3 3433 06181934 2

Digitized by Google



George Bancroft

Digitized by Google

Dictionnaire

YAB

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ
DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

TOME QUATRIÈME

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

PARIS
CHEZ L. HACHETTE ET Cie
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12
(Quartier de l'École de médecine)

1849

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
280536
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1903

LENOX LIBRARY
NEW YORK

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Digitized by Google

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

M

MABLY (Gabriel-Bonnet DE) naquit à Grenoble, le 14 mars 1809, d'une famille honorable. Son père faisait partie du parlement du Dauphiné, et il était le frère aîné de Condillac. C'est un curieux spectacle, même pour le temps qui nous le présente, de voir ces deux frères nourris des plus sévères traditions, engagés tous deux dans les ordres sacrés, que leur origine non moins que leur état et leur éducation devait attacher à la vieille foi politique et religieuse, se partager, en quelque sorte, l'œuvre de destruction et attaquer la société, l'un dans ses croyances, l'autre dans ses institutions et ses souvenirs, l'un par la philosophie, l'autre par l'histoire. Le même niveau où Condillac fait descendre l'âme humaine en regardant ses plus nobles facultés comme un simple prolongement ou un écho intérieur des sens, Mably l'adopte pour l'ordre social : il veut que la vie se dépouille de ce qui en fait le charme, la dignité, l'honneur ; les affections et les scrupules du cœur, les ambitions de la pensée, les élans de l'imagination ne sont à ses yeux que des maladies ou des vices ; s'il ne dit pas, avec un philosophe contemporain, que celui qui a construit la première paire de sabots méritait la mort, il réduit toute la tâche de la civilisation à satisfaire nos besoins les plus grossiers, et, renfermant tous les hommes dans ce cercle borné, il supprime la liberté, la propriété, l'individu, pour élever à leur place la communauté de l'ignorance et de la servitude. Mais ce n'est pas en un jour que Mably fut conduit à ce résultat. Il était un de ces esprits intraitables qui ne connaissent que les opinions extrêmes, parce qu'ils ne vivent qu'avec leur propre pensée, parce qu'au lieu de confirmer leurs idées à la nature des choses, ils exigent que les choses se conforment à leurs idées ; mais c'était aussi une laborieuse intelligence, qui, avec le goût plutôt que le sens de l'érudition, aspirait à être complète dans l'erreur, et avait besoin de temps pour passer d'un pôle à un autre. Il fit ses humanités et sa philosophie à Lyon, chez les jésuites, qui, par une singulière fortune, ont aussi compté parmi leurs

Digitized by Google

élèves Diderot, Helvétius, Lamettrie, Condorcet, et l'homme dans lequel s'incarna tout entier l'esprit du XVIII^e^ siècle, Voltaire. Après avoir terminé ses études, Mably, par la protection du cardinal de Tencin, qui était allié à sa famille, entra au séminaire de Saint-Sulpice. C'était là que se formaient alors les ecclésiastiques qui, par leur naissance, leur position ou leur talent, pouvaient prétendre à l'épiscopat. Mais les dignités de l'Eglise n'exercèrent aucune séduction sur le jeune séminariste. Il s'arrêta au sous-diaconat, et, cédant à la passion qui l'entraînait, il commença sa carrière d'historien et de philosophe. Dans son premier ouvrage, intitulé *Parallèle des Romains et des Français par rapport au gouvernement* (2 vol. in-12, Paris, 1742), il prend la défense de la monarchie absolue; il fonde la prospérité des États sur une autorité indépendante des lois et tempérée seulement par les mœurs; il tourne en dérision les idées libérales, qui commençaient à gagner les esprits, et la théorie constitutionnelle qui veut qu'un monarque ait toute l'autorité nécessaire pour faire le bien et qu'il soit sans pouvoir pour le mal; enfin il élève aux nues l'industrie, les arts, le commerce, le luxe, « qui, dit-il, distribue aux pauvres le superflu des riches, unit les conditions et entretient entre elles une circulation utile.» C'est juste l'opposé des doctrines qu'il embrassa plus tard, et jamais on n'imaginerait un contraste plus parfait. Aussi telle était l'humiliation que Mably, dans la suite, ressentait de ce livre, que, le trouvant un jour chez un de ses amis, il s'en saisit et le mit en pièces. Cependant il lui dut un véritable succès, et il aurait pu aussi, s'il l'avait voulu, lui devoir la fortune. Le cardinal de Tencin, poussé à la cour par les intrigues de sa sœur et la protection de Fleury, venait d'entrer au ministère; mais, connaissant peu les affaires et doué d'une médiocre facilité, il avait besoin d'une Egérie politique, d'une sorte de génie familier qui lui soufflât à la fois les pensées et les paroles de son rôle. La faveur avec laquelle venait d'être accueilli le *Parallèle des Romains et des Français* et la bonne opinion de sa sœur, madame de Tencin, lui firent jeter les yeux sur le jeune abbé son parent. Mably fut donc chargé d'une mission délicate, celle d'instruire, de diriger son supérieur, tout en servant sous ses ordres. C'est lui qui rédigeait tous les rapports que le ministre devait présenter au roi, et jusqu'aux simples avis qu'il devait émettre dans le conseil ; car le cardinal, pénétré de son insuffisance, ne donnait rien aux hasards de la parole. Les affaires les plus importantes passèrent ainsi sous ses yeux, ou plutôt par ses mains. Plusieurs fois même il y intervint directement, et toujours il y apporta une sagacité, une justesse de raisonnement, un sens pratique qui ne laissaient guère deviner en lui le rêveur que nous allons connaître. En voici une preuve entre plusieurs. En 1744, tandis que tous les ministres, y compris le maréchal de Noailles, qui présidait la section de la guerre, conseillaient à Louis XV de marcher avec son armée sur le Rhin, Mably seul voulait qu'il se dirigeât vers les Pays-Bas, et il se trouva que son avis fut également celui de Frédéric le Grand. Mais, au moment même où la carrière politique s'ouvrait devant lui sous les plus brillants auspices, il l'abandonna comme il avait fait déjà de la carrière ecclésiastique. A l'occasion d'un mariage protestant que le ministre cardinal et archevêque voulait dissoudre, il défendit contre

Digitized by Google

un fanatisme aveugle la cause de la tolérance et de la raison. Ses paroles n'ayant pas été écoutées, il quitta brusquement son protecteur pour ne plus le revoir, et, disant du même coup adieu à toutes les grandeurs, il passa le reste de sa vie dans la retraite et dans l'étude.

C'est alors qu'une révolution complète se fit dans ses idées. Il avait aimé, il avait défendu le pouvoir absolu ; il se passionna pour la liberté et les institutions démocratiques. Il alla les chercher à leur source, dans les républiques grecque et romaine; il ne vécut plus, pendant un temps, qu'à Sparte, à Athènes, à Rome, avec les Fabricius, les Miltiade, les Regulus, les Phocion, les Lycurgue, les Epaminondas. On lui entendait répéter souvent que chez les Lacédémoniens il aurait été quelque chose. Il savait par cœur, disent ses biographes, Thucydide, Plutarque, Xénophon, Platon, Tite-Live; en un mot, il se plongea dans l'antiquité, il se nourrit de ses doctrines, il s'enivra de ses souvenirs. Il y trouva un talisman qui fit longtemps illusion sur son génie, et auquel il doit la plus grande partie de sa réputation : c'est le langage alors si nouveau des gouvernements libres; ce sont les mots magiques de patrie, de citoyen, de souveraineté du peuple, qui, à la fin du dernier siècle, furent accueillis par la France avec des transports d'ivresse. Jusqu'ici rien de mieux. Mais quelle est, dans la pensée de Mably, la condition de cette liberté, de ces institutions, de ce patriotisme que nous admirons chez les anciens, et dont eux seuls nous offrent l'exemple? C'est la pauvreté, sauvegarde de l'égalité et des mâles vertus; c'est le mépris des richesses et des plaisirs qui corrompent et énervent les âmes, qui font naître l'égoïsme et divisent l'Etat, en plaçant les uns dans la dépendance absolue des autres. De là, chez Mably, un autre principe, ou, pour parler exactement, tout un système économique qui peu à peu enveloppe et étouffe dans son esprit l'idée de la liberté. Ce système, c'est que rien n'est plus pernicieux à un peuple que les richesses, le luxe et les occupations qui naissent à leur suite ou qui ont pour but de les développer, c'est-à-dire l'industrie, le commerce et les arts; c'est que l'Etat le mieux gouverné est celui qui possède l'égalité dans la pauvreté. Là, soit timidité, soit inconséquence, s'est arrêtée la politique de Rousseau ; mais Mably, très-injustement accusé par l'auteur du *Contrat social*, de lui avoir dérobé ses idées, d'avoir pillé ses écrits sans retenue et sans honte, Mably est allé plus loin : il a compris que l'égalité des biens ne peut exister qu'avec la communauté, et il adopta hardiment ce régime. C'est dans son *Droit public de l'Europe, fondé sur les traités* (2 vol. in-12, Amst., 1748; 3 vol. 1754) que ces doctrines nous apparaissent pour la première fois. Le fond de ce livre avait été composé, dans l'origine, pour l'instruction particulière du cardinal de Tencin. C'est un sommaire de tous les traités conclus entre les puissances européennes depuis la paix de Westphalie ; mais l'auteur y ajouta différents morceaux où ses vues nouvelles sur la politique et l'économie sociale se produisent dans toute leur audace, aussi ne lui fut-il point permis de le faire imprimer en France. Le *Droit public de l'Europe* fut suivi, à des intervalles très-rapprochés, des *Observations sur les Grecs* (in-12, Genève, 1749); des *Observations sur les Romains* (in-12, ib., 1751); des *Entretiens de Phocion sur les rapports de la morale et de la politique*

Digitized by Google

(in-12, Amst., 1763); des *Observations sur l'Histoire de France* (2 vol. in-12, Genève, 1765); des *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* (2 vol. in-12, 1768); du livre intitulé *De la législation, ou Principes des lois* (2 vol. in-12, Amst., 1776); de l'*Etude de l'histoire* (in-12, 1778, imprimé dans le *Cours d'études de Condillac*); des *Principes de morale*, in-12, Paris, 1784, et, enfin, des *Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unis d'Amérique* (in-12, ib., 1784).

Dans tous ces écrits, dont l'un, les *Principes de morale*, fut censuré par la Sorbonne, dont l'autre, les *Observations sur l'Histoire de France*, faillit être déféré au parlement, on retrouve les mêmes principes, mais sous des formes variées et appliquées à des sujets différents. Le plus achevé, sinon pour la forme, du moins pour la pensée, est celui qui traite de la législation.

Ce furent là les seuls événements qui remplirent, pendant quarante ans, la vie de Mably. Absorbé tout entier dans l'étude, au milieu d'un petit cercle d'élite, il n'en sortit qu'une fois pour se rendre en Pologne, quand ce malheureux pays vint lui demander, à lui et à J.-J. Rousseau, une constitution qui mît fin à ses déchirements. On lui avait offert de le nommer précepteur du Dauphin, fils de Louis XV; mais, après lui avoir entendu exposer son plan d'éducation, on jugea prudent de renoncer à ce projet. L'admiration qu'il avait pour le passé se changeait chez lui en irritation contre le présent, et ne lui inspirait que de sinistres prédictions pour l'avenir. Il annonçait la ruine prochaine de l'Angleterre, parce que sa puissance est fondée sur l'industrie et le commerce. Dans la république des Etats-Unis, qui venait à peine d'être fondée, il trouvait déjà la décrépitude de la vieillesse, les éléments de la corruption et de la mort. Enfin, pour la France, il n'entrevoyait aucun meilleur avenir; il ne découvrait dans son esprit aucun germe de révolution. Mais en même temps il appelait à grands cris la convocation des états généraux, démontrait la nécessité d'une assemblée nationale, et repoussait toutes les réformes de détail. « Tant pis, disait-il, si l'on fait quelque bien; cela soutiendrait la vieille machine qu'il faut renverser. » Il mourut en 1785, âgé de soixante-quinze ans, à la veille, pour ainsi dire, de cette révolution dont il désespérait en la préparant, et qu'il empoisonnait d'avance par le germe fatal du socialisme.

Les idées de Mably forment un système artistement lié, où l'histoire, la morale et la politique conspirent à un même but et se réunissent sans se confondre. L'histoire, entre ses mains, est ce qu'elle est encore aujourd'hui et ce qu'elle a toujours été pour des esprits passionnés et systématiques : un témoin suborné, un conseiller complaisant dont les dépositions ou les avis sont accommodés aux desseins de ceux qui l'interrogent. Sa tâche est de montrer que les peuples les plus riches et les plus civilisés en apparence ont toujours été les moins heureux, ont toujours fini par être la proie ou du despotisme, ou de l'anarchie, ou de la conquête; que le commerce, l'industrie, le luxe, les beaux-arts, sur lesquels nous fondons aujourd'hui notre bonheur et notre gloire, ne sont que des ministres de corruption et de servitude; que l'âge d'or d'une nation est celui où elle n'a pas encore goûté à ces fruits empoi-

Digitized by Google

sonnés de notre génie. Ainsi la Grèce, ainsi Rome n'ont été grandes, héroïques et libres, que dans le temps où elles étaient pauvres, dans le temps où elles méprisaient les richesses et les frivolités que les richesses apportent avec elles. Sparte avec ses mœurs simples et austères, sa vie bornée, sa rude discipline, voilà le plus haut degré de la perfection politique. Athènes, qui aurait pu l'égaler sinon la surpasser, a été conduite à sa perte par Périclès : car lui, le premier, développa dans sa patrie, séduite par une fausse gloire, le goût de la magnificence et des arts inutiles, tous ces raffinements de l'esprit qui font passer l'art de bien dire avant celui de bien faire.

On devine les conclusions qu'amènent ces paradoxes historiques et qui composent la morale de Mably. Pourquoi les richesses ont-elles toujours eu cet effet de perdre les empires, d'avilir et de corrompre les nations? Parce que les richesses ne peuvent exister sans la misère; parce que les uns ne peuvent jouir du superflu que les autres ne soient privés du nécessaire, et que rien n'est plus contraire à la nature, c'est-à-dire à la justice, qu'un tel partage. La nature nous a donné à tous les mêmes organes, les mêmes besoins, et, par conséquent, les mêmes droits aux moyens de les satisfaire. Elle a fait plus, elle a mesuré ses présents aux besoins qu'elle nous a donnés; elle a répandu assez de biens sur la terre pour nous rendre tous également heureux, si nous savons les partager.

C'est encore moins par elle-même que par les conséquences qu'elle amène dans l'ordre moral, que l'inégalité des richesses paraît être à Mably un des plus grands fléaux du genre humain. Elle éteint dans nos cœurs les sentiments naturels qui nous rapprochent les uns des autres, tels que la bienveillance et la pitié; elle est l'origine de toutes les passions qui nous divisent et nous dégradent, de l'ambition, de l'avarice, de l'orgueil, de l'envie, de la haine; elle nous porte à nous tromper, à nous dépouiller, à nous opprimer mutuellement; elle fait des uns des tyrans, des autres des esclaves; à tous elle ôte le bonheur et le sentiment de la dignité humaine, lequel, selon Mably, n'existe pas sans l'égalité.

Ce n'est pas encore tout : l'inégalité des richesses, c'est-à-dire des produits de l'activité humaine, n'est elle-même que le résultat de l'inégalité des facultés. Si l'on est décidé à supprimer l'effet, il faut donc aussi supprimer la cause. Mably ne recule pas devant cette conséquence : il soutient, comme on l'a fait depuis au profit d'un système d'éducation, que tous les hommes naissent égaux par leurs facultés comme par leurs besoins; qu'originairement ils possédaient tous le même degré de force, d'intelligence, de sensibilité, et que l'éducation seule est responsable des inégalités et des différences qu'ils nous présentent aujourd'hui. L'éducation, telle qu'elle a été pratiquée jusqu'à présent, c'est-à-dire la culture de l'esprit portée au point de détruire notre égalité originelle, est donc réellement un mal. Que nos idées ne s'élèvent pas au-dessus de nos besoins, et que nos besoins ne dépassent pas la limite fixée par nos instincts : voilà la première règle de la morale. Mais la fortune et l'intelligence une fois renfermées dans leurs plus étroites limites, il reste encore le sentiment. L'âme avilie, déprimée par tout le reste, peut se relever de ce côté et trouver dans les

Digitized by Google

affections du cœur, dans de nobles et purs dévouements, une partie de sa dignité et de sa force. Mably ne souffre pas plus cette cause d'inégalité que les deux autres. Il voudrait abolir dans nos cœurs l'amour et le devoir, c'est-à-dire tous les principes du désintéressement et du sacrifice, les deux religions qui partagent dans l'histoire les respects et l'admiration du genre humain, le stoïcisme et le christianisme. Ce qu'il met à la place de ces deux forces admirables de notre nature, ce n'est pas l'intérêt, dans la plus large et la plus complète acception du mot; ce n'est pas, non plus, la passion, mais la brutale puissance du besoin.

Cette morale déplorable est le seul appui sur lequel repose la politique de Mably, ou, comme on dirait aujourd'hui, sa théorie sociale. La voici en deux mots. Toutes les inégalités, de quelque nature qu'elles puissent être, ont leur origine et leur fondement dans la propriété : car, si personne ne pouvait rien posséder en propre, il n'y aurait ni riches, ni pauvres; nous serions délivrés d'abord de l'inégalité de fortune. Avec l'inégalité de fortune disparaîtrait la diversité d'éducation, et celle-ci entraînerait après elle les différences qu'on croit remarquer aujourd'hui entre nos facultés. L'abolition de la propriété, la communauté des biens est donc la première condition d'un bon gouvernement. C'est par ce moyen que nous retournerons aux lois de la nature, et que nous rentrerons en possession de la dignité, de la paix, du bonheur que nous avons perdus : car cet état, qui doit être le but de tous nos efforts pour l'avenir, a déjà existé dans le passé. En sortant des mains de la nature, les hommes vivaient en commun des produits de la chasse, de la pêche et des fruits que la terre porte spontanément. On ne saurait convenir plus naïvement que le communisme est un retour vers l'état sauvage. Mais, par malheur, nous en sommes un peu éloignés aujourd'hui, ou du moins nous l'étions avant les belles prédications des successeurs de Mably. Que faut-il donc que nous fassions pour franchir la distance qui nous en sépare ? Il faut établir des lois qui rétrécissent de plus en plus les limites de la propriété; il faut atteindre par l'impôt ou autrement tout ce qui n'est pas absolument nécessaire à la vie; il faut imposer de telles charges ou de telles entraves à la transmission et à la mutation des biens, qu'ils finissent par passer tous entre les mains de l'Etat; les testaments même seront abolis à une époque un peu plus reculée; on ruinera systématiquement le crédit public, un des plus grands fléaux de notre ordre social; le commerce, s'il ne succombe pas de lui-même sous de pareilles mesures, sera sévèrement interdit; l'industrie périra faute d'aliments; il n'y aura plus ni capitalistes, ni artisans, ni fermiers, ni propriétaires; chacun sera obligé de cultiver lui-même la terre qui le nourrit; et quant aux autres occupations sur lesquelles se fondent notre conservation et notre bien-être, au lieu d'être choisies par le caprice, ou par l'égoïsme, ou par la nécessité, ce sera la loi qui les distribuera entre tous pour le bien de tous. Les croyances et les idées seront mises en rapport avec la nouvelle situation des fortunes. On fermera les musées, les théâtres, les académies. Une éducation parfaitement conforme, semblable à celle des jeunes Spartiates, et plus physique que morale, maintiendra tous les esprits au même niveau. Une religion d'Etat, qu'il sera défendu de discuter

Digitized by Google

ou de contredire, fera régner l'unité et la discipline parmi les consciences. « Le gouvernement, dit Mably, doit être intolérant; » et celui qui a écrit ces mots est le même que nous avons vu tout à l'heure sacrifier son avenir pour défendre contre le cardinal de Tencin les droits de la tolérance. C'est que, si la conscience quelquefois l'emporte sur nos intérêts, l'esprit de système est encore plus fort que la conscience. Nous en trouverons une nouvelle preuve dans la superbe indifférence avec laquelle Mably sacrifie à ses principes l'immense majorité du genre humain. Il comprend que la propriété une fois détruite, le travail a perdu ses plus puissants aiguillons. Vainement cherche-t-il à les remplacer par le patriotisme, l'amour de la gloire, le plaisir qu'apporte avec lui le travail en commun, il ne réussit pas à se faire illusion; il sait bien, et il le dit dans son livre *du Gouvernement et des lois de la Pologne* (in-12, Paris, 1781), que la servitude frappe les hommes et la terre de stérilité; aussi laisse-t-il échapper cet aveu : « Il vaut mieux ne compter qu'un million d'hommes heureux sur la terre entière, que d'y voir cette multitude innombrable de misérables et d'esclaves qui ne vit qu'à moitié dans l'abrutissement et la misère. » (*Principes de législation*, liv. I, c. 3.)

Qu'est-il besoin de faire la critique de ce système ? Tout ce qu'on peut lui reprocher ne se fait-il pas une loi de l'avouer ? Il fait mieux que d'avouer, il démontre par une logique irrésistible que le principe de la communauté, ou l'abolition de la propriété, n'est admissible qu'avec l'abolition de la liberté, qu'avec la tyrannie des consciences, l'abrutissement des esprits, la ruine de tous les sentimens élevés, une vie de misère et de privations au sein de l'ignorance, le retour de la barbarie et de l'état sauvage. Le principe de Mably est au fond de tous les systèmes socialistes : car tous, par des vues et sous des formes différentes, attaquent la propriété et sont fatalement poussés aux mêmes conséquences.

Aux ouvrages de Mably que nous avons cités plus haut, il faut ajouter les *Principes des négociations*, in-12, la Haye, 1757; la *Manière d'écrire l'histoire*, in-12, Paris, 1782; les *Droits et les devoirs du citoyen*, et la suite des *Observations sur l'Histoire de France*, publiés après sa mort. On a publié la *Collection complète* de ses œuvres, en 15 vol. in-8°, Paris, 1794-1795. On trouve en tête de cette collection l'*Eloge historique de Mably*, par l'abbé Brisard, couronné par l'Académie des Inscriptions, en 1787, avec une Notice de ses ouvrages par ordre chronologique.

MACHIAVEL, un de ces hommes rares qui, par leurs erreurs, comme par leur génie, ont vivement agité et glorieusement servi l'esprit humain, sans avoir élevé, à proprement parler, un monument philosophique, a, plus qu'aucun autre publiciste ou historien, occupé les penseurs et les moralistes. Les uns en l'approuvant, les autres en le combattant, tous en l'admirant, l'ont étudié avec ardeur, avec fruit. Son influence sur les hommes d'Etat, les Médicis, Richelieu, Mazarin, Cromwell, Louis XIV, Frédéric II, Napoléon, a été moins étendue, moins profonde peut-être que l'action qu'il a exercée sur les métaphysiciens et les publicistes qui s'appellent Hugues Grotius,

Digitized by Google

Hobbes, Spinoza, Bossuet, J.-B. Vico, Montesquieu, J.-J. Rousseau, Herder, Jean Muller, Fichte, Bentham. Rien n'est donc plus juste que d'ouvrir à ce grand nom une place assurée dans l'histoire des sciences philosophiques.

Machiavel est, en effet, du nombre des fondateurs de l'une de ces sciences, c'est-à-dire de la philosophie historique et politique. Les problèmes qui sont l'objet de cette philosophie furent, comme on sait, posés et discutés dès le premier réveil des lettres; et l'un des côtés les plus intéressants du xvr^e^ siècle, c'est précisément la lutte soulevée par les idées d'Etat et d'autorité, de liberté et de commandement, d'obéissance et de résistance, de pouvoir et de nationalité. D'un côté, l'on voit les défenseurs des princes; de l'autre, les avocats des peuples; entre les deux partis extrêmes, des modérateurs et des conciliateurs, diverses sortes d'*utopistes :* mais, dans tous les camps, on aperçoit quelques esprits supérieurs, appliqués à remonter aux origines et aux raisons de ces idées importantes, ardents à analyser les éléments de la chose publique, les bases de la société et du gouvernement, désireux enfin de découvrir les rapports nécessaires et naturels de l'individu au corps, du particulier au pouvoir, du citoyen à l'Etat. Les facultés et les droits de l'homme, pris isolément, doivent-ils être toujours subordonnés aux devoirs du citoyen et aux exigences de cet être général et abstrait qui se nomme Etat? Le bien privé est-il destiné à être sacrifié, de tout temps et de tout point, au bien commun et collectif? La personne humaine n'est-elle qu'un membre docile de cette individualité à mille têtes, que représente la nation? Qui sera chargé de déterminer la mesure de ces sacrifices? Quelle est la meilleure forme d'Etat et de gouvernement? Quelle est l'organisation civile et politique la plus conforme aux besoins et à la destinée de l'homme, aux vœux d'un certain nombre d'hommes réunis sur une même étendue de terrain, sous l'empire des mêmes mœurs et des mêmes lois? Quels sont les droits inaliénables, quels sont les devoirs certains des gouvernants? A quelles conditions un Etat peut-il se constituer, subsister, fleurir et se perfectionner? Quel est, enfin, le but de la vie sociale? Voilà comment l'examen fut introduit, dès le commencement des temps modernes, dans les matières politiques et historiques; et Machiavel contribua puissamment, tantôt par d'audacieuses assertions, tantôt par des observations profondes ou fines, au développement de cet esprit nouveau, instrument et cause des plus terribles révolutions.

Bien que la vie de Machiavel soit très-connue, il est indispensable ici d'en rappeler les traits principaux, ceux qui servent à expliquer ses ouvrages et ses doctrines.

Nicolas Machiavel naquit à Florence, en 1469, dans une des plus anciennes familles de la Toscane. Sa jeunesse s'écoula active et studieuse, mais remplie aussi de plaisirs, durant l'époque la plus heureuse du règne des Médicis. De bonne heure, il se vit élevé au poste de secrétaire d'Etat, et, pendant quatorze ans, il s'y signala surtout comme diplomate, et nommément en France. La chute du gonfalonier Soderini et le retour des Médicis entraînèrent, en 1512, la proscription de Machiavel. On ignore néanmoins s'il avait pris part à la conjuration de Roscoli; ce qu'on sait, c'est qu'il subit inutilement la torture, et qu'il

Digitized by Google

gagna la généreuse sympathie du cardinal Jean de Médicis, depuis Léon X. La pauvreté fut la suite de ce bannissement, mais la postérité la bénit, parce qu'elle lui valut plusieurs chefs-d'œuvre. Retiré malgré lui dans sa petite terre de San-Casciano, Machiavel chercha dans l'étude des consolations et des encouragements, et passa plusieurs années dans un commerce fécond avec Platon et Aristote, avec Tite-Live et Tacite. Ses *Discours sur l'art de la guerre, sur la première Décade de Tite-Live;* ses *Histoires de Florence;* ses *Comédies;* son traité du *Prince,* telles sont les principales productions écloses dans cette retraite illustre. Les qualités et les mérites les plus divers et les plus distingués caractérisent le fond et la forme des ouvrages de Machiavel; et ceux même qui lui refusent tour à tour les talents de politique, d'historien, de poëte ou de penseur, sont du moins forcés de lui accorder le titre de grand écrivain. Il n'est pas un seul don propre aux auteurs du premier ordre qui n'apparaisse dans les écrits de cet homme d'Etat, un des élèves les plus heureux des classiques anciens. Aussi sa réputation s'accrut-elle rapidement par toute l'Italie. Plusieurs princes s'empressèrent de le consulter de nouveau dans les affaires les plus graves. Les Médicis eux-mêmes lui confièrent d'importantes missions et le rappelèrent à Florence dans les derniers jours de mai 1527. Il y expira subitement le 22 juin, âgé de cinquante-huit ans.

Le plus célèbre des écrits de Machiavel, le traité du *Prince,* n'était pas destiné à l'impression; il ne fut du moins publié que quatre ans après la mort de l'auteur. Composé en forme de mémoire, pour Laurent de Médicis, il présente de nombreuses traces d'adulation, et manifeste bien clairement le désir qu'avait Machiavel de sortir de l'abaissement où il gémissait, et de rentrer à tout prix dans les affaires. Ces dispositions suffisent pour expliquer les faiblesses où l'on voit tomber quelquefois un caractère si courageux et si inflexible. Cependant on formerait plusieurs volumes en réunissant les écrits composés à diverses époques pour interpréter les intentions de Machiavel : selon les uns, *le Prince* est un système complet d'irréligion et de despotisme, le code d'une politique infernale, le bréviaire des assassins couronnés, le catéchisme des plus horribles ennemis du genre humain; selon d'autres, c'est une satire, une charge, c'est le portrait du tyran habilement tracé, pour inspirer la haine du despotisme et appeler les peuples à s'affranchir d'un joug odieux et lourd. Bacon pensait que Machiavel avait voulu montrer ce que les gouvernants ont coutume de faire, non pas ce qu'ils doivent faire; une triste image de la réalité, non pas un tableau idéal; la prudence politique, et non pas la sagesse d'Etat. Frédéric II, en composant *l'Anti-Machiavel,* affectait aussi de croire que *le Prince* n'était que le portrait de César Borgia, monstre affreux, présenté en modèle aux souverains qui prétendent gouverner par eux-mêmes. Une lecture attentive et impartiale instruit mieux : elle apprend que *le Prince* développe une double doctrine, l'une durable et permanente, l'autre passagère et momentanée. La première est libérale et patriotique, la seconde est à l'usage du despotisme; et celle-ci même est patriotique encore. En effet, si Machiavel recourt aux mains dures et sévères, aux cruelles rigueurs du tyran, c'est pour accabler les factions qui déchirent sa patrie, c'est pour ramener l'ordre, la paix,

Digitized by Google

le bien commun et le développement régulier de toutes les puissances particulières et publiques. On est surpris que tant de critiques aient refusé de reconnaître que Machiavel accompagne toujours d'une désapprobation plus ou moins éclatante l'exposé des principes pervers qu'il a développés. Tout en conseillant, pour certaines crises sociales, l'emploi des remèdes les plus violents, l'usage de moyens immoraux, l'auteur du *Prince* ne cesse pourtant pas de distinguer ce qui est moral de ce qui ne l'est pas, ce qui est bien de ce qui est mal, ce qui est juste de ce qui est injuste. « Si les hommes étaient meilleurs, dit-il plus d'une fois, vous n'auriez pas besoin de force ni de fraude. » Elles sont de lui, ces paroles énergiques : « Vous ne pouvez pas appeler vertu égorger ses concitoyens, trahir ses amis, vivre sans foi, sans pitié, sans religion; cela peut faire acquérir l'empire, mais non de la gloire! » (Liv. I, c. 8.)

On a cherché à soutenir que Machiavel démentait dans *le Prince* ce qu'il avait avancé dans ses *Discours sur Tite-Live*. C'est là une erreur facile à rectifier pour qui veut lire de suite les deux ouvrages, sans prévention ni préjugé. Un même esprit anime *le Prince* et les *Discours*. Dans les *Discours*, l'auteur montre comment un peuple naturellement sain et bien organisé s'élève et grandit par l'effet de son amour pour la chose publique. Dans *le Prince*, on voit de quelle manière un seul homme puissant suffit pour rétablir, au milieu d'âmes dépravées, l'unité de pouvoir et la liberté civile. Dans les *Discours*, Machiavel propose comme modèle la vie politique de la république romaine; dans *le Prince*, il appelle, il instruit un caractère hardi à s'ériger en réformateur de la nation. Comme il a pleine foi dans la vertu des exemples, il parcourt l'histoire de Rome, et, à l'aide des récits de Tite-Live, il essaye de prouver que la grandeur des Romains avait pour sources le libre mouvement des citoyens, la publicité de leurs actes et de leurs paroles, et surtout l'unité de la vie politique. Dans ces tableaux saisissants, éloquents, il insiste avec prédilection sur la nécessité de la liberté, et sur la valeur du sentiment populaire. La voix du peuple est la voix de Dieu; le tiers état, *lo stato civile*, fait la force et l'avenir de l'Etat, et garde mieux la chose publique que ne pourraient faire l'aristocratie et l'oligarchie : à chaque page des *Discours*, c'est le républicain, c'est le compatriote et le disciple de Dante, qu'on entend et qu'on admire. D'où vient cependant, encore une fois, que Machiavel attend et prépare la venue d'un despote? C'est qu'il lui tarde de remplacer la confusion par l'ordre, et l'esprit de parti par l'esprit public; c'est parce qu'il a reconnu que les temps de confusion civile ne peuvent cesser que par le bras d'un réorganisateur armé, d'un restaurateur impitoyable, d'un instrument de fer et de feu; c'est pour cela qu'il souhaite à Florence et à l'Italie un monarque absolu, un seul et unique maître qui, dans l'intérêt du bien commun, au profit de la patrie, n'hésite point à user tour à tour de la force et de la ruse, à frapper comme à protéger, à marcher dans le mal comme dans le bien, chaque fois que l'exige le but de l'Etat, l'unité. Un tel prince est, si l'on veut, un mal; mais c'est un mal nécessaire comme l'est la guerre; c'est un mal passager, car l'ordre rétabli rend à chacun la libre disposition de toutes ses facultés. Ce prince, au su

Digitized by Google

plus, doit imiter Moïse, Thésée, Romulus, Cyrus, plutôt qu'Agathocle ou César Borgia. César Borgia n'est véritablement à suivre qu'en ce qui regarde la conséquence inflexible de sa volonté. Ce prince doit s'efforcer de se concilier la sympathie du peuple et son admiration, par de belles actions, par des exemples de courage, de vigueur, d'habileté et d'intelligence. Il doit secourir et défendre la vertu et le génie; il ne doit sévir que contre les factions qui minent le corps social, qui en sont les plaies et les maladies, et qui, si on ne les arrête, en causent la mort.

On le voit donc, *le Prince* et les *Discours* ne se contredisent pas. Au fond, dans l'un et l'autre ouvrage, Machiavel expose la même doctrine, celle qui lui est personnelle et naturelle, et que font éclater ses plaintes fréquentes sur l'abaissement de sa patrie. Il y a deux manières, selon lui, de vaincre et de gouverner : l'une emploie les lois, l'autre la force : l'une convient aux hommes, l'autre aux brutes : mais chaque fois que la première ne suffit pas, il faut bien se servir de la seconde. Le prince doit savoir tirer parti de la nature animale, comme de la nature humaine. En présence de la nature animale, qu'il se montre lui-même animal, lion et renard : renard pour connaître les piéges, lion pour épouvanter les loups! Traiter les méchants comme les gens de bien, c'est se préparer de cruelles déceptions. Tous les moyens sont permis, lorsqu'ils servent à sauver l'Etat, la vie et la propriété publiques. La nécessité politique est la loi suprême; le salut de l'Etat est le premier et le dernier besoin de l'homme; le défenseur de l'Etat est donc autorisé à disposer de tout ce qui peut sauver l'Etat.

C'est ce droit suprême et absolu de l'Etat qui est la conviction la plus forte de Machiavel, et ses principaux écrits n'ont d'autre but que de répandre et d'affermir cette conviction parmi les Italiens. L'Etat, sa centralisation et son unité, sa puissance souveraine et son indépendance complète, voilà les notions que Machiavel ne cesse d'éclairer, comme il dit, de l'*expérience des anciens*, et d'observations modernes.

Sur quoi fonde-t-il la doctrine de l'unité publique? La condition du progrès, c'est l'harmonie; point d'harmonie, point de suite sans unité, sans accord, sans un centre fixe et immuable. Une seule et même pensée, une seule et même volonté, un seul et même sentiment, telle est la base de l'ordre, comme l'ordre est le fondement de la prospérité. Tout ce qui existe ensemble dans les limites d'un même pays, toutes les individualités doivent aboutir à la communauté. La communauté est le terme et la fin de tout développement particulier et privé. Toute vie individuelle, toute sphère personnelle n'est qu'un élément de la vie générale, qu'un rayon du cercle commun, qu'un membre, enfin, de l'Etat. Tous les membres, sous peine de dépérir, doivent obéissance et assistance au cœur qui les anime, à la tête qui les gouverne : un seul chef, par conséquent; un seul fondateur, un seul directeur, un seul souverain. Homère l'a dit : « Qu'un seul homme soit le maître! » Le bien commun, c'est-à-dire le bien de chaque particulier, sera le résultat infaillible de cette organisation énergique. Il y aura plus : la marche solide de l'Etat se reproduira dans la vie de chaque citoyen, l'Etat sera le modèle du citoyen, de même que la durée de l'Etat dépend de la grandeur des citoyens. Que chaque sujet soit un Etat en petit, et l'Etat sera un citoyen en grand.

Digitized by Google

Voilà pourquoi Machiavel veut que le citoyen développe toutes ses facultés et ses ressources, avec toute la vigueur dont il se trouve capable, et s'élève à la plus haute puissance possible ; voilà pourquoi il considère le besoin, la nécessité, comme la véritable école de la civilisation et de la félicité publique. Travailler, souffrir, lutter, braver tous les genres de difficultés et d'orages, c'est là ce qui forme l'homme et le prépare aux solides victoires. La dignité humaine consiste dans le courage, dans la puissance du sacrifice, dans l'impuissance à désespérer de soi ou d'autrui. Il vaut mieux se repentir d'avoir agi, que de n'avoir point agi. L'action, voilà ce qui honore l'homme; l'inertie, l'oisiveté le dégrade et l'énerve. Le destin favorise les fortes volontés et les caractères intrépides ; et si Rome a été immortelle, c'est parce qu'elle a eu le génie de l'action, et si les Sybarites sont méprisés, c'est parce qu'ils n'ont su que jouir. Chez Machiavel, l'homme se confond avec le citoyen, et le citoyen n'est vraiment tel, qu'en se concentrant tout entier dans la vie active, dans la vie publique.

Mais est-il possible d'absorber ainsi l'homme dans le citoyen ? Un progrès semblable, pour parler avec Machiavel, n'est-il pas au-dessus ou en dehors de la nature humaine ? L'instinct du progrès, répond l'exilé de San-Casciano, est un fait manifeste. La nature a créé les hommes de manière qu'ils désirent tout sans pouvoir tout atteindre. Le désir, qui n'est jamais entièrement satisfait, entretient une continuelle tendance à de nouveaux efforts, à des conquêtes plus brillantes. De là le mouvement moral et politique, de là ce magnifique déploiement de forces et de talents, de là cette ardente émulation, de là enfin l'accroissement du bien commun et de la chose publique. Les lois et les mœurs naissent de ce même mouvement, qui les rend indispensables. Les lois améliorent l'homme, de même que la pauvreté le rend industrieux et laborieux. Les bonnes mœurs ont besoin des lois pour durer, et les lois les meilleures ont besoin des mœurs pour être sérieusement observées. La loi est le nerf et l'âme des existences libres et grandes. Un Etat qui veut subsister aura soin de mêler heureusement toutes les puissances de la nation, de les unir sagement par le lien des mêmes lois, des mêmes mœurs, et de faire en sorte que les différentes formes de gouvernement, ailleurs successives et hostiles, se pénètrent les unes des autres et constituent un ensemble harmonieux. Et de tout cela résultera, suivant Machiavel, un perfectionnement tel que les individus se trouveront, pour ainsi dire, égaux et identifiés à l'Etat, aussi grands, aussi dévoués que l'Etat, et non moins durables que lui, ni moins immortels.

L'immortalité, la durée des nations, la continuité du genre humain a aussi occupé l'auteur des *Discours* et du *Prince;* et cette grave question, il l'a résolue dans le sens de Jordano Bruno et de J.-B. Vico, à d'autres égards encore ses disciples et ses imitateurs. L'histoire de l'humanité, l'histoire des peuples, ne suit, à ses yeux, qu'une marche pareille à celle des corps terrestres et célestes, une marche circulaire. Les choses de ce monde n'ont point de permanence ; elles sont entraînées par un flux et reflux sans fin, par un va-et-vient sans terme : rien n'est vieux, rien n'est neuf ; le fond persiste, les formes varient et se renouvellent. Le désordre succède à l'ordre, l'ordre au désordre, le bien au mal, le mal au bien, l'activité à l'oisiveté, l'oisiveté à l'activité, en un

Digitized by Google

mot, le mouvement au repos et le repos au mouvement. Toujours un excès appelle un excès contraire, toujours une extrémité confine à une autre extrémité. Plus un peuple possède de sources d'énergie et de principes de grandeur, plus il répète fréquemment ces alternatives et ces retours. Il périt, il disparaît, dès qu'il perd la force de réagir contre l'excès où il a été précipité.

Il restait encore à Machiavel, à la fois anatomiste des Etats et leur législateur, à décrire les moyens de se maintenir le plus loin possible des mouvements extrêmes, ou de s'en dégager pour mieux avancer. Comment un Etat menacé de décadence peut-il se relever et rentrer dans les voies du progrès? en aspirant sans cesse à revenir à son principe. Se renouveler en retournant à son point de départ, à son dessein primitif et idéal, à son *signe* : c'est là l'unique condition de durée pour les nations, aussi bien que pour les individus. Comme tout être et toute institution contiennent quelques germes de puissance et de bien, de prospérité et de gloire, il ne s'agit pour chaque institution, pour chaque être, que de développer ces germes, de les faire éclater et de les féconder ; que de les rajeunir et de les raviver, lorsqu'ils commencent à s'épuiser ou à s'obscurcir.

Tels sont, à notre sens, les traits distinctifs de la théorie de Machiavel sur l'Etat et ses rapports avec l'individu, sur le développement de l'homme social et sur les enseignements que la politique doit tirer de l'histoire. Nous les avons puisés dans l'étude comparative des *Discours* et du *Prince*, ainsi que dans l'examen de la polémique dont *le Prince*, dès le XVI^e^ siècle, a été le sujet. Cette polémique où paraissent d'abord les noms célèbres de Gentillet, de Possevin, de Campanella, de Gaspard Scioppius, a mis en lumière un dernier service rendu par le secrétaire de Florence aux sciences morales et politiques. Elle a constaté un progrès de l'esprit moderne, accompli par le génie de Machiavel, je veux dire l'émancipation des études politiques. Durant le moyen âge, ces études avaient été envisagées comme une branche de la théologie, comme un simple corollaire du dogme, tributaire et justiciable de l'Eglise. A dater des travaux de Machiavel, elles furent considérées, malgré les réclamations de leurs anciens juges, comme une partie distincte et libre de la science humaine, comme un ordre de connaissances laïques et séculières. Machiavel en avait appelé, dans tous ses jugements, non pas à l'autorité ni à la tradition, mais à l'expérience et au raisonnement. Il était allé plus loin encore; il n'avait pas seulement séparé la religion et la politique, l'Eglise et l'Etat, en renfermant l'Eglise dans les choses divines et en constituant l'Etat maître unique des choses terrestres; mais il avait distingué jusqu'à l'excès la politique et la morale, ce qui intéresse une situation passagère et ce qui importe à la nature éternelle de l'homme. Il avait revendiqué pour l'esprit humain le droit de construire un système d'Etat, une doctrine politique, indépendamment de l'Eglise et de l'école, telles que ces deux autorités se prononçaient de son temps. Enfin, quoiqu'il eût le tort, sévèrement expié, de trop détacher la politique de la morale, Machiavel eut le grand mérite d'exiger que l'on concédât aux sciences politiques un domaine à part, propre à elles seules, distinct et indépendant. Machiavel, sans annoncer expressément un si grand dessein, a accompli, pour les

Digitized by Google

sciences historiques et politiques, ce que Galilée, Bacon, Descartes Leibnitz ont effectué dans l'intérêt des sciences expérimentales, exact et spéculatives. C'est à ce titre surtout que son nom mérite d'être in scrit dans les annales de la philosophie. C. Bs.

MACKINTOSH (sir James), un des derniers membres de l'éco écossaise, esprit distingué par l'universalité de ses connaissances, p l'heureuse clarté d'un langage à la fois rapide et élégant, publicist jurisconsulte, orientaliste, historien, moraliste, philosophe enfin, é né vers 1766, dans le comté d'Inverness, et mort à Londres en 183

Il venait d'entrer dans le barreau lorsque la révolution françai éclata ; il en embrassa la cause avec Fox contre Burk, dans un liv éloquent, *Vindiciæ gallicæ*. Cette *Défense du peuple français* lui valu de la part de l'Assemblée législative, le titre de *citoyen françai* et dans le parti whig un succès extraordinaire et un brillant accue La Terreur changea ses opinions, lui dicta des jugements très-sévè sur cette même révolution et le rapprocha des torys. Pitt lui offrit u chaire de droit à Lincoln's-Inn. Plus tard, il fut nommé juge au trib nal (*recorder*) de Bombay. Pendant les dix années passées dans ce colonie, Mackintosh y fonda une société savante, acquit une érudit asiatique très-remarquable et concourut à faire mieux connaître philosophie indienne. De retour de l'Inde, en 1811, il entra au p lement comme député du comté de Nairn, et devint un des memb les plus considérés de cette opposition énergique qui combattit l Castlereagh, pour opérer une réforme parlementaire et l'émancipat religieuse.

En histoire, il est le disciple de Robertson et de Hume, c'est-à-d historien philosophe et libéral. Deux ouvrages curieux attestent c excellente tendance : le premier est une courte *Histoire d'Angleter* le dernier une consciencieuse *Histoire de la révolution de* 1688, pui aux archives d'Angleterre et de France, mais publiée seulement ap la mort de l'auteur, en 1834.

Mackintosh a laissé quelques traces honorables dans l'histoire d philosophie, particulièrement comme collaborateur de la *Revue d'Ed bourg* et de l'*Encyclopédie britannique*. Il a fourni au célèbre rec d'Ecosse un grand nombre de morceaux fort recherchés, parmi lesq on citera longtemps plusieurs articles critiques sur Dugald Stew morceaux recueillis et traduits en français, par M. L. Simon, sou titre de *Mélanges philosophiques*.

Dans la septième édition de l'*Encyclopédie britannique* a paru *Histoire de la philosophie morale*, destinée à continuer, dans cette m collection, la précieuse *Histoire des sciences métaphysiques* de Du Stewart. Le travail de Mackintosh fut traduit en français, vers 18 par M. Poret (in-8°, Paris, chez Levrault).

