.*

*Reid* fonde la logique sur le bon sens et la philosophie entière sur la psychologie. — Développement de notre propre théorie. — *Dugald Stewart* étudie surtout l'*Association des idées*..... 73-11

7. *Ecole critique.*

*Kant* ne voit pas le moyen d'affirmer quelque chose au nom de la raison théorique; mais il croit pouvoir affirmer, comme