Ce travail, auquel le nom de Mackintosh demeure attaché, offre d'une lacune, à la vérité, et plus d'une conclusion trop systématiqu n'est ni complet, ni impartial. La morale de l'antiquité et celle du mo âge y sont traitées avec une fâcheuse précipitation. L'Allemagne, quoi parfaitement connue de l'auteur, est tout à fait laissée de côté. Toute écoles morales sont réduites à deux, l'école *intellectuelle* et l'école *s*

Digitized by Google

morale. Les partisans de la première sont négligés et même sacrifiés aux partisans de la seconde, c'est-à-dire aux amis de Mackintosh. Ainsi, Fergusen, Price, Reid, Butler, Dugald Stewart, sont presque passés sous silence; tandis que Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Hartley sont traités avec complaisance. En dépit de ces préjugés et de ces omissions, cette histoire est d'une incontestable utilité, non-seulement parce qu'elle achève le mouvement de la philosophie écossaise, mais parce qu'elle initie le lecteur du continent aux détails tout indigènes de la philosophie morale dans la Grande-Bretagne. On y trouve le tableau le plus exact des plus récentes tentatives de cette philosophie. Au surplus, si l'auteur laisse en dehors de son plan beaucoup d'hommes qui ont servi la morale moderne, il fait aussi revivre bien des noms tombés dans l'oubli. A la sagacité qui choisit dans chaque système le trait le plus caractéristique, il unit des principes généreux, opposés aux doctrines de l'intérêt et de l'égoïsme, aux égarements d'un Hobbes ou d'un Bentham.

Voici ces principes, tels que Mackintosh lui-même les expose en passant en revue les systèmes du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle. L'approbation morale n'est pas une opération de l'intelligence, c'est une émotion, un sentiment (*a feeling*). L'utilité, en général, est le criterium de la moralité de nos actions. Cependant la conscience est un sentiment indépendant de l'utilité; elle résulte de la combinaison simple et indissoluble de différents éléments, des sentiments personnels et des sentiments sociaux; elle est douée de la faculté de prononcer que certaines actions sont des devoirs, certaines dispositions des vertus, et nous oblige moralement de cultiver les unes et d'accomplir les autres. Notre bonheur dépend de l'obéissance prêtée à la conscience par la volonté. Cette obéissance, cette approbation morale, tour à tour volontaire et involontaire, n'est pas l'effet du raisonnement ou de la réflexion. Elle a pour origine et pour appui le plaisir que toute affection bienveillante produit en nous; et elle devient la source de toutes ces émotions, de tous ces désirs qui déterminent notre volonté, parce qu'ils sont relatifs au besoin d'être heureux. La sympathie, telle est la véritable cause de notre bonheur; et de même que le vœu de notre bonheur est inséparable de notre existence, la disposition à céder constamment à la sympathie s'associe à tous nos actes, à toutes nos volontés. La loi de la conscience se confond ainsi avec celle de la sympathie; l'une et l'autre dominent notre nature active et morale, nos affections personnelles et nos affections sociales, nos plaisirs et nos peines. La conscience refuse son approbation à tout ce qui est contraire à la sympathie, et intervient par conséquent entre toute passion égoïste et ce qui est véritablement utile. L'utilité générale n'est donc le signe de la moralité des actions que parce qu'elle s'accorde avec les prescriptions de la conscience et les inspirations de la sympathie, c'est-à-dire avec la véritable constitution de l'homme.

Il est inutile de montrer le vague de cette théorie ingénieuse. L'approbation morale, supposant un jugement, est un fait intellectuel autant qu'un sentiment; la raison y a sa part, aussi bien que la sensibilité. Celle-ci ne saurait donner un caractère d'obligation à tout devoir désagréable et difficile; elle ne peut conduire à l'idée de loi souveraine, de

Digitized by Google

droit absolu. Le devoir perdant sa nature impérative, la liberté et le mérite sont profondément ébranlés. L'utilité ne peut pas davantage être admise comme caractère distinctif des bonnes actions, parce qu'elle ne peut point prendre la place de la justice, seule règle des intentions vertueuses. Ainsi quelque généreux, quelque aimable que soit ce dernier essai de l'école sentimentale, il n'en est pas moins très-insuffisant.

C. Bs.

MACROBE [*Ambrosius Aurelius Theodosius Macrobius*], personnage consulaire et philologue célèbre du temps de l'empereur Théodose le Jeune, n'appartient à l'histoire de la philosophie que par quelques pages de ses *Saturnales*, grande compilation littéraire sous forme de dialogue, et par son *Commentaire sur le Songe de Scipion*. Le septième livre des *Saturnalia*, imité ou traduit en partie des *Questions symposiaques* de Plutarque, traite de la question de savoir *quand et comment il est permis de philosopher dans un repas*. Ce n'est qu'une discussion élégante et agréable. Le *Commentaire sur le Songe de Scipion* a une tout autre importance. La belle fiction qui terminait les dialogues de Cicéron sur *la République* est justement admirée, et comme imitation du célèbre récit de Her l'Arménien dans la *République* de Platon, et comme résumé éloquent des croyances de l'antiquité païenne relativement à une autre vie et au sort que les hommes y doivent attendre, selon le mérite de leurs actions ici-bas. Macrobe, qui l'interprète en philosophe et non en grammairien, montre d'abord, avec beaucoup de finesse, la différence qu'il y a entre les deux ouvrages de Platon et de Cicéron *sur la République*. Puis il défend le droit qu'ont les philosophes de présenter quelquefois sous forme fabuleuse les plus sublimes théories; puis, comme la fable de Cicéron est un songe, il cherche à quelle espèce de songes il la faut rapporter; enfin il entre dans l'examen même de l'ouvrage, où, rencontrant tour à tour des questions de mathématiques, d'astronomie, de morale, etc., il suit l'auteur dans ces discussions si diverses, avec une grande abondance de savoir, et quelquefois une remarquable subtilité de raisonnement. Il y a donc peu de sciences dont l'histoire n'ait à tirer quelque profit d'un tel commentaire. Mais l'historien de la philosophie n'est pas celui qui y trouvera le plus grand nombre de documents à recueillir; il y remarquera cependant (liv. II, c. 13 et suiv.) l'analyse assez claire des opinions de Platon et d'Aristote sur la nature de l'âme, et (liv. I, c. 13) un beau développement de cette idée qu'il y a deux morts : l'une résultant de la séparation du corps et de l'âme, séparation que Dieu seul a le droit d'ordonner; l'autre, l'entier triomphe de la raison sur les sens, qui est le but où peuvent tendre ici-bas tous les efforts du sage. Au chapitre suivant, se lit un résumé instructif des opinions de l'ancienne philosophie sur la nature de l'âme, où l'on voit que l'opinion la plus répandue, même chez les païens, était en faveur de sa spiritualité et de son immortalité (*obtinuit tamen non minus de incorporalitate ejus, quam de immortalitate sententia*). Au douzième chapitre du livre II, le commentateur va plus loin encore, sur les traces de Cicéron : il soutient que l'essence de l'humanité est dans l'âme, véritable émanation de la substance de son créateur. Les lignes suivantes, qui terminent et résu-

Digitized by Google

ment tout ce commentaire, en donnent une idée assez fidèle : « La philosophie comprenant trois parties, la physique, la morale, la rationnelle (ou science de ce qui est incorporel), Cicéron, dans ce Songe, n'en a omis aucune. En effet, ces exhortations à la vertu, à l'amour de la patrie, au mépris de la vaine gloire, sont-elles autre chose qu'un système de morale? Lorsqu'il parle de la disposition des sphères, de la grandeur des astres, de la puissance dominante du soleil, des cercles célestes, des zones terrestres, des espaces occupés par l'Océan, et des secrètes harmonies du monde, il nous déroule les mystères de la physique. Enfin, lorsqu'il dispute sur le mouvement et l'immortalité de l'âme, dans laquelle il n'y a rien de corporel, rien de sensible, et dont l'essence ne peut être perçue que par la seule raison, alors il l'élève aux plus grandes hauteurs de la philosophie rationnelle. On peut donc déclarer qu'il n'y a rien de plus parfait que cet ouvrage, qui embrasse la philosophie tout entière. » C'est peut-être attribuer à l'œuvre de Cicéron une sorte d'unité artificielle que l'auteur n'a pas voulu y mettre, c'est y trop méconnaître l'éminente beauté du style et de la composition poétique. On ne peut nier pourtant que cette beauté même et l'élévation des doctrines du philosophe romain n'aient quelquefois heureusement inspiré son commentateur, de manière à faire oublier qu'il était Grec d'origine, et qu'il écrivait à une époque de décadence déjà si avancée. Une remarque qu'il n'est peut-être pas inutile de faire en terminant, c'est que tout ce spiritualisme des écoles païennes que Macrobe commente d'après Cicéron, paraît être resté étranger à toute influence de l'enseignement chrétien, et non moins étranger à tout esprit de polémique et de rivalité envers la nouvelle religion, alors triomphante. — La meilleure édition des œuvres de Macrobe est celle de Gronovius (in-8°, Leyde, 1670), plusieurs fois réimprimée, avec ou sans les commentaires, notamment dans la collection Bipontine (2 vol. in-8°, 1788); elles ont été traduites en français par M. de Rosoy (2 vol. in-8°, Paris, 1826-27). Une traduction grecque du *Commentaire sur le Songe de Scipion*, par le célèbre moine byzantin Maxime Planude, est encore inédite. On peut consulter, en outre, sur Macrobe, une dissertation de Mahul, insérée dans les *Annales encyclopédiques* de Millin, 1817, t. v, p. 21-76. E. E.

MACROCOSME, MICROCOSME [de μακρός, grand; μικρός, petit; κόσμος, monde], deux termes corrélatifs particulièrement en usage chez les philosophes mystiques ou plutôt hermétiques, et qui ne signifient autre chose que *grand monde*, *petit monde*. Plusieurs philosophes de l'antiquité, entre autres Platon, Pythagore et l'école stoïcienne tout entière, considéraient le monde comme un être animé, assez semblable à l'homme, et composé, ainsi que lui, d'un corps et d'une âme. Cette opinion, développée et exagérée par le mysticisme, est devenue la théorie du macrocosme et du microcosme, d'après laquelle l'homme est le miroir fidèle et le résumé de la création, c'est-à-dire un univers en petit, et l'univers un homme en grand. Les mêmes principes et les mêmes facultés qu'on aperçoit dans l'une, on les attribua à l'autre et, cette assimilation une fois admise, on ne s'arrêta plus, on se laissa entraîner en même temps à deux excès opposés : on attribua à l'homme

Digitized by Google

un pouvoir imaginaire et surnaturel sur les lois les plus fondamentales de l'univers, et on fit dépendre des phénomènes les plus éloignés de l'univers les actions et la destinée de l'homme. Ces deux excès contraires sont l'alchimie et l'astrologie, que l'on trouve réunies ensemble dans la médecine hermétique. Que l'on passe en revue les différents écrivains qui ont attaché leurs noms à ces rêveries, Jacob Boehm, Robert Fludd, Van Helmont, Saint-Martin, on les verra tous dominés par cette pensée, qu'il y a une corrélation parfaite entre l'homme et l'univers: par exemple, entre nos différents organes et les différents métaux; entre les métaux et les principales constellations; entre la vie qui nous anime et la vie générale du monde. Ces idées se rattachent à un système plus général, panthéiste au fond et mystique dans la forme, qui n'admet qu'une substance se révélant dans l'univers par une variété infinie, et se concentrant ou plutôt se résumant dans l'homme. *Voyez* KABBALE, BOEHM, VAN HELMONT, etc.

MAGNEN (Jean-Chrysostome), né à Luxeuil, en Franche-Comté, professait la médecine, à Pavie, vers le milieu du XVII^e^ siècle. Tennemann lui attribue quelque part d'influence dans le mouvement réformateur qui prépara la révolution cartésienne. A cette époque, où, pour renouveler la philosophie, on s'essayait à reproduire, à remettre en honneur tous les systèmes anciens que n'avait pas connus l'école du moyen âge, où Campanella ressuscitait les Alexandrins, et Bérigard les Ioniens, Magnen entreprit, à l'exemple de Sennert, de faire valoir les principes de la doctrine atomistique. On a de lui : *Democritus reviviscens, sive de Atomis*, in-4°, Pavie, 1646; in-12, ib., 1646; in-12, Leyde, 1648; in-12, la Haye et Londres, 1658. Le nombre de ces éditions atteste qu'en effet le livre de Magnen eut du succès. C'est un traité dans lequel la philosophie proprement dite occupe une moindre place que la physique; mais nous reconnaissons qu'il s'y rencontre plus d'un théorème dont Gassendi n'a pas dédaigné de faire son profit.

B. H.

MAIMON (Salomon), philosophe de l'école de Kant, était né en 1753, à Neschwitz en Lithuanie, fils d'un pauvre rabbin. L'étude du Talmud n'avait servi qu'à exciter en lui un vif désir de connaître. Il vint en Allemagne sans moyens matériels et comprenant à peine la langue du pays. Il arriva dans le plus misérable état à Berlin, où Mendelssohn l'accueillit et le dirigea dans ses études philosophiques. Il vécut ensuite alternativement à Hambourg, à Amsterdam, à Breslau, à Berlin, jusqu'à ce qu'enfin il fut assez heureux pour trouver un asile dans une terre de Silésie appartenant au comte de Kalkreuth et où il mourut en 1800.

Maimon prit part à la rédaction de divers recueils périodiques, notamment à celle du *Magasin de psychologie expérimentale*, publié par Moritz, et donna un commentaire du *Moré nebouchim* de Maimonide. Sa vie, écrite par lui-même et mise au jour par Moritz, est pleine d'intérêt. Quoi de plus singulier, en effet, que de voir le fils d'un rabbin polonais, né au sein de l'indigence, passer du Talmud à la *Critique de la raison pure*, venir se placer parmi les penseurs de l'Allemagne, et

Digitized by Google

une influence marquée sur le mouvement philosophique de

?

ta par un *Essai sur la philosophie transcendantale* (1790), qu'il d'un ouvrage de critique *sur les Progrès de la philosophie* (1793), *Traité sur les Catégories d'Aristote* (1794). Son principal écrit, , est celui qui a pour titre : *Essai d'une nouvelle logique, ou de la pensée* (in-8°, Berlin, 1794), suivi de *Lettres de Philalèthe à me.* Dans cet ouvrage, Maimon déclare accepter la partie né- antidogmatique de la philosophie de Kant; mais il en rejette positive ou doctrinale, et prétend en corriger les défauts et les lacunes. En même temps qu'il partageait avec Beck et l'ambition de rectifier et de compléter la *Critique*, il professa icisme plus absolu que celui de Schulze lui-même. Au total, vre ne fut qu'un simple incident entre la pensée de Kant et celle le.

chapitres 9 et 10 de sa *Logique* sont surtout remarquables : ils spécialement de l'origine des idées de *temps et d'espace* et des ies. Quant aux premières, Maimon n'admet ni la doctrine de Leib- Wolf, selon laquelle l'espace et le temps sont les formes mêmes es en soi, et, par conséquent, entièrement objectifs, en tant choses sont perçues par les sens; ni celle de Kant qui les con- mme les formes *à priori* et purement subjectives de l'intuition e. Au jugement de Maimon, cette question est insoluble, parce s ne pouvons savoir ni ce que les choses sont en soi, ni ce qu'est la faculté de connaître. On est libre, dit-il, de supposer le prin- idées de temps et d'espace soit dans celle-ci, soit dans celles-là. ui, cependant, elles constituent ce qu'il y a d'objectif dans les sensibles, parce qu'elles expriment, non les rapports des objets et qui les perçoit, mais les rapports extérieurs des objets entre elles sont la condition *à priori* de toute connaissance réelle, parce n'est que par elles que les représentations sensibles sont diffé- es entre elles. Elles ne sont pas la condition de la possibilité objets extérieurs, et c'est par une illusion psychologique que nous ncevons ainsi, illusion qui provient de ce que nous ne pouvons représenter ces mêmes objets comme distincts qu'au moyen de ces

imon est plus sceptique qu'idéaliste; l'idéalisme est pour lui tout douteux que le réalisme. L'idéalisme, dit-il, d'après lequel les ts dits extérieurs ne sont autre chose que des modifications de notre té de connaître ou du *moi*, est irréfutable; ce qui ne veut pas dire soit conforme à la vérité. On peut bien concevoir d'une manière terminée une chose en soi comme existant en dehors de l'entende- ment; mais il est impossible de la déterminer comme telle : il y a con- tradiction à concevoir, en dehors de l'entendement, un objet déterminé, puisqu'il ne peut l'être que par la pensée; toutefois, ajoute Maimon, sans sortir de lui-même, l'entendement peut, en toute connaissance sensible, distinguer deux éléments, savoir : d'abord ce qui change en même temps que l'état de l'organe et, par conséquent, tient à l'état du sujet; et ce qui demeure invariable et, par conséquent, appartient à l'objet. Le premier de ces deux éléments est ce qu'il y a de purement

Digitized by Google

subjectif dans la connaissance, le second constitue ce qu'il y a d'objectif. Les sensations dépendent du sujet et varient avec lui; mais il nous est impossible de concevoir autrement un corps qu'étendu : l'idée d'espace est donc ce qu'il y a d'objectif dans la notion d'un corps; de même toute pensée déterminée suppose l'idée du temps. Maimon conclut de là qu'il n'y a de savoir réellement objectif que les mathématiques pures, et que la connaissance *empirique* est une pure illusion.

Cette doctrine de Maimon est moins une modification de celle de Kant qu'un raffinement, une exagération plutôt qu'une rectification de la pensée du maître. Il en est à peu près de même de sa théorie des catégories, qu'il distingue subtilement des *formes* de la pensée. Les formes de la pensée, selon lui, sont des rapports possibles entre des objets tout à fait indéterminés, et les catégories sont ces mêmes rapports, en tant qu'ils sont considérés comme des rapports réels entre des objets indéterminés en soi, mais déterminables. Les formes sont la condition des catégories, celles-ci pour se réaliser supposant les formes. Les catégories sont les prédicats élémentaires ou nécessaires, déterminés *à priori*, de tous les êtres réels; les formes ne sont pas des prédicats, mais seulement des modes déterminés *à priori* de leur application à des sujets en général. Ainsi, par exemple, au point de vue de la *qualité*, la première forme de la pensée est celle de l'*affirmation*, à laquelle correspond la catégorie de la *réalité*.

Au reste, le tableau des catégories, selon Maimon, à l'exception de celles de la *relation*, est, à peu de chose près, le même que celui de Kant; seulement il prétend les déduire autrement. Il ramène toutes les formes de la pensée, tous les modes du jugement, à un principe général unique, celui de la *déterminabilité*, que tout jugement suppose : c'est de là qu'il faut déduire immédiatement les catégories, parce que ce principe domine les formes elles-mêmes. Ces formes sont déterminées négativement par le principe de *contradiction*, et positivement par le principe de la *déterminabilité*, de la pensée d'un objet ou du jugement en général.

D'après Maimon, la forme du jugement *hypothétique* est au fond la même que celle du jugement *catégorique;* Kant a donc eu tort de déduire de la première la catégorie de *causalité*, qui coïncide véritablement avec celle de *substance*. Mais, s'il n'y a pas une différence réelle entre le mode catégorique et le mode conditionnel, tous les jugements sont catégoriques, qu'ils soient affirmatifs ou négatifs, universels ou particuliers, etc. Il s'ensuivrait que tout acte du jugement, et par conséquent toute pensée, repose, en dernière analyse, sur l'idée de *substance*, de réalité, ou d'un *objet de la conscience en soi*, comme l'appelle Maimon, d'un objet déterminable; et si l'on faisait, en outre, avec lui, abstraction de l'objet, on arriverait encore avec lui au concept de *déterminabilité :* c'est à peu près la marche suivie par Fichte.

Mais de quel droit appliquons-nous cette catégorie souveraine de réalité? De quel droit, en pensant, en jugeant, supposons-nous que notre pensée, notre jugement a pour objet une chose hors de nous, existant indépendamment de la pensée qui la détermine? Voilà la grande question, le fondement du scepticisme de Maimon, et, au fond, de tout scepticisme idéaliste. Maimon a résumé le sien dans ses lettres

Digitized by Google

à Schulze, le nouvel Enésidème. Schulze rejetait toute critique de la raison comme chimérique. Maimon admet une pareille critique; mais il ne pense pas que celle de Kant soit la seule possible. Le scepticisme de Schulze se réduisait à soutenir que la philosophie n'avait réussi à rien établir d'absolument certain sur les choses en soi, ni sur les limites des facultés intellectuelles, tandis que la philosophie critique prétendait avoir fixé ces limites. Du reste, Schulze admettait que les principes logiques étaient la mesure de toute vérité, avec la seule réserve que le syllogisme ne pouvait nous faire connaître la vraie nature des choses prises en soi. Mais, lui objecte Maimon, si les lois de la pensée sont valables quant aux objets en général, pourquoi ne le seraient-elles pas quant aux choses telles qu'elles sont en soi? Son scepticisme à lui est plus solide, plus profond, dit-il. Il admet avec la *Critique* qu'il y a des concepts et des principes *à priori*, une connaissance pure, qui s'applique à un objet de la pensée en général, comme le prouve la logique générale, et aux objets de la connaissance *à priori*, comme le prouvent les mathématiques pures; mais il nie que ces mêmes concepts *à priori*, ces principes purs, puissent s'appliquer absolument à l'expérience, tandis que Kant admettait cette application comme un fait de la conscience. Ce fait, selon Maimon, n'est qu'une illusion psychologique, et il déclare, en terminant, que les catégories ne peuvent être légitimement appliquées qu'aux objets des mathématiques pures.

Ces objections sceptiques, ainsi que nous l'avons dit, ne demeurèrent pas sans influence sur la marche ultérieure de la philosophie allemande, et la direction de la pensée de Fichte, dans ses commencements, fut en partie déterminée par elles. J. W.

MAIMONIDE (Moïse ben-Maimoun, appelé en arabe Abou-Amran Mousa ben-Maimoun ben-Obeidallah, vulgairement connu sous le nom de) naquit à Cordoue, selon les documents les plus authentiques, le 30 mars 1185. Son père, talmudiste distingué et auteur d'un *Commentaire sur l'abrégé d'astronomie d'Alfarghâni*, l'initia, dès ses plus tendres années, à l'étude de la théologie et des autres sciences, encore peu répandues chez les Juifs. Mais il fréquenta aussi les écoles arabes, où, comme il nous l'apprend dans son *Moré nebouchim* (2ᵉ partie, c. 9), il eut pour maître un disciple d'Ibn-Badja, plus connu sous le nom corrompu d'*Aven-Pace*, et pour compagnon d'études, pour ami de jeunesse, un fils du célèbre astronome Geber, ou Djâber ben-Aflah de Séville. Quant à ses rapports avec Ibn-Badja lui-même et avec Averrhoès, dont il passe généralement pour avoir été le disciple, il faut les reléguer parmi les fables avec les autres détails qu'on nous raconte de son enfance, sur la foi de la chronique juive intitulée: *La Chaîne de la tradition* (*Schalscheleth hakabala*), et l'histoire des médecins juifs et arabes de Léon l'Africain (*De medicis et philosophis arabibus et hebræis*, dans le tome XIII de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius). Maimonide n'avait que trois ans quand Ibn-Badja mourut, en 1138; et, dans aucun de ses écrits, où il parle si souvent des philosophes arabes, il ne fait mention des leçons d'Averrhoès. Les œuvres mêmes du célèbre commentateur, comme il le dit dans une lettre à son

Digitized by Google

disciple bien-aimé Joseph ben-Iehouda, ne lui furent connues que très-tard, vers 1191 ou 1192.

Il ne fallut rien moins que les facultés supérieures dont la nature l'avait doué, jointes à une volonté inflexible et à un désir insatiable de savoir, pour permettre à Maimonide d'achever son éducation dans les circonstances où il était placé. Il venait à peine d'atteindre sa treizième année, quand le fanatique Abdel-Moumen, fondateur de la dynastie des Almohades, fit la conquête de Cordoue. Sa domination, comme celle des princes de sa race, eut pour effet, partout où elle s'établit, la destruction des synagogues et des églises, et l'intolérance la plus absolue. Les juifs et les chrétiens furent mis en demeure de choisir entre l'islamisme et l'émigration. Parmi les premiers, il y en eut un grand nombre qui, ne pouvant se résoudre à quitter un pays si longtemps hospitalier, ou ne le pouvant pas aussi vite que le vainqueur l'exigeait, prirent le masque de la religion de leurs persécuteurs en pratiquant en secret et en enseignant à leurs enfants le culte de leurs pères. On sait que la même chose arriva, quelques siècles plus tard, sous le règne de l'Inquisition. C'est l'effet inévitable de la violence quand elle ne fait point des martyrs et des héros, de faire des hypocrites. Parmi les prosélytes de cette espèce se trouvait la famille de Maimonide. C'est un fait étrange, mais dont on ne peut pas douter devant la date de l'année où Maimonide quitta l'Espagne, devant le fanatisme inflexible d'Abdel-Moumen et le témoignage positif de plusieurs auteurs arabes, que le plus grand docteur de la synagogue, celui qu'on appelait le flambeau d'Israël, la lumière de l'Orient et de l'Occident, et qu'un adage bien connu chez les Juifs représentait presque comme un autre Moïse, a, pendant seize ou dix-sept ans, professé extérieurement la religion musulmane. C'est précisément dans cet intervalle que son esprit fut plus particulièrement occupé d'une étude approfondie du judaïsme, qu'il composa un traité sur le calendrier hébraïque, qu'il commenta plusieurs parties du Talmud, et commença, à vingt-trois ans, son grand ouvrage sur la Mischna, celui dont Pococke a publié, dans le texte arabe et avec une traduction latine, plusieurs fragments pleins d'intérêt, sous le titre de *Porta Mosis* (in-4°, Oxford, 1655).

Cependant une situation aussi fausse ne pouvait pas durer toujours. Aussi Maimoun et sa famille quittèrent-ils l'Espagne pour se rendre en Afrique. Là ils se trouvaient encore dans l'empire des Almohades et dans la triste nécessité de se faire passer pour musulmans ; mais moins connus et, par conséquent, moins surveillés que dans l'Andalousie, ils pouvaient exercer avec une sorte de liberté, dans leur vie intérieure, tous les devoirs de leur religion. Le Maghreb, à cette époque, était rempli d'Israélites placés dans la même position, et qui, se connaissant entre eux, occupés les uns des autres, et entretenant des correspondances avec leurs coreligionnaires des autres pays, formaient sous le masque de l'islamisme de véritables communautés. C'est là que Maimonide se rendit avec son père, et, comme le témoigne une de ses lettres par laquelle il cherche à consoler ses malheureux frères, il était, en l'an 1160, à Fez. Les juifs de Fez racontent encore aujourd'hui des légendes qui rappellent le séjour qu'il a fait dans leur ville. Après avoir passé quelques années dans cette partie de l'Afrique, Maimonide put enfin

Digitized by Google

se soustraire à l'oppression qui pesait sur lui et s'embarquer pour Saint-Jean-d'Acre, où il arriva, avec toute sa famille, le 16 mai 1165. « Dès ce moment, dit-il en parlant de cette circonstance de sa vie, dès ce moment je fus sauvé de l'apostasie. » De Saint-Jean-d'Acre, où il ne s'arrêta que cinq mois, il alla avec son père et quelques amis en pèlerinage à Jérusalem, malgré les lois sévères qui interdisaient alors aux juifs l'accès de la ville sainte. Enfin il se rendit en Egypte et y choisit pour résidence la ville de Fostât ou le vieux Caire.

Alors commencèrent pour lui des jours beaucoup meilleurs. En même temps qu'il assurait son indépendance par le commerce des pierres précieuses, il faisait des cours publics qui lui acquirent en peu de temps, comme théologien, comme philosophe, et surtout comme médecin, une immense réputation. Un événement important, dont sa nouvelle patrie était alors le théâtre, augmenta encore sa prospérité, et donna à sa renommée un nouvel éclat. Le fameux Saladin, après avoir renversé le khalifat des Fatimites, venait de faire reconnaître son autorité dans toute l'Egypte. L'ami et le ministre de ce prince, le kadhi Al-Fâdhel ayant eu l'occasion de connaître Maimonide et d'apprécier ses qualités éminentes, le prit sous sa protection, lui assura les moyens de renoncer à son industrie pour se vouer entièrement à la science, et le fit nommer médecin ou un des médecins de la cour. Il faut voir dans les lettres mêmes de Maimonide quelle était la vie qu'il menait alors, et quel degré de célébrité il avait acquis dans son art. Voici ce qu'il écrit à Samuel Ibn-Tibbon, le traducteur hébreu de plusieurs de ses ouvrages, qui lui avait exprimé l'intention d'aller le voir, afin de s'instruire dans ses entretiens : « Je te dirai franchement que je ne te conseille pas de t'exposer, à cause de moi, aux périls de ce voyage, car tout ce que tu pourras obtenir, ce sera de me voir ; mais, quant à en retirer quelque profit pour les sciences ou les arts, ou à avoir avec moi ne fût-ce qu'une heure de conversation particulière, soit dans le jour, soit dans la nuit, ne l'espère pas. Le nombre de mes occupations est immense, comme tu vas le comprendre.... Tous les jours, de très-grand matin, je me rends au Caire, et, lorsqu'il n'y a rien qui m'y retient, j'en pars à midi pour regagner ma demeure. Rentré chez moi, mourant de faim, je trouve toutes mes antichambres remplies de musulmans et d'israélites, de personnages distingués et de gens vulgaires, de juges et de collecteurs d'impôts, d'amis et d'ennemis, qui attendent avidement l'instant de mon retour. A peine suis-je descendu de cheval et ai-je pris le temps de me laver les mains, selon mon habitude, que je vais saluer avec empressement tous mes hôtes et les prier de prendre patience jusqu'après mon dîner : cela ne manque pas un jour. Mon repas terminé, je commence à leur donner mes soins et à leur prescrire des remèdes. Il y en a que la nuit trouve encore dans ma maison. Souvent même, Dieu m'en est témoin, je suis ainsi occupé, pendant plusieurs heures très-avancées dans la nuit, à écouter, à parler, à donner des conseils, à ordonner des médicaments, jusqu'à ce qu'il m'arrive, quelquefois, de m'endormir par l'excès de la fatigue, et d'être épuisé au point d'en perdre l'usage de la parole. »

Ce haut degré de célébrité et de fortune ne manqua pas d'attirer à Maimonide des ennemis. Nous ne parlons pas encore de ceux que la

Digitized by Google

hardiesse et l'élévation de ses opinions lui ont suscités parmi ses coreligionnaires. Un théologien musulman du nom d'Aboul-Arab ben-Moïscha et qui, arrivé d'Espagne, savait ce qui s'y était passé lors de la conquête de Cordoue, accusa le médecin de Saladin d'être retourné au judaïsme après avoir accepté la loi de Mahomet. C'est ce que, dans le vocabulaire de l'inquisition, on appela, plus tard, un hérétique relaps, et que les musulmans comme les chrétiens punissaient du dernier supplice. Mais le kadhi Al-Fâdhel sauva son protégé par cette sage observation, qu'on n'est pas coupable d'apostasie en abandonnant une religion qu'on n'avait jamais acceptée, et dont on n'avait pratiqué les cérémonies que sous l'empire de la violence et la menace de la mort. Maimonide parle souvent, dans ses lettres, d'une longue maladie qui avait brisé sa constitution. Il mourut, le 13 décembre 1204, laissant un fils unique appelé Abraham, qui, tout en restant loin de lui, se fit cependant un nom comme médecin et comme théologien.

C'est pendant cette vie si agitée et si occupée, que Maimonide a pu se placer, comme écrivain, parmi les plus grands esprits du XII^e^ siècle, et ceux qui ont exercé l'autorité la plus étendue. En effet, tandis que chez les juifs il était presque universellement honoré comme un saint, et écouté comme un oracle, deux illustres docteurs du christianisme, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, le citaient avec respect dans leurs écrits, et les Arabes le regardaient tout à la fois comme le premier médecin et un des plus grands savants de cette époque. « La médecine de Galien, dit le kadhi Al-Saïd, un des personnages les plus considérables du temps, la médecine de Galien n'est que pour le corps, celle d'Abou-Amran convient en même temps au corps et à l'esprit. Si, avec sa science, il se faisait le médecin du siècle, il le guérirait de la maladie de l'ignorance. » Les ouvrages de Maimonide peuvent se ranger en trois classes qui nous signalent autant d'époques différentes dans sa carrière intellectuelle : les unes se rapportent exclusivement à la théologie, les autres à la théologie et la philosophie; enfin les plus nombreux, mais non les plus célèbres, n'intéressent que la médecine. Nous avons déjà cité, parmi ceux de la première classe, un traité sur le calendrier, des commentaires particuliers sur divers traités du Talmud et un commentaire général sur la Mischna, commencé en Espagne, en 1158, et terminé en Egypte sept ans plus tard; il faut y ajouter le *Livre des préceptes* (*Sepher miçvoth*), résumé méthodique et substantiel de toutes les prescriptions du judaïsme, les *Consultations talmudiques* (*Schaaloth outheschouboth*), et l'œuvre qui lui a coûté dix années de sa vie, où se révèlent dans un sujet ingrat toute la lucidité de son esprit, la fermeté de sa méthode, l'étendue et la profondeur de son érudition, et qui l'a élevé au premier rang parmi les docteurs israélites : nous voulons parler de son abrégé du Talmud, publié sous le nom de *Mischné-Thorah* (*la Seconde Loi, la Deutérose*) ou *Yad 'hazakah* (*la Main forte*), parce que le premier mot de ce dernier titre rappelle les quatorze livres dont l'ouvrage se compose. Cet immense travail (il ne forme pas moins de deux volumes in-f°) est le seul que Maimonide ait rédigé en hébreu; tous les autres l'ont été en arabe, d'où ils passaient ensuite presque immédiatement dans la langue hébraïque, et ce n'est que par ces traductions, dues pour la plupart à la plume de Samuel Ibn-Tibbon, qu'ils sont connus aujourd'hui.

Digitized by Google

Parmi les écrits de Maimonide qui intéressent à la fois la philosophie et la théologie, il faut citer en première ligne, le *Moré nebouchîm* (*le Guide des égarés*), en arabe *Dalalat al hayirin*, dédié à son disciple Joseph ben-Iehouda, et qui est son principal titre à l'estime de la postérité; mais on reconnaît aussi ce double caractère dans son petit *Traité de la résurrection des morts*, dans quelques-unes de ses lettres, particulièrement celle qu'il adresse aux rabbins de Marseille, sur l'astrologie, et dans plusieurs parties de ses ouvrages talmudiques, telle que le premier livre du *Yad'hazakah*, intitulé *Sepher ha-mada* (*le Livre de la science*), les huit chapitres de son Commentaire sur la Mischna, qui servent d'introduction au traité *Aboth* et qu'on appelle vulgairement *les Huit chapitres de Maimonide* (*Schemonah Perakim le Rambam*), son introduction au livre *Zeraïm*, et son Commentaire sur le 10e chapitre du traité *Sanhédrin*. Maimonide est aussi l'auteur d'un petit traité, ou, comme il l'appelle, d'un *Vocabulaire de la logique* (*Miloth higgaïon*), traduit en hébreu par Moïse Ibn-Tibbon, et en latin par Sébastien Munster (in-4°, Venise, 1550; Crémone, 1566; in-8°, Bâle, 1527).

Enfin on lui attribue jusqu'à dix-huit ouvrages de médecine, dont les plus importants sont: un *Abrégé des seize livres de Gallien*, que les médecins arabes prenaient pour base de leurs études; un autre abrégé, et aussi une version hébraïque des ouvrages d'Avicenne ou Ibn-Sina, version inédite que Montfaucon assure avoir vue à la bibliothèque des dominicains de Bologne; des *Aphorismes de médecine* extraits d'Hippocrate, de Galien, d'Al-Razi, d'Al-Souzi et d'Ibn-Massoué, traduits en hébreu sous le titre de *Chapitres de Moïse* (*Pirké Mosché*), et publiés en latin plusieurs fois (in-4°, Bologne, 1489; Venise, 1500; in-8°, Bâle, 1570); un *Commentaire sur les Aphorismes d'Hippocrate*, traduit en hébreu par Ibn-Tibbon (manuscrit de la bibliothèque Bodléienne et de celle du Vatican), plusieurs fois publié en latin; un traité *de la Conservation* ou *du Régime de la santé* (*De regimine sanitatis*), composé à l'usage de Malec-Aïdhel, fils de Saladin, publié en latin en 1518 (in-4°, Augsbourg), et dans la version hébraïque de Moïse Ibn-Tibbon, en 1519 (in-4°, Venise), sous le titre de *Hanhagoth ha-berioth*. On trouve aussi dans la seconde partie du *Sepher ha-mada*, celle qui a pour titre *Hilchoth Déoth* (*les Règles des mœurs*), et que Georges Gentius a publiée séparément avec une traduction latine (in-4°, Amst., 1640); un traité complet d'hygiène joint à un système de morale. Il faut ajouter à cela une toxicologie, une pharmacopée arabe, et quatre ou cinq traités sur des points secondaires de l'art de guérir.

Nous écarterons entièrement les œuvres médicales de Maimonide et nous ne ferons qu'une seule réflexion sur ses écrits talmudiques. Ces écrits portent, comme nous l'avons déjà remarqué, sur des sujets bien ingrats et qui peuvent sembler indignes d'un si grand esprit; mais en introduisant l'ordre et la lumière dans cet immense chaos qu'on appelle le Talmud, en mettant des principes et des règles à la place des sophismes qui l'obscurcissaient encore, et surtout en abrégeant le temps qu'on donnait jusqu'alors à cette stérile étude, ils ont puissamment contribué à développer chez les juifs le goût de la philosophie et des sciences en général, ils leur ont permis de sortir de l'horizon étroit où ils étaient renfermés et de jouer un rôle utile dans la civilisation. Ce résultat ne

Digitized by Google

pouvait être obtenu qu'à une seule condition, celle de conserver et reproduire fidèlement la tradition rabbinique, et de donner l'exemp de la méthode, d'enseigner les lois de la saine logique, sans port aucune atteinte au fond des choses. Aussi Maimonide, ne s'est-il p moins signalé par la rigidité de son orthodoxie dans le *Yad 'hazaka* que par la hardiesse de ses opinions dans le *Moré nebouchim*.

Il ne nous reste donc plus à étudier dans Maimonide que le théol gien et le philosophe, deux qualités inséparables chez lui, comme ch tous les penseurs éminents du moyen âge, à quelque croyance qu'i appartiennent. En effet, le but que poursuit partout l'esprit humain cette époque, et l'idée qui domine toutes les autres, chez les juifs comm chez les Arabes, chez les Arabes comme chez les chrétiens, c'est la con liation de la raison avec la foi, de la tradition religieuse avec une sor de tradition philosophique. C'est précisément dans les efforts qu'il a fa pour accorder ensemble l'Ecriture sainte et les connaissances naturell qu'il avait pu acquérir, ou le système dont il s'était pénétré, que montre l'originalité de Maimonide. Il peut être regardé comme le vr fondateur de la méthode que Spinoza enseigne dans son *Traité théol gico-politique* et qu'on appelle aujourd'hui l'exégèse rationnelle. L récits les plus merveilleux de la Bible et les doctrines qu'elle contien les cérémonies qu'elle prescrit, il essaye de les expliquer par les lois la nature et les procédés habituels de l'intelligence. Il ne donne à un fi le nom de miracle que lorsque la science est absolument impuissante lui donner un autre caractère; et cette règle, il l'applique avec un so tout particulier à la prophétie. Il n'y a rien, selon lui, dans la loi Dieu qui n'ait une raison, ou physique, ou morale, ou historique, métaphysique, dont nous pouvons nous rendre compte par la réflexio Aussi, quand le sens littéral le blesse, il adopte sans scrupule un se allégorique. Le principe par lequel il justifie ce procédé et qu'on re contre sous toutes les formes dans ses ouvrages, même dans son Co mentaire sur la Mischna (préface du livre *Zeraïm*), c'est que le but la religion est de nous conduire à notre perfection, ou de nous appre dre à agir et à penser conformément à la raison: car c'est en cela q consiste l'attribut distinctif de la nature humaine.

Maimonide nous offre un système entier de psychologie dans les *H chapitres* qui servent d'introduction au traité *Aboth*, complétés par s dissertations sur la résurrection des morts; un système de morale da le deuxième traité du *Sepher ha-mada*, c'est-à-dire dans l'introducti de son *Abrégé du Talmud*, et une philosophie générale sur tous l objets importants de la connaissance humaine, dans le grand ouvra appelé *Moré nebouchim*. Nous allons tracer une rapide esquisse ces différentes parties de sa doctrine, en conservant l'ordre dans leq nous venons de les nommer, parce que c'est l'ordre même où elles p raissent avoir été conçues.

La psychologie de Maimonide, de même que sa philosophie génér a, comme on doit s'y attendre, beaucoup de ressemblance avec ce d'Aristote : cependant elle possède aussi un caractère qui lui est pr pre, surtout en ce qui concerne l'essence de l'âme et ses rapports av le corps. On y reconnaît la double influence du médecin et du théol gien, et cela avec d'autant moins d'effort, que ces deux directions

Digitized by Google

s'accordent pas toujours. L'âme est une dans son essence; mais elles agit et se manifeste par des facultés diverses. Ces facultés sont au nombre de cinq : la force nutritive, qu'on devrait appeler plutôt la force vitale, parce qu'elle préside à toutes les fonctions de la vie organique, la sensibilité, l'imagination, la force appétitive et la raison. Ce ne sont pas tout à fait les mêmes que celles qui font la base de la psychologie aristotélicienne. On ne voit point figurer parmi elles la force locomotrice; d'un autre côté, l'imagination et l'appétit, au lieu d'être considérés comme de simples propriétés des sens, sont élevés au rang de facultés premières. Mais il faut remarquer que de la force appétitive émanent à la fois tous nos penchants, toutes nos passions, et les mouvements auxquels nous sommes excités par les diverses dispositions de notre âme. Elle nous offre comme le θυμός de Platon, mais dans une sphère beaucoup plus étendue, la réunion de la passion et de la volonté. On pourrait croire, d'après cela, la liberté humaine bien compromise; il n'en est rien cependant. Maimonide déclare que l'homme est libre; il lui reconnaît le pouvoir de maîtriser ses inclinations ou d'y céder, de les fortifier ou de les adoucir, de les diriger selon ses vues, et il a soin de placer ce noble privilége de notre nature sous la triple garantie de la religion, de la philosophie et du sens commun. Seulement il n'en fait pas une faculté à part, il la conçoit comme une fonction de l'intelligence, ou comme l'action que l'intelligence exerce sur l'appétit, et croit la soustraire par là à l'influence de l'organisme. En effet, toutes les autres facultés sont étroitement unies au corps et subissent les lois de sa constitution. Cela est hors de doute pour la force nutritive et pour les sens, dont les opérations sont entièrement subordonnées à la forme et à la composition des organes. Les sens fournissent à l'imagination les matériaux sur lesquels elle agit, c'est-à-dire les images qu'elle conserve et qu'elle combine ensemble. L'imagination, à son tour, excite et développe nos passions, nos désirs, qui, d'ailleurs, dépendent aussi du tempérament. Il y a des tempéraments ardents qui ont besoin d'être contenus; il y en a de froids et de lents qui demandent à être excités. L'intelligence seule paraît être affranchie de toute influence étrangère. Elle est placée si haut parmi les diverses facultés de notre être, que la matière ne peut pas l'atteindre; elle est, comme le dit Maimonide (*Traité des fondements de la loi*, c. 3), la forme de l'âme, comme l'âme elle-même est la forme du corps vivant. Mais il faut distinguer deux espèces d'intelligence : l'une n'est, en quelque sorte, qu'une dépendance des sens, et a pour seule tâche de diriger, de coordonner les mouvements du corps : c'est l'intelligence matérielle (*Sechel hahioulani*), ainsi nommée parce qu'elle ne peut point se séparer de la matière et demeure soumise à son influence comme les autres facultés dont nous venons de parler; l'autre, entièrement indépendante de l'organisme, est une émanation directe de l'intelligence active ou universelle (le νοῦς ποιητικός d'Aristote), et a pour attribut spécial la science proprement dite, la connaissance de l'absolu, de l'intelligible pur, du principe divin où il prend sa source : c'est l'intelligence *acquise* ou *communiquée* (*Sechel hankné*). Cette doctrine n'appartient pas en propre à Maimonide, on la rencontre, sauf de légères modifications, chez tous les philosophes arabes; mais Maimonide a plus que tout autre individualisé l'intelligence en la

Digitized by Google

concevant comme le fond même de la personne humaine, et non comm
une simple faculté; il la montre, avec une existence distincte de cell
de Dieu, de l'intelligence active, comme le seul gage et le seul princi
de notre immortalité.

Puisque l'intelligence est le seul principe qui survive aux organes
qu'elle n'a aucun besoin de leur concours, quel motif aurions-nous d'a
tendre la résurrection des morts? Aussi Maimonide est-il très-embar
rassé de cette idée que sa foi lui impose. Dans son *Commentaire sur*
Mischna (traité *Sanhédrin*, c. 10), il ne semble le regarder que comm
un symbole. Après avoir passé en revue toutes les opinions répandu
chez les juifs au sujet de la vie future, il fait la réflexion que les hom
mes ont besoin d'être attirés à la vérité et à la religion comme on at
tire les enfants à l'étude, par l'appât des récompenses, et que ces r
compenses doivent être plus ou moins matérielles selon le degré de d
veloppement où est parvenue leur intelligence; mais que la vraie religi
n'a point d'autre but et n'espère pas d'autre satisfaction que la co
naissance et l'amour de Dieu. Il se demande pourquoi les méchants s
raient rappelés de leurs tombes, puisque pendant leur vie même, ils so
déjà morts. Pressé de s'expliquer sur ce point, à l'occasion du scanda
causé à Damas par un de ses disciples, qui niait ouvertement ce qu
avait seulement rendu équivoque, Maimonide écrivit le petit *Traité*
la résurrection, où il admet ce dogme comme un article de foi, comm
un miracle futur que la raison ne peut expliquer; mais il soutient
même temps que ce miracle ne doit avoir qu'une durée limitée, et q
la véritable fin de l'homme consiste dans une immortalité spirituell
où notre intelligence, affranchie des lois du corps, pure de tout cont
avec la matière, pourra se livrer sans obstacle à la contemplation de
vérité suprême.

Dans la psychologie de Maimonide nous découvrons sur-le-champ
principe sur lequel repose sa morale. Puisque l'intelligence est le fo
de notre être, et la partie la plus excellente de nous-mêmes, la se
qui soit appelée à une existence immortelle, il est évident que tou
nos actions doivent avoir pour but de la développer, de la perfectionn
de la conduire au degré le plus élevé de la vérité et de la science, c'e
à-dire à la connaissance de Dieu. Connaître Dieu et, par conséquen
l'aimer, car l'un ne peut se concevoir sans l'autre, voilà quelle est, sel
Maimonide, la fin suprême de la vie. Mais il ne faut pas croire que no
y puissions arriver directement, en rompant, pour ainsi dire, avec
monde, en fuyant la société, et nous mettant en révolte contre les b
soins les plus légitimes de notre nature. Maimonide, comme Saad
(*voyez* ce nom) l'avait déjà fait avant lui, se prononce énergiqueme
contre la vie ascétique et contemplative, qui, depuis les esséniens, l
thérapeutes et même les nazaréens, jusqu'aux nouveaux 'hassidim
la Pologne, a constamment trouvé dans le judaïsme de nombreux pa
tisans. « Celui, dit-il, qui marche dans cette voie est un pécheur ; »
il rappelle que l'Ecriture impose au nazaréen une expiation pour avo
péché contre lui-même (*Hilchoth Déoth*, c. 3). Il ne veut pas qu'
puisse arriver au degré le plus élevé de la perfection humaine sa
avoir parcouru les degrés intermédiaires qui y conduisent, ni qu'
puisse atteindre le but de la vie sans en avoir rempli toutes les cond

Digitized by Google

tions. Ces conditions sont de trois sortes : les conditions physiques, les conditions morales, les conditions intellectuelles. D'abord ce n'est qu'à la science, c'est-à-dire à la raison usant de tous ses moyens et procédant avec ordre, que nous pouvons demander une connaissance de Dieu aussi complète que le permet notre nature. Or, il est évident que la science de Dieu ainsi comprise, ou la métaphysique, ne peut se passer du concours des autres sciences, qui, à leur tour, peuvent toutes se ramener à ce but suprême. Mais comment notre esprit pourrait-il s'appliquer à l'étude des sciences et discerner l'erreur de la vérité, s'il n'est pas maître de lui-même, s'il ne sait pas commander à ses désirs, s'il n'a pas appris à vivre en paix avec ses semblables et avec sa propre conscience ? Enfin ce n'est pas assez, pour que l'intelligence prenne tout son essor, que la culture ne lui manque pas, et que nous soyons plus forts que nos passions ; il faut encore que nous sachions gouverner notre santé et nos intérêts matériels, de manière à nous mettre à l'abri de la douleur et du souci, de l'infirmité et du besoin : car l'un et l'autre sont un obstacle à notre avancement spirituel. Il y a donc, si l'on peut s'exprimer ainsi, des vertus moyennes et une vertu suprême, comme il y a des vérités relatives et une vérité absolue. Toutes nos actions doivent être dirigées de telle sorte, qu'elles forment comme une échelle de perfectionnement, et que, en se subordonnant les unes aux autres, elles se rapportent toutes à une fin supérieure. Ainsi, l'on doit s'occuper de ses intérêts et exercer une profession honnête, non pour amasser des richesses, mais pour se procurer les choses nécessaires à la vie. On doit se procurer les choses nécessaires à la vie, et même l'aisance si l'on peut, non en vue des jouissances qu'elle procure, mais pour écarter de soi les soucis et la douleur, pour conserver un esprit libre dans un corps sain, *mens sana in corpore sano*. Enfin il faut employer ce double avantage, la liberté de l'esprit et la santé du corps, à développer son intelligence et à la conduire par le chemin de la science à la connaissance de Dieu.

De là cette règle générale qu'il ne faut ni exalter ni étouffer les divers penchants que nous tenons de la nature ; qu'il faut les écouter tous dans une juste mesure ; que la vertu consiste habituellement à tenir le milieu entre deux extrêmes. On sait que dans cette règle se résume à peu près toute la morale d'Aristote. Maimonide, en la subordonnant à un principe supérieur, lui a ôté ce qu'elle a en même temps de vague et de trop absolu. Il nous montre, ce que le philosophe grec n'a pas fait, quelle est la limite en deçà ou au delà de laquelle la modération cesse et l'excès commence. Cette limite, c'est le but même qu'il faut nous proposer dans chacune de nos actions relativement à la fin suprême et au principe immortel de notre existence. Par exemple, qu'est-ce que l'avarice ? qu'est-ce que la prodigalité ? L'avarice consiste à épargner plus qu'il ne faut pour se mettre à l'abri du besoin et des soucis qui empêchent le développement de notre intelligence ; la prodigalité à ne point épargner assez par rapport à cette même fin. Non content d'établir que la règle d'Aristote a besoin d'être expliquée par une règle plus élevée, Maimonide observe encore qu'elle n'est pas toujours applicable : il y a, selon lui, certains sentiments, certaines passions propres seulement à quelques âmes, et dont il ne

Digitized by Google

suffit pas d'éviter les excès, mais que notre devoir est de repousse complétement : telles sont, par exemple, la colère et la vengeance. L colère, à quelque degré qu'elle existe en nous, met le désordre dan nos idées et dans nos facultés; elle détruit la sagesse chez le sage et l prophétie chez le prophète. Il en est de même de la vengeance. « Le justes, dit Maimonide (*Hilchoth Déoth*, c. 2), souffrent l'injure sans l rendre; ils écoutent les reproches sans y répondre, ils n'agissent qu par amour et conservent la sérénité de leur âme jusqu'au milieu de souffrances. » Puisque nous venons de faire connaître quelques pré ceptes particuliers de la morale de Maimonide, nous en citerons encor un autre : c'est l'extrême chasteté qu'il recommande, non-seulemen hors du mariage, mais dans le mariage même, et la manière dont rapporte cette institution à son principe général. Le sage doit se ma rier, selon lui (*ubi supra*, c. 3), non pour donner satisfaction à s désirs, mais pour conserver et continuer, par la continuation de notr espèce, la connaissance de Dieu sur la terre.

Le trait caractéristique de ce système, c'est d'assigner à la vie u but purement spéculatif, sans sacrifier aucun de ses autres principe c'est d'embrasser tous les éléments et toutes les conditions de not existence, en les faisant servir les uns aux autres, et tous ensemble, notre perfectionnement religieux. Aussi Maimonide, comme nous l'a vons déjà remarqué, a-t-il cru nécessaire de rattacher à sa morale to un traité d'hygiène et même d'économie domestique, et un aperçu gé néral sur l'ensemble des connaissances humaines. Nous n'avons pas droit de juger les règles qu'il prescrit pour la conservation de la santé mais nous pouvons dire que ses règles économiques n'ont rien per de leur valeur. Ainsi, quelque partisan qu'il soit du mariage, il ne ve pas qu'on en contracte les devoirs avant qu'une position assurée ne permette de les remplir et de suffire à l'entretien d'une famille. conseille de ne rien donner au hasard, et de préférer à un revenu co sidérable, mais soumis à des chances aléatoires, une fortune modes et solide. Il ne proscrit pas les plaisirs de l'imagination ou les jou sances que donnent les arts; il les recommande, au contraire, comm un moyen de disposer l'âme à la sérénité; mais il veut que l'utile toujours le pas sur l'agréable, et que nos dépenses, même celles de charité, soient renfermées dans les limites de nos revenus (*ubi s pra*, c. 5). Quant à sa classification des sciences considérées comm moyens de perfectionnement et d'éducation, elle donne le premier ra à la métaphysique. Immédiatement après vient la physique, dans sens qu'on y attachait alors, c'est-à-dire la science du monde, la co mologie et toutes les branches de l'histoire naturelle, au nombre de quelles Maimonide comprend la psychologie. Enfin, au-dessous de c ordre de connaissances, viennent se placer à peu près sur la même lig la logique et les mathématiques. Toutes les sciences doivent avoir ég lement pour but de nous élever à la connaissance de Dieu, ou, po conserver le langage de Maimonide, de nous faire jouir de la vue notre Père et de notre Roi. Mais la logique et les mathématiques no mettent seulement sur le chemin, et nous conduisent jusqu'à la por de son palais. La physique nous introduit dans son vestibule, et la m taphysique nous ouvre son sanctuaire, nous place en sa présence,

Digitized by Google

attendant que la mort, faisant tomber le voile qui nous sépare encore de lui, nous permette de le contempler face à face (*Huit chapitres*, c. 5 et 7; *Moré nebouchim*, 1re partie, c. 33 et 34; 3e partie, c. 51). Ainsi la raison et la science, comme Maimonide le dit expressément (*ubi supra*), sont pour nous la véritable source de la vérité, et le culte le plus pur que nous puissions rendre à Dieu. Cependant la science n'étant pas accessible à tous les hommes, Dieu a dû les appeler à lui par la révélation; mais la révélation, c'est-à-dire l'Ecriture sainte et les traditions qui l'accompagnent, n'enseigne pas autre chose que la raison; seulement elle l'enseigne d'une autre manière : elle se sert habituellement d'allégories et de symboles propres à frapper l'esprit du grand nombre (*Moré nebouchim*, 1re partie, c. 16 et 34).

Ces considérations nous amènent tout naturellement à parler du grand ouvrage de Maïmonide, où ses opinions philosophiques et ses croyances religieuses se réunissent en un seul corps de doctrine. Ce livre, comme l'auteur nous l'annonce dans sa dédicace, a pour but de concilier la révélation avec la raison, la Bible avec la philosophie. Il s'adresse à ces esprits d'élite qui repoussent également une foi aveugle et une incrédulité irréfléchie; qui, trouvant dans les livres saints des choses contradictoires et impossibles en apparence, n'osent ni les admettre, de peur de blesser la raison, ni les rejeter, dans la crainte de manquer à la foi, et restent plongés dans une perplexité douloureuse. C'est pour cela qu'il l'appelle le *Guide des égarés* (*Moré nebouchim*). Mais il a aussi un autre usage qui le recommande très-vivement à notre intérêt : il est une source abondante pour l'histoire de la philosophie; il nous offre un des monuments les plus précieux qu'on puisse consulter sur la philosophie arabe depuis l'époque de sa naissance jusqu'à Averrhoès, et il renferme, sur la religion des sabéens, des détails qu'on ne trouve pas ailleurs.

Il se divise en trois parties, très-nettement indiquées par l'auteur lui-même : la première a pour objet tout à la fois de faire connaître les règles, de poser les bases du système d'interprétation qu'il convient d'appliquer aux textes bibliques, et d'écarter quelques opinions incompatibles avec la vraie philosophie et la vraie foi; la seconde, consacrée à l'exposition de la théodicée et de la cosmologie de Maimonide, se termine par une théorie curieuse de la prophétie; la troisième est plus particulièrement morale et exégétique : elle traite du mal, de la liberté, de la Providence, et démontre qu'il n'y a rien dans la loi qui ne trouve sa justification dans l'histoire ou dans la raison. Nous allons jeter un coup d'œil sur chacune de ces parties.

Au lieu de marcher au hasard, comme Philon, ou de recourir comme les kabbalistes à des procédés arbitraires, c'est dans la langue même de l'Ecriture sainte que Maimonide va d'abord chercher les fondements de ses interprétations allégoriques. Prenant une à une toutes les expressions dont la Bible se sert en parlant de Dieu, et par lesquelles elle lui attribue nos infirmités et nos passions, il les analyse, les compare, les montre susceptibles de significations diverses liées entre elles par certains rapports, et parvient toujours à en tirer un sens figuré ou spirituel. C'est ainsi que voir, regarder, entendre, marcher, monter, descendre, ne s'appliquent pas seulement au corps, mais à l'esprit; que

Digitized by Google

l'image d'après laquelle nous avons été créés, selon la parole de la *Genèse*, ne signifie pas une image matérielle, mais cette forme intellectuelle qui constitue le fond impérissable de notre âme. C'est un véritable dictionnaire de la Bible, un dictionnaire de synonymes, composé l'usage du spiritualisme, et l'on imaginerait difficilement ce qu'il fallu y dépenser de patience, d'érudition et d'esprit. On conçoit qu'a moyen de cette clef magique on trouve dans l'Ecriture, et même dan les traditions des rabbins, tout ce qu'une intelligence élevée est capabl d'y apporter, et qu'il n'y reste rien de ce qui peut choquer notre raison En voici quelques exemples. Quand Moïse demande à Dieu la grâce d le voir face à face, et que Dieu lui répond qu'il ne pourra se montre à ses yeux que par derrière, le sens de ce récit symbolique est que l législateur des hébreux a vainement cherché à comprendre directemer ou par intuition l'essence divine; qu'il n'a pu la concevoir qu'imparfaitement par ses attributs ou par ses œuvres, à peu près comme o voit un homme qui nous tourne le dos (1re partie, c. 21). Quand nou lisons dans la *Genèse* que Dieu s'est reposé le septième jour de la créa tion, cela signifie qu'après avoir tiré du néant, dans un ordre marqu par la succession des jours, tous les êtres dont ce monde est composé, les a maintenus définitivement dans leurs formes respectives et sou l'empire des lois que sa sagesse leur avait prescrites (*ubi supra*, c. 67).

Mais ce n'est pas assez pour Maimonide de combattre l'anthropo morphisme matériel, il cherche aussi à combattre l'anthropomorphism moral ou intellectuel, et, pour atteindre le mal dans sa racine, il re pousse de l'idée de Dieu toute espèce d'attributs positifs. D'accord e cela avec la secte des motazales, il est de ceux qui pensent qu'il n'y aucune assimilation, aucun terme de comparaison possible entre l Créateur et la créature, et que toute notre science, par rapport au pr mier, se borne à savoir, non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pa Singulière contradiction chez un homme qui prend la raison pour seu mesure de la vérité ! car si notre raison n'a rien de commun avec cel de Dieu, comment donc la philosophie et l'Ecriture sainte pourront-elle s'accorder ensemble ? Voici, du reste, le principal argument sur lequ s'appuie l'opinion de Maimonide. Nous le présentons sous sa forme l plus simple, dégagé de toutes les subtilités scolastiques et arabes au m lieu desquelles il est encadré. Ou les qualités réelles, les attributs posi tifs que nous sommes tentés de rapporter à Dieu sont essentiels à s nature et nécessaires à son existence, ou ils ne le sont pas : dans l premier cas on méconnaît l'unité de Dieu, on établit une division dan son essence absolument simple et indivisible, on ressemble aux chré tiens (ce passage est supprimé dans la traduction de Buxtorf) qui re connaissent un Dieu à la fois un et trois ; dans le second cas on mé connaît l'immutabilité de Dieu : car des qualités qui ne lui appartien nent pas nécessairement, qui ne sont ni une partie ni la totalité de so essence, ne peuvent être, de quelque nom qu'on les appelle, que de accidents. Dira-t-on que les qualités que nous donnons à Dieu indi quent simplement les rapports qui existent entre lui et ses créatures mais alors nous nous écartons encore une fois de l'idée de l'absolu Tout rapport suppose une comparaison, et, comme nous l'avons déj observé, tout point de comparaison manque entre le fini et l'infini (*ub*

Digitized by Google

supra, c. 51 et 52). Nous voyons bien les actions par lesquelles Dieu se manifeste dans l'univers, et il serait insensé de ne pas oser les faire remonter jusqu'à lui ; mais il ne nous est pas permis de les faire dépendre de certains attributs essentiels qui s'interposeraient entre ses actions et sa substance. Une fois entré dans cette voie, Maimonide ne sait plus s'arrêter. Il ne veut pas même qu'on puisse attribuer à Dieu l'existence et l'unité, de peur que ces deux qualifications ne soient considérées en lui comme autre chose que sa substance, et que, par là, sa nature indivisible ne soit partagée ; car l'unité et l'existence, telles que nous les concevons en général, et que nous les trouvons en nous, ne se confondent pas avec le fond des choses : elles ne sont que des attributs ou des accidents. On reconnaît ici, sans peine, l'influence qu'ont exercée sur la philosophie arabe les commentateurs d'Aristote sortis de l'école d'Alexandrie, et dont le mysticisme d'Avicenne est la plus haute expression. Aussi Moïse de Narbonne, dans son commentaire sur le *Moré nebouchim*, observe-t-il judicieusement que Maimonide, dans cette partie de son système, suit bien plus les traces d'Ibn-Sina (Avicenne) que celles d'Aristote. Cependant comment concilier cette doctrine avec le respect de la raison, avec l'idée de la Providence et le dogme de la création ? Aussi tout ce que Maimonide vient de nous ôter, il ne tarde pas à nous le rendre sous un autre nom. Les attributs positifs ne conviennent pas à Dieu ; mais il a des attributs négatifs. Dans le nombre des attributs de cette espèce Maimonide fait entrer, non-seulement ceux qui résultent immédiatement de l'idée de l'infini, comme l'unité, l'éternité, l'immutabilité, l'immatérialité ; mais la vie, la sagesse, la puissance, la volonté, sous prétexte que les qualités contraires, la mort, l'ignorance, la folie, l'inaction et l'impuissance, sont nécessairement exclues de la nature divine (*ubi supra*, c. 58). Dieu, selon lui, a conscience de lui-même, comme notre esprit a conscience de ses opérations ; il est l'intelligence active, au sein de laquelle le sujet, l'objet et l'acte de la pensée sont parfaitement identiques.

Après avoir défendu l'immatérialité de Dieu contre une fausse religion, servilement attachée à la lettre de l'Ecriture ; après avoir cru défendre son unité contre une fausse philosophie entraînée à distinguer les attributs divins de Dieu lui-même, Maimonide entreprend de combattre les scolastiques arabes, autrement appelés les *motecallemin* (en hébreu *medabberim*, c'est-à-dire les dialecticiens, les parleurs), qui, se plaçant entre les théologiens et les philosophes, ont été également désavoués par les uns et par les autres, et n'ont pas mieux défendu la raison que la foi. Mais en même temps qu'il fait la critique des doctrines mises en avant par cette secte, il nous les fait connaître par une exposition précise et étendue, et c'est ici, particulièrement (1re partie, c. 71, 73-76), que son livre est du plus haut intérêt pour l'histoire de la philosophie. Nous ne le suivrons, dans ces considérations historiques, qu'autant qu'elles serviront à nous faire apprécier ses propres opinions et la position qu'il a voulu prendre entre les systèmes les plus accrédités de son temps.

Maimonide établit une ligne de démarcation profonde entre les *philosophes* et les *scolastiques*. Les premiers sont ceux qui suivent, d'une manière plus ou moins fidèle, les opinions d'Aristote, ou du moins qui les

Digitized by Google

prennent pour base de leurs spéculations, sans aucun égard pour les croyances religieuses : c'est ainsi que la plupart d'entre eux se prononcent pour l'éternité du monde et limitent l'empire de la Providence aux lois générales de la nature. Les autres, au contraire, sans se soucier de la vérité philosophique, sont à la recherche d'un sytème qui puisse servir, en quelque sorte, de rempart à la religion, et protéger ses dogmes les plus essentiels contre la métaphysique péripatéticienne. Les scolastiques arabes se divisent en plusieurs sectes dont les deux principales sont celles des *motazales* (les dissidents) et les *ascharites* (ainsi nommés de leur fondateur Aschari); mais tous sont d'accord sur les points capitaux que nous allons indiquer.

Ce qu'ils cherchent à démontrer avant tout, c'est la *nouveauté du monde*, c'est-à-dire que le monde a eu un commencement et que la matière n'est pas éternelle; parce que, cette proposition une fois établie, on en conclut immédiatement les trois dogmes fondamentaux de la religion : l'existence de Dieu, son unité, son immatérialité. Pour atteindre plus sûrement leur but, les motecallemîn ont imaginé de supprimer toutes les forces, toutes les lois, toutes les propriétés de la nature, et de mettre à leur place l'action immédiate et arbitraire de Dieu. S'appuyant sur le principe de Démocrite, comme les philosophes sur ceux d'Aristote, ils ne laissent rien subsister hors de Dieu que les atomes et le vide. Le temps, lui-même, est composé d'atomes ou d'instants indivisibles, séparés par des intervalles de repos. Mais tous ces atomes, Dieu les a créés et peut les anéantir pour en créer de nouveaux, ce qu'il fait, en effet, sans interruption. Ils n'ont ni étendue, ni quantité, ni aucune propriété distinctive; ils n'ont que des accidents dont le caractère propre est de ne pas durer deux instants de suite. Dieu crée ces accidents comme il crée les atomes, et lorsqu'ils paraissent se prolonger, c'est que Dieu les renouvelle ou en crée de semblables, sans aucun intervalle. Les accidents, comme les atomes, sont tous indépendants les uns des autres, de manière que le repos ne doit pas être regardé comme la cessation du mouvement, ni la mort comme la cessation de la vie; mais le repos et la mort, et en général tous les attributs négatifs, sont de véritables créations de Dieu. Les conséquences que renferment ces prémisses sont faciles à apercevoir. La première, c'est qu'il n'y a rien dans l'univers qui s'appelle une loi, une propriété, et qui puisse servir à distinguer la nature de chaque être; c'est que les choses peuvent être tout autres qu'elles ne sont ou que nous les voyons, et qu'il n'y a rien d'impossible ni de certain dans l'ordre de la nature. La seconde, c'est qu'il n'y a rien dans l'univers qui ressemble à une cause ou à une force, et qui puisse servir de lien entre les êtres et les phénomènes; c'est, en un mot, la négation du rapport de causalité, telle qu'on la trouve un peu plus tard chez Gazâli. Notre âme, elle-même, selon les motecallemîn, n'est qu'un accident que Dieu, à chaque instant, renouvelle dans chaque atome de notre corps. A la moindre de nos actions il faut que Dieu crée en nous, par une volonté expresse, et la volonté, et la faculté de la communiquer, et le mouvement de nos organes, et le mouvement des objets sur lesquels nous agissons.

Maimonide n'a aucune peine à triompher de ce système et à montrer que, loin de servir la cause pour laquelle il a été imaginé, il ne

Digitized by Google

lui que la compromettre en détruisant la base sur laquelle elle s'appuie, et en confondant toutes les idées de l'intelligence humaine. Il remarque avec raison que les preuves les plus éclatantes de l'existence de Dieu, sont tirées de l'ordre qui règne dans la nature. Il va plus loin : il pense que les trois grandes vérités qu'il s'agit de défendre, l'existence de Dieu, son unité et son immortalité, se concilient très-bien avec la doctrine aristotélicienne de l'éternité du monde : car, quand bien même le monde aurait toujours existé, il n'en faudrait pas moins admettre une intelligence qui le gouverne, un moteur unique, éternel, distinct et indépendant de la matière. Pour lui, cependant, il se séparera sur ce point des philosophes, et soutiendra contre eux le dogme de la création, non-seulement parce que la religion le lui impose, mais parce qu'il lui paraît être plus conforme à la raison que l'opinion contraire (2e partie, c. 1).

Nous n'avons rien à dire des preuves sur lesquelles Maimonide fonde l'existence de Dieu : ce sont les preuves mêmes d'Aristote assujetties à la méthode de l'école et consistant à s'élever des diverses espèces de mouvement que nous observons dans la nature à l'idée d'un premier moteur. Nous n'avons pas besoin de montrer, non plus, comment l'existence de Dieu, une fois établie, on prouve son unité, et par son unité, son immatérialité; mais il est intéressant de savoir comment Maimonide défend le dogme de la création.

Écartant les systèmes athées et matérialistes, il distingue trois opinions sur l'origine du monde : l'opinion qui admet le dogme biblique de la création *ex nihilo;* l'opinion de Platon et de la plupart des anciens philosophes, selon laquelle le monde a été tiré d'une matière éternelle dont les éléments, sans puissance par eux-mêmes, ont été primitivement confondus dans un chaos informe; enfin l'opinion d'Aristote qui, admettant les deux mêmes principes, Dieu et la matière, soutient que le monde a toujours existé, que le mouvement et le temps sont éternels, que la nature obéit à des lois nécessaires. La doctrine platonicienne paraît être, à Maimonide, comme un terme moyen entre les deux autres, quoiqu'elle penche beaucoup plus du côté du mosaïsme. Il lui reproche de réunir les difficultés des deux partis extrêmes au défaut d'être inconséquente : de sorte que, pour lui, toute la question est entre la *Bible* et Aristote.

Il est convaincu qu'Aristote, en enseignant l'éternité du monde, n'a pas donné son opinion pour une vérité démontrée ou susceptible de l'être, mais comme une hypothèse qui présente un haut degré de probabilité. En prenant parti pour la doctrine contraire, ce n'est pas, non plus, la certitude qu'il promet, ou quoi que ce soit qui mérite le nom de preuve, mais des motifs de préférence et un degré de probabilité plus élevé. Le véritable point d'appui du dogme de la création, il faut le chercher dans la foi et dans l'autorité des livres saints (2e partie, c. 16). Cette réserve faite, qui est digne d'être remarquée en un pareil sujet, chez un théologien du XIIe siècle, voici les arguments les plus sérieux que Maimonide oppose à l'hypothèse d'Aristote : 1° par l'état actuel du monde, il nous est impossible de nous faire une idée de ce qu'il a été autrefois, de ce qu'il a pu être à son origine; de même que, dans une sphère plus bornée, en voyant les animaux qui couvrent notre globe,

Digitized by Google

lorsqu'ils sont déjà parvenus à leur complet développement, il nous serait impossible de deviner, si l'expérience n'était pas là pour nous l'apprendre, comment ils ont été engendrés et appelés à la vie; 2° une intelligence unique, infinie, qui a tout disposé avec une entière liberté, rend beaucoup mieux compte du plan de l'univers que ces intelligences diverses qui, d'après Aristote, partagent avec Dieu le gouvernement du ciel et le privilége de l'éternité; 3° si le monde a toujours été ce que nous le voyons, c'est que son existence est nécessaire, et que des lois nécessaires président à son organisation; mais alors que devient la liberté de Dieu, où est la place de sa sainte providence? Quant aux objections qu'on élève le plus souvent contre la création, que si le monde avait commencé, Dieu ne serait plus immuable; qu'il se serait reposé une éternité pour sortir tout à coup de son inaction; qu'il aurait fait dans un temps ce qu'il pouvait aussi bien faire plus tôt ou plus tard; ces objections disparaissent si l'on songe que le temps est compris dans la création, et que, sans elle, elle n'existerait pas (*ubi supra*, c. 16-28). Mais en admettant que le monde a eu un commencement, Maimonide ne croit pas qu'il aura une fin : il considère la création comme un acte conforme à l'essence divine et qui, embrassant la totalité des êtres, n'a pas d'autre fin que lui-même, par conséquent ne peut pas être limité dans la durée.

La question de l'origine des choses n'est pas la seule où Maimonide se déclare ouvertement en désaccord avec Aristote; il trouve de notables absurdités dans quelques-unes de ses opinions sur la nature divine, et se sépare aussi de sa cosmologie ou de sa physique générale, au moins pour les régions supérieures à notre satellite; car en tout ce qui regarde notre monde sublunaire, il le tient pour infaillible. La physique de Maimonide, comme celle de la plupart des philosophes arabes, est une sorte de compromis entre le principe alexandrin de l'émanation et le dualisme péripatéticien : son but est de combler, sans l'anéantir, la distance qui sépare la nature de son principe et les intelligences des sphères de l'intelligence suprême. Elle distingue dans l'univers cinq grandes sphères enveloppées l'une dans l'autre, et tournant autour de la terre, leur centre commun. La première, c'est-à-dire la plus humble et la plus rapprochée de nous, est la sphère de la lune; la seconde est celle du soleil; la troisième, celle des cinq planètes reconnues par les anciens comme supérieures au soleil; la quatrième, celle des étoiles fixes; enfin, la cinquième et la plus élevée, celle des intelligences séparées des corps. Toutes ces sphères sont reliées entre elles et mises en communication les unes avec autres par une influence spirituelle qui, émanant de Dieu, descend successivement par des degrés intermédiaires depuis la plus haute intelligence jusqu'au dernier atome de la matière corruptible de notre globe. C'est l'échelle de Jacob dont le pied repose sur la terre et dont le sommet se perd dans le ciel. Indépendamment de cette influence générale, les sphères et chacune des planètes ou des étoiles qu'elles renferment, exercent encore une puissance particulière sur notre monde terrestre : ainsi, la lune agit sur l'eau, comme nous le voyons par le flux et le reflux de la mer; le soleil sur le feu, la sphère des planètes sur l'air, celle des étoiles fixes sur la terre, et chacun de ces astres sur une espèce déterminée des

Digitized by Google

minéraux, des végétaux ou des animaux que produit notre sol. Ces idées néoplatoniciennes n'excluent pas l'idée d'Aristote, que chaque étoile est un être animé et intelligent, physiquement incorruptible, moralement supérieur à l'homme. Maimonide trouve cette doctrine conforme à ce que l'Ecriture nous raconte des anges, et, la réunissant avec le rêve de Pythagore, il prend à la lettre ces paroles du psalmiste, que les cieux racontent la gloire de Dieu et que l'étoile du matin chante ses louanges (*ubi supra*, c. 4-10; 1re partie, c. 72). Mais toute cette partie de son système n'a pas d'autre valeur à ses yeux que celle d'une poétique hypothèse, contre laquelle il a soin de nous prémunir lui-même. Nous n'avons, dit-il (2e partie, c. 22), sur la nature du ciel, que des connaissances très-bornées, et c'est aux mathématiques qu'il appartient de nous les fournir.

Après l'idée de la création et la théorie de la nature se présentent naturellement les rapports de Dieu avec le monde, et particulièrement avec l'homme, la question du mal, de la providence, de la prescience et de la liberté, et surtout de la révélation et de la raison. Le mal, selon Maimonide, n'existe point par lui-même, il n'est qu'une simple négation, ou, comme on disait alors, une privation, c'est-à-dire l'absence du bien; par conséquent, Dieu ne peut pas être accusé d'en être l'auteur. Dieu n'a fait que le bien, c'est-à-dire tout ce qui est. D'où vient donc que nous voyons tant de mal dans l'univers? de ce que nous jugeons l'univers par rapport à nous, au lieu de nous juger par rapport à lui et de nous faire notre place dans l'ordre général des choses. Par suite de cette erreur, nos facultés sont détournées de leur usage et les conditions de notre bonheur méconnues. Les maux qui nous atteignent peuvent, en effet, se diviser en trois classes : les uns ont leur source dans nos imperfections naturelles ou dans les limites de notre être, qui nous assujettissent à la douleur et à la mort : ce sont les moins nombreux. Les autres sont les injures et les violences que les hommes se font souffrir réciproquement : ceux-là sont plus nombreux que les premiers. Enfin viennent les maux que chaque homme s'inflige à lui-même en désobéissant aux lois de la nature et de la raison : cette dernière classe forme, sans contredit, le plus grand nombre (3e partie, c. 10-12).

Dans la question de la providence, Maimonide ne montre pas moins de bon sens et de fermeté d'esprit. Examinant toutes les solutions que cette question a reçues ou qu'elle est susceptible de recevoir, il les trouve au nombre de cinq : la première est celle d'Epicure, qui nie absolument la providence et n'admet dans l'univers que l'empire du hasard; la seconde est la doctrine d'Aristote, interprétée par Alexandre d'Aphrodise, selon laquelle la providence divine ne s'exerce que sur les sphères célestes et s'arrête à l'orbite de la lune : on peut y substituer, si l'on veut, l'opinion de la majorité des péripatéticiens, qui admettent une providence pour les choses universelles, pour les genres et les espèces, mais non pour les individus. La troisième solution est celle qui a été adoptée par la secte des ascharites. Les ascharites se plaçant à un point de vue diamétralement opposé à celui des péripatéticiens, ne veulent pas entendre parler de lois générales, et ne reconnaissent en Dieu que des desseins particuliers, arrêtés de toute éter-

Digitized by Google

nité, qui déterminent, jusque dans les moindres détails, l'existence d chaque individu. La doctrine des motazales nous offre la quatrièm solution. Suivant ces sectaires, la providence de Dieu, et non-seulemen sa providence, mais sa justice, son pouvoir rémunérateur s'étend indi tinctement à tous les êtres, même à ceux qui ne peuvent atteindre à l liberté ni au sentiment moral. Aucune créature, disent-ils, pas plu un animal ou un insecte qu'un être de notre espèce, ne souffre san rémunération future, ne jouit sans l'avoir mérité ; ainsi, la souris inno cente qui tombe sous la dent du chat, trouvera dans une autre vie l réparation de sa douleur. Enfin, la cinquième opinion qui existe sur l providence, c'est qu'elle ne descend aux individus que dans le cercl de l'humanité, là où existent la liberté et la raison, le mérite et le de voir; que, partout ailleurs, elle ne s'occupe que des genres et de espèces, et abandonne l'individu aux lois de la nature. L'opinion d'Epi cure s'évanouit devant les preuves de l'existence de Dieu; cell d'Aristote devant les preuves de la création ; car s'il n'existe pas e dehors de Dieu une puissance éternelle comme lui, si la nature a reç de lui seul toutes les lois qui la gouvernent, il est évident que rien n peut limiter son action, et que sa providence peut s'étendre aussi loi qu'il lui plaît, c'est-à-dire que sa sagesse l'ordonne. Les ascharites en se préoccupant exclusivement de l'intelligence divine, et en voulan montrer que tout est présent devant elle de toute éternité, suppriment l liberté humaine, et, par conséquent, le mérite, la justice, la distinc tion du bien ou du mal, et aussi la science : car toute connaissanc scientifique repose sur la distinction du possible, de l'impossible et d nécessaire; et cette distinction est anéantie dans le système des ascha rites. Les motazales, par une autre exagération, arrivent à peu prè au même résultat. Ce qu'ils cherchent à défendre avant tout, c'est l justice de Dieu, sa puissance rémunératrice ou la providence morale mais, comme ils étendent les conséquences de cette idée aux êtres dé pourvus de liberté et de tout caractère moral, ils confondent par l même l'homme avec la brute, les êtres libres et intelligents avec le forces aveugles de la nature. Reste donc la dernière opinion, qu Maimonide reconnaît pour la vraie, pour la seule propre à satisfair en même temps la raison et la foi, le judaïsme et la philosophie. Toute fois, il observe que nos facultés intellectuelles et morales étant notr seul titre à la protection de la Providence, celle-ci ne peut pas être l même pour tous les individus de l'espèce humaine; mais qu'elle es plus ou moins spéciale, que son action, ses inspirations se font senti d'une manière plus ou moins immédiate, selon les différents degrés d vertu, de piété et de sagesse qui existent chez les hommes (3e partie c. 17 et 18).

La providence divine, qu'elle s'applique à l'homme ou à la nature s'étend nécessairement sur l'avenir et comprend la prescience. Mai comment la prescience, qui semble supposer que nos actions sont déter minées de toute éternité, peut-elle se concilier avec la liberté humaine Devant ce problème redoutable, on peut dire insoluble, qui a toujour préoccupé les théologiens et les philosophes, Maimonide prend le part que dictent le bon sens et un sentiment véritablement religieux. Nou savons très-bien, dit-il, ce que c'est que la liberté; nous voyons qu'el

Digitized by Google

est le principe de nos actions et la condition de notre responsabilité; nous n'avons pas une idée aussi nette de la prescience de Dieu, ou de la manière dont les choses sont présentes à sa pensée et soumises à ses décrets: il nous est donc impossible de soutenir que ces deux choses soient inconciliables entre elles (*ubi supra*, c. 21; *Huit chapitres*, c. 8).

A la suite de ces considérations métaphysiques et morales, Maimonide entreprend la conciliation de l'Ecriture sainte avec la raison. Il appelle à son aide toutes les sciences, l'histoire naturelle, la médecine, la philosophie, et par-dessus tout sa curieuse érudition touchant la religion des anciens peuples de la Syrie et de la Chaldée, pour montrer qu'il n'y a pas un seul précepte du *Pentateuque* qui ne trouve son explication dans la raison ou dans l'histoire. Nous ne le suivrons pas sur ce nouveau terrain; mais nous croyons pouvoir donner ici une idée de sa théorie de la prophétie. La prophétie, selon Maimonide, est un état de perfection que la Providence n'accorde pas à tous les hommes, mais qui ne peut exister cependant qu'avec certaines facultés et certaines conditions naturelles, les unes physiques, les autres morales, et d'autres intellectuelles. Au premier rang de ces conditions il faut placer l'imagination; car elle seule peut expliquer les visions, les songes prophétiques et ce qu'il y a souvent de bizarre ou de choquant pour nous dans les récits des prophètes. A l'imagination doit se joindre une raison prompte et tellement exercée, qu'elle puisse saisir les choses d'un seul coup d'œil, et passer de l'une à l'autre sans avoir conscience de sa marche. Il existe, en effet, dans chacun de nous, dit Maimonide, une certaine faculté de juger de l'avenir par le présent, et qui se change par l'exercice en une véritable intuition: cette faculté portée à sa plus haute perfection devient un des éléments de la prophétie. Mais ce n'est rien de voir promptement les choses éloignées, et de les voir avec son esprit, comme on pourrait le faire avec les yeux; il faut encore avoir le désir de les faire connaître aux autres quand elles peuvent leur être utiles, et le courage de les proclamer en face même de la mort: en un mot le caractère doit être au niveau de l'intelligence. Enfin la dernière, ou plutôt la première condition que le prophète doit remplir, c'est que son tempérament et sa constitution physique n'apportent point d'obstacle à ce noble essor de l'âme; car il existe une relation intime entre certaines facultés de l'esprit et certains organes du corps, notamment entre l'imagination et le cerveau. Chez ceux-là même qui réunissent ces qualités diverses il y a encore des différences à observer; il y a des degrés dans la prophétie comme dans nos facultés ordinaires. Ces degrés, selon Maimonide, sont au nombre de onze, et il les décrit avec le même soin, il les distingue les uns des autres avec la même précision que s'il s'agissait de quelque objet d'histoire naturelle. Au-dessus de tous il reconnaît, il est vrai, une influence ou émanation particulière de la divinité (*Schéfa*) qui passe de l'intelligence active à l'intelligence passive, et de là à l'imagination (2e partie, c. 36-48); mais lorsqu'on songe que la raison elle-même naît en nous d'une communication semblable, il est impossible de ne pas voir disparaître la faible barrière qui la sépare encore de la révélation.

Les théologiens juifs attachés à l'ancienne foi ne se méprirent point sur la véritable signification des œuvres de Maimonide, et particulière-

Digitized by Google

ment du *Moré nebouchim*. Un rabbin de Tolède, appelé Méir ben-Todros-Halévy, dit, en parlant de ce livre, qu'il fortifie les racines de la religion, mais qu'il en détruit les branches. Cependant tant que vécut l'auteur, il ne s'éleva contre lui que de rares et timides adversaires; immédiatement après sa mort un violent orage éclata contre sa mémoire. De nombreuses communautés, principalement celles de la Provence et du Languedoc, prononcèrent l'anathème contre ses écrits philosophiques et les condamnèrent aux flammes; quelques-uns même poussèrent l'aveuglement jusqu'à invoquer contre ces écrits et ceux qui les goûtaient l'autorité ecclésiastique. D'autres se levèrent pour les défendre, et lancèrent, à leur tour, les foudres de l'excommunication contre leurs adversaires. Ce fut un véritable schisme qui embrassa peu à peu toutes les synagogues et ne dura pas moins d'un siècle. Mais la victoire resta à Maimonide. Tandis que ses écrits talmudiques conservèrent leur autorité sur les théologiens purs, son *Moré nebouchim* donna l'impulsion à tous les libres esprits qui sortirent du judaïsme depuis Spinoza jusqu'à Mendelssohn.

Pour la désignation précise des nombreux ouvrages que nous avons mentionnés dans cet article, on pourra consulter les recueils de Bartholocci, de Rossi, de Wolf et de Boissy (*Dissertations critiques pour servir d'éclaircissement à l'histoire des Juifs*, 2 vol. in-12, Paris, 1755, 14e dissertation). Nous nous contenterons de donner ici quelques indications sur le *Moré nebouchim* et la biographie de Maimonide. Le texte arabe du *Moré nebouchim* existe à Oxford, dans la bibliothèque Bodléienne, mais n'a jamais été imprimé. Deux traductions en ont été données en hébreu, dont une seule, celle de Samuel Ibn-Tibbon, a été imprimée. Elle a eu trois éditions : la première sans date et sans nom de ville; la seconde publiée à Venise, in-f°, 1551; la troisième à Berlin, in-4°, 1791, accompagnée d'un commentaire de Salomon Maimon. C'est d'après l'hébreu d'Ibn-Tibbon que le *Moré* a été traduit en latin par Jean Buxtorf fils, in-4°, Bâle, 1629; et un siècle auparavant par Giustiniani, évêque de Nebbio, in-f°, Paris, 1520, ou plutôt par le médecin juif Jacob Mantino, dont Giustiniani, à ce qu'on assure, a simplement publié la traduction. La troisième partie de ce même ouvrage a été traduite en allemand, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1838; par le docteur Simon Scheyer, auteur d'une dissertation intitulée *le Système psychologique de Maimonide*, in-8°, ib., 1845. Enfin, M. Munck, dans le t. IV et le t. IX de la *Traduction de la Bible* de M. Cahen, en a traduit en français quelques chapitres d'après le texte arabe. — Pour la biographie de Maimonide, nous nous sommes servis des renseignements personnels de M. Munck et de sa savante *Notice sur Joseph ben-Jehouda*, publiée dans le *Journal asiatique*, année 1842. On pourra consulter la préface de la traduction de Buxtorf, la dissertation de Peter Beer, intitulée *Vie et ouvrages du rabbi Moïse ben-Maimon*, in-8°, Prague, 1834 (all.), avec la critique qui en a été faite par M. Derenburg, dans le t. 1er du *Journal théologique* de Geiger, in-8°, Francfort, 1835; et la *Revue orientale* de M. Carmoly, 9e livraison, in-8°, Bruxelles, 1841.

MAINE DE BIRAN (François-Pierre-Gonthier), fils d'un médecin, naquit à Bergerac le 29 novembre 1766. Il fit ses études avec

Digitized by Google

distinction sous les doctrinaires de Périgueux, devint, au sortir de ses classes, garde du corps de Louis XVI, et se trouva à Versailles aux journées des 5 et 6 octobre 1789. Retiré dans son domaine de Grateloup, près de Bergerac, après le licenciement du corps dont il faisait partie, il fut préservé des fureurs de la révolution par son existence solitaire et par la modicité de sa fortune. Ce fut à cette époque que, selon ses propres expressions, « il passa, d'un saut, de la frivolité à la philosophie. » Sa vocation intellectuelle se décida, sans retour, pendant les loisirs forcés de cette terrible époque. Il réunissait à une organisation très-impressionnable, soumise à toutes les influences du dehors, une grande perspicacité d'observation intérieure. Cette double disposition le rendit attentif tout à la fois aux modifications de l'âme et à leurs causes organiques. Psychologue dès le début de ses études, il le fut toute sa vie ; et la question des rapports du physique au moral compta toujours pour lui au nombre des problèmes les plus importants que puisse aborder la pensée.

Lorsque la France vit des jours plus calmes succéder au règne de la terreur, Maine de Biran fut appelé immédiatement, et le fut dès lors sans interruption jusqu'à la fin de sa vie, à prendre part aux affaires administratives et politiques de son pays. Après avoir été député au conseil des Cinq-Cents, dont il fut exclu, comme suspect de royalisme, après le coup d'Etat du 18 fructidor, puis sous-préfet de Bergerac, il fit partie, avec Lainé, son ami le plus intime, de la commission qui, en 1813, manifesta, pour la première fois, une opposition prononcée aux volontés de l'empereur. Sous la restauration, il siégea au conseil d'Etat, à la chambre des députés, dont il fut habituellement questeur, et, sans partager les illusions et les erreurs du parti ultra-royaliste, il se montra constamment le défenseur des droits et des prérogatives de la couronne. Fixé à Paris, et profitant de la liberté que lui apportait l'automne, pour faire en Périgord des séjours toujours assez rapides, il ne quitta la France qu'une seule fois, ce fut pour visiter, en 1822, les montagnes de la Suisse. Le 16 juillet 1824, il termina sa carrière, après une courte maladie.

Il serait tout à fait superflu d'entrer dans plus de détails sur la partie extérieure de l'existence de Maine de Biran. Les circonstances du dehors eurent, avec le développement de sa pensée, des rapports aussi indirects que possible. On aurait de la peine à discerner, dans ses théories, le moindre reflet de sa position comme homme du monde ; et jamais sa renommée de métaphysicien ne s'offrit à sa pensée comme un moyen de fixer sur lui les regards et d'améliorer sa situation matérielle, ou comme un instrument de succès politiques. L'amour de la science pour la science, la passion de la vérité, formèrent un des traits les plus honorables de son caractère. Ses travaux furent trop sérieux pour n'être pas désintéressés. Plus il se repliait sur lui-même, plus il descendait avant dans les profondeurs de la conscience, plus il sentait que ses recherches solitaires n'étaient pas faites pour captiver la foule, que la lumière qu'il s'efforçait de porter dans les galeries souterraines de l'âme ne devait jamais avoir pour reflet l'auréole d'une gloire populaire. Sa vie, comme il le dit lui-même, « fut coupée en deux parties bien tranchées, celle du monde et des affaires, et celle

Digitized by Google

d'une solitude complète consacrée aux méditations psychologiques. Des circonstances toutes spéciales exigent que l'exposé des doctrin de Maine de Biran soit précédé de quelques renseignements relat aux sources où l'on peut en puiser la connaissance.

Monsieur Cousin a nommé Maine de Biran « le plus grand métaph sicien qui ait honoré la France depuis Malebranche. » Royer-Collar l'élevant au-dessus de tous les philosophes contemporains, a dit lui : « Il est notre maître à tous. » Cependant, vingt-quatre années apr la mort d'un penseur si hautement apprécié, la partie la plus impo tante de ses écrits est encore inédite, une phase importante de s développement intellectuel est presque totalement inconnue, et l plus étendus des documents analysés dans cet article sont des manu scrits que l'on a crus longtemps perdus pour la science. Comment est-il ainsi? C'est ce qu'il convient d'expliquer d'abord en peu mots.

Maine de Biran n'avait publié qu'un volume, une brochure et article de dictionnaire; un mémoire sur l'*Influence de l'habitude* (1803 un *Examen des leçons de philosophie de Laromiguière* (1817); et partie philosophique de l'article Leibnitz dans la *Biographie universel* (1819). Il avait, en outre, mis sous presse un mémoire *sur la Décompo sition de la pensée*, couronné par l'Institut de France, en 1805; ma l'impression fut suspendue par une circonstance qui demeure inconnu et l'ouvrage est resté complétement inédit, jusqu'au moment M. Cousin a retrouvé chez M. Ampère et livré à la publicité l feuilles déjà tirées, dont le contenu forme un tiers environ du mémoir A la mort du philosophe, ces manuscrits passèrent aux mains M. Lainé, son exécuteur testamentaire. Celui-ci les soumit à l'exa men de M. Cousin qui en fit la revue, et en dressa l'inventaire au mo d'août 1825. Malheureusement cet inventaire et les indications rel tives au meilleur mode à suivre pour une édition, qui s'y trouvaie annexées, ne parvinrent pas à la connaissance de la famille de Bira Cette famille reçut, au contraire, relativement à l'état des papiers d défunt, et au parti que l'on pouvait en tirer, des avis erronés et to à fait décourageants. Ainsi se forma un malentendu, dont la funest conséquence fut d'empêcher que la publication des œuvres de M. d Biran ne fût faite, au moment le plus convenable et par les mai les plus dignes de remplir cette tâche. M. Cousin dut rendre tous l papiers qui lui avaient été confiés, à l'exception d'un manuscrit re fermant de *nouvelles considérations sur les rapports du physique et d moral de l'homme*. Ce manuscrit vit le jour en 1834, joint à la réim pression de l'*Examen des leçons de Laromiguière* et de l'article *Leibnit* et à un écrit inédit de peu d'étendue. Le tout était précédé d'un brillante préface de l'éditeur. En 1841, « étant parvenu à se procure de divers côtés, un assez bon nombre d'écrits inédits de Maine d Biran, » M. Cousin fit paraître, sous le titre d'*Œuvres philosophiqu de Maine de Biran*, une édition dont la publication de 1834 devi le quatrième et dernier volume. Cette publication, qui avait offe des difficultés de plus d'un genre, était, pour les amis de la science un nouveau motif de gratitude envers l'illustre éditeur. Toutefois, d grandes sources de regrets subsistaient : l'édition se composait e

Digitized by Google

grande partie de fragments auxquels la correction manquait autant que l'étendue; la pensée de l'écrivain était fréquemment voilée sous un style de première rédaction, qui ajoutait aux difficultés du fond les obscurités de la forme. On savait, enfin, que l'auteur avait travaillé pendant de longues années à un ouvrage capital, qu'il considérait comme le dernier résultat de ses méditations, comme le résumé de toutes ses recherches, à une psychologie complète qu'une note de *l'Examen des leçons de Laromiguière* avait annoncée au public : or, de cet ouvrage fondamental, on ne possédait rien, ou tout au plus des fragments mutilés.

Les choses étaient dans cet état lorsque, au printemps de 1845, la *Bibliothèque universelle de Genève* apprit au public que M. F.-M.-L. Naville était parvenu à se procurer un nombre considérable de manuscrits de Maine de Biran, dont plusieurs entièrement inédits et de la plus haute importance. M. Naville, connu par ses travaux sur l'éducation publique et la charité légale, avait cultivé dès sa jeunesse, avec autant d'ardeur que de modestie, les sciences philosophiques. Il avait entretenu avec Maine de Biran des relations personnelles, et l'intérêt passionné qu'il portait aux progrès de la vérité et au développement moral de l'espèce humaine, lui faisait attacher le plus haut prix à une philosophie élevée et éminemment spiritualiste. Aussi, depuis 1824, il n'avait cessé de multiplier les démarches pour contribuer, autant qu'il le pouvait à distance, à amener enfin la publication du grand ouvrage de Maine de Biran. Sa longue persévérance fut enfin couronnée de succès. Dans les années 1843 et 1844, il reçut, en deux envois, et par l'entremise de monsieur de Biran fils, des masses considérables de papiers, provenant de la succession de M. Lainé. L'auteur de cet article, par suite de recherches minutieuses, faites au château de Grateloup, a complété dès lors cette précieuse collection, qui se compose de plus de douze mille pages, la plupart format in-folio, couvertes d'une écriture fine et serrée, et qui renferme sans doute, à peu de chose près, la totalité des manuscrits scientifiques de Maine de Biran. Les papiers que reçut M. Naville étaient en grande partie dans le même état que ceux que M. Cousin avait utilisés pour les petits écrits de son édition, c'est-à-dire « dans un désordre extrême et presque indéchiffrables. » Les feuilles d'un même ouvrage avaient été séparées et disséminées dans une foule de liasses différentes; l'écriture présentait parfois les difficultés les plus sérieuses. Ces obstacles ne rebutèrent point un homme doué d'un amour parfaitement désintéressé pour la science, et portant à la gloire de Maine de Biran un intérêt exempt de tout retour personnel. Pendant deux années consécutives, et jusqu'au moment où la maladie l'eut rendu incapable de tout travail, il consacra son temps et ses belles facultés à la tâche pénible de déchiffrer et de mettre en ordre les feuilles éparses qui lui étaient confiées. M. Naville étant mort en mars 1846, la tâche qu'il s'était imposée fut poursuivie; une édition des *Œuvres inédites de M. de Biran* fut préparée, et en attendant que des temps plus calmes lui permettent de paraître au jour, nous offrons ici un aperçu sommaire des matières qui y sont traitées.

I. Les manuscrits les plus anciens de M. de Biran datent de 1794.

Digitized by Google

Divers fragments, et en particulier les ébauches d'un mémoire en r
ponse à la question posée par l'Institut sur l'*Influence des signes*, s
placent entre 1794 et 1800. Il ne reste de cette période aucun trava
achevé, mais les fragments suffisent pleinement à établir quel était l
point de vue de l'auteur au début de sa carrière. Nul doute ne s'élèv
dans son esprit sur la valeur de la doctrine généralement reçue. Baco
et Locke sont pour lui les fondateurs de la science ; Condillac a « assign
les bornes du monde intellectuel » et fait disparaître pour toujours « tou
tes ces rêveries qu'on qualifiait du nom de métaphysique. » A la vérité
le sens moral de l'écrivain proteste contre les théories de Hobbes e
d'Helvétius : il ne veut pas sacrifier la liberté et la responsabilité d
l'homme. Il se montre aussi préoccupé du besoin d'un *moteur*, et sou
lève à cet égard quelques difficultés. Mais il ne s'aperçoit pas encor
qu'une nécessité inexorable fait découler des principes du sensualism
la passivité absolue de l'âme et l'absolue négation de la morale. Il es
père trouver le moteur et sauver la liberté sans abandonner les maître
dont il répète les paroles.

En 1802 l'Institut accorda le prix au mémoire sur l'*Influence de l'ha
bitude*. Un fait d'observation domine dans cet écrit : la répétition
émousse les modes de pure sensibilité, tandis qu'elle rend toujours plus
distincts les éléments de connaissance : une odeur, une saveur, s'émous
sent à la longue et finissent par devenir insensibles, tandis qu'un objet
est d'autant mieux connu qu'il est plus longtemps palpé, par exemple.
Cette diversité de résultat demande une explication ; la recherche de
cette explication conduit à reconnaître que l'homme est *actif* dans le
fait de la connaissance, dans la perception, tandis qu'il est *passif* dans
les pures sensations. Il agit, il regarde un objet pour le voir, il subit
involontairement l'impression causée par l'éclat de la lumière. Les im
pressions passives, lorsqu'elles atteignent un certain degré d'intensité,
ont pour effet de diminuer ou même d'absorber le sentiment de la per
sonnalité ; toutes les fois, au contraire, que l'homme est actif, le senti
ment de sa personnalité s'élève dans la même proportion que son effort.
Les habitudes actives et les habitudes passives forment donc deux
classes distinctes de phénomènes, et qui demandent à être observées
séparément.

Cette part assignée à l'activité dans le fait de la connaissance, était
un germe étranger dans le sein du sensualisme. Ce germe devait être
étouffé par les conséquences rigoureuses de la doctrine, ou renverser
la doctrine elle-même dans ses fondements. L'auteur ne le sait pas en
core : il croit tout au plus élever quelques difficultés là où il soulève
d'irréfutables objections.

Il admet comme un axiome « que la faculté de sentir est l'origine de
toutes les facultés ; » il se propose d'appliquer à l'étude de l'homme la
méthode de Bacon dans sa pureté, d'éclairer la métaphysique en trans
portant la physique dans son sein. Le mémoire sur l'*Habitude* obtint
les suffrages unanimes des idéologues ; et l'homme qui devait occuper
le premier rang dans la réaction de la pensée française contre la doc
trine de la sensation, débuta par un succès obtenu sous les auspices de
l'école de Condillac.

II. Un second mémoire fut couronné par l'Institut en 1805. Celui-ci

Digitized by Google

avait pour objet la *décomposition de la pensée*. L'auteur est entré dans des voies nouvelles. Il signale tout ce qu'il y a d'illusoire dans la prétendue analyse de Condillac, dans cette sensation qui est dite se transformer sans qu'on lui ait assigné aucun principe de transformation. Remontant du disciple aux maîtres, il signale les déficits de la doctrine de Locke, rend la méthode de Bacon, en tant qu'on l'applique à l'étude de l'être intellectuel et moral, responsable des aberrations de la philosophie du XVIII^e^ siècle, et s'élève contre toute assimilation établie entre les phénomènes physiologiques, perçus par les sens externes, et les faits intérieurs. Il a décidément, et sur presque tous les points, rompu avec le sensualisme ; il renverse tous les principes auxquels il avait donné son adhésion ; et cependant il ne fait qu'entrer en pleine possession de sa pensée, que débarrasser le résultat de ses observations personnelles du vêtement étranger d'une doctrine d'emprunt. Il sait et il affirme que la sensation ne saurait fournir ce moteur, cet élément actif dont il éprouvait déjà le besoin en 1794, et que signalait le mémoire sur l'*Habitude*. Il comprend que si elle était tout, le devoir et la liberté ne seraient rien. L'homme est double en tant qu'être actif et être passif tout à la fois. La sensation, telle que la définissent les idéologues, est passive par essence ; aucune transformation ne saurait en faire sortir l'élément de l'effort. La sensation n'est donc pas l'homme tout entier, et le condillacisme a tort. La pensée fondamentale du mémoire sur la *Décomposition de la pensée* se réduit à ces termes, que nous empruntons à M. Cousin : « la réintégration de l'élément actif. »

L'écrit que nous venons de mentionner fut rapidement suivi de plusieurs autres : un mémoire sur l'*Aperception* interne immédiate, auquel l'Académie de Berlin accorda un accessit en 1807 ; trois discours rédigés entre 1807 et 1810 pour une société scientifique que Maine de Biran avait lui-même fondée à Bergerac : le premier, sur le *Sommeil, les songes et le somnambulisme* (publié par M. Cousin) ; le deuxième, sur le *Système de Gall ;* le troisième, sur les *Perceptions obscures ;* enfin, un mémoire sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme,* couronné, en 1811, par la Société royale de Copenhague, retouché, en 1820, en faveur de M. le docteur Royer-Collard, occupé d'un cours sur l'aliénation mentale, et publié en 1834, comme il a été dit plus haut.

Les bornes de cet article ne comportent pas une analyse, même sommaire, de ces diverses productions. Elles offrent le développement graduel d'une même pensée, et cette pensée atteint son plus haut point de développement dans l'écrit qui va nous occuper. Cet écrit, dans l'intention de l'auteur, devait résumer, compléter et annuler, quant à la publicité, les mémoires couronnés à Paris, à Berlin, à Copenhague. Les bases en furent arrêtées en 1813 environ, et la rédaction même date de cette époque ; mais elle fut retouchée jusqu'en 1822. L'*Examen des leçons de Laromiguière* et l'article *Leibnitz* ne furent guère que des extraits anticipés de cet important ouvrage. Le manuscrit contient la matière de deux volumes ; il a pour titre : *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature.* Voici les bases de la théorie qui s'y trouve développée.

L'action des objets extérieurs produit des impressions diverses sur

Digitized by Google

l'être vivant. Ces impressions renferment un sentiment vague de peir ou de plaisir; mais, en tant que l'être est simplement vivant, ce sent ment vague est sans conscience et ne fournit aucun élément de cor naissance ou de perception. L'homme peut sentir sans connaître, êt affecté de plaisir ou de peine sans avoir la notion de son existence pe sonnelle, sans se savoir exister.

Vivit, et est vitæ nesclus ipse suæ.

Ces modes réels de la vie ne peuvent être appelés *sensations*, si la sens tion suppose la conscience de la modification éprouvée; on peut les dés gner sous le titre d'*affections*. L'affection laisse des traces dans l'org nisme et suscite, par l'attrait et la répugnance, des mouvements pureme instinctifs. Ainsi est constituée une vie réelle, mais une vie aveugle purement animale. C'est la vie de la brute, c'est celle de l'enfant au d but de son existence, du malheureux tombé dans l'idiotisme ou l'ali nation mentale; c'est une partie toujours persistante de la conditi humaine, la source de ces modes confus, involontaires, qui constitue les inclinations et les tempéraments. Cette vie animale et toute passi a fixé l'attention des sensualistes; elle supporte l'application de leu théories; mais ces théories, dès qu'elles prétendent expliquer les fai d'une autre nature, sortent de leur sphère et deviennent par là mêm erronées. La vie animale, en effet, ne se transforme pas; elle ne de vient jamais autre chose que ce qu'elle est, mais elle s'allie, dans not nature double, à un autre élément, à un élément parfaitement distin qui d'un être purement sensitif fait un homme.

L'être simplement vivant ignore sa propre vie. L'homme existe sait qu'il existe; il a conscience des modes qu'il éprouve. Il se sent se sait *moi*. Le *moi* est la condition de l'intelligence, puisque rien n peut être connu sans que le sujet qui connaît se distingue de l'objet terme de sa connaissance. Le *moi* est donc la condition de l'humanité surajoutée à la vie animale. Mais cette condition, quelle en est la na ture? Ici s'ouvrent deux voies également fausses et que d'illustr erreurs doivent apprendre à éviter. Les uns cherchent le *moi* au de hors, ce sont les partisans de l'expérience; ils s'adressent à l'imag nation et aux sens, ils veulent voir et imaginer, et, sur les pas d Hobbes et de l'école de Locke, appliquant aux faits de la pensée méthode expérimentale de Bacon, ils cherchent la pensée dans le je des fibres, dans les mouvements de la matière cérébrale, renversent l barrières qui séparent la psychologie de la physiologie, et tombent iné vitablement dans le matérialisme. Les autres, les partisans des doc trines *à priori*, demandent la nature de leur propre être aux concep tions absolues de l'intelligence; ils traitent le *moi* comme une notion lui supposent une nature hypothétique, et en déduisent les consé quences, sans nul égard aux faits, sans s'arrêter devant la négatio formelle des réalités les mieux constatées. C'est ainsi que l'école d Descartes a été conduite à nier l'efficace de la volonté et le libre arbitre La méthode vraie, la méthode psychologique se distingue de l'u et de l'autre de ces procédés : elle ne demande pas le *moi* aux per ceptions des sens ou aux fantômes de l'imagination; elle ne le cherch

Digitized by Google

pas, non plus, dans les conceptions abstraites de l'intelligence ; elle observe et constate, à l'aide du sens intime, une réalité de fait, mais une réalité tout intérieure.

Le *moi*, lorsqu'on lui applique la vraie méthode, ne se présente pas comme un *objet*, mais comme un *sujet*, comme le sujet de toute connaissance. L'âme absolue est un objet qui échappe complétement à la conscience immédiate, et devient trop souvent la matière de théories purement hypothétiques. Le *moi*, le sujet, manifesté dans la conscience et par la conscience, s'offre seul à l'observation directe; mais sous quelle condition se manifeste-t-il ? C'est ce qu'il faut déterminer. Cette condition, telle que la révèle le sens intime bien consulté, est la volonté, l'*effort*. Je ne suis *moi* qu'autant que j'agis. *Je veux*, telle est la formule de la manifestation de l'existence. C'est bien vainement que l'on a prétendu faire sortir de la sensation passive le sentiment de la personnalité. Ce sentiment s'émousse, au contraire, ou même disparaît sous l'empire de sensations trop vives. La volonté est donc la condition du *moi*, et, puisque aucun fait ne saurait exister pour nous avant l'existence personnelle, l'effort est *le fait primitif du sens intime*.

Ce fait ne peut être prouvé, mais il est senti. S'il pouvait être prouvé, il ne serait pas primitif. Sa réalité ne peut être mise en doute sans que l'on tombe par là même dans un scepticisme universel et incurable, puisqu'il est la base même de toute connaissance. Il ne doit être ni discuté, ni expliqué, mais simplement constaté comme certitude première, à l'aide du sens spécial qui lui est approprié. En le constatant ainsi, on lui reconnaît un double caractère : 1° le sentiment fondamental de l'existence personnelle est celui de la *force*, et non celui de la *substance*; et c'est pour avoir substitué dans l'homme et dans l'univers la notion de la substance à celle de la force que la philosophie s'est trop souvent abîmée dans le panthéisme, car la force est le principe unique de la vie et de l'individualité; 2° la force individuelle se manifeste comme indissolublement unie à une *résistance* organique. Les deux termes sont inséparables, et tout système qui tend à l'unité absolue contredit manifestement les données primitives du sens intime.

Le *moi*, qui n'est que la volonté se manifestant à elle-même, tel est le second élément de notre nature, l'élément qui, d'un être simplement vivant, fait un homme. Cet élément est la condition de tout ce qui en nous est au-dessus de l'animal : l'intelligence et la moralité.

Le *moi* est un, libre, cause et force. C'est par la vue immédiate qu'il a de lui-même qu'il acquiert les notions universelles et nécessaires de force, de causalité, d'unité, de liberté. Ces notions ne peuvent être dites *innées*, puisqu'elles supposent un premier fait qui les renferme, et que ce fait a un commencement. D'autre part, elles diffèrent absolument des *idées générales*, produit de l'observation extérieure. Elles se rapportent à un type unique, présentent un caractère absolu, s'individualisent de plus en plus à mesure que l'abstraction, qui ne fait que les séparer des produits adventices de la sensibilité, devient plus intense. Les *idées générales*, au contraire, provenant de la comparaison des objets sensibles, sont relatives au mode actuel de notre sensibilité, et s'éloignent toujours davantage d'un type individuel, à mesure que l'abstraction qui les crée devient plus complète.

Digitized by Google

La vie animale est la base du désir, mais ne comporte aucun é éléments de moralité proprement dite. Confondre la volonté avec désir, comme l'ont fait également l'école de Bacon et celle de Desca tes, et prétendre dériver du désir l'ordre moral, c'est méconnaî les faits les plus manifestes du sens intime. Sous l'impulsion désir, la volonté se sent libre et responsable; et la vie morale, qui commence qu'avec le *moi*, n'est autre chose que la lutte perpétuelle deux forces contraires qui n'ont pu être identifiées dans les théor des philosophes que par le plus complet abus de l'esprit de systèn Ce n'est que par un abus de même nature que la certitude de la libe a pu être compromise. Le fait primitif est un fait de liberté; et ce f étant la condition de l'intelligence, l'intelligence ne peut être admis révoquer en doute ce par quoi elle existe. Nier ou vouloir prouver liberté, c'est nier ou vouloir prouver le *moi*, l'existence individuell c'est nier ou vouloir prouver l'évidence.

L'homme en tant qu'homme est donc double par sa nature. *Simpl in vitalitate*, il devient *duplex in humanitate*. Les deux éléments q le composent sont étroitement unis dans la plupart des modes réels notre existence, et réagissent incessamment l'un sur l'autre. Ils n' sont pas moins parfaitement hétérogènes. Tout ce qui, en nous, variable et relatif, tout ce qui subit l'influence des excitations du d hors, appartient à l'*affection;* tout ce qui est absolu, permanent, to ce qui dure indépendamment des circonstances accidentelles, aus longtemps que la personne subsiste, dépend de l'*effort*. Tout ce qui libre constitue le *moral*, tout ce qui est nécessaire, le *physique*. Po expliquer la nature humaine, il faut suivre les deux éléments dans l degrés successifs de leur combinaison. On peut établir ainsi quat *systèmes* ou quatre modes réels de notre existence.

Le *système affectif* est la vie simple, la vie animale. Il y a plaisir peine, mouvements instinctifs de réaction, intuitions organiques d couleurs et des sons, attraits et répugnances, agrégations fortuites fantômes et d'images, telles qu'on en trouve chez l'animal et da l'homme endormi ou tombé en délire, mais point de volonté, parta point de conscience et point d'idées.

Au moment où la force consciente aperçoit les mouvements instin tifs et s'en empare, le *moi* surgit au sein de la vie primitive, et d vient spectateur de ses modes. Le degré inférieur de l'effort celui q constitue simplement la veille, l'état de *conscium sui*, tel est le c ractère du *système sensitif*. Les affections sont localisées dans les o ganes; les intuitions sont rapportées à l'espace; l'idée de cause, pri dans le fait primitif, leur est associée; la réminiscence et une sorte généralisation vague commencent à paraître; mais l'être intellectuel moral est encore tout enveloppé dans les impressions venues du dehor

Un degré d'effort supérieur à celui qui constitue simplement la veil devient l'*attention*, et fait le caractère du *système perceptif*. La connai sance n'est plus simplement reçue, elle est volontairement recherché Le *moi* fait plus qu'être, il exerce une action directe, spéciale, il r garde, il écoute au lieu de se borner à voir et à entendre. L'exercice d toucher actif développe le jugement d'extériorité, et donne lieu à la dis tinction des qualités *premières* et des qualités *secondaires*. Les classifi

Digitized by Google

cations régulières et les idées générales proprement dites, succèdent aux vagues généralisations du système précédent ; l'attention combine les idées acquises et en forme des produits artistiques; mais, dans ce système, l'exercice de l'intelligence, provoqué par les objets du dehors, est limité à ces objets. Le *moi* agit pour connaître ce qui n'est pas lui, et sa science n'est encore qu'une science extérieure, la science de la nature.

Le moi peut enfin, par un degré d'effort supérieur, se discerner lui-même dans les modes auxquels il concourt, acquérir la science de sa nature et de son action, et, en se distinguant de tout ce qui n'est pas lui, faire, par là même, la part exacte de l'élément objectif de ses perceptions. Il s'élève alors à la conception distincte des notions dont il est l'origine; il parvient aux idées universelles et nécessaires, et, joignant à l'intuition immédiate qui saisit ces idées, la déduction qui en tire les conséquences, il raisonne, et fonde les sciences mathématiques et les sciences métaphysiques. Tel est le caractère du dernier système, du *système réflexif*, qui n'est autre chose que la conscience claire du fait primitif.

Ces systèmes divers représentent les modes réels de notre existence. Le système affectif est l'état de l'animal et celui de l'homme qui ne s'est pas encore élevé au-dessus de l'animalité, ou qui y est retombé. Le système sensitif représente l'enfance des individus et des peuples, le règne exclusif de la sensibilité. Vient ensuite l'âge de la raison appliquée à l'étude des phénomènes naturels; enfin celui de la réflexion, où l'homme crée les sciences abstraites et s'étudie lui-même.

S'il nous était permis de suivre Maine de Biran dans les détails de sa théorie, nous aurions à montrer comment, de la combinaison de la vie animale et de la vie du *moi*, il fait sortir une foule d'aperçus aussi nouveaux qu'ingénieux sur le sommeil, le somnambulisme, la folie, l'instinct des animaux et les influences variées du physique sur le moral, et du moral sur le physique. C'est dans les sujets de cet ordre qu'il peut le mieux déployer la profondeur d'observation et la finesse d'analyse qui font les traits principaux de son génie.

Telle fut, en résumé, la philosophie de Maine de Biran, dans la période de son développement à laquelle nous sommes parvenus. Indépendamment de sa valeur absolue, cette doctrine a une valeur historique, qui naît de la manière dont elle se forma dans l'esprit de l'auteur et de l'époque où elle fut élaborée. « Le premier mérite de cette doctrine, dit M. Cousin, est son incontestable originalité. De tous mes maîtres de France, Maine de Biran, s'il n'est le plus grand peut-être, est assurément le plus original. M. Laromiguière, tout en modifiant Condillac sur quelques points, le continue. M. Royer-Collard vient de la philosophie écossaise, qu'avec la rigueur et la puissance naturelle de sa raison il eût infailliblement surpassée, s'il eût suivi des travaux qui ne sont pas la partie la moins solide de sa gloire. Pour moi, je viens à la fois et de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande. Maine de Biran seul ne vient que de lui-même et de ses propres méditations. Disciple de la philosophie de son temps, engagé dans la célèbre société d'Auteuil, produit par elle dans le monde et dans les affaires, après avoir débuté, sous ses auspices, par un succès brillant en philosophie, il s'en écarte

Digitized by Google

sans à peu sans aucune influence étrangère; de jour en jour il s'en
éloigne davantage et il arrive enfin à une doctrine diamétralement op
sée à celle à laquelle il avait dû ses premiers succès. Quelle lumi
ne était venue et de quel côté de l'horizon philosophique? Elle n'a
pu lui venir de l'Ecosse ni de l'Allemagne, il ne savait ni l'angl
ni l'allemand. Nul homme, nul écrit contemporain n'avait modifié
propre pensée; elle s'était modifiée elle-même par sa propre sagacité
Il serait facile, en présence des manuscrits, de citer un grand nomb
de faits à l'appui des paroles qui précèdent, et d'établir de la manière
plus positive que Maine de Biran marcha toujours dans le sentier tra
par ses seules réflexions. Sa grande étude fut de se *regarder passe*
comme il le dit quelque part; et c'est en notant avec soin tous les mo
de sa propre existence, qu'il en vint à affirmer, contrairement à l'éc
sensualiste, la nature hyperorganique du principe sentant et mouvant,
contrairement à la plupart des grandes écoles philosophiques, la pri
rité de la volonté sur l'intelligence. Suivre, dans une collection compl
de ses œuvres, les pas successifs de sa pensée, noter d'année en ann
les progrès de cette forte intelligence, s'affranchissant graduellement
joug de la tradition condillacienne, et se frayant une voie toujours pl
indépendante, serait sans contredit, pour les amis sérieux de la scien
une étude du plus haut intérêt.

Non-seulement Maine de Biran s'éloigna de la théorie régnante p
un mouvement spontané, mais la priorité lui appartient dans le mo
vement qui a détrôné en France la philosophie de la sensation. O
date communément le commencement de cette révolution de 181
époque à laquelle MM. Royer-Collard et Laromiguière commencèrent
leur enseignement. Or, Maine de Biran avait rompu publiqueme
avec le condillacisme à une époque bien antérieure. Ses nouvell
doctrines s'étaient fait jour dès 1805, dans le mémoire sur la *Décom*
position de la pensée; et, en 1807, après avoir lu le travail sur l'*Ape*
ception immédiate, M. Ancillon écrivait à l'auteur: « Ce qui surto
m'étonne et me réjouit, c'est de voir que vous ne partagez pas
manière de penser de la plupart de vos compatriotes qui, depuis Co
dillac, ne veulent voir d'autre source de nos connaissances que l'exp
rience, ne placent cette expérience que dans les sensations, et s'
maginent qu'en analysant le langage, ils résoudront le problèm
générateur. » La date de la théorie contenue dans l'*Essai sur les fo*
dements de la psychologie, et sa spontanéité, sont deux circonstanc
qui font du manuscrit de cet ouvrage un document important pou
l'histoire de la philosophie française au XIX^e^ siècle.

III. La théorie qui vient d'être exposée a été fort incomplétemen
connue jusqu'ici, et n'a pu devenir l'objet d'un jugement définitif. Mai
elle ne s'arrêta pas à ce point: l'œuvre interne du philosophe con
tinua, et de nouveaux horizons se dévoilèrent à sa pensée. Les impri
més fournissent à peine à cet égard quelques indications vagues e
insuffisantes; les manuscrits offrent, au contraire, une mine féconde à
explorer.

Maine de Biran avait accepté les questions philosophiques telles qu
son siècle les avait posées en France sous l'influence de Locke. Il avait
concentré ses recherches sur la question de l'origine des idées. Sa

Digitized by Google

théorie de l'*effort* lui avait fourni à cet égard les solutions qui lui sont propres ; mais cette théorie, qui pouvait jeter du jour sur les conditions de la connaissance, ne fournissait aucune lumière sur sa nature. On pouvait admettre que la présence du *moi* est historiquement l'origine des notions, que ces notions se présentent à la pensée à l'occasion des aspects divers sous lesquels le *moi* s'offre à lui-même, sans qu'il en résultât une doctrine touchant leur valeur. Dire sous quelle condition l'esprit les conçoit, n'était rien affirmer touchant la réalité de leurs objets. L'auteur s'était si bien appliqué à élaguer du point de départ de son système toute notion allant au delà de la manifestation phénoménale du sujet, qu'on pouvait même craindre que, pour être conséquent jusqu'à la fin à ses propres conceptions, il ne fût contraint d'anéantir absolument tout élément objectif, et n'arrivât à la doctrine d'une subjectivité absolue. Il semble n'avoir jamais été au fond de sa propre pensée en ce qui concerne la notion de la substance. Il paraît tantôt l'annihiler en présence de la force, et tantôt la limiter au *substratum* de la résistance opposée à l'effort individuel. Ceci n'est guère qu'un cas particulier de la difficulté qu'il éprouve à faire sortir de la combinaison, de l'affection et de l'effort cet élément objectif et absolu dont l'esprit humain ne saurait se passer. La dérivation des idées universelles et nécessaires telle qu'il l'établit, à partir du fait primitif, fait reposer leur universalité et leur nécessité sur un fondement contestable. C'est sur ce point que peuvent porter et qu'ont porté en effet les objections les plus sérieuses adressées à Maine de Biran.

Les difficultés que présente cette partie de sa doctrine ne lui avaient point échappé. Longtemps, et dans l'ardeur de la lutte qu'il soutenait contre les théories de sa jeunesse, il fut absorbé par la contemplation d'un seul fait : le fait de l'activité libre qu'il opposait à la théorie de l'homme passif. Mais lorsqu'il fut assez maître de sa propre pensée pour la juger et regarder au delà, il comprit que cette pensée unique ne suffisait pas à expliquer tout l'homme. Dans des fragments qui datent de 1818, il se montre préoccupé du besoin de cet absolu que sa théorie avait trop négligé : l'effort est la condition tout à la fois des perceptions sensibles et des notions intellectuelles. Mais cet effort ne crée pas les idées plus qu'il ne crée les objets. Les idées ne sont pas volontaires ; elles s'imposent, et, parce qu'elles s'imposent, elles se manifestent comme ayant une valeur objective, une valeur absolue. Il faut donc arriver à la conception d'un être absolu qui soit le siége des notions, leur sujet. Cet être est Dieu, et ce n'est qu'en s'élevant à la conception de Dieu, en se plaçant, en quelque sorte, à son point de vue, qu'on peut atteindre ce qu'il y a d'absolu dans l'existence. Il n'y a rien jusqu'ici qui sépare la pensée de l'auteur des doctrines communes à toute l'école spiritualiste ; mais, dans son analyse psychologique, il a fait de la volonté la condition de l'intelligence, et ces prémisses fournissent des conséquences qui lui marquent une place à part. Puisque dans le fait primitif, certitude première dont toutes les autres dérivent, le *moi* est l'antécédent de toute connaissance, nous ne pouvons concevoir les idées que dans un sujet conscient. Dieu est donc un être personnel par cela même qu'il est intelligence ; s'il est personnel il est libre, la personnalité n'étant que la manifestation de la liberté ; un infini sans conscience, une force toute-puissante, mais aveugle, ne

Digitized by Google

peut être nommée Dieu, et le panthéisme n'est qu'une des formes de l'athéisme.

En donnant suite à ces points de vue que l'on rencontre dans des ébauches inachevées et dans les pages d'un *Journal intime*, où, depuis 1814 jusqu'à sa mort, il a déposé le résultat de ses méditations quotidiennes à côté du récit des événements de sa vie, Maine de Biran serait arrivé à établir une métaphysique sur les fondements élargis de sa psychologie; il suivit une autre voie. Sa pensée se détourne à peine un instant de son étude de prédilection; au lieu d'entrer plus avant dans les recherches ontologiques, il continue l'analyse de l'homme, et descend toujours plus profondément dans le sanctuaire de la conscience où de nouvelles découvertes l'attendent.

La volonté est en présence des idées, et se sent la mission de réaliser l'idée du bien; mais quelle est sa puissance? Telle est la nouvelle question qui se présente à notre philosophe. Après s'être demandé : Quelle est l'origine de la connaissance? et avoir répondu : La volonté; il cherche à savoir quelle est la puissance de la volonté. Les idées sont en nous la manifestation de l'être infini, *Deus in nobis*. Si la volonté a naturellement le pouvoir de réaliser tout ce que l'intelligence lui impose, il n'y a rien à demander au delà; et le stoïcisme a connu le secret de notre nature. Cette pensée s'offre parfois à Maine de Biran, et nombre de ses pages sont consacrées à commenter la distinction si nettement établie par l'école de Zénon entre les modes variables de la sensibilité et l'être moral, toujours maître de lui-même. Mais un fait s'offre à son observation, un fait qui, bien constaté, suffit à convaincre d'erreur les prétentions des disciples du Portique. La volonté ne suit pas l'intelligence; et, pour pratiquer le bien, il ne suffit pas de le connaître. L'être moral, dégagé des liens de la nature purement animale, et n'étant plus soumis passivement à toutes les influences de l'organisme, s'élève à la conception des idées. Mais en présence de l'idée du bien, la volonté se sent défaillir; sa propre force lui fait défaut, elle réclame un appui, un secours; les lumières de la raison ne peuvent lui en tenir lieu. Ce secours ne peut venir que de Dieu, source de la force dans l'ordre de la volonté, comme il est la source de la vérité dans l'ordre de l'intelligence.

Le sens intime, en révélant cette vérité, manifeste le fait le plus profond de notre nature. Le *moi* apparaît dans un rapport nouveau. Il n'est pas appelé à triompher de la nature sensible pour subsister par lui-même dans l'isolement; mais il est placé dans l'alternative de la soumission à la nature sensible, vers laquelle le portent ses penchants inférieurs, ou de l'union à la nature divine, par le secours dont ses instincts les plus élevés lui font un besoin. Le secours demandé, le christianisme l'offre sous le nom de *grâce*, et, conduit par le besoin de la grâce, Maine de Biran marche d'une manière toujours plus claire vers le christianisme. Cette marche fait le trait distinctif de la dernière période de son développement. On y retrouve tous les caractères de sa pensée. C'est par une voie intérieure qu'il s'avance lentement, et à travers bien des luttes, vers la foi de l'Evangile. Il aperçoit à peine les questions historiques que soulève l'existence du christianisme, et, s'il les mentionne, c'est pour les écarter. Toujours attentif aux

Digitized by Google

faits de sens intime, il place les nécessités de l'âme en présence de la religion, et il croit à l'Esprit saint, parce qu'il a besoin de la prière.

Il importe de remarquer cette voie toute subjective et éminemment personnelle. La religion de Maine de Biran n'est point une affaire de spéculation métaphysique, mais l'expression immédiate de ses sentiments intérieurs : ce qu'il demande à la foi, ce n'est pas un complément de ses théories, le moyen de combler une lacune de son système; l'objet immédiat de sa recherche n'est pas un dogme, mais une force, et c'est dans l'ordre moral qu'il trouve la garantie de la vérité. Il est peu de lectures d'un intérêt plus sérieux et plus vif que les pages de son *Journal intime*, où l'on peut suivre d'année en année les hésitations de sa pensée et les luttes de toute nature au travers desquelles se forme et se mûrit son sentiment religieux. Lorsque ces pages seront connues du public, il ne sera plus permis de voir dans la tendance chrétienne qui marqua les dernières années de Maine de Biran, un coup de désespoir provenant de l'insuffisance de son système ou une concession faite à des opinions qui avaient pour elles la faveur du pouvoir. De semblables jugements ne s'expliquent que par une connaissance incomplète des faits. Les seules influences qui se joignirent à l'expérience de la vie pour hâter ses pas dans la voie où il était entré, furent la société de quelques amis, la lecture de l'Ecriture sainte et de quelques-uns des grands écrivains de l'Eglise : Stapfer vécut avec lui dans les relations d'une étroite amitié, et l'homme qui avait commencé avec Condillac, finit sa vie avec la *Bible*, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Pascal et Fénelon.

Arrivé à ce résultat, Maine de Biran ne vit plus dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qu'une exposition insuffisante des faits de la nature humaine, un fragment d'une théorie complète de l'homme. Il n'éprouva pas le besoin de faire un travail absolument nouveau, car ses méditations avaient modifié, sans le détruire, le résultat de ses recherches précédentes; mais il se vit dans la nécessité de refondre son ouvrage et de le compléter. L'ancien manuscrit avait été retouché jusqu'en 1822; le plan du nouveau travail fut déposé sur le papier le 23 octobre 1823. Neuf mois après, l'auteur était mort. La rédaction était loin d'avoir reçu la dernière main, mais les fragments qui en subsistent, et le plan qui indique leur place, suffisent à se former une idée de ce que serait devenu l'édifice inachevé.

Cet écrit avait pour titre : *Nouveaux essais d'anthropologie*. La distinction de trois *vies* devant épuiser tous les faits que présente l'être humain, avait pris la place des quatre systèmes de l'*Essai*.

La première vie, ou *vie animale*, ne sort pas de la sphère des simples affections de plaisir et de douleur auxquelles correspondent des mouvements instinctifs, déterminés en l'absence de tout élément intellectuel, par les seuls besoins organiques. Cette vie est le siége des passions aveugles et de tout ce qu'il y a en nous d'inconscient et d'involontaire; elle subsiste au sein des développements ultérieurs, car une vie plus élevée s'allie toujours à la vie qui la précède, avec mission de la dominer, mais sans la détruire. On reconnaît à ces traits le *système affectif* de l'*Essai*.

La deuxième vie, ou *vie de l'homme* (qui embrasse les trois systèmes

Digitized by Google

sensitif, perceptif et *reflexif* de l'*Essai*), commence au mouvement volontaire; la personnalité est son caractère distinctif. Le *moi*, en se joignant aux impressions animales, y ajoute les éléments de l'intelligence : la pensée et la parole. Les déterminations de la force libre se substituent aux impulsions aveugles de l'instinct.

La troisième vie est la *vie de l'esprit*. Le *moi* n'agit plus dans la lutte contre l'animalité, désormais subjuguée, mais il se tourne vers la source de la lumière et de la force, il s'identifie autant qu'il est en lui avec Dieu, la vérité absolue et le bien absolu. L'effort a fait succéder la deuxième vie à la première; c'est sous l'influence de l'*amour* que le *moi* est poussé à se déposséder lui-même, à chercher son bien dans la subordination de sa volonté à la volonté de l'être qui lui apparaît comme l'idéal de toute beauté et de toute perfection.

La théorie de la troisième vie est le résumé des dernières observations de Maine de Biran. Ce qui la distingue surtout, au point de vue psychologique, des doctrines précédentes de l'auteur, c'est le rôle assigné à l'activité personnelle. Cette activité n'est plus le terme, mais un état intermédiaire, la condition du passage à un état plus élevé : « L'homme est intermédiaire entre Dieu et la nature. Il tient à Dieu par son esprit, et à la nature par ses sens. Il peut s'identifier avec celle-ci en y laissant absorber, sans *moi*, sa personnalité, sa liberté, et en s'abandonnant à tous les appétits, à toutes les impulsions de la chair. Il peut aussi, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu, en absorbant son *moi* par l'exercice d'une faculté supérieure. Il résulte de là, que le dernier degré d'abaissement comme le plus haut point d'élévation peuvent également se lier à deux états de l'âme où elle perd également sa personnalité; mais, dans l'un, c'est pour se perdre en Dieu; dans l'autre, c'est pour s'anéantir dans la créature. » Des deux parts l'effort tombe, la lutte cesse, et l'homme double se réduit à l'unité de la vie animale, sous le joug des passions, ou à l'unité de la vie divine, sous l'influence de l'esprit. La deuxième vie qui constitue l'homme agissant, a pour but de préparer la troisième. L'effort et la prière, qui supposent encore l'activité, sont les deux conditions imposées à celui qui aspire à trouver la paix dans la vie supérieure. L'erreur des quiétistes est de méconnaître cette condition de notre nature, et de supprimer la liberté avec l'action. L'erreur des stoïciens est de s'en tenir à la deuxième vie et de placer, dans la sphère de la lutte et du trouble, une paix qui ne peut exister que lorsque la vie de l'esprit a remplacé la vie propre du *moi*. Le christianisme seul a connu notre nature tout entière, seul il a connu la vie spirituelle pour laquelle nous sommes faits et dont les caractères se trouvent si visiblement empreints dans l'Evangile.

Telles furent les dernières pensées de Maine de Biran, ainsi qu'elles résultent de l'étude de ses derniers manuscrits. Si nous jetons, en terminant, un coup d'œil général sur la série entière de ses écrits, nous reconnaîtrons que ses travaux peuvent être rapportés à trois périodes de sa vie intellectuelle.

Dans la première, que le mémoire sur l'*Habitude* termine et résume, sa pensée, captive encore dans les liens de la tradition, subit les théories sensualistes, tout en manifestant des tendances qui font entrevoir déjà un prochain affranchissement.

Digitized by Google

La deuxième période s'ouvre par le mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, et se ferme par l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qui développe et complète, sans en modifier les bases, les doctrines du premier écrit. Le philosophe constatant les faits de la volonté, le rôle de l'activité, dans toutes les opérations des sens et de l'intelligence, rompt avec les doctrines qui avaient présidé à ses premières études et se fraye une voie originale.

La troisième période ne compte qu'un seul travail, et un travail inachevé : les *Nouveaux essais d'anthropologie*. Au delà des perceptions des sens et de l'activité volontaire, au-dessus de la sphère du monde sensible et de la personnalité humaine, en rapport avec ce monde seulement, l'auteur pénétrant jusque dans le plus intime sanctuaire de l'âme, y discerne cette partie supérieure préparée pour s'unir à Dieu par l'amour, et pour puiser la force à la source dont elle émane.

Ces trois moments du développement philosophique de Maine de Biran offrent une frappante analogie avec les trois divisions du dernier cadre dans lequel il voulait jeter sa pensée avec les trois vies. Sa doctrine de l'homme est sa propre histoire.

Tous les écrits publiés de Maine de Biran sont contenus dans les *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par M. V. Cousin, 4 vol. in-8°, Paris, 1841 ; et dans la *Bibliothèque universelle de Genève*, mars 1845 à mars 1846 (Fragments inédits de Maine de Biran, publiés par F.-M.-L. Naville). On peut consulter, outre les deux préfaces de ces deux publications, un article de M. Jules Simon : *Revue des deux mondes*, 15 novembre 1841, et l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX^e^ *siècle*, de M. Damiron. E. N.

MAISTRE (le comte Joseph Marie DE) naquit à Chambéry, le 1^er^ avril 1753. Son père était président au sénat de Savoie. Son éducation fut dirigée avec soin et persévérance par sa famille, et il répondit à cette sollicitude par un travail soutenu et d'heureuses dispositions. A vingt ans, il avait pris tous ses grades à l'université de Turin, et l'année suivante, 1774, il entra dans la magistrature. En 1788, il fut promu à la dignité de sénateur. Forcé de s'expatrier à la suite de l'invasion française en 1792, il fixa son séjour à Lausanne jusqu'en 1797. Il revint alors en Piémont, d'où il se réfugia à Venise. Appelé en 1800 auprès du roi de Sardaigne, dont l'autorité était réduite à cette île, il y fut nommé régent de la grande chancellerie du royaume. En 1803, il fut envoyé en ambassade à Saint-Pétersbourg, d'où il ne revint qu'au mois de mai 1817. Il mourut le 26 février 1821 dans sa soixante-hui-tième année.

La critique littéraire peut se plaire à reconnaître, dans les écrits du comte de Maistre, un style nerveux et hardi, un tour original, des expressions quelquefois hasardées, souvent pittoresques; la biographie peut décrire les qualités solides ou aimables de l'écrivain; elle peut nous apprendre que ce dur panégyriste du bourreau était ému, sur son siége de magistrat, de la seule pensée d'une condamnation à mort; que ce défenseur fanatique de la vengeance divine et des châtiments de la colère du ciel pratiquait les plus douces vertus du christianisme. Il y a de ces contradictions dans la nature humaine, et nous sommes tout disposés à admettre ces contrastes, du moins à les regarder comme possi-

Digitized by Google

bles. Mais la critique philosophique n'a point à s'arrêter au style d l'écrivain, ni aux vertus de l'homme privé; elle ne juge point l'homm sur ces données incomplètes, sur l'enthousiasme de ses amis ou le passions de ses adversaires; elle soumet à l'analyse le principe généra teur d'un système, elle le poursuit dans ses conséquences, le rattach aux systèmes déjà connus, ou l'en distingue; elle en détermine la va leur soit réelle et absolue, soit historique et relative.

Des ouvrages de M. de Maistre, les seuls qui se rattachent à la phi losophie proprement dite, sont les *Soirées de Saint-Pétersbourg* e l'*Examen de la philosophie de Bacon*. Les autres : l'*Essai sur le princip générateur des constitutions politiques*, *le Pape*, les *Considérations su la France*, etc., consacrés à l'exposition et à la défense des vues sociales de l'auteur, sont un reflet très-vif de ses principes philosophiques, mais ne sauraient être regardés comme des ouvrages de philosophie.

Peut-être nous exprimerions-nous mieux, si nous disions que la philosophie de M. de Maistre est un reflet fidèle de ses idées sociales, ou même de ses passions politiques. Mais notre intention, dans cet article, n'est pas de faire la psychologie propre de l'auteur, et de rechercher le rapport secret qui peut expliquer ses doctrines par ses sentiments, ou ses sentiments par ses doctrines; nous ne devons juger et nous ne jugeons que ses écrits.

M. de Maistre n'a pas entrepris de traiter l'ensemble de la philosophie, ni quelqu'un des sujets sur lesquels s'est exercée la science contemporaine. Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* ont plutôt pour but la défense d'une question de théologie, écrite dans la langue des gens du monde, qu'un travail réellement philosophique. L'auteur se propose, dans cet écrit, de justifier ou d'expliquer le gouvernement temporel de la Providence, de montrer comment les malheurs qui fondent sur l'humanité ne sont en contradiction avec aucun des attributs que nous reconnaissons en Dieu. La question est, en effet, difficile, et les philosophes qui ne tentent pas de l'expliquer sont peut-être plus modestes que les demi-théologiens, tels que M. de Maistre, qui en trouvent la solution toute simple. Pourquoi l'homme souffre-t-il? Parce qu'il le mérite, et il le mérite parce qu'il est coupable. Tel est le principe qui domine toute la philosophie de M. de Maistre; et, comme la nature de son tempérament et les dispositions de son esprit le portaient à la sévérité, il serait difficile de trouver, dans toute l'étendue des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, quelque souvenir de la miséricorde divine qui atténuât la dureté des tableaux auxquels se plaît la plume de l'auteur.

M. de Maistre part donc du péché originel, et l'on voit que, dès les premiers pas, nous sommes déjà en pleine théologie chrétienne. Il y ajoute, il est vrai, des faits qu'il serait difficile de justifier les livres saints à la main, tels, par exemple, que la science prodigieuse des générations antédiluviennes. La grandeur de la punition dont le déluge frappa l'humanité suppose la grandeur du crime, et le crime se mesurant à la science du coupable, la grandeur du crime démontre invinciblement l'étendue de la science. Telle est la manière de raisonner de M. de Maistre, que nous ne tenterons pas de défendre. Tout cela, comme on le voit, est peu philosophique; les conséquences le sont moins encore, ou plutôt elles sont la négation la plus complète de toute

Digitized by Google

philosophie digne de ce nom. L'homme est coupable, c'est surtout ce que l'on aperçoit en lui, c'est là le fond de sa nature; or quelle est l'idée corrélative du crime, si ce n'est celle du châtiment? Que l'on applique donc cette idée à toutes les questions soulevées par le livre des *Soirées de Saint-Petersbourg*, on obtiendra aussitôt, et sans peine, la solution indiquée par M. de Maistre. De là, dans la plupart des ouvrages de cet écrivain, ce panégyrique du bourreau, de la guerre, des grandes catastrophes de la nature, que M. de Maistre affecte de considérer comme les événements les plus ordinaires, et qui méritent à peine l'attention d'un grand esprit; de là encore cette doctrine de la nécessité d'une expiation, et par suite cette théorie par laquelle l'auteur explique les sacrifices humains dont s'est souillée l'antiquité, et qu'il considère, après quelques autres écrivains aussi malheureusement inspirés, comme un pressentiment confus, un signe prophétique de la mort de Jésus-Christ.

De cette doctrine qui regarde *la souveraineté et le châtiment comme les deux pôles sur lesquels Dieu a jeté notre terre* (*Soirées*, édit. de 1831, t. I^er^, p. 40) et qui présente Dieu dans un état continuel d'irritation et de vengeance, il résulte une idée de Dieu que repoussent les formes abstraites de l'intelligence, et les véritables instincts du cœur de l'homme. A une époque où les progrès de la pensée élèvent l'esprit humain à une notion de plus en plus pure du principe créateur, M. de Maistre s'est trouvé, au contraire, tout naturellement porté à en rabaisser l'idée aux conditions de l'anthropomorphisme le plus grossier et le plus choquant. On peut dire que c'est là le caractère le plus général et le plus saillant de son ouvrage. Nous n'en citerons qu'un exemple, mais nous le citerons parce qu'il est de nature à éclairer le lecteur sur le caractère antiphilosophique de cette éloquence passionnée. M. de Maistre suppose qu'un de ses adversaires lui représente que Dieu est injuste, cruel, impitoyable, qu'il se plaît au malheur de ses créatures, et conclut qu'il ne faut pas le prier. Voici ce qu'il répond : « Au contraire..., et rien n'est plus évident : *Donc il faut le prier et le servir avec beaucoup plus de zèle et d'anxiété* que si sa miséricorde était sans bornes comme nous l'imaginons. Je voudrais vous faire une question : Si vous aviez vécu sous les lois d'un prince, je ne dis pas méchant, prenez bien garde, mais seulement sévère et ombrageux, jamais tranquille sur son autorité, et ne sachant pas fermer l'œil sur la moindre démarche de ses sujets, je serais curieux de savoir si vous auriez cru pouvoir vous donner les mêmes libertés que sous l'empire d'un autre prince d'un caractère tout opposé, heureux de la liberté générale, se rangeant toujours afin de laisser passer l'homme, et ne cessant de redouter son pouvoir, afin que personne ne le redoute? Certainement non. *Eh bien! la comparaison saute aux yeux et ne souffre pas de réplique.* Plus Dieu nous semblera terrible, plus nous devrons redoubler de crainte religieuse envers lui, plus nos prières devront être ardentes et infatigables, car rien ne nous dit que sa bonté y suppléera. La preuve de l'existence de Dieu précédant celle de ses attributs, nous savons *qu'il est* avant de savoir *ce qu'il est;* même nous ne saurons jamais pleinement *ce qu'il est.* Nous voici donc placés dans un empire dont le souverain a publié, une fois pour toutes, des lois qui régissent tout. Ces

Digitized by Google

lois sont, en général, marquées au coin d'une sagesse, et même d'u bonté frappante ; quelques-unes néanmoins (je le suppose dans ce m ment) paraissent dures, injustes même, si l'on veut : là-dessus, demande à tous les mécontents, que faut-il faire ? Sortir de l'empi peut-être ? impossible : il est partout, et rien n'est hors de lui. plaindre, se dépiter, écrire contre le souverain ? c'est pour être fustigé mis à mort. Il n'y a pas de meilleur parti à prendre que celui de la r signation et du respect, je dirai même de *l'amour* ; car puisque no partons de la supposition que le maître existe et qu'il faut absolum *servir*, ne vaut-il pas mieux (quel qu'il soit) le servir par amour q sans amour ? » (*Soirées*, t. II, p. 128-130.)

Nous le demandons à des esprits même peu exercés aux spéculatio métaphysiques, est-il possible d'accepter comme une lumière de n jours, comme le chef de la philosophie du XIX^e^ siècle, un écrivain c confond ainsi des vérités d'ordres si divers, qui regarde une parei comparaison comme *sautant aux yeux et ne souffrant pas de réplig* Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* sont partout écrites de la même fo et du même ton, et c'est cependant le titre principal que puisse faire v loir M. de Maistre au nom de philosophe. Quelques aperçus ingénieu souvent plus brillants que solides, ne sauraient suppléer à cette a sence complète de considérations vraiment dignes du nom des cien

D'après le point de départ que nous venons de reconnaître à la doctri de M. de Maistre, il est facile de comprendre qu'il ait consacré un c vrage entier à l'apologie de l'inquisition, et que, dans son livre de la *Ré volution française*, il pénètre rarement au delà des supplices et de vengeance. Mais il y a sur l'ensemble de toutes ces idées une remarq à faire qui ne manque pas d'importance. Il semble, par un assez gra nombre de passages de ses écrits, que M. de Maistre s'arrête beauco plus à l'utilité qui peut résulter d'une doctrine dans son application à monde, qu'à ce qu'elle a de vrai en soi. « Combien d'hommes léger dit-il, ont ri de la *sainte-ampoule*, » ne croirait-on pas que M. de Mai tre y croit fermement ? « Sans songer, continue-t-il, que la saint ampoule est un hiéroglyphe (*du Principe générateur, etc.*, p. 42, éd de 1833). Nous croyons qu'en ce point, les plus sceptiques adopteron volontiers l'opinion de M. de Maistre, mais que diront les fidèles ?

C'est surtout dans son ouvrage sur *le Pape*, que M. de Maistre laissé voir cette disposition à considérer comme vrai ce qui est uti Partout l'infaillibilité pontificale y est regardée comme un attribut qu faut reconnaître dans l'homme revêtu de l'autorité, que cet attribut appartienne ou non en réalité. C'est cette tendance du livre tout entî qui l'a rendu suspect au pouvoir même dont il s'est fait le défenseu Il semble, il est vrai, naturel d'admettre que la souveraineté doive ê la conséquence de l'infaillibilité ; mais que l'infaillibilité soit nécessair ment celle de la souveraineté !... un pareil excès ne peut être que suite du renversement de tous les principes : car il faut, dans ce ca se décider à admettre que l'ignorance et le vice, revêtus de la souv raineté, deviennent immédiatement lumière et vertu, et que des a tions, criminelles dans tous les hommes, changent de nature, lor qu'elles sont accomplies par les dépositaires de la puissance politiq et religieuse. On serait autorisé à conclure, d'après de semblables pa

Digitized by Google

sages, que M. de Maistre n'avait, du principe absolu de toute vérité, qu'une idée confuse, et que, sous l'empire de ses préoccupations politiques, il confondait avec le droit tout ce qui pouvait affermir les pouvoirs traditionnels, et conserver l'ordre établi. C'est là, quoi que puissent prétendre ses disciples, le dernier mot de sa doctrine.

Deux célèbres philosophes, Locke et Bacon, ont été, en particulier, les objets de l'animadversion de M. de Maistre. L'histoire de la philosophie, plus sage que cet écrivain passionné, a marqué la place de ces deux hommes dans le développement successif de l'esprit philosophique et de l'esprit scientifique. Elle n'a point méconnu leurs erreurs, mais elle en a assigné la cause, elle en a suivi les conséquences, elle a marqué avec précision le terme ou le progrès de leur influence. Elle a considéré Locke comme un des hommes qui se sont livrés les premiers, avec une grande sagacité, à l'observation psychologique, observation timide encore, incomplète, erronée souvent, mais qui, corrigée et développée, a ouvert la voie à d'importants travaux. Au milieu des écarts de l'imagination de Bacon, sans s'arrêter à ses découvertes le plus souvent hasardées ou suspectes, l'histoire des sciences a reconnu qu'il a, parmi nous, rendu le premier à l'induction son importance véritable, qu'il en a tracé les règles, et que le développement atteint de nos jours par les sciences physiques et naturelles est sorti de cette idée féconde. Dans l'examen fait par M. de Maistre on ne trouve rien de cette sage appréciation qui fait la part de l'erreur et celle de la vérité, de cette critique impartiale qui sait ce qu'elle doit accorder au temps, aux difficultés, aux lenteurs inévitables de l'observation et de l'analyse. Partout la passion, le sarcasme s'exerçant sur des erreurs de détail, sur des formes surannées, et passant à côté des vérités fécondes que la postérité s'est empressée de recueillir et d'étudier.

En résumé, M. le comte de Maistre a mis un talent remarquable de style, plus éclatant cependant que sérieux, au service d'une idée presque unique, idée peu originale, empruntée aux traditions de l'Europe catholique, et poussée par lui jusqu'à la dernière exagération. Si quelquefois l'inattendu de la tournure ou de l'expression saisit fortement l'attention, et fait supposer à l'idée une portée extraordinaire, on ne tarde pas, le plus souvent, à s'apercevoir qu'on a été un instant dupe d'un artifice de style, ou d'une hardiesse de langage, et la raison fait bientôt justice de ce moment de séduction. Si la philosophie est la réflexion appliquée aux vérités premières, à celles qui, dans la religion comme dans la science dominent tous les développements de la pensée; si cette réflexion doit être calme et impartiale, nous aurons de la peine à accorder à M. de Maistre le nom de philosophe. Mais comme, des matières qu'il a traitées, plusieurs appartiennent à la philosophie; comme son nom et ses travaux sont célèbres, ses écrits très-répandus, nous avons dû lui consacrer quelques pages dans ce Dictionnaire.

Les ouvrages de M. de Maistre ont été imprimés complets de 1821 à 1836. La *Revue des deux mondes* (t. III, 13e année) a publié sur cet écrivain un article rempli de précieux documents; mais ce morceau, dû à la plume de M. de Sainte-Beuve, est beaucoup plus biographique et littéraire que philosophique. Il peut néanmoins être lu avec intérêt et avec fruit.

H. B.

Digitized by Google

MAJOR (Jean), ou plutôt Jean **MAIR**, né à Hadington, en Ecos dans les dernières années du xv^e^ siècle, étudia les belles-lettres à Pa au collége de Sainte-Barbe, et la théologie au collége de Montaigu. R docteur en 1506, il enseigna la philosophie, dans cette dernière mais avec un succès qui nous est attesté par tous les historiens. Il eut p auditeurs et pour disciples principaux Jacques Almain, Robert Cena Jérôme de Hangest. Il mourut en 1540, dans sa patrie. Des ouvra que nous a laissés Jean Major, les uns appartiennent à la théologie p prement dite : ce sont des commentaires sur les livres saints ; d'aut ont pour objet la nature et l'étendue de la puissance ecclésiastiq Nous ne désignerons ici que ses traités philosophiques. C'est d'ab un commentaire sur la *Physique* d'Aristote, publié à Paris, en 152 des *Opuscules* imprimés à Lyon en 1514, et un commentaire sur *Sentences*, divisé en quatre livres, qui furent d'abord publiés sépa ment, à Paris, en 1509, 1516, 1517, 1519, 1528, et réunis ensuite un seul volume, par Jean Petit et Josse Bade, sous ce titre : *Joan Majoris Hadingtonani, in primum magistri Sententiarum disputatio et decisiones nuper repositæ*, pet. in-f°, 1530. Ce titre n'indique q des décisions sur le premier livre des *Sentences;* mais il n'est p exact.

Jean Major est compté par Tennemann dans la légion des scotist Il se pose souvent, en effet, comme défenseur de Duns-Scot, mais a le dessein d'atténuer par des explications ce qui, dans les écrits maître, peut sembler trop résolu. Or, il y a, dans ces explications t venues, beaucoup plus de jeux d'esprit que de bonnes raisons : po s'en convaincre, on n'a qu'à parcourir les chapitres du commenta sur les *Sentences* dans lesquels Jean Major aborde les questions si dé cates de l'univocation de l'être, et des idées divines (*In primum Sen* dist. 3, quæst. 5; dist. 36, quæst. unica). Nous nous arrêterons plus lon temps sur ce docteur, pour rappeler quel fut son sentiment sur la questi des espèces sensibles, des intermédiaires de la sensation. Saint Thom avait formellement nié l'existence de ces espèces, admettant, toutefo comme intermédiaires de la perception intellectuelle, les fantômes, comme produits des opérations finales de l'entendement, les espè intellectualisées, c'est-à-dire les idées prises pour des entités perm nentes du genre de la substance, et localisées dans le trésor de la m moire. Duns-Scot avait reproduit cette thèse idéologique, et avait, outre, manifesté quelque penchant à réaliser, dans l'espace moye cette multitude de petits êtres, de corpuscules émanés des choses q l'on traitait comme des chimères dans l'école de saint Thomas. Ock était ensuite venu, semblable au héros des poëmes d'Ossian, combat et mettre en fuite toutes ces ombres vaines. S'il est vrai que Duns-S ne s'est jamais clairement, résolument prononcé pour l'hypothèse d espèces sensibles, il ne faut pas dire, toutefois, que cette hypothè n'appartient pas à son école. On la rencontre, en effet, dans les écr de plusieurs scotistes. Voici ce que déclare, sur ce point, notre Je Major : « Certains docteurs, et entre autres Ockam et Durand (Dura de Saint-Pourçain), soutiennent qu'il n'existe dans l'espace interm diaire aucune espèce sensible. Les seules causes opérantes dans l'ac de la sensation sont, disent-ils, l'objet présent, et le sujet en pui

Digitized by Google

sance de sentir. Mais j'argumente ainsi contre cette doctrine. Le moteur et la chose mue doivent être *ensemble* (*simul*), comme le fait remarquer le commentateur (Averrhoès) au septième livre de la *Physique* (texte 9), et souvent l'objet, comme, par exemple, un astre céleste, est bien distant de la puissance visive de l'homme terrestre. Donc, qu'on me dise, sans admettre les espèces, comment il se fait que tant de couleurs se distinguent sur le cercle solaire ou sur l'iris; comment se représente sur l'eau l'image d'une pièce de monnaie qui, dans le même temps, n'apparaît pas dans l'air. En outre, quand je vois le dos de Socrate sur un miroir que je place devant moi, d'où vient cette représentation, si ce n'est des espèces qui se réfléchissent sur le miroir poli? Si je veux voir le cercle tracé sur ma tête par la tonsure, je place au-dessus un miroir, un autre miroir, devant mes yeux, et toutes les formes reproduites en ligne droite par le premier viennent se réfléchir sur le second : or, que l'on supprime les espèces, et cela n'a pas lieu. On n'explique pas davantage, sans les espèces, comment l'interposition des lunettes agrandit les objets et donne aux vieillards la faculté de lire, etc., etc. » Ces raisons posées, contredites, confirmées, J. Major énonce sa conclusion dans les termes suivants, qui résistent à une traduction littérale : « Teneo ergo partem affirmativam quæstionis : ponendas scilicet esse species sensibiles in medio, a visibili productas, a specie differentes ab ipsis sensibilibus. Quod non videtur, nisi excellentes fuerint : sed sunt medium videndi sicut aer. Exteriorem visionem video quæ minime ab oculo exteriori videtur; ea propter species visibiles, audibiles, et secundum denominationem, aliorum trium sensuum denominantur. » (*In primum Sent.*, dist. 3, quæst. 4.) Ainsi, voilà bien la thèse des intermédiaires de la sensation présentée par un disciple de Duns-Scot. Qu'il nous suffise de faire remarquer ici que cette erreur tant de fois condamnée, tant de fois reproduite, ne peut être mise au compte d'Aristote, et ne se trouve dans les écrits d'aucun péripatéticien sincère. C'est une des mille fictions du réalisme intempérant.

On peut consulter sur J. Major : Thomas Dempster, *Hist. ecclesiast. Scot.*, lib. XII. — De Launoy, *Hist. Navarræ.* — Ellies du Pin, *Biblioth. ecclésiast.* (XVI^e siècle). B. H.

MAL. Considéré d'une manière abstraite, le mal est la négation ou l'opposé du bien. Or, le bien, pour un être, est l'entier et facile développement de sa nature conformément à elle-même, à sa fin, ou à sa loi. Dieu seul réalise pour nous l'idée du bien absolu, parce qu'il possède la plénitude de l'être et ne rencontre aucune limite à ses attributs. Aussi Dieu jouit-il d'une félicité sans bornes.

L'idée de l'être parfait exclut donc la possibilité du mal comme sa propre négation. Dans les êtres créés et finis, le mal consiste dans leur imperfection même, ou dans un désaccord entre leur nature et leur fin, leurs actes et leur loi. L'accomplissement complet, régulier et facile de toutes les fins particulières concourant à une fin générale, est l'ordre ou le bien général; la dérogation à l'ordre, l'infraction à la loi universelle ou à celles qui régissent chaque être en particulier constituent le mal.

On le voit, le mal n'est pas en soi quelque chose de positif; il se résout, soit dans une négation, une imperfection, un défaut, soit dans

Digitized by Google

un désaccord entre la fin des êtres et leur développement. — Telle est l'idée abstraite et métaphysique du mal.

Si de ces définitions générales nous passons à l'examen des différentes espèces de maux ou des formes que le mal affecte dans les existences diverses dont se compose le monde créé, nous serons conduits à des distinctions qui n'ont échappé à personne, mais qu'il s'agit de préciser.

L'univers, envisagé dans son ensemble, est non-seulement l'œuvre de Dieu, mais sa manifestation. Les lois qui le régissent sont les lois mêmes de l'intelligence divine, la pensée de Dieu vivante et réalisée; elles font sa durée, sa stabilité comme son harmonie et sa beauté. Toutefois, dans cet admirable concert d'existences qui toutes concourent au même but, et accomplissent tant de mouvements divers avec une régularité qui ne se dément jamais, n'y a-t-il rien qui trahisse l'imperfection de l'œuvre, sinon de l'ouvrier; quelque défaut ou vice secret qui doive miner tôt ou tard l'ensemble et entraîner sa ruine? Sans vouloir juger cette question, nous dirons que, le monde fût-il éternel, on ne peut toujours admettre que l'effet puisse égaler la cause et la contienne tout entière; l'œuvre est inférieure à l'ouvrier, la copie au modèle. Dieu, d'ailleurs, crée dans l'espace et dans le temps; le monde participe de la mobilité et de l'instabilité attachées aux choses finies; il n'y a rien en lui d'immuable que ses lois, qui sont un reflet de l'intelligence divine.

Si nous concentrons nos regards sur la portion de cet univers à laquelle nous sommes fixés, nous remarquerons comme deux systèmes qui se tiennent et s'harmonisent entre eux, mais restent profondément distincts: le monde des êtres inanimés ou animés qui accomplissent fatalement et aveuglément leur destination, et le monde des êtres intelligents et libres: la nature et l'homme.

En quoi consiste le mal dans la nature?

Le globe que nous habitons, envisagé physiquement, est loin de nous offrir le spectacle d'une harmonie parfaite et constante. L'ordre ne s'y est pas établi tout d'un coup, mais à la suite de bouleversements dont il porte partout la trace. Des espèces entières ont disparu dans ces luttes violentes. La guerre et la discorde se continuent; ce qu'attestent de fréquentes perturbations, soit accidentelles, soit périodiques, des tremblements de terre, des inondations, des tempêtes et des orages, la rigueur des climats, l'intempérie des saisons. Tout cela révèle un antagonisme permanent entre les forces physiques. La nature recèle dans son sein une foule de causes de destruction qui menacent sans cesse les êtres distribués à sa surface et rendent leur existence précaire.

Quant aux êtres particuliers eux-mêmes, on remarque entre eux une inégalité frappante: minéraux, cristaux, plantes, animaux avec leurs diverses espèces et la variété des individus, ont reçu l'existence et la vie à des degrés différents. On pourrait déjà voir un mal dans cette imperfection relative; mais le mal sérieux et réel n'est pas là: il est dans l'impossibilité pour chaque individu de développer complétement et facilement la portion d'être qui lui a été dévolue, d'exister d'une manière conforme à sa nature et à ses tendances, de réaliser sa loi et d'accomplir sa fin. Tous y tendent, y aspirent, font effort pour y arriver, et tous éprouvent résistance, arrêt, empêchement, limitation. Le minéral lutte contre les forces physiques et chimiques qui tendent à séparer ses

Digitized by Google

léments. L'être organisé ne se conserve et ne se développe qu'à condition de soustraire en partie la matière à ses lois générales. La multiplicité des organes de la plante, leur délicatesse et leur jeu compliqué l'exposent à une foule de déviations, de froissements, d'atteintes soit intérieures soit extérieures; elle croît au milieu de circonstances plus ou moins propices ou défavorables qui tiennent au sol, au climat, à la culture, à ses relations avec les objets qui l'entourent et qui lui disputent sa place au soleil ou sa nourriture, la gênent dans son développement, la font dépérir ou la détruisent. L'animal est exposé à l'action de toutes ces causes et d'une multitude d'autres. Son organisation est plus parfaite, ses appareils sont plus compliqués, ses fonctions plus nombreuses; les centres de la vie chez lui sont mieux déterminés; mais par là même, son existence est plus fragile, ses besoins sont plus multipliés, leur satisfaction dépend d'un plus grand nombre de conditions qui rarement se trouvent bien remplies. Ses relations avec les autres êtres sont plus étendues et plus variées, ce qui augmente pour lui les périls, les chances de mal et de destruction. Les espèces animales elles-mêmes se font une guerre d'extermination et ne peuvent subsister qu'aux dépens les unes des autres. Les instincts, les mœurs, les besoins dans le règne animal ont été opposés de façon à amener des conflits violents, la mort et la destruction des individus.

Mais ici le mal nous apparaît sous un nouvel aspect. L'animal possédant un certain degré d'intelligence ne peut rester indifférent au bien et au mal qui se passent en lui; il a conscience des divers états où sa nature est satisfaite ou contrariée; il éprouve du plaisir dans le premier cas, de la douleur dans l'autre. La souffrance, chez les êtres doués de sensibilité, est la conséquence du mal réel qu'éprouve leur nature. Or, ce mal qui s'ajoute au premier est aussi abondamment répandu que celui dont il est la suite et le signe. Tout être sensible est condamné à payer un large tribut à la douleur, toute créature vivante souffre et gémit, depuis l'insecte caché sous l'herbe, que votre pied a foulé par mégarde, jusqu'à l'homme que vous croyez heureux, parce qu'il est assis sur un trône et qu'il habite sous des lambris dorés.

Nous ne voulons pas ici, en parlant de l'homme, refaire l'œuvre des poëtes, répéter la plainte éternelle qui retentit à travers les siècles, depuis le berceau du monde; nous n'essayerons pas, non plus, à l'exemple de certains publicistes de nos jours, de tracer le sombre tableau des souffrances individuelles et des misères sociales. On sait quels terribles et mélancoliques accents la poésie lyrique de tous les peuples a tirés de ce sujet, qui sert de préambule à toutes les utopies contemporaines. Mais, avant de chercher l'origine et l'explication du mal particulier à l'homme, il est nécessaire de bien constater sa véritable nature. Ne pouvant traiter le sujet dans son entier, nous insisterons sur ce point trop oublié ou méconnu aujourd'hui par tous les faiseurs de systèmes qui rêvent un idéal impossible à réaliser. Nous ferons voir que le mal et le malheur tiennent à la constitution même de l'homme et du monde où il est placé, et non à des causes accidentelles dépendantes de sa volonté. Nous voulons par là qu'il reste bien démontré que le bonheur que l'on se plaît à nous offrir en perspective, comme résultat des réformes sociales rêvées par certains esprits, l'homme le poursuivra tou-

Digitized by Google

jours inutilement de ses efforts ; que, par conséquent, il est insensé d'en faire le but unique et sérieux de la vie, la vraie et la première base de la science morale et de la politique.

Considérons d'abord l'homme comme individu, et passons rapidement en revue les maux qui dérivent de sa constitution physique, intellectuelle et morale.

Physiquement parlant, l'homme a reçu une organisation supérieure à celle des animaux ; mais en même temps ses conditions d'existence sont infiniment plus nombreuses, moins simples et plus difficiles à remplir. Sa nourriture a besoin d'être préparée, plus abondante, plus variée. Il est nu, il lui faut se vêtir et se loger, se préserver de l'intempérie des climats et de la rigueur des saisons. Il naît faible et délicat ; ses organes se développent lentement, l'instinct chez lui est presque nul. Il n'a pas assez de ses besoins naturels, il s'en forme de factices ; pas assez de ses maux réels, il s'en crée d'imaginaires. Sujet à mille maladies qui tiennent à la faiblesse de ses organes, il en ajoute une foule d'autres qui proviennent de ses excès et de ses vices. La nature est pour lui avare et difficile ; elle ne lui accorde rien qui ne lui coûte quelque peine ; il lui faut creuser le sein de la terre pour y déposer le grain destiné à le nourrir, et qui dépend du caprice des éléments ; puis creuser des canaux, combler des vallées, aplanir et percer des montagnes. Une lutte s'engage entre la nature et lui, lutte où éclate la supériorité de son intelligence, mais aussi où s'épuisent ses forces, et souvent où il périt écrasé par quelque hasard imprévu : car, quoi qu'on dise, cette domination de l'homme sur la nature est et restera toujours une hyperbole que les progrès de l'industrie ne nous feront jamais prendre à la lettre. L'homme sera toujours le roseau pensant de Pascal, c'est-à-dire cet être fragile qu'un grain de sable, un souffle insalubre, la chute d'une tuile arrêtent, comme Pyrrhus au milieu de ses conquêtes, à travers le monde physique. Ces forces aveugles lui seront toujours insoumises ; mille dangers le menaceront toujours de ce côté, qu'il ne saura ni écarter ni prévoir. Mille maux l'atteindront dans son corps, qu'il sera impossible de conjurer ou de guérir. Les choses d'ailleurs sont arrangées de telle sorte que le travail sera toujours pour lui une dure et impérieuse nécessité. On a beau vouloir changer son caractère, en faire d'une peine un plaisir, d'un mal un bien, le rendre agréable, attrayant ; c'est se faire illusion. Le travail a été bien nommé par les Grecs, une peine (πόνος). Il exige un effort, et l'effort répété, prolongé, répugne à notre nature. Dites que le travail honore les mains de l'homme quand il est relevé par un motif moral ou religieux, mais non qu'en soi il est un plaisir. La souffrance en est l'inévitable compagne ; quel que soit l'appât, le stimulant, le motif, gain, émulation, honneur et devoir, il peut être adouci, relevé, ennobli ; mais il reste ce qu'il est, un mal inévitable attaché à notre condition présente.

L'homme a reçu une intelligence qui le rend supérieur aux autres êtres ; mais ce don divin, voyez de quels maux il le paye. D'abord cette intelligence ne naît pas toute développée ; il faut qu'il la développe, et ici reparaît l'inévitable loi du travail, travail beaucoup plus rude que celui du corps. Pour exercer, diriger, gouverner des facultés ingrates ou paresseuses, rebelles, vagabondes, en assouplir les ressorts, main-

Digitized by Google

tenir leurs rapports et leur équilibre, établir entre elles une harmonie qui n'existe pas à l'origine, que d'efforts, de fatigues et de soins! quel travail sur soi-même et sur les choses! combien de conditions difficiles, compliquées, délicates, ne renferme pas ce grand mot d'éducation! Que les faiseurs de théories harmoniennes et de systèmes d'éducation facile sachent bien que cette culture des facultés intellectuelles appellera toujours la concentration de toutes les forces de la pensée, qu'elle aura toujours pour condition des efforts longs, pénibles, douloureux, des larmes chez l'enfant, pour le jeune homme mille épreuves incompatibles avec ses goûts, pour l'homme fait la méditation et les veilles; à tout âge de la vie, la tension énergique des facultés de notre esprit; et cela jusqu'au dernier moment, sans quoi celles-ci reprennent leur allure nonchalante et irrégulière, et l'homme rentre plus tôt qu'il ne doit dans l'enfance, d'où il était sorti par cette lutte. D'un autre côté, si l'homme naît faible dans son esprit comme dans son corps, il naît, de même, ignorant. Or, quelles sont ici les conditions du perfectionnement de son intelligence par rapport à la vérité? mille causes d'erreur tiennent à l'imperfection radicale et à la multiplicité de ses facultés. Il peut les combattre, les atténuer, s'y soustraire en partie au prix d'une surveillance attentive et de constants efforts, mais non les effacer complétement. Jamais il ne pourra déraciner tous ses préjugés, bannir toutes ses illusions, chasser les fantômes qui obsèdent son imagination, déchirer le voile épais qui lui dérobe la vérité. L'intelligence la plus avancée ne saurait triompher de toutes ces causes; l'ignorance et l'erreur restent le mal nécessaire, attaché à l'imperfection de notre esprit. Cet esprit, d'ailleurs, est borné; or, Dieu a placé en nous, à côté de ces bornes étroites, un désir illimité de connaître qui s'augmente et s'irrite à mesure que s'étend l'horizon de notre intelligence; de sorte que ce n'est plus l'imperfection, c'est la contradiction qui éclate ici. La disproportion est manifeste, il y a opposition entre le but et les moyens, les facultés et leur développement possible. La loi de l'être intelligent est de connaître, de connaître infiniment, clairement, avec certitude: l'homme connaît toute chose partiellement, obscurément; et le peu qu'il sait, le doute vient souvent le lui disputer: le doute, ce ver qui ronge le fruit de l'arbre de la science et le fait tomber en poussière lorsqu'il étend la main pour le saisir et s'en rassasier. Tel est ici le mal pour l'homme: le mal intellectuel. Qu'on n'espère pas lui trouver un remède absolu. Tous les progrès de la science ne feront que mieux sentir cette disproportion. A ce désir illimité de connaître, il n'y a que deux remèdes: la stupidité qui l'empêche de naître, et la science absolue qui seule pourrait le satisfaire.

Si maintenant nous prenons l'homme par les affections de sa nature sensible, c'est surtout de ce côté que le malheur est irrémédiablement attaché à sa condition présente, et qu'il est facile de démontrer que le bonheur n'est pas le but réel de cette vie. L'homme est fait pour aimer comme pour connaître. Tout ce qui est beau, tout ce qui est bon, tout ce qui lui offre quelque perfection ou qualité aimable il veut le posséder, le posséder complétement et en éterniser la possession. Or, tous les objets auxquels il attache son cœur, ou se dérobent à sa poursuite ou lui échappent. Tous ces biens sont périssables. Ceux qui ne passent

Digitized by Google

pas, comme la science, la beauté, la justice, il ne les possède qu'imparfaitement dans le pâle reflet d'un idéal qu'il conçoit sans pouvoir le réaliser jamais.

L'homme est né pour vivre en société, des instincts puissants le poussent à rechercher le commerce de ses semblables. La nature a formé elle-même les liens qui unissent les membres de la famille et préparé les rapports qui se développent au sein de la société civile. Là est la source de nos plus vives et plus pures jouissances, le théâtre de nos plus nobles passions, le foyer de nos plus généreux sentiments ; mais c'est aussi là que le mal est le plus varié, le plus profond et le plus irrémédiable. Le cœur humain est sans cesse agité, troublé, déçu, trahi, déchiré, brisé dans ses affections les plus chères et ses plus légitimes espérances. Quelquefois, sans doute, c'est par sa faute et son imprudence; le plus souvent il ne doit s'en prendre qu'à la nature même des choses et aux lois d'une inflexible nécessité. Pour ne parler que des maux auxquels nous pouvons apporter quelque remède, que de causes de division et de désordre ne troublent pas le bonheur des familles et la paix des Etats ! Au premier coup d'œil, elles peuvent paraître accidentelles et tenir à une mauvaise organisation de la société domestique ou civile, à l'éducation, aux lois, etc. Qu'on y regarde de plus près, on verra que, s'il est possible de les atténuer, et si c'est notre devoir de les combattre, elles résident dans des oppositions tellement profondes, tellement dans notre nature et dans celle des choses, qu'il est impossible de songer sérieusement à les détruire complétement. Aucune puissance humaine n'est capable d'harmoniser des forces et des tendances si diverses; et, si cela se pouvait, ce ne saurait être que par une violence faite à nos penchants, par la violation de nos droits les plus sacrés, en détruisant non-seulement la liberté, mais le mouvement et la vie, et, ce qui est peut-être plus grave, en rompant tous les liens que la nature et la morale ont formés, pour leur en substituer d'arbitraires et de monstrueux. On ne voit en tout cela que des intérêts à concilier, comme si la diversité des intérêts ne reposait que dans les objets extérieurs destinés à les satisfaire, et non pas, avant tout, dans la diversité originelle des natures, dans l'inégalité des intelligences, la différence des caractères, la divergence des opinions, la multiplicité des erreurs et des préjugés, l'amour du changement, dans mille autres causes qu'il faudrait commencer par supprimer avant de songer à établir cet ordre régulier et cette harmonie ; et comme si toute diversité, dès qu'elle est un peu profonde, n'engendrait pas nécessairement des oppositions, des conflits, des luttes plus ou moins violentes, des tendances et des efforts en sens contraire, la guerre et la discorde. Loin de nous de vouloir, par ce tableau, décourager ceux qui font de louables efforts pour combattre ces obstacles, qui travaillent ainsi à améliorer véritablement le sort de leurs semblables et à perfectionner la société par de sages et prudentes réformes. Mais à ceux qui rêvent pour l'humanité un avenir de paix et de bonheur dont elle n'est pas capable et qui, en propageant cette funeste illusion dans des esprits crédules, les détournent du sentiment de leur véritable destinée ; à ceux-là, il faut sans cesse répéter que le mal fait et fera toujours partie de notre condition présente ; que la destinée actuelle de l'homme est la lutte ;

Digitized by Google

que le monde physique et le monde moral ont été organisés dans ce but, non pour qu'il y fût heureux, mais pour qu'il trouvât l'occasion d'y déployer de mâles vertus. Quant à ceux qui ont intérêt à prouver que la source unique ou principale de tous les maux qui affligent l'humanité, est dans les vices d'une mauvaise organisation sociale, nous ne pourrions qu'imputer leur folie à l'ignorance ou à la mauvaise foi, si nous ne savions jusqu'où peut aller l'aveuglement des esprits systématiques.

Quoi qu'il en soit, nous concevons que ce soit en allumant des désirs, en stimulant des appétits, en irritant des passions, en fomentant des haines que l'on parvienne à renverser une société; mais ce dont nous sommes sûrs aussi, c'est que, quand il s'agira d'en organiser une nouvelle, on se trouvera en face des mêmes obstacles agrandis, des mêmes éléments rebelles, des mêmes passions, des mêmes désirs insatiables, stimulés par un chimérique espoir, irrités de la déception, d'esprits déshabitués de la règle, ne connaissant plus ni frein ni mesure, indociles à porter le joug de la loi, incapables d'obéir à un autre pouvoir qu'à celui de la force et façonnés d'avance pour le despotisme.

En présence des mêmes causes de discorde et de division, on reconnaîtra qu'on s'était trompé, qu'il fallait s'irriter moins contre la société que contre Dieu, voir en lui la cause première du mal, lui renvoyer, comme on l'a osé, le nom donné jusqu'ici au mauvais principe; ou l'on reviendra à l'ancienne explication qui nous représente Dieu comme ayant créé l'homme et le monde moral pour être le théâtre d'une lutte incessante, comme ayant semé de maux la carrière de la vie dans un but qu'il est facile de comprendre, mais qui n'est pas celui qu'on nous offre en perspective comme l'objet immédiat des efforts de l'individu et de la société.

Supposons, d'ailleurs, la société humaine parvenue à l'apogée de son perfectionnement; admettons que toutes les luttes aient cessé, que tous les conflits se soient apaisés, que toutes les discordes soient éteintes; figurons-nous que, par les moyens que l'on propose, ou par d'autres, on soit parvenu à détruire la cause principale qui divise les classes et les partis et les arme les uns contre les autres; que l'on ait réussi à concilier tous les intérêts, qu'une meilleure et plus équitable répartition des biens de la fortune ait répandu l'aisance et le bien-être chez ceux de nos semblables qui n'ont connu jusqu'ici que les privations et la misère, croyez-vous avoir tari la source véritable du mal que nous ressentons et calmé le malaise général qui en est le symptôme? Non, vous n'aurez fait que mettre à nu la véritable plaie, la plaie profonde qui saigne au cœur de l'humanité. Le vide que laisse après soi la satisfaction des besoins physiques, la satiété et le dégoût qui accompagnent les jouissances de cet ordre, vous prouveront bientôt qu'il y avait un autre mal qui appelait un autre remède. Ce mal, que l'organisation de la société ne peut guérir parce qu'il est dans les âmes et les esprits, la religion, la morale, une meilleure éducation, nous apprennent encore plus à le combattre et à le supporter qu'à le supprimer; et cela, en nous faisant précisément envisager un autre but que le bonheur immédiat dont nous sommes capables en cette vie. D'ailleurs, il restera toujours assez de douleurs à soulager, de misères

Digitized by Google

à secourir, assez de souffrances inévitables et de maux irréparables, pour rappeler l'homme au vrai sentiment de sa destinée. Vous n'attendrez pas, sans doute, que les sciences médicales aient réalisé pour lui le rêve de Condorcet, l'immortalité sur la terre. Vous n'espérez pas lui épargner les infirmités de la vieillesse, empêcher qu'il n'assiste vivant au dépérissement de ses organes et de ses facultés. Toujours l'enfance sera faible, la jeunesse imprudente, l'âge mûr aura ses soucis. Toujours l'homme souffrira par son esprit; rien n'éteindra sa soif ardente de connaître. La science aura pour lui des problèmes qu'il ne pourra résoudre; le monde, des mystères impénétrables. Il sera tourmenté de ses doutes; le scepticisme s'attaquera aux plus nobles conquêtes de sa pensée. Son imagination ne cessera de mettre ses rêves à la place de la réalité; il sera perpétuellement victime de ses erreurs, de ses écarts et de ses folies. Quelque heureux qu'il soit dans ses affections, il sentira ce qu'il y a de fragile dans leur objet. L'homme n'est pas, comme l'animal, oublieux du passé, insoucieux du lendemain, indifférent à son sort et à celui de ses semblables. Il regrette les biens qu'il a perdus, désire ceux qu'il n'a pas, et craint de perdre ceux qu'il possède. Toujours il aura à pleurer la perte d'un père, d'un frère ou d'une épouse chérie; à trembler pour les jours d'un enfant ou d'un ami; il verra une tombe se fermer et une autre s'ouvrir. A mesure qu'il avancera dans la vie, il sentira la solitude se former autour de lui; ses derniers jours seront pâles et décolorés. L'idée de la mort seule est faite pour empoisonner toutes ses jouissances; il ne peut songer avec insouciance à cette heure fatale, envisager la destruction de son être d'un œil indifférent, et se voir rentrer dans le néant sans frémir.

On a réuni tous ces maux sous le terme général de *mal physique*, en y comprenant les peines de l'esprit et les souffrances du cœur, comme dérivant de la nature des choses et de notre propre constitution. Mais il est pour l'homme un autre mal qui dépend de sa volonté et qui a reçu la dénomination de *mal moral*. Il consiste dans l'infraction volontaire à la loi que prescrit la conscience. L'homme conçoit l'ordre ou le bien, et, comme il est libre, en même temps que la raison lui présente cette idée, il se sent obligé d'y conformer ses actes. Quand il accomplit cette loi de son être moral, il fait le bien; quand sciemment et volontairement il la viole, il fait le mal, et un mal beaucoup plus grand que celui qui résulte d'un vice d'organisation en lui-même ou dans les choses, car il en est l'auteur, et ce mal est le fait d'un être intelligent et libre. Aussi appelle-t-il comme réparation un autre mal, la peine, l'expiation, le châtiment. Le mal, qui est l'effet de la liberté humaine, a pourtant une autre source. L'homme n'est pas assez pervers pour commettre le mal pour le mal, par plaisir ou par caprice. *Nemo libens peccat.* Il faut qu'il y soit sollicité, poussé, entraîné par un motif, intérêt, penchant, passion, désir, qui se trouve en opposition avec un autre motif: le bien réel, l'ordre, le devoir. Le mal a donc encore ici sa cause dans une opposition, un désaccord, une contradiction; et celle-ci réside dans la nature des choses et dans notre originelle constitution. C'est la lutte de la passion et de la raison, de l'intérêt et du devoir; lutte où souvent la volonté succombe, prend parti pour la pas-

Digitized by Google

sion, l'intérêt du moment contre l'intérêt réel et le devoir. Toujours est-il que si cette opposition n'existait pas, si les passions eussent été naturellement d'accord, les intérêts identiques ou parallèles, le mal moral n'existerait pas ; l'homme obéirait facilement à la loi de sa raison, il ferait toujours le bien. Or, il n'en est pas ainsi : quoi qu'on dise, la lutte est au dedans de nous, et non un simple effet du milieu où nous sommes placés. La nature des passions est d'être de soi aveugles, diverses, mobiles, contradictoires et inconséquentes, impatientes du joug, de la règle et de la mesure ; de sorte que l'homme ici ne trouve pas en lui-même l'ordre, mais le désordre, non la règle et la loi, mais l'anarchie et la licence, et que, pour qu'il y ait ordre chez lui, il faut qu'il l'y mette, qu'il l'établisse. Or, cela ne s'obtient pas sans effort, sans combat, sans énergie déployée, sans fatigue et sans sacrifice, par un simple changement de rapports, d'ailleurs impossible. La volonté est appelée à lutter contre des penchants rebelles, à résister à leur entraînement, à les soumettre au joug, à les mettre d'accord entre eux et avec la raison. C'est une absurde et puérile prétention de soutenir que l'on peut harmoniser les passions sans leur faire violence, sans leur imposer un frein et sans les dompter, et de se figurer que, pour les mettre d'accord, il ne s'agit que de les ranger par séries ou catégories. Non, l'élément passionné de notre être, c'est l'élément rebelle, changeant, contradictoire, opposé à l'ordre. On peut le faire concourir à l'ordre, mais, pour cela, il faut l'y ramener, commencer par le vaincre et le soumettre, l'apprivoiser, le tempérer, le régler. Or, ce n'est pas par un mode ingénieux d'agencement, ou en leur offrant le leurre d'une satisfaction impossible et chimérique que l'on parvient à établir un équilibre entre ces forces contraires, mais par l'empire que l'homme prend de bonne heure sur lui-même, par une lutte énergique et constante, par des habitudes mâles et courageuses, par une victoire longuement poursuivie, chèrement achetée et qui jamais n'est complète. Voilà ce qui n'a échappé à aucun des profonds observateurs de la nature humaine qui, depuis Pythagore, Socrate, Platon, Aristote et Zénon, se sont occupés de ce grave sujet. Voilà ce qu'il faut répéter à ceux qui, au lieu d'étudier l'homme tel qu'il est et sera toujours, se plaisent à le créer à leur fantaisie et croient avoir trouvé le secret de son organisation dans des chiffres ou des combinaisons musicales, puis qui partent de là pour composer d'absurdes romans sur l'individu ou sur la société. A ces jeux d'esprit où le raisonnement dévoyé se fait complice d'une imagination d'autant plus amoureuse de ses créations extravagantes qu'elle croit travailler hors du champ de la fiction, nous préférons l'image poétique de Platon, qui compare l'âme humaine à un animal composé de l'assemblage de plusieurs natures différentes (*Républ.*, liv. IX), ou bien l'*homo duplex* des moralistes, qui voient en lui un être divisé contre lui-même, signalent une guerre éternelle entre la chair et l'esprit, nous montrent la liberté humaine placée entre deux natures rarement d'accord, souvent opposées, et, pour rétablir l'harmonie entre elles, obligée de lutter sans cesse et de s'imposer de durs sacrifices. Ils nous représentent la vie comme un combat, l'homme comme un être militant et souffrant. Ils nous indiquent la paix, non comme un pacte lâche signé d'avance par la partie noble, intelligente

Digitized by Google

et modérée de notre être au profit de la partie aveugle, avide, insatiable et déréglée, mais comme une conquête et une victoire de la volonté alliée à la raison. De même, pour établir l'empire de la raison dans la société comme en lui-même, l'homme rencontrera toujours une foule d'obstacles, des penchants déréglés, des habitudes vicieuses, des opinions erronées. Ces obstacles ne tiennent point à des causes accidentelles, mais naturelles, inhérentes à la constitution primitive de notre être. Ils doivent être combattus par les armes d'une volonté énergique, éclairée, appuyée sur de sages principes et des convictions fortes. Que l'on ne croie pas tourner la difficulté par des modes d'organisation ou des combinaisons qui supposent ce qui est en question, à savoir, que l'on peut changer la nature des choses dans l'ordre moral en refaisant l'homme sur un autre type que celui sur lequel il a été créé. — Voilà le vrai. C'est dans ce sens que doivent être entrepris l'éducation morale de l'homme et le perfectionnement social. On ne peut pas plus changer ces lois que celles du monde astronomique et physique. Corriger, modifier, aider, perfectionner, à la bonne heure! Mais faire cesser l'antagonisme, supprimer l'effort, terminer d'un seul coup la lutte, obtenir un développement harmonieux et facile des natures individuelles et des forces sociales, c'est folie, rêve, chimère, vaine utopie. Que l'homme choisisse : il est ici-bas pour combattre; s'il veut faire la paix avec l'ennemi sans l'avoir vaincu, il sera vaincu lui-même et dégradé. Le bonheur qu'il veut avoir, il ne l'aura pas.

Tel est le mal. Sous cette nouvelle face, il nous apparaît comme essentiellement lié au bien moral; il prend place à côté de lui comme la condition de son existence. Le bien moral ne peut être produit sans que notre nature en souffre, sans l'effort, le sacrifice, la douleur. Le malheur est inhérent à la condition humaine et fait partie du plan de ce monde.

Ce n'est pas tout, l'ordre y est encore troublé d'une autre manière : non-seulement il existe entre les hommes, comme entre les autres êtres, une inégalité profonde; mais les biens et les maux sont loin d'être répartis suivant les règles de la justice et de l'équité. Le monde serait bien ordonné selon la justice, si toutes les actions vertueuses étaient récompensées selon leur mérite et si toute action mauvaise attirait sur le coupable un châtiment proportionné à sa faute. Ces deux idées de vertu et de bonheur, de vice et de châtiment, sont si fortement associées dans notre pensée, que nous ne pouvons voir cet ordre renversé ou altéré sans en être profondément choqués. L'observation de cette loi constitue une des faces de la notion de justice, une des idées les plus fortement empreintes dans l'âme de tous les hommes. Or, quand nous venons à juger le monde réel de ce point de vue et à lui imposer cette règle, nous déclarons qu'il n'est pas conforme à l'ordre, que les biens et les maux y sont répartis d'une manière non-seulement inégale, mais injuste. Ce désordre nous blesse et nous révolte plus que tout autre. En vain essayerait-on de soutenir, comme tout à l'heure, qu'il tient à des causes accidentelles et à une organisation mauvaise de la société, ou bien de le nier en déclarant qu'il n'est qu'apparent. Ces deux opinions, quelque large concession qu'on leur fasse, n'ont raison qu'en partie et n'atteignent pas le fond de la question. La meilleure

Digitized by Google

organisation sociale ne peut aboutir qu'à une répartition des biens dont la société dispose, la fortune, par exemple, et les honneurs. Et encore l'Etat doit-il prendre garde qu'en voulant se faire l'universel dispensateur de ces biens, qu'en se substituant à la providence universelle et à l'activité prévoyante des individus, il ne crée un autre mal plus grand que le premier, en anéantissant la liberté de ces derniers, en portant atteinte à leurs droits les plus sacrés, et en détruisant la famille pour fonder une société selon son idéal. Dans tous les cas, le mal ici n'est attaqué qu'à la surface, dans sa partie la plus petite et la plus grossière. La société ne peut répartir la santé, la force, la beauté. Le talent, le savoir, et une multitude d'autres biens qui établissent des inégalités profondes entre les hommes, seront toujours un objet d'envie pour ceux qui ne les ont pas. Ils devraient aussi exciter les plaintes et les murmures, car ils ne sont pas plus que les autres répartis en raison du mérite de chacun et de ses œuvres. L'autre opinion, beaucoup plus vraie, fait très-bien voir combien l'appréciation précédente est grossière et superficielle; elle montre que le vrai bonheur ne réside pas dans ces biens extérieurs dont la possession est fragile, mais dans d'autres biens intérieurs qu'il dépend de nous d'acquérir et qui ne peuvent nous être ravis. Elle fait remarquer justement que, pour apprécier la vraie situation des hommes, il faut descendre au fond des âmes. Là est un tribunal équitable qui à la fois juge et punit, récompense toute bonne action, toute pensée, toute intention louable, par une satisfaction intime par le calme et la sérénité d'une bonne conscience. De même toute mauvaise action, tout coupable désir, sont suivis du remords, du sentiment de la dégradation morale, d'un abaissement de l'homme à ses propres yeux, qui est le plus grand des châtiments du vice; et ainsi, suivant le mot de Milton, chacun porte en soi son ciel et son enfer. Certes, ce n'est pas nous qui contesterons la vérité de cette opinion. Nous croyons que, tout compensé, la vertu est plus heureuse que le vice, et que le juste n'a rien à envier au méchant, pourvu, toutefois, que l'on ne sépare pas la destinée présente d'une destinée future. Autrement, nous soutenons que, si le seul résultat du bien accompli par l'homme vertueux est la satisfaction et la jouissance qu'il recueille en cette vie, si la seule conséquence du mal moral est le sentiment de dégradation de la personne, ou le remords; en un mot, si ces deux sortes de biens et de maux suffisent pour rétablir l'exact équilibre que veut la justice, cette doctrine prise à la lettre, et rigoureusement admise, est insoutenable. Proposée autrefois par le stoïcisme, et mise en pratique avec une grande force de caractère, elle n'a point trouvé de sympathie, et la conscience humaine ne l'a jamais ratifiée. La raison ne s'y plie pas plus facilement. En effet, pour soutenir cette thèse, il faut d'abord forcer le principe, non-seulement préconiser l'excellence et la supériorité des biens intérieurs sur les biens extérieurs, mais nier complétement d'autres biens intérieurs non moins véritables, quoique d'un prix moins élevé peut-être. Sans parler de la santé, de la force, de la beauté, qui sont pourtant aussi des biens réels, comme résultat et signe du développement facile et régulier de certaines facultés, la science ou la connaissance de la vérité est un bien en soi, un bien de l'âme, réclamé par un besoin profond de notre nature intellectuelle. Il en est de même de

Digitized by Google

tout ce qui se rapporte à nos affections morales et aux besoins de notre cœur. Pour un être qui est fait pour aimer, ce sont là, sans doute, des biens, et il n'y peut renoncer sans se sentir malheureux. Quant aux maux qui correspondent à ces biens, nous dirons que la douleur physique elle-même est un mal. Sans doute on peut la combattre, et elle ne peut être comparée à la souffrance morale; c'est un mal toutefois, et le stoïcien qui s'écriait: « O douleur, tu ne me feras jamais convenir que tu sois un mal, » faisait une équivoque sublime. Apparemment, vous ne voulez pas que l'on soit couché sur des charbons ardents comme sur un lit de roses, ni bien à l'aise dans le taureau de Phalaris ou sur le bûcher. On peut admettre la glorification de la douleur, mais il faut y joindre le pressentiment d'un bonheur plus pur. Vous ne ferez jamais que le calice que la vertu est obligée de boire souvent jusqu'à la lie ne soit un calice amer, et que les angoisses de l'âme ne troublent singulièrement cette paix qui s'évanouit si l'espérance ne s'y joint. Nous l'avons démontré, la vertu suppose toujours un effort, la plus haute vertu réside dans le plus grand effort, et le mérite se mesure sur le sacrifice. Vous ne pouvez donc faire descendre le paradis sur la terre, mais tout au plus entr'ouvrir un coin du ciel. Concluons que, en thèse générale, il est faux que les biens et les maux en ce monde soient et puissent être répartis selon la règle de l'équité. Jamais le bonheur n'est partout et toujours en raison et en proportion du bien; le malheur, exactement proportionné au vice ou au mal. La peine est boiteuse, le crime va plus vite qu'elle; elle le manque rarement, *raro antecedentem;* mais elle arrive aussi quelquefois trop tard au but, si le terme est la mort. Puis elle est maladroite; elle frappe souvent à côté, trop fort ou trop faiblement. Nous n'en excptons pas la peine morale. Le remords n'atteint pas les plus coupables, et il est en raison inverse de la perversité. Vous direz que le comble du mal est précisément d'étouffer en soi le remords, que c'est le dernier abaissement, un signe de réprobation, le véritable enfer, puisqu'il marque l'impossibilité du retour au bien. Sans doute, un tel endurcissement n'est pas à envier; mais il n'en est pas moins la cessation ou l'absence d'un mal : c'est une torture de moins, l'enfer supprimé. Si bas que l'on descende dans les profondeurs de cet enfer, on y trouve un adoucissement, un oubli, peut-être un orgueil satanique qui peut avoir son charme. Et si à cela se joint la possession de biens réels, la force, la puissance, la beauté, les dons de l'esprit, vous créez une destinée fausse, mais, à tout prendre, encore enviable, et que plusieurs mettront en balance avec les privations et les sacrifices de la vertu. Il en est de même de la satisfaction morale, qui n'est pas toujours en proportion du mérite. La vraie vertu est humble; l'orgueil même du bien lui est défendu; elle n'est jamais sûre d'elle-même, elle tremble toujours pour elle et pour les autres. Enfin, pourquoi lui refuseriez-vous la jouissance de biens réels qui ont aussi leur prix et qu'il est dans notre nature de désirer, la possession du vrai et du beau, le développement facile, régulier, complet, de nos facultés ? Serait-ce que vous trouvez la vertu peu digne de ces biens? Soyez de bonne foi, et dites si, dans le monde actuel, ils sont équitablement répartis, si vous trouvez chaque vertu suffisamment payée de ses efforts

Digitized by Google

et de ses sacrifices, et si, en supposant que vous fussiez Dieu vous-même, vous n'ouvririez pas une main plus large et moins avare pour récompenser la vertu ignorée, modeste, tremblante, n'ayant pas conscience d'elle-même et de ce qu'elle vaut, plaçant quelquefois le remords là où vous décerneriez la louange et l'admiration. S'il en est ainsi, tout n'est donc pas ici-bas dans l'ordre. Ce monde n'est pas le règne absolu de la justice; l'injustice y a sa place, comme le malheur et le mal. Les lois morales y sont moins bien observées que les lois qui régissent la nature physique.

En résumé, le mal s'offre à nous dans le monde actuel sous une multitude d'aspects et de formes : 1° comme imperfection nécessaire des êtres finis, et surtout comme désaccord entre leur nature et leur fin; 2° comme souffrance ou malheur, résultant de ce désaccord chez les êtres doués de sensibilité; 3° comme mal moral ou infraction volontaire à la loi chez les êtres raisonnables et libres; 4° comme condition de l'accomplissement du bien moral et de la lutte qu'il suppose; 5° comme conséquence ou expiation du mal moral; 6° comme injuste répartition des biens et des maux au point de vue du mérite et de la justice absolue. De toutes ces manières d'envisager le mal naissent autant de questions, dont la principale nous conduirait à rechercher l'origine rationnelle du mal pour l'homme, problème dont la solution est dans l'explication de notre destinée présente et dans la nature de la vertu. Nous nous bornons à indiquer cette solution qui a été ou sera plus longuement développée dans d'autres articles de ce recueil. Voyez *Destinée humaine*, *Immortalité*, *Vertu*, *Mérite*, *Providence*, *Optimisme*. On peut lire ou consulter tous les ouvrages des écrivains de l'école spiritualiste qui traitent de la morale, en particulier ceux de Platon, de Cicéron et de Sénèque; parmi les modernes : de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon, de Clarke et de Leibnitz; les écrits des contemporains où ce sujet est traité avec le plus d'éloquence et de clarté, tels que le *Cours de droit naturel*, de M. Jouffroy; les *Leçons d'histoire de la philosophie morale*, de M. Cousin; et les œuvres de Ballanche.

C. B.

MALEBRANCHE. Entre Spinoza et Malebranche il y a de nombreuses et profondes analogies, soit sous le rapport des doctrines, soit sous le rapport du caractère et de la vie. Comme Spinoza, Malebranche a exagéré la tendance de Descartes à dépouiller les créatures au profit du Créateur. Tous deux, frêles et maladifs, ont vécu dans la retraite, absorbés par la contemplation de l'essence et des attributs de l'être infini. Mais autant les principes philosophiques les rapprochent, autant les croyances religieuses les séparent. Malebranche ignore, ou du moins ne veut pas s'avouer à lui-même ces analogies. Si quelqu'un les lui signale, il les repousse avec horreur. Il appelle Spinoza un misérable, et il s'écrie contre son système : « Quel monstre, Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère! » Nicolas Malebranche naquit à Paris en 1638, de Nicolas Malebranche, secrétaire du roi, et de Catherine de Lauzon, qui eut un frère vice-roi du Canada, intendant de Bordeaux, et enfin conseiller d'Etat. On eut beaucoup de peine à l'élever, à cause de la faiblesse de sa constitution. Il reçut une éducation domestique, et

Digitized by Google

il ne sortit de la maison paternelle que pour faire sa philosophie au collége de la Marche et sa théologie en Sorbonne. Il embrassa l'état ecclésiastique, et en 1660 il entra dans la fameuse congrégation de l'Oratoire. Jusqu'à l'âge de 26 ans, il s'appliqua sans goût et sans succès à des travaux de critique et d'érudition, ignorant encore sa vocation philosophique. Elle lui fut tout d'un coup révélée par la lecture du *Traité de l'homme*, de Descartes, qui, par hasard, lui tomba sous la main. Il fut tellement saisi par la nouveauté et la clarté des idées, par la solidité et l'enchaînement des principes, que de violentes palpitations de cœur l'obligèrent plus d'une fois d'en interrompre la lecture. Dès lors, il se consacra tout entier à la philosophie, et, après dix années d'une étude approfondie des ouvrages de Descartes, il fit paraître la *Recherche de la vérité*. La *Recherche de la vérité* a pour objet l'étude de l'esprit humain et de ses facultés, dans le but de donner des règles pour éviter l'erreur et pour avancer dans la connaissance des choses. On y trouve déjà, au moins en germe, toutes les théories métaphysiques qu'il a développées dans ses ouvrages ultérieurs, et principalement dans ses méditations métaphysiques et chrétiennes, et dans ses entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Tous ces ouvrages eurent un succès vraiment extraordinaire, grâce à l'originalité, à l'élévation de la doctrine, et aussi à la beauté du style. Malebranche, comme écrivain, peut être placé à côté de Fénelon. Lui qui a tant déclamé contre l'imagination, en avait une très-noble et très-vive qu'il a su plier au service de la métaphysique et de la raison la plus sévère. Par elle, il donne de la couleur et de la vie aux choses les plus abstraites, du mouvement et du charme aux discussions les plus arides. Dans les *Méditations*, dialogue sur un ton presque lyrique entre la créature et le Créateur, il s'élève au plus haut degré de l'éloquence et de l'inspiration. « Si la poésie, dit très-bien Fontenelle, pouvait prêter des ornements à la métaphysique, elle ne pourrait lui en prêter de plus philosophiques. » Malebranche réussit moins dans la polémique que dans la pure spéculation et la libre expression de ses doctrines. Il aimait mieux dogmatiser que discuter. Cependant, depuis la publication de la *Recherche de la vérité*, il se trouva entraîné, malgré lui, dans une polémique continuelle. Comme la plupart des grands philosophes du XVII^e^ siècle, Malebranche était mathématicien et physicien. En 1699, il fut nommé membre honoraire de l'Académie des sciences. S'affaiblissant de jour en jour, et se desséchant jusqu'à n'être plus qu'un vrai squelette, il mourut le 13 octobre 1715, spectateur tranquille, dit Fontenelle, de cette longue mort.

Malebranche, comme Spinoza, croit que la vraie philosophie n'a commencé qu'avec Descartes, pour lequel il professe l'admiration et la vénération la plus profonde. Cependant il ne jure pas sur la parole du maître, et il n'adopte pas aveuglément toutes ses opinions; il en est qu'il modifie, il en est qu'il combat, il en est dont il tire des conséquences entièrement nouvelles: mais, d'ailleurs, son esprit est celui de Descartes; comme lui, il méprise la science du passé et se vante de l'ignorer. Il trouvait, disait-il, plus de vérité dans un simple principe de métaphysique et de morale que dans tous les livres historiques, et il était plus touché par la considération d'un insecte que par toute l'his-

Digitized by Google

toire grecque et romaine. Il rejette également, en philosophe, d'une manière absolue, le principe de l'autorité, et pose l'évidence comme l'unique et infaillible caractère de la vérité philosophique. « Ne jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et les reproches secrets de la raison, » telle est la règle suprême de toute sa logique. Il distingue profondément l'évidence de la vraisemblance. La vraisemblance sollicite, mais n'entraîne pas nécessairement le consentement de la volonté, et jamais on ne peut la confondre avec la vérité et l'évidence, si nous ne consentons que lorsque nous avons conscience de ne plus pouvoir tarder à consentir sans faire un mauvais usage de notre liberté. Sans cesse Malebranche recommande la règle de l'évidence, sans cesse il la défend, soit contre les sceptiques, soit contre les théologiens ennemis de la raison et de la philosophie. Mais autant il recommande de ne consulter que l'évidence et la raison dans l'ordre des vérités naturelles, autant il recommande de ne consulter que la foi dans l'ordre des vérités surnaturelles. Cependant Malebranche est moins fidèle que Descartes à cette règle de distinction entre la théologie et la philosophie. Le dessein de Descartes est de séparer la religion de la philosophie; le dessein de Malebranche est de les unir. Constamment il s'applique à montrer non-seulement l'accord, mais l'identité de tous ses principes avec les vérités théologiques, et à donner une explication rationnelle des mystères de la foi. Entraîné par le désir de ramener à la raison et à l'ordre général du monde les mystères et les événements miraculeux qui servent de fondement au christianisme, il se précipite dans des nouveautés théologiques et dans les plus téméraires interprétations : c'est ainsi qu'il tente d'expliquer le péché originel par la transmission héréditaire des traces du cerveau; c'est ainsi qu'il représente l'eucharistie comme une figure de cette grande vérité philosophique, que Dieu ou la raison est la nourriture des âmes. Il incline visiblement à ne voir dans le déluge et les autres miracles qu'un effet naturel de lois générales inconnues, et il fait de l'incarnation une condition nécessaire de la création du monde. Enfin, de même que la plupart des théologiens cartésiens de la Hollande, il soutient que le langage des écritures est un langage figuré accommodé aux préjugés du vulgaire. Si Malebranche mêle ainsi la théologie et la philosophie, c'est qu'il est persuadé de l'unité fondamentale de la vérité philosophique et de la vérité théologique, et de l'identité de la vraie religion et de la vraie philosophie. Il dit dans son *Traité de morale* : « La religion, c'est la vraie philosophie.... L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi, car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence. » A la fin de la quatrième méditation il s'écrie : Ne vous êtes-vous pas voilé, ô Jésus, dans ce sacrement, pour nous donner un gage qu'un jour notre foi se changera en intelligence ? » Malebranche n'admet donc la distinction des vérités de la raison et de la foi qu'à un point de vue relatif et inférieur, ou par rapport aux esprits vulgaires; mais au point de vue absolu, et par rapport aux esprits qui savent consulter la raison, il reconnaît hautement leur unité essentielle, et tous ses efforts tendent à la mettre en évidence. C'est par là que

Digitized by Google

Malebranche excite les alarmes de l'orthodoxie et s'attire les plus vères reproches d'Arnauld et de Bossuet. Tous deux, non sans ra à leur point de vue, l'accusent de ruiner le surnaturel et les fondem mêmes de la foi chrétienne.

Nous voyons tout en Dieu, Dieu fait tout en nous, voilà les d grands principes de toute sa métaphysique. Le premier renferm théorie de l'entendement, et le second sa théorie de la volonté. L'â a pour essence la pensée. Connaître, se souvenir, imaginer, vou même, ne sont que des modifications de la pensée. L'âme est spiritue parce que toutes ses modifications se conçoivent, indépendamment l'étendue, et en excluent l'idée. Etant spirituelle, elle est une et in visible; mais, néanmoins, on peut distinguer en elle deux facult l'entendement et la volonté. L'entendement est la faculté qu'a l'â humaine de recevoir plusieurs idées, c'est-à-dire d'apercevoir plusie choses; la volonté est la faculté de recevoir plusieurs inclinations de vouloir différentes choses. Malebranche compare ces deux facu aux deux propriétés essentielles de la matière, qui sont le pouvoir recevoir différentes figures et la capacité d'être mue.

Dans l'entendement, il distingue trois facultés : les sens, l'imagi tion et l'entendement pur. L'entendement pur seul nous donne la vr ou la claire connaissance; les plaisirs et les douleurs, les sentimen les connaissances obscures et confuses qui nous troublent, nous agit et nous empêchent de voir la pure lumière de la vérité, voilà la p des sens, de l'imagination et des passions qui en sont la suite. Au Malebranche ne cesse-t-il de les combattre et de nous mettre en gar contre les égarements dont ils sont la cause. Toutefois, Malebranc ne tombe pas dans les exagérations du stoïcisme, et il admet que plaisirs des sens nous rendent actuellement heureux, que le plaisir un bien et que la douleur est un mal. De là des accusations sévères imméritées d'Arnauld et de Régis, qui lui reprochent de tomber da l'épicurisme : car Malebranche enseigne en même temps que souve il faut fuir le plaisir quoiqu'il soit un bien, et supporter la doule quoiqu'elle soit un mal, et que, si tous les plaisirs nous rendent he reux, les plaisirs éclairés et raisonnables nous rendent seuls solideme heureux. D'ailleurs, aucune créature ne pouvant agir sur une autr Dieu, selon un des principes fondamentaux de cette philosophie, e l'unique cause du plaisir, et tout plaisir doit élever notre âme jusqu lui.

Par les sens et l'imagination, nous ne faisons que sentir, et nous n connaissons pas. Les sens ne nous donnent que des sentiments obscu et confus qui nous informent seulement de nos propres modifications et ne peuvent nous apprendre l'existence d'aucun être distinct de nou mêmes. Toutes les qualités sensibles que le vulgaire attribue aux objet ne sont que nos propres sentiments. Les sentiments ne sont bons qu pour nous avertir de ce qui est utile ou nuisible, mais ils n'ont aucun autorité par rapport à la vérité ou à la fausseté des choses. Nos senti ments ne sont que ténèbres, et la lumière n'est que dans les idées. N pas confondre entre sentir et connaître, voilà, selon Malebranche, l plus grand des préceptes pour éviter l'erreur. La plus grande partie d la *Recherche de la vérité* est consacrée à l'analyse des erreurs où le

Digitized by Google

timents nous entraînent. Nul philosophe, nul moraliste n'a traité
c plus de finesse et de profondeur de toutes les causes d'erreurs qui
endent des sens et de l'imagination. Toute cette analyse aboutit à ce
nd précepte, qu'il faut sans cesse travailler à se détacher du corps
r s'unir plus étroitement avec la raison et avec Dieu. D'une part,
re âme tient au corps, et de l'autre, elle tient à Dieu. « L'esprit, dit
lebranche, devient plus pur, plus lumineux, plus fort et plus étendu,
roportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu; parce que c'est
e qui fait toute sa perfection. Au contraire, il se corrompt, il
veugle, s'affaiblit et se resserre à mesure que l'union qu'il a avec son
ps s'augmente et se fortifie, parce que cette union fait aussi toute
n imperfection. » Résister sans cesse à l'effort que le corps fait
r l'esprit, afin de nous unir de plus en plus avec la raison et avec
eu, voilà la condition nécessaire pour ne pas confondre entre sentir
connaître et pour atteindre la vérité. Toute la logique de Male-
anche peut se résumer en cette grande règle qui l'unit étroitement
ec la morale. Dans toute perception il distingue deux choses, le sen-
nent et l'idée : ainsi, dans la perception d'un corps quelconque, il y
d'une part, le sentiment de la couleur, de la saveur; et, de l'autre,
dée de l'étendue. Le sentiment est en nous et non pas en Dieu. Dieu
produit en nous, mais il ne l'éprouve pas; il le connaît sans le sen-
r, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme qu'elle en est ca-
able ; c'est l'idée seule que Malebranche place en Dieu.

Laissons maintenant de côté les sentiments pour ne considérer que ce
u'il entend par l'entendement pur et par les idées. La théorie de l'en-
endement pur n'est autre chose dans Malebranche que la théorie de la
ision en Dieu. Ce n'est pas dans la *Recherche de la vérité*, mais dans les
Méditations chrétiennes et les *Entretiens métaphysiques* qu'il faut cher-
cher cette doctrine à son plus haut degré de clarté, d'élévation et de
vérité. Ainsi, tandis que dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche
semble mériter le reproche de placer en Dieu des choses particulières
et contingentes, il établit dans tous ses ouvrages ultérieurs, avec la plus
grande clarté, que nous ne voyons en Dieu que le général et l'absolu.
Arnauld veut lui opposer saint Augustin, selon lequel nous ne voyons en
Dieu que ce qui est immuable; Malebranche répond que son opinion est
la même que celle de saint Augustin. Quand il dit que nous voyons tou-
tes choses en Dieu, il veut seulement parler des choses que nous voyons
par idée; or, nous ne voyons par idée que des choses éternelles et im-
muables, les nombres, l'étendue, les essences des choses. « J'avoue,
dit-il dans les *Conversations chrétiennes*, que nous voyons en Dieu les
vérités éternelles et les règles immuables de la morale. Un esprit fini
et changeant ne peut voir en lui-même l'éternité de ces vérités et l'im-
mutabilité de ces lois, il les voit en Dieu; mais il ne peut voir en Dieu
des vérités passagères et des choses corruptibles, puisqu'il n'y a rien en
Dieu qui ne soit immuable et incorruptible.... Voici comment nous
voyons en Dieu ces mêmes choses.... Nous ne les connaissons pas dans
la volonté de Dieu comme Dieu même, mais nous les connaissons par le
sentiment que Dieu cause en nous à leur présence. Ainsi, lorsque je vois
le soleil, je vois l'idée de cercle en Dieu et j'ai en moi le sentiment de
lumière qui me marque que cette idée représente quelque chose de créé

Digitized by Google

et d'actuellement existant; mais je n'ai ce sentiment que de Dieu, qu certainement peut le causer en moi, puisqu'il est tout-puissant et qu voit dans l'idée qu'il a de mon âme que je suis capable de ce sentimen Ainsi, dans toutes les connaissances sensibles que nous avons des cho ses corruptibles, il y a idée pure et sentiment. L'idée est dans Dieu, l sentiment est dans nous, mais venant de Dieu. C'est l'idée qui repré sente l'essence de la chose, et le sentiment fait seulement croire qu'el est existante, puisqu'il nous porte à croire que c'est elle qui la cause e nous, à cause que cette chose est pour lors présente à notre esprit, non pas la volonté de Dieu, laquelle seule cause en nous ce sentiment. Il en est de même de toutes les choses matérielles : nous ne les voyon pas en Dieu, car elles sont changeantes et corruptibles, mais nou voyons en Dieu leur principe éternel : à savoir, l'idée de l'étendue, in telligible, infinie, archétype des corps, et les rapports éternels qu'el contient en elle, rapports qui constituent les vérités géométriques. Le idées éternelles et nécessaires ne sont pas distinctes de Dieu, selon Ma lebranche, elles constituent son essence même. Nous voyons ces idée parce que nous voyons Dieu, étant en continuelle participation avec lu par l'idée de l'infini qui est Dieu, et qui toujours est présente à notr esprit. Mais pourquoi placer ces idées en Dieu et ne pas les considére comme de simples modifications de notre esprit? Malebranche combat vivement cette opinion, qu'il attribue à la vanité naturelle de l'homme, à l'amour de l'indépendance et à un désir impie de ressembler à celui qui comprend en soi toutes les perfections et tous les êtres. Comment l'homme, être limité et changeant, serait-il le sujet d'idées éternelles et nécessaires? Comment tirer d'un être particulier l'idée de l'être ab solu, d'un être imparfait, l'idée de la perfection souveraine et d'un être fini, l'idée d'être infini? Le foyer de la lumière qui nous éclaire n'est pas en nous, mais hors de nous; c'est Dieu seul qui est notre lumière. *Dic quia tu tibi lumen non es;* Malebranche oppose sans cesse à Arnauld ces paroles de saint Augustin. L'idée de l'infini, l'idée de l'étendue in telligible, l'idée d'ordre, voilà les idées nécessaires et éternelles qui jouent le plus grand rôle dans la métaphysique de Malebranche. L'idée de l'infini, c'est Dieu lui-même; Dieu et son idée sont une seule et même chose, parce qu'aucune idée ne peut représenter l'infini. L'idée de l'étendue intelligible, indéfinie, est le principe de la perception des choses matérielles, elle en est l'idée primordiale et l'archétype. Male branche distingue profondément cette étendue intelligible de l'étendue matérielle et créée : la première est éternelle, nécessaire, infinie, mais la seconde ne l'est pas. Bien loin que nous l'apercevions comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui nous apprenne son existence. La matière ne peut agir sur notre esprit et se représenter à lui; elle n'est intelligible que par son idée, qui est l'étendue intelligible; elle n'est visible que parce qu'à l'occasion de la présence des corps, Dieu repré sente à l'esprit l'étendue intelligible. Cette étendue intelligible, selon Arnauld, serait inintelligible. Placés à un point de vue supérieur à celui d'Arnauld, nous croyons comprendre Malebranche, malgré quelques obscurités en ce point important de sa doctrine. En effet, Dieu ayant créé l'étendue, il possède nécessairement en lui et l'idée de l'étendue et la réalité infinie d'où découle la réalité finie de l'étendue créée. A moins

Digitized by Google

qu'on ne veuille faire dériver de rien la réalité de l'étendue ou de la matière créée, il faut bien qu'elle soit éminemment contenue dans le sein de l'être infini. De même que Malebranche, Fénelon place avec raison dans la réalité suprême de Dieu le principe de tout ce qu'il y a de réel dans l'étendue créée, et, comme Malebranche, sur cette même question il est quelquefois embarrassé et obscur.

Ces obscurités et ces difficultés tiennent uniquement à la manière dont les cartésiens concevaient l'essence de la matière et de l'esprit. Après avoir ouvert un abîme entre l'esprit ayant la pensée pour essence et la matière consistant dans l'étendue, ils devaient être fort embarrassés à concevoir la coexistence de ces principes opposés au sein de la réalité suprême. Malebranche ne se trompe pas en plaçant en Dieu l'idée et le principe de la matière ; il se trompe à la suite de Descartes, en opposant la nature de l'esprit à celle de la matière, tandis qu'il aurait dû, avec Leibnitz, les considérer également comme des forces essentiellement activés et distinctes les unes des autres. L'idée d'ordre, telle que la conçoit Malebranche, comprend les rapports de perfection et les vérités pratiques, de même que l'idée de l'étendue intelligible comprend les rapports de grandeur et les vérités spéculatives. L'idée d'ordre est, pour lui, l'idée de la justice absolue, elle est le principe et le fondement de la morale. Il définit l'ordre en soi : « L'ordre immuable et nécessaire qui est entre les perfections que Dieu renferme dans son essence infinie, auxquelles participent inégalement tous les êtres. » Cet ordre est la loi nécessaire, éternelle et immuable. Dieu même est obligé de la suivre, sans rien perdre de son indépendance car il n'y est obligé que parce qu'il ne peut ni errer, ni se démentir, ni avoir honte de ce qu'il est. Cette loi est notifiée à tous les hommes par l'union naturelle, quoique maintenant fort affaiblie, qu'ils ont avec la souveraine raison. En vertu de cette union avec Dieu, tous les êtres raisonnables apercevant en Dieu les mêmes rapports de perfection, il en résulte que la justice est absolue, que ce qui est juste à notre regard est également juste au regard de tous les hommes, au regard des anges et au regard de Dieu même. Qui n'agit pas en vue de l'ordre, quoi qu'il fasse, n'est pas vertueux. Malebranche développe toutes les conséquences de ce principe dans son admirable *Traité de morale*. Il identifie l'amour de l'ordre ou de la justice avec l'amour de Dieu.

Il appelle raison l'ensemble de ces idées éternelles que découvre notre esprit dans son union avec Dieu. Selon Malebranche, la raison est la sagesse, le verbe de Dieu même ; c'est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde : *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, comme le dit saint Jean. La raison n'appartient pas à l'homme, car toute créature est un être particulier, et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle et absolue. « Je vois que deux et deux font quatre, qu'il faut préférer son ami à son chien, et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or, je ne vois pas ces vérités dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient pas dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligences : car, si la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être assuré aussi

Digitized by Google

bien que je le suis que les Chinois voient les mêmes vérités que je voi (*Traité de morale*, c. 1er.) Partout Malebranche insiste sur ce car tère d'universalité qui est propre à la raison. « Elle est la même d le temps et dans l'éternité, la même parmi nous et chez les étrange la même dans le ciel et dans les enfers. »

Elle est souveraine et infaillible; elle décide absolument du vrai du faux, du juste et de l'injuste. Quiconque la consulte sincèrem dans le silence des passions ne peut s'égarer. Malebranche va plus l encore, et soutient qu'on ne peut l'accuser sans impiété d'être susce tible de nous tromper. « C'est une impiété que de dire que cette rais universelle, à laquelle tous les hommes participent et par laquelle se ils sont raisonnables, soit sujette à l'erreur ou capable de nous tromp Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur; n'est pas sa lumière qui l'empêche de voir, ce sont ses ténèbres; n'est pas l'union qu'elle a avec Dieu qui le trompe, ce n'est pas mê en un sens, celle qu'il a avec son corps, c'est la dépendance où il de son corps, ou plutôt, c'est qu'il veut se tromper lui-même, c'est qu veut jouir du plaisir de juger avant de s'être donné la peine d'exam ner, c'est qu'il veut se reposer avant d'être arrivé au lieu où la vér repose. » (12e *éclaircissem. sur la Recherche de la vérité.*) Quand Mal branche parle de la raison, son langage, d'ordinaire si élégant et noble, prend un nouveau caractère d'élévation et de grandeur. Il affir que Jésus-Christ est cette même raison visible et incarnée, et c'e ainsi qu'il rattache sa philosophie à sa théologie. Nul philosophe n établi avec plus de force, de netteté et de profondeur, les vrais caract res de la raison. Par là il est supérieur à Descartes, qui, sous prétex de ne pas limiter la toute-puissance de Dieu, n'admet pas de vérit immuables et absolues, mais seulement des décrets arbitraires et esse tiellement révocables, quoiqu'il faille reconnaître cependant, dans preuve fondamentale de l'existence de Dieu donnée par Descartes, germe de la vision en Dieu et de la raison impersonnelle. Fénelon, Bo suet lui-même, et de nos jours l'école éclectique relèvent de Malebra che par la manière dont ils entendent la nature des vérités absolues, les caractères de la raison dont elles émanent. Ainsi la doctrine de vision en Dieu de Malebranche est essentiellement vraie. Ce qu'el contient de faux vient du principe que Dieu fait tout en nous, et non d principe que nous voyons tout en Dieu. Malebranche a raison lorsqu dans tout fait de connaissance il distingue sous le nom de sentiment particulier et le contingent qu'il place en nous, et sous le nom d'idée, général et l'absolu qu'il place en Dieu. Il ne se trompe que lorsqu' suppose que les sentiments qui sont en nous ne sont pas le résultat notre activité, mais une modification produite en nous directement p Dieu même.

Les idées et les sentiments, voilà, selon Malebranche, les seuls objet immédiats de notre esprit. Aussi pense-t-il que la révélation seule pe nous assurer de l'existence du monde, ce monde n'ayant aucune actio sur nous, et nos idées et nos sentiments qui viennent de Dieu demeu rant les mêmes, soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas. Mais éblou pour ainsi dire, par la splendeur de ces idées que notre âme contempl en Dieu, Malebranche perd le sentiment de l'évidence et de la réali

Digitized by Google

de la conscience dans laquelle elles font leur apparition. De là la plus inattendue et la plus grave contradiction avec les principes fondamentaux de la philosophie de Descartes. Descartes pose comme fondement et comme point de départ de toute vérité, l'irrésistible autorité du témoignage de la conscience; selon Malebranche, au contraire, la conscience n'est qu'un sentiment vague et obscur : nous ne connaissons l'âme que par la conscience, c'est-à-dire par sentiment, et non par idée; d'où il suit que l'âme nous est moins clairement connue que le corps, dont nous voyons l'idée archétype en Dieu. Ainsi le plus spiritualiste des philosophes abandonne Descartes pour se rapprocher de Hobbes et de Gassendi. Comment Malebranche n'a-t-il pas pris garde que nous ne pouvions connaître l'âme de même que le corps qu'à la condition de l'idée, et qu'en ébranlant la certitude et la clarté du témoignage de la conscience, il ébranlait la certitude même de la vision en Dieu, dont elle est le fondement et le point de départ nécessaire?

A côté de la faculté de recevoir des idées, il y a dans l'âme la faculté de recevoir des inclinations ou la volonté, de même que dans la matière coexiste la capacité d'être mue avec la propriété de recevoir des figures. Pour Malebranche, comme pour Descartes, la volonté n'est qu'une forme de la pensée; tantôt il la confond avec le jugement, et tantôt avec ce désir naturel qui nous porte vers le bien. Il fait dériver de Dieu toutes les inclinations de la volonté comme tous les mouvements de la matière. Les inclinations naturelles des esprits, dit-il, sont des créations continuelles de la volonté de celui qui les a créées. Primitivement, toutes ces inclinations sont droites, et c'est l'homme qui les corrompt en les détournant vers de mauvaises fins. Dieu, dans tout ce qu'il fait, ne pouvant se proposer d'autre fin principale que lui-même, il a dû rapporter à lui toutes les inclinations qu'il a mises en nous. En effet, toutes dérivent d'une inclination fondamentale vers le bien en général, qui est Dieu lui-même. Malebranche définit donc la volonté, l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien en général. C'est uniquement en vertu de cette impulsion divine que l'esprit désire, qu'il veut, qu'il hait ou qu'il aime. Sans cette impulsion, il demeurerait indifférent et immobile, privé d'inclination, d'amour et de volonté. Quelle sera la part de la liberté de l'homme, entraîné vers le bien par cette fatale et irrésistible impulsion? Malebranche entend, par liberté, la force qu'a l'esprit de détourner cette impulsion sur les objets qui nous plaisent et de déterminer à quelque objet particulier nos inclinations naturelles, lesquelles, auparavant vagues et indéterminées, ne tendaient que vers le bien en général. Déterminer la tendance de ces inclinations, les fixer sur un certain bien plutôt que sur un certain autre, voilà en quoi consiste le pouvoir de l'esprit. Malebranche s'efforce de faire la part de l'homme et de Dieu dans le fait de la volonté. C'est Dieu qui nous pousse sans cesse, et par une impulsion invincible, vers le bien général; et c'est Dieu aussi qui nous représente l'idée d'un bien particulier vers lequel il nous pousse en vertu de ce mouvement général. Quant à l'homme, il voit ce bien particulier que Dieu lui présente, il se sent attiré vers lui, mais il est libre de s'y arrêter ou de ne pas s'y arrêter. En effet, qu'au lieu de se précipiter tout d'abord sur ce bien particulier, il l'examine attentivement, et il verra que ce

Digitized by Google

bien particulier n'est pas le vrai bien, le bien suprême, et il pourra le laisser de côté, précisément en vertu du mouvement qui le porte vers le bien suprême. Discerner les vrais biens des faux biens, et, en conséquence, suspendre notre amour à l'égard de chaque bien particulier, jusqu'à ce que nous soyons assurés de sa conformité avec l'ordre, voilà la part de notre liberté. De là ce grand précepte de la morale de Malebranche : Ne jamais aimer un bien absolument, si l'on peut sans remords ne le point aimer. Remarquons que c'est seulement au prix d'une inconséquence que Malebranche peut faire cette part ou même une part quelconque à la liberté humaine; car le principe que les créatures sont destituées de toute causalité, et que Dieu, unique cause efficiente, opère tout en elles, le conduit nécessairement à une négation absolue de la liberté : aussi à peine a-t-il fait cette concession à l'indépendance de la créature, qu'il semble s'en repentir, et il prétend que ce pouvoir de diriger notre amour, de suspendre notre action et notre jugement, n'a rien de réel et n'est pas même une modification que nous imprimons à nous-mêmes, par cette raison que Dieu seul est l'auteur de toute réalité et de toute modification. Il nous avertit que cette suspension n'est ni un acte ni un produit de l'homme, mais quelque chose de purement négatif et dépourvu de toute espèce de réalité. Si donc Malebranche conserve le mot de liberté, il supprime la chose.

Après avoir considéré l'âme en elle-même, il faut, avec Malebranche, la considérer dans ses rapports avec le corps. Il fait reposer la foi à l'existence des corps sur l'unique fondement de la révélation, et repousse l'argument de la véracité divine de Descartes. Nous ne savons qu'il y a un monde extérieur que parce que Dieu, dans les livres saints, nous assure de l'existence de ce monde. Toutes les créatures étant incapables d'action, elles ne peuvent, en aucune façon, agir les unes sur les autres, et l'âme en particulier ne peut agir sur le corps, ni le corps réagir sur l'âme. D'où vient donc cette croyance commune qui attribue à l'action de la volonté un certain nombre de mouvements du corps? Malebranche l'explique de la même manière que cette autre croyance analogue en vertu de laquelle nous nous croyons la cause de nos idées. Le mouvement du corps suit notre volonté, de même que l'idée suit notre désir, et nous concluons que le premier fait est la cause du second, comme s'il y avait quelque rapport nécessaire entre notre volonté et le mouvement des parties de notre corps. Nous prenons l'occasion ou la condition pour la cause. Si l'âme n'agit pas sur le corps, à plus forte raison le corps n'agit pas sur l'âme; nul changement n'arrive dans l'âme par l'action des objets extérieurs. Croire qu'ils peuvent être la cause de quelque sentiment ou de quelque connaissance, c'est leur attribuer une puissance qui n'appartient qu'à Dieu seul. Si les corps n'ont aucune puissance sur l'âme, ils n'en ont également aucune les uns sur les autres. Comment donc expliquer l'accord et l'apparente réciprocité qui existe entre l'âme et le corps et entre toutes les parties de l'univers? C'est Dieu, selon Malebranche, qui, par une intervention continuelle, établit et maintient l'harmonie de ces rapports entre toutes les créatures. Aucune d'elles ne peut être une vraie cause; mais chacune d'elles devient une cause occasionnelle, c'est-à-dire une occasion à propos de laquelle entre en exercice l'unique vraie cause, qui est Dieu.

Digitized by Google

« Dieu, dit-il, ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets, en conséquence des lois qu'il se fait pour exécuter ses desseins d'une manière constante et uniforme par les voies les plus simples et les plus dignes de ses autres attributs. » Tel est le principe qui contient toute sa doctrine sur le rapport des substances créées les unes avec les autres. Un corps en choque-t-il un autre, ce choc ne sera pas la cause véritable, mais seulement la cause occasionnelle du mouvement du corps choqué, c'est-à-dire qu'il est l'occasion à propos de laquelle la cause unique et suprême intervient, d'après une loi constante, pour mettre en mouvement le corps choqué. Il en est de même de toutes les actions apparentes des corps les uns sur les autres : leur force mouvante n'est que l'efficace de la volonté divine qui les conserve successivement en différents lieux. Les rapports entre le corps et l'esprit s'expliquent de la même manière; le corps et l'esprit ne sont, à l'égard l'un de l'autre, que causes occasionnelles des changements qui s'accomplissent en eux. Dieu a donné aux âmes, à l'occasion de ce qui se passe dans leurs corps, cette suite de sentiments qui est le sujet de leurs mérites et la matière de leurs sacrifices. De même, il a donné aux corps, à l'occasion des désirs et des volontés de l'âme, cette suite de mouvements qui est nécessaire à la conservation de la vie. L'alliance entre l'âme et le corps ne consiste donc pas dans une action réciproque, mais dans une correspondance naturelle et mutuelle continuellement entretenue par Dieu, des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. Malebranche définit encore cette union, une réciprocation mutuelle de nos modalités appuyée sur le fondement éternel des décrets divins. Il célèbre sans cesse les avantages de cette doctrine pour la morale et la religion. Elle nous apprend à n'aimer, à ne craindre, à n'adorer que Dieu, tandis que l'efficace des créatures étant admise, il serait raisonnable de les aimer et de les craindre, ou même de les adorer, comme faisaient les païens. Mais ce prétendu avantage n'existe même pas, pas plus que celui de diminuer le nombre des volontés particulières de Dieu, que Malebranche ne fait pas moins vivement valoir en faveur des causes occasionnelles. En effet, nous aurions tout autant de raison d'aimer ou de craindre les causes occasionnelles que si elles étaient de vraies causes, puisqu'elles déterminent, à notre avantage ou à notre détriment, l'efficace de l'unique vraie cause. On ne comprend pas davantage comment les causes occasionnelles épargneraient à Dieu des volontés particulières, puisque les causes occasionnelles sont elles-mêmes l'effet d'une volonté particulière de Dieu. Ainsi l'homme de Malebranche est un véritable automate dont Dieu fait mouvoir tous les ressorts, et la théorie de la volonté vient aboutir au même résultat que la théorie de l'entendement. C'est en Dieu et par Dieu que notre esprit veut et aime, comme c'est en Dieu et par Dieu qu'il comprend et raisonne. L'esprit ne peut rien connaître si Dieu ne l'éclaire, rien vouloir si Dieu ne l'agite vers lui. Tout vient de Dieu et rien de la créature, voilà le premier et le dernier mot de toute la métaphysique de Malebranche.

Si Malebranche réduit l'homme à n'être qu'un simple automate dans les mains de Dieu, à plus forte raison l'animal. Il y a peu de carté-

Digitized by Google

siens qui aient soutenu l'automatisme absolu des bêtes avec plus d'intrépidité et avec un plus souverain mépris de l'opinion du vulgaire, qui leur attribue de la sensibilité et de l'intelligence. Auraient-elles donc mangé du foin défendu? répondait-il ironiquement à ceux qui défendaient l'existence du sentiment dans les bêtes.

Il ne suffit pas à Malebranche de nous avoir montré Dieu seul agissant dans la créature, il nous le fait voir encore en lui-même dans ses attributs et dans sa providence. Toute sa théodicée, comme celle de Descartes, repose sur l'idée de l'infini; mais il éclaircit et confirme encore la preuve de Descartes, en montrant qu'il y a identité entre l'infini et son idée. L'infini ne peut être distingué d'un archétype ou d'une idée qui le représente, parce que rien de fini ne représente l'infini. Nous ne pouvons voir l'infini qu'en lui-même; or, nous sommes certains que nous voyons l'infini; donc l'infini existe, puisque nous ne pouvons le voir qu'en lui-même. C'est là ce qu'exprime encore Malebranche avec la plus profonde et la plus énergique concision, en disant : « Si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Dieu est l'être par excellence, l'être des êtres. Il enferme en lui toute réalité, et toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de son être divin. Pour savoir de la nature tout ce qu'il nous est donné d'en savoir, il faut consulter attentivement l'idée de la perfection souveraine. Dieu étant l'être souverainement parfait, on ne peut faillir en lui attribuant tout ce qui témoigne de quelque perfection. Ainsi il est tout-puissant, éternel, nécessaire, immuable, immense : il est immuable, car seul il peut produire en lui du changement, et ses décrets, formés sur son éternelle sagesse, ne sont pas sujets à révision; il est immense, car son être est sans limites. L'immensité de Dieu est sa substance même partout répandue, partout tout entière, et remplissant tous les lieux sans extension locale. Créer et conserver sont pour lui une seule et même action. Il est vrai que nous ne pouvons connaître, par une idée claire, cette efficace infinie de la volonté par laquelle il donne et conserve l'être à toutes choses. Mais, si on jugeait la création impossible, parce que nous ne pouvons concevoir la puissance de Dieu capable de produire quelque chose de rien, il faudrait aussi la juger incapable de remuer un fétu, l'un étant aussi difficile à concevoir que l'autre. » Si Malebranche croit à la création du monde ou des substances, il ne croit pas à leur anéantissement; il juge que l'éternité des substances eût marqué une indépendance qui ne leur appartient pas, et que leur anéantissement marquerait de l'inconstance dans celui qui les a créées. (*Traité de la nature et de la grâce*, 1er discours.) Dieu est souverainement sage; non-seulement il est sage, mais il est la sagesse même. Il n'est pas éclairé, il est la lumière, car il contient et voit dans sa substance tous les rapports intelligibles et toutes les idées des choses, car la raison est son essence même. Il en est de même de sa justice. Dieu n'est pas seulement juste, mais il est la justice même, puisque la justice consiste dans l'ordre éternel des perfections divines. C'est en lui que nous voyons tous les rapports de perfection, comme tous les rapports de grandeur dans toutes ses affections et toutes ses déterminations. Il suit invinciblement les conseils de sa justice et de sa sagesse. Quoi de plus aimable que ce qui est souverainement parfait? Donc

Digitized by Google

Dieu, l'être souverainement parfait, ne peut ni ne pas s'aimer lui-même, ni aimer autre chose que lui-même. Dieu n'aime que ses perfections infinies, et cependant il aime les créatures, précisément en raison de cet amour nécessaire qu'il a pour ses perfections infinies. Ce qu'il aime dans les créatures, c'est lui-même, ce sont ses propres perfections, et il les aime en raison du degré suivant lequel elles y participent. Ainsi, dans l'amour infini qu'il a pour ses perfections, est contenue la règle et la mesure de son amour pour les créatures. Cet amour de Dieu pour sa propre substance est le principe de l'amour des créatures pour lui-même. C'est lui qui a imprimé à nos âmes ce mouvement qui les ramène vers lui comme à leur fin suprême. Quelle est la nature de cet amour que la créature doit au Créateur ? Dans cette question, si vivement controversée pendant le XVII^e^ siècle, Malebranche, de même que Bossuet, se prononce à la fois contre l'amour mercenaire de certains casuistes, et contre le pur amour de Fénelon. Sans nul doute, notre amour doit se terminer à Dieu, et non à notre propre félicité ; mais Dieu étant la source de toute félicité, il nous est impossible de séparer notre félicité de l'amour qui en est la source. La volonté étant l'amour de la béatitude, dit Malebranche, il est clair qu'on ne peut aimer Dieu que par amour de béatitude, puisqu'on ne peut l'aimer que par la volonté : d'où il conclut que l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé, en ce sens qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et la félicité de notre être.

Malebranche ne sépare pas la liberté de Dieu de ses autres perfections, de sa sagesse et de sa justice, et combat vivement l'erreur de la liberté d'indifférence dans laquelle était tombé Descartes. Sans nul doute, Dieu est tout-puissant et peut faire tout ce qu'il veut ; mais il ne peut vouloir que ce qui est sage, en vertu de sa sagesse souveraine ; il ne peut vouloir autre chose sans déchoir de cette sagesse infinie. La justice et l'ordre sont l'essence de Dieu même. Dieu ne pourrait agir contre l'ordre sans agir contre son essence même, sans cesser d'être ce qu'il est. Malebranche a signalé avec une admirable force les conséquences de la liberté d'indifférence, soit dans l'ordre pratique, soit dans l'ordre spéculatif. Il montre que si toutes les vérités dépendent d'un décret arbitraire de la volonté de Dieu, tout n'est plus que désordre dans la science et dans la morale. Ce faux principe, dit-il, que Dieu n'a pas d'autre règle en ses desseins que sa pure volonté, répand des ténèbres si épaisses, qu'il confond le bien avec le mal, le vrai avec le faux, et fait de toutes choses un chaos où l'esprit ne connaît plus rien. Loin de témoigner de sa dépendance, cette harmonie nécessaire entre la volonté et la sagesse de Dieu témoigne de l'excellence de sa nature. Ainsi, selon Malebranche, comme selon Leibnitz, la nécessité qui préside aux déterminations divines n'est pas une nécessité aveugle, mais une nécessité morale, au sein de laquelle se concilient d'une manière excellente sa liberté et sa sagesse souveraine : de là l'optimisme et les vues les plus solides et les plus profondes sur les voies de Dieu dans la création et sur le gouvernement du monde.

Dieu agissant selon ce qu'il est, et par amour pour ses perfections, a dû se proposer, en créant le monde, un ouvrage qui, par sa beauté et

Digitized by Google

par son excellence, pût lui procurer un honneur digne de lui. Mais quel monde fini et profane sera digne de l'élection et de l'amour de Dieu ? C'est seulement avec le dogme de l'incarnation que Malebranche croit trouver un tel monde. « L'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, sera indigne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire.... Laissons à la créature le caractère qui lui convient, ne lui donnons rien qui approche des attributs divins; mais tâchons néanmoins de tirer l'univers de son état profane, et de le rendre, par quelque chose de divin, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. » (9me *Entretien sur la métaphysique.*) Or, selon Malebranche, le monde ne peut devenir digne de la complaisance de Dieu que par l'union d'une personne divine avec lui. Il n'y a que l'Homme-Dieu qui puisse joindre la créature au Créateur : de là la nécessité de l'incarnation. L'incarnation n'est pas un fait miraculeux subordonné par la bonté infinie de Dieu à la chute de l'homme, mais la condition nécessaire de la création. Arnauld, Bossuet et Fénelon ont combattu cette nouveauté théologique ; mais Malebranche ne se borne pas à fonder l'optimisme sur le dogme de l'incarnation, il le justifie par les arguments les plus rationnels contre les objections ordinaires tirées du spectacle des choses de ce monde.

Si vous voulez apprécier le mérite d'un ouvrier, il y a deux points à considérer : l'ouvrage lui-même, et les voies par lesquelles il a été produit. Il en est de même à l'égard de Dieu et du monde. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment des qualités qu'il se glorifie de posséder. Il n'a pas voulu faire l'ouvrage le plus parfait possible considéré en lui-même, mais l'ouvrage le plus parfait joint aux voies les plus parfaites et les plus dignes de lui. « Dieu, dit Malebranche (*ubi supra*), a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux, et, comme il n'agit que pour sa gloire, que selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, doivent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie. Il a formé le dessein qui portait davantage le caractère de ses attributs, qui exprimait le plus exactement les qualités qu'il possède et qu'il se glorifie de posséder.... Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. » Malebranche revient sans cesse sur cette distinction de l'ouvrage et des voies. Il a le tort de les opposer les uns aux autres, et même de sembler mettre la perfection des voies au-dessus de la perfection de l'ouvrage, au lieu de les confondre, comme a fait Leibnitz, au sein du meilleur des mondes possible. Mais un des plus solides arguments qu'il emploie en faveur de l'optimisme est celui de la généralité des voies. Agir par des volontés particulières est le propre d'une intelligence bornée qui ne voit ni la suite, ni l'enchaînement, ni l'ensemble des choses, mais seulement des détails et des circonstances actuelles. C'est, au contraire, le propre d'une intelligence infinie d'agir par des volontés générales, c'est-à-dire d'embrasser dans un décret unique toute la suite des

Digitized by Google

choses. Quelle marque plus éclatante de puissance et de sagesse que de régler la diversité infinie des phénomènes et de maintenir l'harmonie du monde entier par deux ou trois lois générales du mouvement! Or, c'est ainsi que Dieu nous révèle sa puissance et sa sagesse, car il a fait et conserve l'univers par deux lois du mouvement les plus simples de toutes, la loi du mouvement en ligne droite et la loi du choc. Malebranche a célébré avec une admirable éloquence cette divine providence qui se manifeste également par des lois générales dans l'infiniment petit et dans l'infiniment grand, dans la construction d'un insecte et dans les révolutions des astres, dans les merveilles de l'union de l'âme et du corps et des déterminations de l'unique cause efficiente par les causes occasionnelles. Cependant Malebranche excepte tous les êtres organisés, toutes les plantes et tous les animaux de cette production universelle des choses par les seules lois générales du mouvement; et, en ce point, il se sépare encore de Descartes auquel il reproche d'avoir vainement tenté d'expliquer mécaniquement la formation du fœtus. Il se plaît à montrer les admirables desseins de la sagesse de Dieu et les causes finales niées par Descartes dans la construction des corps organisés. Il suppose que Dieu a compris de toute éternité, dans le plan du monde, les germes de tous les genres d'êtres organisés. Il a créé pour chaque genre un premier germe contenant en lui, enchâssés les uns dans les autres à l'état d'infiniment petits, les germes de tous les êtres de même nature qui ont existé ou existeront dans le monde. Les lois de la communication des mouvements ne servent qu'à dégager ces germes et à leur donner l'accroissement qui les rend visibles à nos yeux. Cette hypothèse de la préexistence de tous les germes dans le plan du monde a été adoptée et développée par Leibnitz. En même temps que le système des volontés générales donne la plus haute idée possible de la divine providence, il le justifie contre les objections tirées des misères et des imperfections de ce monde. Il représente ces imperfections et ces misères comme une suite nécessaire des lois admirables établies par Dieu. Dieu ne les a pas établies en vue de ces imperfections et de ces misères qui devaient en être la suite, mais parce que, étant extrêmement simples, elles ne laissent pas de former un ouvrage admirable. Si la providence de Dieu était particulière au lieu d'être générale, elle ne porterait pas les caractères de sa sagesse, et son ouvrage serait digne du dernier mépris. Pourquoi la grêle qui détruit les moissons, pourquoi tant de monstres, pourquoi tant de fléaux, pourquoi la pierre qui écrase en tombant l'homme juste tout aussi bien que le méchant? Il n'est point de bonne réponse à toutes ces questions dans le système d'une providence particulière. Il est dangereux de dire que Dieu, par ces fléaux, veut punir les méchants lorsqu'une expérience de tous les jours démontre que les bons et les méchants en sont également les victimes. Mais, au contraire, dans le système d'une providence générale, tous ces fléaux s'expliquent et se justifient. Si la grêle brise les fruits, si le feu brûle les villes, si la peste enlève les populations, ce n'est pas l'effet d'une nature aveugle ni d'un Dieu inconstant et cruel, mais la suite nécessaire de ces lois que Dieu a établies en vue de la plus grande perfection possible de son ouvrage. Il ne les a point faites pour de semblables effets, mais pour le plus grand bien et la plus grande beauté de l'univers; il

Digitized by Google

ne les a pas faites à cause de leur stérilité, mais à cause de leur adm rable fécondité. Dieu fait tout sans doute, mais il ne fait pas tout de même manière. Il veut positivement la perfection de son ouvrage, e ne veut qu'indirectement l'imperfection qui s'y rencontre. Il fait le bi et permet le mal, parce que c'est à cause du bien qu'il a établi des l générales, uniformes et constantes, et parce que le mal n'arrive da le monde que comme une conséquence inévitable de ces lois qui so les meilleures possibles. Ainsi se concilient avec la bonté et la sages de Dieu tous les maux et toutes les imperfections de ce monde.

Malebranche s'efforce de transporter cette idée d'une providence gén rale jusque dans le domaine théologique de la grâce et du surnature il y fait aussi agir Dieu par des voies simples, générales et constant Dieu distribue la grâce, comme la pluie, par des lois *générales* : vo pourquoi elle tombe tout aussi bien sur des âmes endurcies que sur d cœurs préparés. De là tant de grâces inefficaces, de là tant de répro vés. Il eût pu sans doute remédier à ces suites fâcheuses et sauver to les hommes en multipliant à l'infini les volontés particulières ; mais il est empêché par sa sagesse qu'il aime plus que son ouvrage, et par règle immuable et nécessaire qui est la règle inviolable de sa conduit C'est ainsi que son système sur la grâce se rattache à son système s la nature. Malebranche tend même à ramener à des lois générales l miracles dans l'ordre de la nature comme les miracles dans l'ordre la grâce. Il est vrai que, comme chrétien et prêtre, il proteste de sa aux miracles ; mais d'une autre part, entraîné par la raison et par principes de sa métaphysique, il tend à nier la chose pour ne conse ver que le nom. Qu'on en juge par les passages suivants : « O m unique maître, j'avais cru jusqu'à présent que les effets miracule étaient plus dignes de votre père que les effets ordinaires et naturel mais je comprends présentement que la puissance et la sagesse de Di paraissent davantage, à l'égard de ceux qui y pensent bien, dans l effets les plus communs que dans ceux qui frappent et qui étonne l'esprit à cause de leur nouveauté. Malheur aux impies qui ne veule pas des miracles, à cause qu'ils les regardent comme des preuves de puissance et de la sagesse de Dieu ! Mais pour toi, ne crains point de l diminuer, puisqu'en cela tu ne penses qu'à justifier et à faire paraît la sagesse de sa conduite. » (7e *Méditat.*) Lorsque Dieu fait un miracl dit-il ailleurs, il agit en conséquence d'autres lois générales qui no sont inconnues. Mais comment concilier cette prière, qui sans cesse sollicite une intervention particulière de Dieu, avec ce système des vo lontés générales? Malebranche ose la condamner en disant qu'elle n'e bonne que pour les chrétiens qui ont conservé l'esprit juif. Demande les biens éternels et la grâce de les mériter, anéantir son âme à la vu de la grandeur et de la sainteté de Dieu, voilà en quoi consiste la vrai prière. (8e *Méditat.*) Quant à ceux qui, non contents de cette provi dence générale, veulent être l'objet d'une providence particulière à leu profit, il les traite durement. Il les accuse de n'avoir une piété ni sag ni éclairée, une piété remplie d'amour-propre et d'un orgueil secret car le propre de l'orgueil est de rapporter à soi toutes choses, Dieu même et tous ses attributs, sa puissance, sa bonté, sa providence. Ce nt des hommes auxquels il semble que Dieu n'est bon qu'autant qu'il

Digitized by Google

veut leur faire du bien, et que pour les secourir il ne doit pas s'arrêter aux règles de la sagesse. (8e *Méditat.*)

Où est ce Dieu que la raison nous révèle et dont nous venons, avec Malebranche, de déterminer les attributs? Il n'est pas loin de nous, car il réside en chacun de nous, ou plutôt nous sommes tous en lui; il est le lieu des esprits, de même que le monde matériel est le lieu des corps. C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être : *Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus movemur et sumus.* Malebranche lui-même présente toute sa philosophie comme un commentaire de ces paroles de saint Paul. Mais ce commentaire exagéré emporte avec lui toute la réalité des créatures en général, et la liberté de l'homme en particulier. Leur attribuer quelque causalité, c'est plus qu'une erreur, selon Malebranche, c'est une impiété et un retour au paganisme. C'est par là que, sans le savoir, il touche à Spinoza, et c'est à ce point de vue que M. Cousin a eu raison de dire : « Voir tout en Dieu et considérer Dieu comme la cause première de tous les mouvements, ou bien prendre Dieu pour le seul et unique être véritable, dont tous les autres ne sont que des accidents, n'est-ce pas au fond à peu près la même chose, et sinon la même doctrine, au moins le même esprit? Telle est donc la grande erreur de la philosophie de Malebranche. Elle a son origine dans la philosophie de Descartes, qui avait séparé l'idée de force et de substance. Malebranche a péché surtout par l'exagération du sentiment profondément philosophique et religieux de la grandeur de Dieu et de la dépendance des créatures. Mais, à côté de cette grande erreur, se rencontrent dans sa philosophie les plus profondes vérités sur la nature des idées, sur la raison universelle, sur les attributs de Dieu et sur la providence. Il surpasse Descartes par la doctrine de la vision en Dieu et de la raison impersonnelle, et il égale presque Leibnitz par sa théodicée. »

Voici la liste des ouvrages de Malebranche : *Recherche de la vérité*, in-12. Paris, 1674. Elle eut six éditions successives, auxquelles Malebranche ajouta des éclaircissements. Elle fut traduite en latin, en anglais, en grec moderne. — *Conversations métaphysiques et chrétiennes*, in-12, Paris, 1677; — *Traité de la nature et de la grâce*, Amst., in-12, 1680; — *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, in-12, Cologne, 1683; — *Traité de morale*, in-12, 1684; — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, in-12, 1688; — *Traité sur l'amour de Dieu*, pet. in-12, 1697; — *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, petit dialogue, 1708; — *Réponses de Malebranche à Arnauld*, 4 vol. in-12, 1709; — *Réflexions sur la prémotion physique*, in-12, 1715.

Ouvrages à consulter : *l'Eloge de Malebranche*, par Fontenelle; — *l'Histoire de la philosophie du* XVIIe *siècle*, par M. Damiron; — *le Cartésianisme*, par M. Bordas-Demoulin. F. B.

MAMERTUS ou MAMERCUS CLAUDIANUS, connu dans l'histoire de la philosophie comme auteur d'un traité *sur la Nature de l'âme*, était frère de saint Mamert, archevêque de Vienne. Né au commencement du Ve siècle après J.-C., probablement dans cette même ville de Vienne, il se livra dès sa jeunesse à la vie religieuse, et parvint bientôt dans

Digitized by Google

l'Eglise à d'éminentes fonctions. Mais le dévouement qu'il y apportait ne nuisit en rien à l'activité de la pensée. C'est un esprit élégant et curieux. Le saint ministère et les lettres se partagèrent toujours sa vie : c'est le témoignage de Sidoine Apollinaire, son contemporain et son ami. Il reste même sous le nom de Mamercus Claudianus quelques compositions d'un intérêt tout littéraire et tout profane, sans parler de pièces que sa réputation de poëte chrétien lui a souvent fait attribuer, et qu'une critique plus clairvoyante restitue aujourd'hui à leurs véritables auteurs. Mais le principal ouvrage du savant Gaulois est son traité *de Statu* ou *de Substantia animæ*, monument de philosophie très-remarquable, à part la barbarie du langage, qui est le cachet d'une décadence alors commune à tous les arts dans l'Occident. Renouvelant une erreur qu'on trouve dans plusieurs systèmes de la philosophie païenne et dans les écrits de plusieurs Pères de l'Eglise, notamment de Tertullien, d'Arnobe, d'Irénée, de Tatien et d'Origène, mais qui venait d'être réfutée avec autant de force que d'éclat par saint Augustin, dans son traité *sur l'Origine de l'âme humaine*, Faustus, alors abbé de Lérins (vers 471), depuis évêque de Riez, soutenait que Dieu est la seule substance vraiment immatérielle, mais que ni l'âme de l'homme ni même celle des anges ne participent à ce glorieux privilége de la spiritualité. Il allait jusqu'à nier que l'âme de Jésus-Christ, du Verbe incarné, fût un pur esprit tant que dura le miracle de l'incarnation. Le corps, disait-il, est ce qu'une action déplace et change, ce qui a une étendue divisible, des éléments susceptibles d'altération, des qualités variables, etc. Or, l'âme humaine a précisément tous ces caractères : elle est tour à tour dans notre corps et hors de notre corps, elle est forte ou faible, grande ou petite, selon les qualités, les fonctions qu'elle acquiert ou qu'elle vient à perdre ; elle jouit, elle souffre dans cette vie ou dans l'autre, d'une joie, d'une souffrance toute physique : l'âme est donc composée d'une matière plus subtile que celle de nos membres, mais enfin sujette aux mêmes conditions d'infirmité, et nulle créature en ce monde ne peut revendiquer, à titre de pure intelligence, une sorte de parenté avec son créateur. Entre Dieu et nous, il y a tout l'abîme qui sépare l'esprit de la matière. Telle est, en quelques mots, la doctrine du livre *de Creaturis*, publié d'abord sous le voile de l'anonyme, et auquel Mamertus, sans en connaître l'auteur, entreprit de répondre, sur les conseils de ses amis et particulièrement de Sidoine Apollinaire. La tâche ne semblerait pas difficile aujourd'hui ; elle l'était sans doute à une époque où toute lutte n'était pas terminée entre les vieilles philosophies et la religion nouvelle, et où la métaphysique orthodoxe n'avait pas encore dégagé nettement des théories des philosophes grecs tous les éléments qui s'accordent avec elle, pour constituer l'ensemble du dogme chrétien. Aussi Mamertus ne parle-t-il de son travail qu'avec une grande modestie ; loin d'avoir épuisé la matière, il croit n'avoir guère tracé qu'une ébauche qu'achèvera l'intelligence du lecteur. Ce livre, où sont combattues pied à pied toutes les erreurs de Faustus, n'en a pas moins une valeur très-réelle ; et quand il ne serait pas vrai que, comme on l'a prétendu, il eût inspiré Descartes dans ses *Méditations*, il garderait encore une place assez considérable dans l'histoire de la philosophie. Le résumé que l'auteur en

Digitized by Google

onne, dans sa dédicace à Sidoine Apollinaire, caractérise bien et esprit philosophique qui y règne, et le style étrange qui dominait alors ans les livres comme dans les écoles. « Le premier livre, dit ce résumé, ommence par établir brièvement que la Divinité est impassible et étrangère à toute affection; puis il engage avec l'adversaire une lutte variée ur l'état de l'âme; ensuite, pour préparer le lecteur à des doctrines bscures, il effleure quelque chose des doctrines de la géométrie, de 'arithmétique et même de la dialectique, et, selon le besoin, des ègles de l'art de philosopher : tout cela avec modestie et réserve, dans a plus juste mesure qu'il a été possible, non sans en venir aux mains e temps à autre avec la partie adverse. — Le second livre, après un réambule, disserte utilement et à bonne intention sur la mesure, le ombre et le poids, de manière qu'un lecteur attentif, avec l'aide de la iété, en suivant les degrés de la création, soit conduit, sinon au bonheur de contempler la Trinité créatrice de l'univers, du moins à une onviction plus ferme de son existence. Depuis là jusqu'à la fin, tout e livre s'appuie sur des témoignages. — Le troisième revient d'abord n peu sur quelques discussions du commencement; puis il poursuit dans eur fuite les adversaires blessés au précédent combat. Il déclare enfin ne pas dédaigner la paix, mais ne pas craindre davantage les attaques le l'adversaire inconnu. » On voit là une méthode de philosophe et de héologien, où les raisonnements alternent avec les élans d'une foi ive, les arguments avec les autorités. Ainsi écrivait Faustus; ainsi crit son docte et pieux adversaire, traitant d'ailleurs avec un égal espect l'autorité de la Bible et celle des sages païens, citant quelquefois les disciples de Pythagore, Platon, Cicéron, puis s'efforçant le concilier leurs subtiles théories avec les traditions du Nouveau Testament, sur la vision de Lazare et l'apparition de l'ange Gabriel à la Vierge Marie : c'est une image originale de cette société demi-païenne et demi-chrétienne, demi-savante et demi-barbare, qui rappelle encore l'antiquité en même temps qu'elle annonce le moyen âge. La théologie du moyen âge se montre dans le raisonnement par où commence le ivre de Mamertus : Dieu, étant une substance spirituelle, n'a pu créer 'homme *à son image* sans lui donner une âme immatérielle; notre âme, pour cela, n'est pas *égale* à celle de son Créateur; il suffit d'admettre qu'elle lui soit *semblable*. Un peu plus bas, la mauvaise physique des anciens défraye plusieurs pages de discussions subtiles sur la différence de l'âme qui sent et des organes de la sensation; puis la métaphysique des pythagoriciens et de Platon vient en aide à l'auteur pour tirer de la pensée même les preuves de l'immatérialité du principe pensant. Sur ce fonds d'érudition mixte qui caractérise à peu près tous les écrivains de son siècle, l'auteur a mis les qualités et les défauts d'un esprit pénétrant, exercé sous la discipline d'Aristote et de Platon; aux manœuvres les plus difficiles de la dialectique, il a uni les mouvements d'une passion parfois éloquente. C'est avec son esprit qu'il argumente, lorsqu'il prouve, comme Descartes, la spiritualité de l'âme par son indivisibilité, ou lorsqu'il adresse à Faustus ce singulier dilemme : « Tu prétends que l'âme se compose d'une substance corporelle, mais plus subtile que celle de nos corps. Qui dit cela, je te prie? Evidemment ton âme. L'âme dit donc d'elle-même : Le corps de l'âme est plus subtil

Digitized by Google

que mon corps. Mais qu'est-ce que l'âme peut appeler *son corps*, ce n'est elle-même, puisqu'elle est corps ? Ou bien donc l'âme e corps, et elle ne peut justement appeler sien ce corps de chair ; ou, si corps de chair est le corps de l'âme, l'âme elle-même en est distincte. Il raisonne avec son cœur quand il soutient que l'âme ne peut êt déterminée par le lieu (*localis esse*), car elle est capable de l'idée Dieu, et l'idée de Dieu est trop grande pour subir une telle condition ou quand il s'écrie avec l'enthousiasme d'un disciple reconnaissan qu'il ne croira jamais que Platon, cet inventeur, cet apôtre de tant vérités sublimes, ait pu avoir pour âme un agrégat d'éléments matériel Tout cela n'est pas, comme on voit, d'une égale rigueur au point vue philosophique, et ne justifie pas complétement les pompeux éloge que Sidoine Apollinaire prodiguait à son ami ; mais tout cela forme, définitive, un ensemble plein d'intérêt et de variété. Ajoutez que plu sieurs des textes païens invoqués par Mamertus à l'appui de sa thèse par exemple ceux de Philolaüs et d'Archytas, seraient perdus pour nou sans la citation qu'il en a faite. Aussi l'ouvrage de Mamertus fut-il, dè la renaissance des lettres, un des premiers que l'impression *se hâta* d reproduire (Venise, 1482); et dans les deux siècles suivants il a eu d'asse nombreuses réimpressions, soit dans les Recueils des Pères de l'Eglise soit séparément, avec les opuscules plus ou moins authentiques d même auteur. Mais, par un étrange retour, on ne voit pas que depui 1655 (éd. de Schott et Barth à Zwickau) il ait trouvé un seul éditeur, ni un seul traducteur. Cependant la critique aurait droit de réclame aujourd'hui une édition nouvelle où le texte du traité *de Statu anim* fût revu avec la sévérité qu'on apporte aujourd'hui à ces sortes de recensions, et surtout enrichie d'un commentaire historique et phi losophique qui manque à toutes les éditions publiées jusqu'ici. Il y aurait lieu aussi de discuter définitivement l'authenticité des opuscule qu'on attribue à Mamertus, et d'ajouter aux textes réunis dans l'édi tion de 1655 une lettre que Baluze a donnée dans ses *Miscellanea*, et qui contient de curieux détails sur l'état intellectuel des Gaules au v^e^ siècle de l'ère chrétienne. En attendant ce travail si désirable pour les amateurs de la philosophie ancienne, on lira avec beaucoup de fruit la dissertation courte et substantielle de M. Germain : *De Mamerti Claudiani scriptis et philosophia* (in-8°, Montpellier, 1840); on peut consulter aussi l'*Histoire littéraire de France*, t. II, p. 442-454. E. E.

MANDEVILLE (Bernard DE) est le nom de l'un des écrivains le plus souvent cités par les philosophes du XVIII^e^ siècle. Il naquit vers 1670 à Dort, en Hollande, d'une famille d'origine française, et de bonne heure il fut destiné à la profession de médecin. Après avoir pris le grade de docteur à Leyde, il se rendit en Angleterre, où les sciences expérimentales brillaient déjà d'un grand éclat, mais où Mandeville ne parvint jamais à exercer son art avec quelque réputation. Comme il ne pouvait supporter l'idée de rester dans l'obscurité, il se mit, en 1704, à écrire dans la langue de sa patrie adoptive, en anglais. Son genre d'esprit, son tour d'imagination le porta à publier, en les rendant plus mordantes par une application directe à son époque,

Digitized by Google

les d'Esope. D'autres pièces de vers suivirent, sans exciter da-
e l'attention publique.
in, voulant réussir à tout prix, il recourut à un moyen de céléalors très-usité, le scandale. Son début dans cette voie fut une
contre le sexe féminin : *La Vierge démasquée,* ou *Dialogue fémi-*
The Virgin unmasked, or *female Dialogues,* London, 1709) : un
ue entre une vieille fille et sa nièce sur l'amour, le mariage
tres sujets de ce genre. Une nouvelle satire, qui parut deux ans
sous un titre scientifique, devait dévouer au ridicule les méde-
les chirurgiens, les apothicaires : ce sont trois dialogues intitulés :
des affections hypocondriaques et hystériques (*A Treatise on*
ochondrick and hysterick diseases. London, 1711, 3 vol.). Ce
du traité eut plus de succès, et il en était digne, parce qu'il ne
e ni d'une gaîté parfois comique, ni de pensées fines et de traits
On y remarque cependant plus de licence que de hardiesse,
e mouvement et de sel que de justesse et de goût, un grand
: vanité et d'ambition, et, par-dessus tout, l'intention visible
rter les bienséances, de railler les mœurs. Cette intention
dans un poëme d'environ cinq cents vers que Mandeville publia,
, sous ce titre : *La Ruche bourdonnante,* ou *les Fripons de-*
honnêtes gens (*The grumbling Hive,* or *Knaves turned honest*).
oëme fut joint, en 1723, un commentaire, une sorte d'apologie
teur intitula : *La Fable des abeilles,* ou *les Vices privés font la*
ité publique (*The Fable of the bees,* or *private Vices public be-*
Cette double composition, où Mandeville se moquait moins
de la morale que du clergé et des universités, fut violemment
ée de plusieurs côtés, entre autres par Hutcheson, Berkeley et
ald Campbell. Le grand jury du comté de Middlesex la dénonça
ournal du banc du roi comme très-pernicieuse. Les accusations
critiques se succédant et se multipliant, malgré la déclaration
teur qu'il n'avait avancé qu'ironiquement les opinions qu'on
rochait, Mandeville publia un ouvrage dans lequel il essaya
tenir des principes opposés. Sa *Recherche sur l'origine de*
e et sur l'utilité du christianisme (*Inquiry into the origin of man*
efulness of christianity, London, 1732) devait, en effet, mon-
e la vertu est plus propre que le vice à procurer le bonheur
l de la société. Nonobstant cette sorte de rétractation, l'on
a à regarder les idées déposées dans la *Fable des abeilles* comme
table système de Mandeville, et il semble qu'on n'eut pas tort,
e ces mêmes idées se retrouvent aussi dans ses *Pensées libres sur*
ion et sur le bonheur des nations (*Free Thoughts on the religion,*
, government, etc., London, 1720), et que Mandeville ne songea
à désavouer ou à corriger ce dernier ouvrage. Il importe donc
re connaître ces idées, sans lesquelles, d'ailleurs, on ignore la
historique de certaines théories morales, comme celle d'Hel-
.
t en affirmant à plusieurs reprises qu'il n'avait écrit que pour
er, en signalant la bassesse de tous les ingrédients qui com-
le mélange d'une société bien réglée, Mandeville ne cache pas
ai dessein, ni sa doctrine personnelle. Il s'était proposé de

Digitized by Google

combattre, avec les armes du ridicule, les systèmes où l'homm présenté comme apportant en naissant une inclination décidée le bien. Il voulait réfuter en philosophe, et flétrir en poëte comi l'*innéité* du sens moral : aussi confesse-t-il s'attaquer au plus ill défenseur de ce genre de spiritualisme, Shaftesbury. Il est impos dit Mandeville, qu'il y ait des doctrines plus diamétralement opp que celle de Shaftesbury et la mienne. Quelque belle, qu flatteuse pour l'humanité que soit la doctrine de ce célèbre lor faut établir contre elle, et sans détour, que rien n'est bon, que n'a aucune valeur morale, si ce n'est ce qui emporte l'idée d victoire sur le penchant naturel, sur le prétendu goût moral. L'ho vertueux, c'est l'homme qui sait se vaincre soi-même, et non pas qui suit docilement l'inclination de son âme.

Comment l'auteur de la *Ruche* cherche-t-il à combattre l'au des *Caractéristiques ?* D'abord, il s'efforce de faire sentir la faib des raisons sur lesquelles s'appuie Shaftesbury. On se plaît, dit-invoquer ce fait, que l'homme naît sociable, doué d'un instinct d commune, et que, par conséquent, il est loin d'être égoïste Mais, si cet instinct social était la preuve d'un bon naturel, il se cèlerait surtout chez les hommes les plus distingués et les plus g reux. Or, l'expérience atteste que le besoin de société est le propre esprits vides et des âmes sans vigueur. D'ailleurs, n'est-il pas f de s'assurer que ce qui rend l'homme sociable, c'est un secret re sur soi-même, c'est l'amour de soi, l'amour-propre, c'est-à-dire ce sont ses mauvais penchants et ses imperfections naturelles qu portent à se réunir à ses semblables ? Si l'homme était resté innoc il serait probablement demeuré insociable et solitaire. En soi, l'hon est l'être le moins enclin à la vie sociale, et, à cet égard, il se mo inférieur aux brutes, qui forment primitivement et naturellement troupeaux. La vie commune parmi les hommes est un produi l'art, un effet de quelque impulsion extérieure. Il y faut évidemm l'action d'une puissance extérieure, parce qu'il est impossible de sembler cent hommes sans voir naître à l'instant même parmi l'envie, les querelles et la désunion. La crainte, la peur, voilà puissance extérieure ; la peur, telle est la mère de la société maine, la base et la sauvegarde de tout Etat ; et c'est se trom étrangement que de dériver l'organisation civile, non pas des m physiques et moraux, mais des affections bienveillantes et dé téressées.

Il n'est pas moins inexact de dire, continue Mandeville, l'amour du prochain, ou la charité, est inné à l'homme, parce q éprouve de la sympathie et de la commisération. Quel rap entre la sympathie et la charité ? La charité consiste à transpor sans ombre d'intérêt personnel, à d'autres l'affection que nous av pour nous-mêmes. La cause, la source de la sympathie, au contra c'est le sentiment de notre propre malaise, c'est le sentiment d peine personnelle. La commisération n'a d'autre ressort que l'amo propre ; l'amour du prochain procède d'un absolu dévouement.

Ce n'est pas tout encore : la doctrine que la charité est inné l'homme n'est pas seulement dénuée de fondement, elle est dan

Digitized by Google

reuse : elle rend l'homme paresseux, en lui conseillant de céder à ses penchants, tandis que la doctrine opposée le force de se surveiller et de se dompter. Elle donne à l'homme de funestes illusions, parce qu'elle lui fait prendre les mouvements les moins nobles, tels que l'ambition, pour des inspirations désintéressées, dictées par la seule bienveillance. Ce sont ces illusions qu'il faut dissiper et détruire, en montrant l'homme tel qu'il est en réalité, c'est-à-dire composé et dominé par les passions les plus variées.

Ainsi, Mandeville s'attache d'abord à nier le fait sur lequel Shaftesbury insiste le plus, savoir, que les penchants naturels de l'homme s'accordent avec ce qui fait le but et la destination d'un être raisonnable. A cette négation il fait succéder celle-ci : Ce qui est but essentiel pour l'individu diffère absolument du but de l'ensemble.

C'est cette dernière proposition qui constitue le sujet principal de la *Fable des abeilles*. Cette fable elle-même suit à peu près la marche que voici : Une vaste ruche renfermait un essaim d'abeilles très-considérable, une nombreuse société qui avait les mœurs des sociétés humaines, leurs vertus et leurs vices; les médecins y étaient des charlatans; les prêtres, des hypocrites; les rois y étaient les dupes d'un ministère fourbe et intéressé; la justice y était facilement achetée et corrompue; en un mot, chaque portion de cet Etat était en proie à une dépravation ouverte. Cependant, la grande masse allait à merveille et formait un Etat florissant, parfaitement bien organisé. Les crimes de cette nation faisaient sa grandeur; et la vertu, formée aux ruses par la politique, se trouvait entièrement d'accord avec le vice : le tout était un vrai paradis :

> Thus every part was full of vice,
> Yet the whole mass a paradise.

Mais un jour il arriva qu'un membre de cette société, enrichi de la manière la moins honnête, s'indigna de voir un gantier donner de la peau de mouton pour de la peau de bouc, et se mit à prédire qu'à la suite de pareilles friponneries, le pays et le peuple périraient infailliblement. Aussitôt les autres membres les plus fourbes se mirent à gémir de l'iniquité générale, et ils invoquèrent la probité. Jupiter exauça leurs vœux et délivra de la fraude cette ruche criarde et mécontente. Les mœurs se réformèrent, la paix et l'abondance régnèrent partout; mais les arts, ministres des plaisirs et du faste, désertèrent sur-le-champ. Attaquées par un grand nombre d'ennemis, les abeilles triomphèrent, mais au prix de plusieurs milliers de braves. Ce qui en resta se retira dans un creux d'arbre, réduit à la triste satisfaction que peut donner la vertu :

> . . . . Flew into a hollow tree,
> Blest with content and honesty!

La morale qui résulte de cette fable est la suivante. Lorsque nous qualifions une action de bonne ou de mauvaise, ce jugement a trait, moins à la valeur interne de l'action ou au mérite de l'agent, qu'à

Digitized by Google

l'utilité ou au dommage dont elle est pour la société. Il s'ensuit que vertu de l'individu est tout autre chose que le bien. La vertu individuelle se manifeste quand l'homme renonce à lui-même. Or, l'homme peut renoncer à lui-même, et de la sorte devenir respectable et agréable à la Divinité, sans pour cela contribuer à la conservation et bonheur de la nation. Ceux-là concourent le plus au bien commun qui nourrissent et favorisent davantage l'industrie. Tout ce q est nuisible à l'industrie est préjudiciable à la société. Or, les ve tus individuelles nuisent à l'activité industrielle. La tranquillité l'âme, le contentement de soi est une vertu; mais il est dangereu pour l'industrie : il n'est donc pas un bien. L'envie, la jalousie est u vice, mais elle fait naître, elle excite l'émulation ; elle produit pl d'effet que toutes les exhortations morales : elle n'est donc pas u mal. L'avarice et la prodigalité sont des vices ; cependant elles contri buent au bien-être général, tandis que l'économie, qui est une vertu y nuit considérablement. Rien n'est moins fondé que la supposition que les hommes, privés de tous ces penchants ignobles, feraien autant pour le bien public qu'ils ne font maintenant, c'est-à-dire e satisfaisant à l'envie et aux autres dispositions vicieuses. Otez au hommes l'orgueil, l'ambition, et toutes ces passions qui poursuiven une chimère et qui mènent à des résultats condamnés par la religion et vous leur ôterez le ressort par lequel ils sont capables de vaincr jusqu'à la crainte de la mort; vous leur aurez ôté ce qui concourt plu au bien de l'ensemble que toute autre inclination humaine. Enfin l simple bienveillance conduirait à des actions funestes au bien général Il est incontestable qu'il se mêle quelque bienveillance à la vanité, laquelle nous devons les efforts qui ont pour but de diminuer la pauvreté et l'ignorance; mais on oublie que l'ignorance et la pauvreté son indispensables pour qu'un pays ait des ouvriers et de l'industrie. On oublie que si la culture et l'aisance devenaient générales, universelles, on ne trouverait plus personne pour servir, et que la société deviendrait impossible.

On voit aisément que Mandeville n'est qu'un disciple de Hobbes e surtout du duc de La Rochefoucauld, dont il n'a pas le courage. Il prétend en effet, à la fin de sa *Fable*, n'avoir eu d'autre dessein que de montrer comment tout bien-être matériel et social repose sur la vanité, comment la vertu humaine est impuissante à donner le bonheur; qu'en un mot, il avait voulu disposer le lecteur à l'humilité, et le préparer à l'enseignement et à la vie chrétienne. L'élève de Mandeville, Helvétius, a plus de franchise, n'hésitant pas à proclamer l'intérêt personnel, l'unique mobile et le secret moral du monde entier. Frédéric le Grand, venu entre Mandeville et Helvétius, essaya de présenter l'amour-propre comme le principe de nos actions; mais il s'efforça en même temps de l'épurer, en offrant à l'homme les objets les plus élevés, comme le véritable but de son activité et la seule base de son bonheur. En poussant à l'extrême l'opposition entre le devoir de l'individu et l'intérêt général, en négligeant de concilier cette opposition, Mandeville ne peut être absous du reproche d'avoir exagéré les faits, outré les conclusions et donné carrière à une vanité maligne; mais il a rendu service aux moralistes anglais, et même

Digitized by Google

à ceux du continent, en les forçant de discuter les faits rassemblés par lui, et de réfuter les conclusions qu'il en avait tirées.

La meilleure traduction française de la *Fable des abeilles* est de Bertrand (4 vol. in-8°, Amst., 1740). Une des meilleures réfutations du même ouvrage est celle que Berkeley a donnée dans son *Alciphron* ou *le Petit philosophe*, in-8°, Londres, 1732. C. Bs.

MANICHÉISME. On a donné ce nom, dans l'histoire de l'Eglise, aux opinions enseignées, vers le milieu du III^e^ siècle, par Manès ou Manichée, prêtre chrétien qui mêla à la doctrine de l'Evangile des principes puisés dans la philosophie et les religions de l'Orient. Le dogme dont il est considéré, probablement à tort, comme le plus célèbre représentant, est le dualisme éternel du bien et du mal, et l'égalité de puissance de ces deux principes. Que cette accusation soit fondée ou non sur des faits bien démontrés, le nom de *manichéisme* n'en a pas moins pris depuis une grande extension, et il s'applique aujourd'hui à toute doctrine, théologique ou rationnelle, qui donne au principe du mal une existence absolue comme celle du principe du bien. Nous sommes donc amenés à distinguer *le manichéisme religieux* et *le manichéisme philosophique*.

Manichéisme religieux. — Manès ou Manichée, auteur de l'*Hérésie manichéenne*, naquit, selon les conjectures les plus vraisemblables, et selon la chronique d'Edesse, à Carcub, dans la Huzitide, l'an 240 de J.-C. Il est représenté par les Orientaux comme un homme d'une instruction vaste et profonde, et auquel son christianisme austère et son zèle religieux firent accorder de bonne heure le rang et le caractère de prêtre; il paraît avoir été très-versé dans la médecine. Il publia son *Hérésie*, selon les apparences, en 267, pendant qu'Aurélien portait à Rome la couronne impériale. Il avait reçu, dit-on, cette doctrine d'un Arabe nommé Scythien; mais il est plus probable qu'il la composa lui-même en mêlant à ses idées chrétiennes quelques principes empruntés à la religion des Perses. C'est, en effet, à Zoroastre que l'on attribue l'origine de la doctrine du dualisme; mais que ce sage ait ou non admis le dualisme d'une manière absolue, la croyance des Perses à une unité supérieure n'était plus douteuse à l'époque de Manès. La doctrine de celui-ci consistait avant tout, si l'on en croit ses adversaires, dans l'adoption à titre égal des deux principes du mal et du bien, éternels et absolus l'un et l'autre. Les circonstances accessoires, telles que ses doutes sur quelques passages des livres saints, et sa prétention d'être plus particulièrement éclairé des lumières de l'Esprit saint, n'appartiennent pas à la philosophie. En butte à la fois à la haine des chrétiens pour son hérésie, et à celle des Perses par la profession qu'il faisait du christianisme, il n'en fut pas moins protégé par Sapor et par Hormisdas. Varadès I^er^, ayant succédé à ce dernier prince, lui fut d'abord également favorable; mais il changea bientôt à son égard, et ordonna qu'on le mît à mort, sous prétexte qu'il enseignait l'erreur des sadducéens et niait qu'il y eût une autre vie. Manès fut livré au supplice au mois de mars 277; il était âgé de trente-sept ans.

Manès mérite-t-il les accusations qui furent dirigées contre lui par ses adversaires? A-t-il en effet tenté d'altérer les doctrines chrétiennes

Digitized by Google

par l'introduction d'un dualisme éternel et absolu de principes cor tradictoires?... On peut en douter, comme nous le démontrerons plu bas.

Les manichéens étaient chrétiens, en ce sens qu'ils admettaient l mission de Jésus-Christ dont ils voyaient dans Manès l'apôtre le plu éclairé et le plus puissant. C'est ici le lieu de dire qu'ils ne le regar daient cependant point, qu'il ne se regardait pas lui-même, ainsi qu quelques écrivains l'ont répété, comme le Paraclet et l'Esprit sain Ils avaient altéré ce fond chrétien par des éléments empruntés a gnosticisme et à la religion de Zoroastre. Ceux du gnosticisme y te naient une grande place et absorbaient presque l'élément chrétien lu même. Aussi différaient-ils des orthodoxes sur plusieurs points im portants. Ils ne recevaient pas les livres de l'Ancien Testament et n'acceptaient les Evangiles qu'en se réservant le droit d'y fai les suppressions ou les changements qui pouvaient les mettre en ha monie avec leurs opinions particulières; ils regardaient comme d véritables prophètes les sages, tels que Orphée, Zoroastre, etc., qu chez les diverses nations avaient fait briller la lumière de la vérité connu à l'avance et même annoncé le Messie; ils se fondaient su l'idée que la raison et le Verbe se trouvent dans tous les hommes et doivent produire partout les mêmes effets, et répandre les même clartés. Cette opinion, empreinte d'une philosophie plus large qu celle à laquelle se rattachaient les orthodoxes, avait été développé par plusieurs Pères, entre autres par saint Justin, saint Clémen d'Alexandrie, Origène, qui précédèrent Manès ou en furent les con temporains. En partant de ce principe, les manichéens étendaien beaucoup plus loin que le cercle des livres canoniques le nombr des écrits qu'il pouvait être utile de consulter, et opposaient sans scru pule aux ouvrages admis par les orthodoxes, des lettres, des traités des histoires apocryphes, supposés par eux, ou qu'ils empruntaient la tradition.

Telles étaient les différences principales qui séparaient les man chéens des orthodoxes. Il est curieux de chercher si celle qui domin toutes les autres, celle à laquelle ils ont donné leur nom, et de laquell l'ont reçu tous les systèmes qui ont admis, ou été soupçonnés d'ad mettre le dualisme absolu des deux principes, leur appartient vérita blement; il serait inattendu de trouver ce point au moins douteux.

Saint Augustin a été l'un des adversaires les plus passionnés de manichéens; il avait partagé longtemps leur croyance, et il semble qu son témoignage doive être décisif, quand il leur est favorable. Or voici les paroles qu'il met dans la bouche de son adversaire Fauste dans la partie de son dialogue contre lui où il aborde la questio des deux principes : « *Saint Augustin :* Croyez-vous qu'il y ait deu dieux ou qu'il n'y en ait qu'un seul? — *Fauste :* Il n'y en a absolumen qu'un seul. — *S. A. :* D'où vient donc que vous assurez qu'il y en deux? — *F. :* Jamais, quand nous proposons notre créance, on n nous a ouï seulement prononcer *deux dieux*. Mais, dites-moi, je vou prie, sur quoi vous fondez vos soupçons? — *S. A. :* C'est sur ce qu vous enseignez qu'il y a deux *principes*, l'un des biens, l'autre de maux. — *F. :* Il est vrai que nous connaissons deux *principes*, mai

Digitized by Google

il n'y en a qu'un que nous appelions dieu; nous nommons l'autre *Hylé*, ou la matière, ou, comme on parle communément, le démon. Or, si vous prétendez que c'est là établir deux dieux, vous prétendrez aussi qu'un médecin qui traite de *la santé* et de *la maladie*, établit deux *santés*; ou qu'un philosophe qui discourt du *bien* et du *mal*, de l'*abondance* et de la *pauvreté*, soutient qu'il y a deux biens et deux abondances. »

Nous devons conclure de ce passage que le mal, la matière, le démon, exprimait, dans le langage des manichéens, la négation opposée à l'affirmation, le non-être conçu abstractivement en dehors de l'être, mais auquel aucune réalité n'est attribuée. Il semble donc ici que c'est aux adversaires des manichéens, et non aux manichéens eux-mêmes, que l'intelligence a manqué. Et cependant, longtemps avant Manès, le mal était désigné comme une négation; la matière, dans Platon, dans Aristote, etc., avait été définie par des formules qui, en permettant qu'on lui supposât une éternité secondaire, la laissaient néanmoins soumise à l'action toute-puissante du principe un et suprême. Les auteurs de ces hypothèses ne furent cependant jamais soupçonnés d'admettre deux principes rigoureusement égaux, coéternels et absolus. Probablement aussi il y eut parmi les manichéens bien des disciples capables d'enchérir encore sur les parties défectueuses de la doctrine de leur secte, et surtout trop peu éclairés pour l'exposer sans la compromettre. En général, il ne faut juger qu'avec les plus grandes précautions de ces doctrines antiques, surtout des doctrines religieuses. Les sectes religieuses, beaucoup plus que les écoles philosophiques, cherchent les prosélytes, et les acceptent sans trop d'examen. De solides vertus peuvent faire un fidèle; l'intelligence seule d'une doctrine fait un philosophe. Aussi plusieurs de ces grandes hérésies qui pouvaient avoir dans les hommes éminents qui les ont fondées une grande portée intellectuelle, n'ont pu manquer de nous être quelquefois transmises par des sectaires plus enthousiastes qu'éclairés, plus passionnés que solidement instruits. Sans doute, il en a été ainsi des manichéens.

Quoiqu'il ait été facile au savant critique Beausobre de les justifier d'anthropomorphisme, du moins de l'anthropomorphisme grossier qui constitue une des hérésies des premiers siècles, le caractère oriental de leur doctrine et leur langage métaphorique durent éloigner d'eux les expressions convenables lorsqu'ils eurent à s'expliquer sur les attributs divins. Cependant ils n'ont pas oublié, plus que les orthodoxes eux-mêmes, les conditions abstraites de l'existence de Dieu et de ses attributs. Ils ont même une tendance à se dégager de certaines images peu d'accord avec une saine philosophie, tendance qui n'a produit chez eux que des résultats peu considérables, mais qui les a surtout éloignés de rendre hommage au Dieu de l'Ancien Testament, dont l'intervention toute humaine et souvent passionnée blessait leur foi plus qu'elle ne choquait celle de l'Eglise. Nous croyons que leurs adversaires ont été mal fondés à leur reprocher d'avoir restreint l'immensité divine en faisant anticiper sur elle l'espace occupé par le mal ou la matière. La philosophie pure a le droit de s'élever contre ces conceptions incomplètes du principe suprême; mais les premiers docteurs du christianisme ne l'avaient pas, car ils participaient le plus souvent aux mêmes erreurs, et

280538

Digitized by Google

mêlaient, par une conséquence qu'il est juste d'excuser, à des idées saines sur la Divinité, des images dont ils n'apercevaient point ou n'éprouvaient pas le besoin de justifier la contradiction avec leur doctrine.

Nous ne croyons pas, dans un travail exclusivement philosophique, devoir exposer les doctrines religieuses des manichéens, d'autant plus qu'elles sont très-confuses, et presque toujours embarrassées d'images qui laissent douter si ces révélations singulières ne cachent pas sous des allégories la pensée de leurs auteurs. Ces doctrines ne sont pas d'ailleurs particulières aux manichéens; elles appartiennent aux sectes gnostiques de toutes les nuances, et témoignent, par la manière dont elles sont exposées, que leurs partisans n'étaient pas difficiles sur l'analyse à l'aide de laquelle ils s'en rendaient compte. Lorsque Manichée affirme, par exemple, que *la terre profonde des ténèbres approchait par un côté de la terre sainte et resplendissante de la lumière*, et que c'est par suite de la guerre qui en fut le résultat que les ténèbres, qui ne sont que la matière, reçurent de la lumière victorieuse les formes multiples que présente le spectacle du monde, évidemment il donne aux mots *ténèbres* et *lumière* un sens qu'ils ne sauraient avoir aux yeux de la science moderne, mais encore il parle un langage qui faisait sans doute illusion à ses sectateurs, mais qu'ils ne pouvaient pas plus que nous réduire à une acception précise et métaphysique. La philosophie n'a donc rien à voir au milieu de cette confusion stérile, où l'abus des images physiques remplace une précision inconnue à l'enthousiasme mystique des sectaires des premiers siècles. Bayle a dit avec raison (*Dictionnaire*, art. *Manichéisme*) : « Il paraît évidemment que cette secte n'était point heureuse en hypothèses quand il s'agissait du détail. Leur première supposition était fausse, mais elle empirait encore entre leurs mains, par le peu d'adresse et d'esprit philosophique qu'ils employaient à l'expliquer. »

Quant aux manichéens, le reproche qu'on leur adresse, d'avoir admis deux principes, doit se réduire à ceci : qu'ils ont admis en face du principe tout-puissant et ordonnateur une matière éternelle; c'est exclusivement à cela que se réduit la doctrine manichéenne de l'éternité du principe mauvais. Nous l'avons fait voir par les textes mêmes, et nous en trouverions au besoin une nouvelle preuve dans la tendance exclusive du manichéisme à revêtir de formes purement physiques les principes les plus abstraits, et en particulier ceux du bien et du mal. Mais, sur ce point, il y a quelques observations importantes à faire :

1°. Le principe du mal, considéré comme une essence physique, ne saurait être que la matière;

2°. L'éternité de la matière, quelque spontanée que soit la force interne qu'on lui suppose, ne peut se confondre avec un principe éternel du mal, considéré comme égal en force et en puissance au principe du bien, comme on en attribue à tort, selon nous, l'idée aux manichéens;

3°. L'éternité de la matière n'est point une opinion propre à ces sectaires; elle est de beaucoup antérieure à la naissance de cette secte, et il n'y a guère de système philosophique dans l'antiquité qui ne l'ait admise d'une manière plus ou moins explicite; plusieurs Pères n'y ont pas répugné;

4°. Ces Pères, et Platon lui-même, dans lequel on a cru reconnaître

Digitized by Google

cette dualité primitive, n'ont jamais été pour cela accusés d'avoir admis l'existence de deux principes coéternels égaux.

Nous sommes de cette manière amenés à présenter sur le manichéisme philosophique quelques considérations qui rendront plus probable encore l'opinion que nous avons émise sur le dualisme de Manès.

Manichéisme philosophique. — Nous avons vu que le manichéisme religieux n'est autre chose que le manichéisme philosophique, mal compris par les adversaires de Manès qui exagérèrent ses erreurs dans un but intéressé. On peut donc dire qu'en résultat, il n'y a qu'un manichéisme, le manichéisme philosophique, intervenant dans les discussions des gnostiques, comme moyen d'expliquer et de justifier leurs doctrines. C'est donc la raison psychologique du manichéisme et des systèmes analogues qu'il importe de déterminer, pour savoir jusqu'à quel degré la constitution de l'esprit humain a pu laisser s'établir la croyance à deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, existant tous deux d'une manière absolue.

Malgré l'érudition ingénieuse que Wolf a déployée dans son ouvrage ayant pour titre *Manicheismus ante manichæos, et in christianismo redivivus,* on doit reconnaître que le dualisme, tel qu'il est attribué à Manès, n'a, dans l'antiquité, que des antécédents très-imparfaits. L'ouvrage même de Wolf peut servir à démontrer ce que nous avançons. Pour lui, en effet, le dualisme manichéen qu'il retrouve dans tous les systèmes, n'est pas autre chose que l'éternité de la matière qu'il considère également partout comme le principe du mal. Mais il n'est pas difficile de montrer que ce n'est pas là un principe éternel, égal en puissance, absolu comme le principe du bien que toutes les écoles se sont accordées à considérer comme Dieu. Chez quelques philosophes (Parménide d'Elée, Empédocle, etc.), le dualisme n'est guère qu'un dualisme physique; il consiste seulement dans l'antagonisme des éléments divers qui constituent ce monde, et ne s'élève pas plus haut; dans d'autres (Thalès, Anaxagore, les stoïciens, etc.), la matière est donnée comme éternelle, il est vrai, mais elle est, sans spontanéité propre, sans une vie qui lui appartienne, et la supériorité du principe pensant et organisateur est mise hors de doute; dans d'autres encore (Aristote et son école), la matière est considérée comme une *privation,* et il semble difficile, dans cette existence toute négative, de voir un principe éternel, capable de contre-balancer la puissance divine. Que sera-ce donc, si nous consultons, sur l'essence de la matière, l'abstraction par laquelle Plotin la considère comme l'*indéterminé* en soi. En ce dernier sens n'est-il pas possible de la considérer comme éternelle, sans en faire un principe égal en puissance au principe suprême, sans l'envisager comme une substance? et peut-on, sans se rendre coupable du plus superficiel examen, se croire suffisamment autorisé par l'identité du mot à confondre des opinions si diverses et à en tirer les mêmes conséquences?

La philosophie n'a donc, dans aucune de ses écoles, enseigné la doctrine de deux principes contraires l'un à l'autre, également éternels et absolus. Ce manichéisme imaginaire, car il n'est pas même imputable au sectaire dont il porte le nom, lui est tout à fait étranger. Il en devait être ainsi, et l'examen des faits psychologiques explique pourquoi

Digitized by Google

l'homme n'est jamais amené, par la constitution de son intelligen jusqu'à admettre le dualisme, trop légèrement reproché par les cl de l'Eglise à la philosophie et aux hérétiques.

L'observation de la nature, notre expérience journalière nous rév lent l'existence opposée de la douleur et du plaisir, celle du juste et l'injuste que nous ne tardons pas à résoudre dans les notions univ selles du bien et du mal; nous suivons même cet antagonisme dans principes dont l'action réciproque constitue le monde physique. L idées d'opposition et d'équilibre doivent donc être familières à n esprits, et, acceptées dans une certaine mesure, représenter pour no la vérité. Mais, dans l'expérience même que nous venons d'invoqu nous remarquons que cet antagonisme résout toujours les actions opp sées en une unité de résultat, et aboutit à une harmonie dont nous co statons la réalité plus facilement que nous n'en pénétrons le mystèr Si, de l'observation des phenomènes extérieurs, nous passons aux sent ments et aux actes moraux que la conscience nous révèle, nous y re trouvons la même opposition entre le bien et le mal, mais toujours ave l'idée plus ou moins explicite de la prédominance actuelle ou future d définitive du bien. Ce sentiment est enveloppé dans notre conscienc morale comme dans nos espérances, dans nos désirs comme dans no regrets. Ainsi la croyance en deux principes ou forces dont l'action mu tuelle produit l'équilibre dans la nature, nous est donnée par l'expé- rience même, et elle explique facilement le manichéisme restreint et généralement vrai des systèmes physiques de l'antiquité. Mais la croyance formelle ou simplement pressentie de l'unité du principe suprême, arrête la trop grande extension que l'esprit serait disposé à donner au dualisme fourni par l'observation, et rend impossible l'adoption d'un système manichéen, complet dans toutes ses parties, tel qu'on suppose, à tort, qu'il a été professé par diverses sectes, à diverses époques. Ici donc l'histoire éclaire la réflexion, et la réflexion éclaire l'histoire, et il en résulte qu'on chercherait en vain, même parmi les sectes les plus décriées, un dualisme qui ne fût point subordonné à l'idée d'unité, qui, claire ou confuse, est au fond de tous les esprits, comme l'unité elle-même repose à la source de toutes choses.

Il n'y a donc point eu de véritable manichéisme philosophique, et le manichéisme religieux, qui n'en est que la contre-partie, n'a pas dû se montrer beaucoup plus complet. Aussi, est-ce la conclusion que la critique doit tirer de l'examen impartial des monuments qui nous restent du manichéisme du IIIe siècle. Quant aux manichéens qui, sous le nom de Cathares ou Albigeois, sont devenus célèbres au XIIe siècle dans le midi de la France, les critiques de nos jours les distinguent en dualistes absolus et dualistes mitigés. Ces écrivains reconnaissent d'ailleurs que le dualisme mitigé se rencontre dès les premiers temps de la secte. Nous sommes disposés à croire, par les raisons que nous avons données précédemment, qu'il a dû prendre, dès le commencement, un plus grand ...loppement que le dualisme absolu, et ne pas tarder à le remplacer. ...serions, toutefois, l'affirmer contrairement à l'opinion du sa- ...ique dont nous indiquons les travaux à la fin de notre article; ...rons seulement observer que les croyances des sectes reli- ...ses, ne sont jamais aussi faciles à connaître que les doctrines phi-

Digitized by Google

iques, et que la persistance éternelle du principe du mal dans uvre et dans son châtiment, n'est pas absolument manichéenne. ise catholique elle-même, en enseignant l'éternité des peines de e vie, a créé dans l'avenir, au mal, une existence qui ne finira et lui a refusé cependant l'égalité de puissance avec le principe du Aussi, personne, en se fondant sur ce dogme, n'a dirigé contre accusation de manichéisme; rien ne prouve à nos yeux que l'an- manichéisme ait été beaucoup plus loin.

documents les plus importants sur l'histoire du manichéisme sont les anciens : dans les ouvrages de saint Augustin, *Epistola menti contra Faustum.* — *Epître de Manès* dans saint Epi- e, hæres. LXII. — Une réfutation, par Tite de Bostra. — Pani- *Lect. antiq.*, ed. Basnage, t. I, p. 50. — *Fragments*, Fabri- *Biblioth. grecque*, t. V, p. 284 et suiv. — Actes de la dispute chelaüs et de Manès, éd. Fabricius, t. II. — Et parmi les mo- es : Bayle, art. *Manichéisme.* — Tillemont, *Mémoires pour servir istoire ecclésiastique*, 16 vol. in-4°, Paris, 1693-1722. — Wolf, *nichæismus ante manichæos, et in christianismo redivivus*, in-8°, mbourg, 1707. — Beausobre, *Histoire critique du manichéisme*, ol. in-4°, Amst., 1734-1739. — Mosheim, *Commentaria de rebus ristianis ante Constantinum*, in-4°, Helmstædt, 1753. — Walch, *istorie der Ketzereien*, 11 vol. in-8°, Leipzig, 1762-1785, t. I. — oucher, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XXXI et autres. — Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, 2e éd., vol. in-8°, Paris, 1843. — Baur, *Sur le manichéisme des Cathares*, -8°, Tubingue, 1831. — *Voir* le mémoire de M. Schmidt (Académie des iences morales et politiques. Savants étrangers, t. II). H. B.

MARC-AURÈLE est né à Rome le 26 avril 121. Son père et son ieul se nommaient l'un et l'autre Annius Vérus; sa mère, Domitia alvilla ou Lucilla, car on lui donne ces deux noms, était fille de atilius Sévérus. Marc-Aurèle ne connut pas son père, quoi qu'il dise le lui, dans le premier livre de ses *Pensées* : « Souvenir que m'a laissé non père : modestie, caractère mâle. » Il fut élevé, sous les yeux de a mère, dans la maison de son aïeul paternel. Il ne fréquenta point es écoles publiques; on l'entoura chez lui des meilleurs maîtres. Ses historiens nous en ont laissé la liste; mais nous citerons seulement Hérode Atticus, à cause de sa célébrité, Fronton et Rusticus, que Marc-Aurèle éleva plus tard l'un et l'autre au consulat, et Diogénète qui, le premier, lui enseigna le stoïcisme. L'enfance de Marc-Aurèle s'écoula, au milieu des bons exemples et des sages préceptes, loin de l'affreuse corruption de la jeunesse romaine. Il se félicite lui-même d'avoir fait peu de progrès dans les lettres, car il partageait le mépris de sa secte pour l'érudition et pour l'éloquence fastueuse qu'on enseignait dans les écoles; mais il était déjà philosophe longtemps avant l'âge où l'on est un homme. Ce fut un des bonheurs de la carrière d'Adrien d'avoir su jeter les yeux sur cet enfant à la fois réfléchi et docile, plein de maturité et de candeur. Il le fit chevalier à six ans; à huit, il le fit entrer dans le collége des prêtres saliens; à quinze, il lui donna la robe virile. Le premier usage que Marc-Aurèle fit de ses

Digitized by Google

droits, fut d'abandonner l'héritage de son père à sa sœur Annia Cornificia, qui avait épousé un homme plus riche qu'elle. Nommé quelque temps après préfet de Rome, il renonça à la chasse et aux exercices du corps qu'il aimait avec passion, et sut remplir exactement ses nouveaux devoirs sans abandonner ses études philosophiques. Sa vie ne fut plus partagée, jusqu'à sa mort, qu'entre ces deux occupations : étudier et agir ; il n'eut jamais de temps pour le repos ni pour le plaisir. Il avait embrassé les austérités de la vie stoïcienne, et ne s'en départit pas, même sur le trône ; et dans une vie qui est à elle seule un puissant enseignement, il ne paraîtra pas indigne de l'histoire de rappeler que Marc-Aurèle enfant reposait sur la dure, enveloppé dans sa cape, et que sa mère n'obtint de lui qu'à grand'peine qu'il couchât sur un lit revêtu d'une simple peau.

Lorsque Adrien suivait les premières années de Marc-Aurèle, et le couvrait de sa protection, il voyait en lui la plus ferme espérance de l'empire. Il l'avait fiancé à la fille de Céionius Commodus, son fils adoptif, pour lui frayer le chemin du trône. Céionius étant mort avant l'empereur, celui-ci choisit Antonin, à condition qu'à son tour il adopterait Marc-Aurèle. Antonin avait épousé Annia Galeria Faustina, fille d'Annius Vérus, et, par conséquent, tante de Marc-Aurèle, qui était ainsi le neveu par alliance de son père adoptif, et qui, plus tard, en devint le gendre. Antonin et Marc-Aurèle restèrent toujours étroitement unis, en dépit des efforts que l'on tenta pour les séparer. Antonin, parvenu à l'empire, nomma son fils adoptif césar, puis consul et questeur ; il l'obligea de remplir les fonctions de cette dernière charge, d'assister aux délibérations du sénat, de s'initier à tous les secrets du gouvernement. Il lui donna Mæcianus pour maître de jurisprudence, et, loin de porter obstacle à ses études philosophiques, il fit venir de Grèce Apollonius tout exprès pour lui en donner des leçons.

Marc-Aurèle quitta la vie privée à regret. Rien ne fut changé en lui : il ne prit du rang suprême que les devoirs. Il est, avec Epictète, le plus parfait exemple de la vertu stoïcienne, parce que l'un est resté stoïcien sur le trône et l'autre dans l'esclavage.

Devenu empereur à la mort d'Antonin (le 7 mars 161), il prit pour collègue Lucius Vérus, son frère adoptif. Ce partage de l'autorité impériale était jusqu'alors sans exemple. Vérus, qui n'était digne d'une telle fortune que par sa déférence absolue pour le véritable empereur, n'eut guère que l'égalité du rang avec Marc-Aurèle, qui retint toute l'autorité. La reconnaissance avait inspiré à Marc-Aurèle cette résolution d'élever avec lui à l'empire le second fils adoptif d'Antonin. Ce fut une de ses vertus de n'oublier jamais un bienfait. Le premier livre de ses *Pensées*, dans lequel il énumère ce qu'il doit à chacun de ses parents et de ses maîtres, n'est pas, comme on l'a dit, un monument de son orgueil, mais de sa reconnaissance.

Marc-Aurèle, à son avénement, trouvait l'empire rempli de troubles. Au dehors, les Quades, les Germains déchiraient les frontières; les Parthes commençaient la longue suite de leurs victoires. L'armée était amollie et ne ressemblait plus à ces vieilles légions romaines qui ne savaient pas reculer. Dans le double relâchement des mœurs publiques et de la discipline militaire, les généraux n'étaient plus redoutables

Digitized by Google

que pour leur empereur, et, sous ce règne même, le crime de Cassius le prouva. Au dedans, des jurisprudences compliquées, des magistratures mal définies; point d'autre unité que la volonté du souverain. A tous les degrés de la hiérarchie, la délation, les rapines; la cruauté poussée si loin chez les patriciens qui avaient été, sous Néron, à bonne école, qu'ils commettaient des meurtres par passe-temps, *ne nihil agatur*, dit Sénèque; des mœurs privées et publiques dignes de Messaline, et Messaline elle-même ressuscitée dans les deux Faustine, belle-mère et femme de Marc-Aurèle, et dans sa fille Lucile; le souvenir d'Antinoüs encore vivant dans sa famille adoptive; le suicide ravageant comme une épidémie cette société corrompue et croulante : voilà le monde qui échut à Marc-Aurèle et qu'il entreprit de gouverner sans faiblesse, sans vaine recherche de la popularité, mais aussi sans tyrannie, car, disait-il, inaugurant son règne par ces belles paroles : « La tyrannie ne vaut pas mieux à exercer qu'à souffrir. »

A ces causes générales de détresse, s'ajoutaient encore des malheurs particuliers : la peste, la famine, des inondations du Pô et du Tibre. La Bretagne était révoltée, la Germanie envahie par les barbares, et l'orient de l'empire, par les Parthes. Marc-Aurèle envoie des légions en Bretagne et en Germanie; il fait désigner Lucius Vérus pour la guerre des Parthes, et reste lui-même au siége de l'empire pour combattre l'ennemi le plus redoutable. Il accroît l'autorité du sénat, abrége les formes de la procédure, fixe le taux de l'argent, interdit l'usure, une des grandes plaies de la société romaine, régularise la perception des impôts, met un terme aux perpétuelles délations qui ne laissaient de sécurité à personne, protége le commerce, établit des greniers publics. Ces réformes atténuaient le mal sans le détruire; mais l'empereur faisait ce qui était humainement possible, et lui-même disait avec mélancolie : « N'espère pas la république de Platon, qu'il te suffise de porter remède aux plus grands maux. » Cette résignation fut, pour plusieurs stoïciens, le dernier mot de la vie pratique. C'était, en quelque sorte, la réponse des faits et de l'expérience à leur ambitieuse recherche de la perfection absolue.

Un de ses premiers soins fut de vider les prisons encombrées de chrétiens, et d'ordonner aux proconsuls de cesser les persécutions. Il paraît cependant que cet esprit d'impartialité et de justice à l'égard des chrétiens ne l'anima pas pendant tout son règne. Qu'on place le martyre de saint Justin en 165 ou 167, c'est toujours sous Marc-Aurèle. S'il n'y eut pas, sous lui, de persécutions générales, il y eut des persécutions particulières. Dacier veut tout rejeter sur les proconsuls; il est difficile de croire que les ordres précis de l'empereur eussent été enfreints. Marc-Aurèle n'était pas superstitieux, comme on l'en a accusé, mais il était religieux selon l'esprit de l'école stoïcienne, et considérait les chrétiens comme coupables au moins d'obstination et d'impiété envers les dieux de l'empire. Peut-être aussi, par une faiblesse condamnable, aura-t-il cédé à la clameur publique, dans un temps d'inquiétude et de troubles. Il est du moins certain, quoi qu'on en ait dit, qu'il ne rendit pas justice aux doctrines des chrétiens; il ne les connut que superficiellement, il ne leur emprunta rien, Brucker le prétend vainement, et le stoïcisme suffit pour expliquer tous les pas-

Digitized by Google

sages qu'on allègue. La morale de Marc-Aurèle n'est que le stoïcisme le christianisme est bien au-dessus.

Vérus s'était endormi à Antioche dans le luxe et les plaisirs. guerre fut terminée sans lui par ses généraux. Après qu'il eut triomp à Rome, avec Marc-Aurèle, et qu'ils eurent reçu l'un et l'autre le n de *Parthiques*, que Marc-Aurèle s'empressa d'échanger plus tard p celui de *Germanique*, ils partent ensemble, en 169, pour une expédit dans la Germanie; et Marc-Aurèle, au départ, fait tant de sacrifice qu'on disait qu'il ne trouverait plus de bœufs pour remercier les die de la victoire. Julien nous a conservé cette épigramme : « Les bœ à Marc-Aurèle : si vous triomphez, nous périssons. » Les empere se rendent d'abord à Aquilée, mais la peste les oblige à en partir p cipitamment. Vérus mourut pendant son voyage, ou de la peste, d'apoplexie. Dion accuse Marc-Aurèle de sa mort; Capitolinus en acc Lucile, femme de Vérus et fille de Marc-Aurèle. La vie entière Marc-Aurèle repousse cette accusation. Lui-même s'était donné Vé pour collègue; il l'avait aimé, malgré ses fautes, jusqu'à lui donner fille; il avait couvert ses déportements de son indulgence, et répa autant que possible les conséquences de son inertie. Vérus, qui laissé dans l'histoire le souvenir d'un prince corrompu, eut du moi le mérite de sentir les services et la supériorité de son frère, et de obéir en tout. Marc-Aurèle donna la veuve de Vérus, digne fille Faustine, à un homme de bien, né dans un rang obscur.

La guerre de Germanie retint longtemps Marc-Aurèle après la m de Vérus, malgré des succès marqués, et un traité auquel les barba ne voulurent pas se tenir. C'est pendant cette longue campagne qu'a riva le miracle de la légion foudroyante. On sait que la grêle qui su vint pendant le combat, aveugla les barbares et ne toucha point légion chrétienne. Les païens, selon l'esprit du temps, attribuèrent miracle à un magicien. On a prétendu que Marc-Aurèle fut ébran et renouvela la protection qu'il avait autrefois promise aux chrétien mais la lettre qui défend d'accuser les chrétiens comme chrétiens e de 171, le miracle est de 174, et les persécutions éclatèrent à Lyon et Vienne trois ans avant la mort de Marc-Aurèle, en 177.

Ce qu'il faut admirer, dans cette campagne de Germanie, c'est moi le succès des armes de Marc-Aurèle, que son énergie morale. Obligé sévir, pour rétablir la discipline, et de supprimer les jeux par mesu d'économie, il avait à subir l'ingratitude du peuple. Sa femme et fille deshonoraient sa famille; il le savait, sans même consentir à plaindre; la mort lui enleva son fils, âgé de sept ans; isolé et méconn de toutes parts, il couvrait ses proches de son silence, se dépouillait pou réparer les finances obérées, donnait ses journées à l'administration à la guerre, et la nuit, il se consolait en étudiant la philosophie. Au m lieu de ces travaux, la révolte d'Avidius Cassius, gouverneur de Syrie qui avait répandu le bruit de la mort de Marc-Aurèle, et s'était fa proclamer auguste, vint le surprendre. Marc-Aurèle adresse à ses sol dats une harangue où toute son âme respire; et il marchait à grande journées vers les provinces révoltées, quand on lui apporta la tête d rebelle. On sait qu'au lieu de se venger, selon la politique des empe reurs, sur les enfants de Cassius, sur les villes, sur les légions qui avaien

Digitized by Google

ssé son parti, il pardonna tout sans réserve, et brûla les papiers
ssins, « de peur de trouver des coupables. » Un autre de ses géné-
Pertinax, qu'il avait condamné, et dont il reconnut l'innocence,
it par lui sénateur et consul; et l'on ne sait ce que l'on doit le
dmirer, du juge qui répare ainsi une erreur, ou du prince qui
d par la clémence à l'ingratitude et à la trahison.
la Syrie, où il s'était rendu pour étouffer la sédition,
Aurèle parcourt tout l'Orient: à Smyrne, il entend l'orateur
le, et quelque temps après il rebâtit la ville, ruinée par un in-
; à Athènes, il se fait initier, et fonde des chaires publiques; il
ensuite que toucher à Rome, où il partage le triomphe avec son
mmode, et où il élève un temple à la Bonté. Retiré pour un temps
nium, pendant qu'il y étudie encore la philosophie (car au milieu
ns de l'empire, il suivait, à soixante ans, les leçons de Sextus),
ve de réformer l'administration, supprime les sinécures, répare
ites; en même temps, il rappelle et protége les philosophes, ce
l'empêcha pas de se montrer implacable pour les sophistes. De
part en 178 pour la Germanie, où il remporte une victoire déci-
et meurt le 17 mars 180, à Sirmium ou, selon d'autres, à Vienne
triche, après dix-neuf ans et dix jours de règne. On a prétendu
e sentant prêt de mourir, il voulut, en vrai stoïcien, remporter sur
ure une dernière victoire et s'abstenir de nourriture. Une opinion
ccréditée, charge Commode d'un parricide : digne commencement
l'émule de Caligula et de Néron.
s cendres de Marc-Aurèle furent rapportées à Rome. La postérité
reproché à l'empereur philosophe, que Faustine, sa femme, et Com-
, son fils. On peut lire, dans *les Césars* de Julien, l'accusation et la
se. Marc-Aurèle n'a pas ignoré les déportements de Faustine; il
plus grand de les pardonner que de s'en plaindre; il a voulu donner
père adoptif cette suprême marque de sa reconnaissance. A un
ui lui conseillait de la répudier : « Il faudra donc, disait-il, lui ren-
s *dot?* » Et sa dot, c'était l'empire. On voudrait qu'éclairé par
mple de Vérus, il n'eût pas remis l'empire aux mains de Commode.
père ne pouvait pas deviner Commode; mais il en savait assez
le déshériter, quand l'héritage qu'il avait à lui laisser était le gou-
ement du monde. Ce sont les seules taches de cette belle vie; et
peut, après l'avoir lue, répéter avec Montesquieu : « On sent en soi-
e un plaisir secret lorsqu'on parle de cet empereur; on ne peut
a vie sans une espèce d'attendrissement : tel est l'effet qu'elle pro-
qu'on a meilleure opinion de soi-même, parce qu'on a meilleure
on des hommes. »
qui donne à Marc-Aurèle un rang éminent parmi les philosophes
iens, c'est sa vie. Lui-même en avait écrit l'histoire, cette histoire
erdue; mais il nous reste ses *Pensées*, un petit livre qui explique
l'homme, et qu'à son tour l'homme explique. Il n'y a pas dans ce
livre de doctrines métaphysiques; on sent bien en le lisant que le
isme se perd de plus en plus dans les maximes pratiques; mais ce
le distingue entre tous les livres de morale, c'est que celui qui l'a
n'y a pas mis une pensée qui ne fût sincère, ni une maxime qu'il
pratiquée.

Digitized by Google

Marc-Aurèle, comme tous les stoïciens de son temps, mépris science métaphysique. Rien de plus obscur, dit-il, que ce que l'on es de dire sur le fond même et sur l'origine des choses; les stoïcie échouent comme les autres. Chaque philosophe a son opinion; changement qui est dans les pensées est aussi dans leurs objets : ce monde, et la science qui le reflète ne sont que des flots changea Voilà bien le scepticisme des stoïciens romains, qui n'exceptaient la morale. Et cependant, avec la même inconséquence que Sénèque s'écrie ailleurs : « Il faut vivre pour se demander quelle est la natur l'univers, quelle est la nôtre, quels sont leurs rapports. » Il est vrai pour lui l'étude de ces rapports et de cette double nature est p ment expérimentale. Sa psychologie, n'est qu'une suite d'observati tout extérieures; elle n'a quelque force que dans l'analyse des passi parce qu'il retrouve là son talent de moraliste et d'observateur. Qu il distingue dans l'homme un corps, un souffle, et le principe dir teur, c'est à peine là une donnée scientifique, puisqu'il ne la relève aucun fait nouveau, par aucun raisonnement, par aucune détermi tion précise. Ce souffle, ou, si l'on veut, cette âme, est un élément t matériel. Lui-même recherche ailleurs ce que ces âmes devienn quand le corps les a quittées, et répond qu'elles se confondent par d solution dans les airs, comme la terre absorbe les corps. Quand principe directeur, c'est la raison, la liberté; une émanation de c force divine qui circule dans le monde entier et l'anime, émanation gitive qui brille un instant en nous et s'absorbe aussitôt dans sa sourc éternelle, si on la considère comme partie de cette force univers d'où elle part et où elle retourne; périssable, si on l'attache à cet in vidu, à ce moi, qu'elle illumine et qu'elle dirige.

Ainsi pour Marc-Aurèle, comme pour toute l'école, l'âme n'est qu' corps d'une nature plus élevée. Mais cette raison qui luit dans no âme, et, par conséquent, cette force dont notre raison émane, et qui Dieu ou la nature, ne sont-elles pas des réalités d'une nature incor relle? On l'a dit, et, si cela était exact, Marc-Aurèle se distinguer ainsi de toute l'école, pour laquelle il y a identité complète entre corporel et le réel. Rien n'autorise une telle hypothèse; on ne voit où Marc-Aurèle qui dédaigne la spéculation métaphysique, aurait p ce spiritualisme. Il est dans Platon, mais il s'y rattache à la théorie idées, dont il n'y a nulle trace dans Marc-Aurèle. La raison est p lui ce qu'elle est pour les stoïciens ses devanciers, soit qu'on la consid en elle-même, dans sa source, ou dans nos âmes : une force inséparal du monde matériel, l'animant, mais résidant en lui sans distinct de substance. Les stoïciens distinguaient la force vivifiante ou la raiso du monde qu'elle produit, qu'elle anime et qu'elle gouverne, comme distinguaient avec tous les Grecs la forme de la matière, quoique forme séparée de la matière et la matière séparée de la forme ne fuss pour eux que des conceptions logiques sans être ni réalité.

Cette psychologie annonce déjà la théodicée de Marc-Aurèle, puisq la nature de notre âme est la nature même de Dieu; et c'est en ce se qu'il a prononcé ces paroles profondes : « Plus tu t'enfonces dans connaissance de toi-même, et plus tu pénètres les secrets de la natu universelle. » Marc-Aurèle admet donc, sans difficulté, Dieu et la P

Digitized by Google

ince; ce Dieu est bon, il a fait le monde et il le gouverne, mais en ne temps il y réside, ou plutôt il en fait partie. C'est la force vivi- te qui organise le chaos, suivant des lois inhérentes à la nature même éléments dont la matière se compose. Le grand tout auquel nous artenons, et par la substance de notre être et comme parties inté- ntes d'un système, est un animal complet, un et unique, qui em- sse tout, puisqu'il ne peut rien y avoir en dehors de lui, et dont tous éléments, régis par des lois immuables, concourent à un même but. nme il n'y a rien dans l'espace en dehors de l'étendue du monde, il a rien dans le temps en dehors de sa durée. L'immutabilité de ses , d'où résulte sa beauté, ne souffre point d'exceptions : tout est en- né dans un système nécessaire; les exceptions que nous croyons cevoir ne sont que les illusions de notre ignorance. Si nous savions ser plus avant, derrière ces cas fortuits nous retrouverions la loi essaire, la force, la nature, c'est-à-dire, dans le langage des iens, la Providence et Dieu. Il en est de même de la laideur : telle ie du monde est laide en soi ; mais elle est belle à sa place, et elle court par sa variété à la beauté du monde. Voilà donc, si Marc- èle a une doctrine sur les principes fondamentaux de la science, lle est sa doctrine : matérialiste, malgré la distinction bien établie âme et du corps ; panthéiste, malgré la prière, malgré le dogme de rovidence ; soutenant à la fois l'éternité du principe pensant, et la olution complète, au moment de la mort, de l'individu qui pense; liste enfin, quoique reposant en apparence sur la liberté humaine. fond, peu importent à Marc-Aurèle toutes ces doctrines. Il a son mme comme, plus tard, Pascal aura le sien. Mais, pour Pascal, lilemme ne répond qu'à une maladie de l'âme, dont les passions, lquefois, obscurcissent et étouffent l'intelligence. C'est froidement, contraire, et par une indifférence réelle et calculée, que Marc-Au- pose ces principes : « Ou tout provient d'une intelligence, et alors t est bien ; ou il n'y a que des atomes, et tout est fortuit et indiffé- t : pourquoi te troubler ? » Et ailleurs : « Ou les dieux (quels dieux ? astres quelquefois; quelquefois, par habitude ou par respect des tra- ons, les dieux de la religion païenne ; quelquefois, enfin, les forces de ature, rayons divers qui émanent d'un même foyer) ; ou les dieux vent quelque chose, dit-il, ou ils ne peuvent rien : s'ils ne peuvent n, pourquoi les prier ? s'ils peuvent, demande-leur de régler plutôt désirs que la destinée. »

Le principe de la morale de Marc-Aurèle, conséquence forcée de ces misses, est la souveraineté de la raison individuelle, c'est-à-dire de volonté, participation immédiate de la nature dans sa concentration lans sa force, tandis que les passions et les phénomènes extérieurs la vie ne sont que des accidents individuels, que nous devons com- tre sous cette forme, et qui ne retrouvent leur sens que quand on t les embrasser dans l'ensemble des formes universelles. C'est, on oit, le principe commun à toute l'école; la règle pratique est aussi même : Se conformer à l'unité de la nature, par l'unité de la direction de la volonté ; se rendre indépendant du dehors, et transformer, par discipline de ses désirs, l'obstacle en moyen de succès.

Cependant, ce qui distingue Marc-Aurèle, de même qu'Epictète, du

Digitized by Google

reste de leur école, c'est un attachement, si on peut le dire, moins rouche à la doctrine stoïcienne. Ils méprisent tous deux les passic sans les nier, et laissent voir l'homme sous le stoïcien. Marc-Aur surtout, tire de son panthéisme équivoque le dogme de la frater universelle, et pour lui, ce n'est pas une conséquence stérile. « Cor Antonin, dit-il, ma patrie est Rome; comme homme, ma patrie e monde. Nous sommes tous concitoyens, nous sommes tous frères; n devons nous aimer, puisque nous avons la même origine et le mê but. » S'aimer! Nous voilà loin de l'isolement des premiers stoïci qui condamnaient même la reconnaissance, et résumaient toute la dans ce mot: « Abstiens-toi. » Quand Marc-Aurèle proclame l'égal ce n'est plus au profit de l'orgueil de chacun; c'est dans l'intérêt de t et pour apprendre à tous à donner et à recevoir: « Alexandre et muletier, morts, ont même condition: ou rendus au principe génér teur, ou dispersés en atomes. » Il est dans le plan de la Providen c'est-à-dire dans l'ordre de la nature, que ces égaux et ces frères sach s'entr'aider, que celui qui a du superflu n'en jouisse qu'en le répa dant aux pauvres, que le pauvre accepte sans honte et sans empres ment ce qui lui manquait, et que l'un et l'autre rendent leur âme ind pendante, ou de la richesse, ou de la misère. Pourquoi rougir d'accep un secours? c'est un soldat qui relève un blessé. Le sort, dans cette l taille que notre volonté livre aux passions, épargne les uns, frappe autres; mais notre volonté le domine. Elle dépend d'elle seule. Il s'agit, pour être heureux, c'est-à-dire en langue stoïcienne, pour ê vertueux, que de vouloir la condition même où le sort nous a mis. Mar Aurèle, qui réhabilite, pour ainsi dire, l'amour dans l'école stoïcienne, a du même coup réhabilité la bienfaisance. Ce n'est pas encore la ch rité chrétienne, mais c'est, avec la morale de Platon, ce qui y re semble le plus. Il ne dit pas: « Abstiens-toi et supporte; » mai « Corrige et supporte. »

Ces sentiments fraternels expliquent la bienveillance universelle Marc-Aurèle. Dans ce monde où tout a sa place, où la volonté seule de la valeur, la colère n'a plus de sens. Si la nature ne peut me blesse les mauvaises passions de mes frères me blesseront-elles davantage La clémence n'a jamais coûté à Marc-Aurèle; il disait dans une expre sion un peu forcée peut-être, et qui n'en prouve que mieux l'énergie sa conviction: « Le plus grand de tous les bonheurs: s'entendre acc ser, savoir qu'on a fait le bien. » Ainsi, c'est la conscience d'avoir fa le bien qui est tout pour lui. Il faisait le bien pour le bien, et non pou la gloire. Il aurait dit comme Sénèque: « Il y a loin d'un calcul habile une belle action. L'œil ne demande pas son salaire pour avoir vu, pied pour avoir marché: fais le bien, parce que c'est ta nature, et demande pas de salaire! »

Il est assez difficile de dire quelle a été au fond la pensée de Marc Aurèle sur le suicide: tantôt il le combat comme une désertion, tantô il le préconise comme un triomphe. Il repousse le suicide, quand n'écoute que son cœur; il l'encourage, quand il songe à la vanité d ce monde. Il pense comme Epictète; il dit comme lui: « Il y a ici d la fumée: tu n'as qu'à sortir. » Ils ont beau savoir aimer; l'amou qui ne s'élève pas au delà du monde ne console pas une âme. Epic

Digitized by Google

lète et Marc-Aurèle subissent le sort des stoïciens, et, comme tous les autres, ils entendent malgré eux le mot de Brutus (ce dernier mot du matérialisme, cette suprême condamnation de l'école stoïcienne) : « Vertu, tu n'es qu'un nom ! » Il y a une amertume profonde dans les paroles que trouve Marc-Aurèle pour peindre le néant de la vie; et on ne peut les lire, et se rappeler qui les a écrites, sans penser que ni la vivacité de l'intelligence, ni la pureté du cœur, ni de grandes actions accomplies, ni de grandes vertus exercées, ne suffisent à soutenir une âme quand elle n'a pas d'aspirations vers Dieu et l'avenir.

« Il faut partir de la vie, dit Marc-Aurèle, comme l'olive mûre tombe en bénissant la terre, sa nourrice, et en rendant grâce à l'arbre qui l'a produite. Vivre trois ans, ou trois âges d'homme, qu'importe, quand l'arène est close? Et qu'importe, pendant qu'on la parcourt? Mourir est aussi une des actions de la vie; la mort, comme la naissance, a sa place dans le système du monde. La mort n'est peut-être qu'un changement de place. O homme, tu as été citoyen dans la grande cité. Va-t-en avec un cœur paisible : celui qui te congédie est sans colère. »

Ainsi l'âme de Marc-Aurèle est sereine jusque dans sa tristesse, et, comme en dépit de sa doctrine, Dieu revient toujours sur ses lèvres quand il parle de la mort. On voudrait se persuader qu'au fond la croyance à l'existence de Dieu subsistait en lui, malgré les nuages de l'école. Pourquoi aurait-il dit, sans cela : « Passe chacun de tes jours comme si c'était le dernier? »

Les pensées de Marc-Aurèle ont été publiées pour la première fois, texte grec, avec la traduction latine, par Xilander, in-8°, Zurich, 1558, sous ce titre : *M. Antonini imperatoris de se ipso*. J.-M. Schulz en a publié une édition in-8°, à Sleswig, 1802. Les deux volumes de notes qui devaient accompagner le texte n'ont pas paru. Parmi les traductions françaises, nous citerons celle de Dacier, 2 vol. in-12, Paris, 1691; celle de Joly, in-12 et in-8°, Paris, 1770, réimprimée en 1803; et enfin, celle de M. Pierron, gr. in-18, format anglais, Paris, 1813.

J. S.

MARCION, né à Sinope au commencement du IIe siècle, fut moins un philosophe de profession que de tendance. Le premier d'entre ceux qui avaient passé du polythéisme au christianisme, il apporta un esprit de critique absolu dans l'examen des textes et dans celui des doctrines de l'Église. Jusqu'à lui, le gnosticisme ne brilla guère par cet esprit. Il admettait, au contraire, des traditions et des compositions également suspectes. La critique de Marcion lui-même se trompa singulièrement, mais elle fut sérieuse et sincère, et elle donna au gnosticisme, qui avait reçu de Basilide une direction orientale, de Valentin une direction égyptienne, l'expression la plus chrétienne qu'il fût en état de prendre. Marcion, après avoir rompu avec le polythéisme, sans doute en même temps que son père, qui devint évêque de Sinope, rompit aussi avec tout ce qui semblait réfléchir le judaïsme dans ses nouvelles croyances. Depuis saint Paul, une lutte assez vive était engagée, dans le sein du christianisme, entre ceux qui désiraient conserver des institutions mosaïques tout ce qui ne contrariait pas ouvertement la loi chrétienne,

Digitized by Google

détacher celle-ci à peu près complétem
de saint Jean, cette séparation était la tenda
comptait encore de frères les ébionites et les na
les tendances judaïques, déjà les *paulic*
même ceux qui enseignaient le chiliasme,
millénaire que devait fonder le Messie. L'Eg
par son esprit d'épuration, et son évêque (*A*
même dans la question de la célébration des fêtes
disciple de saint Jean (Polycarpe) et pour la n
judaïsme. Ce fut à cette époque que Marci
communauté de Sinope pour une faute de discipline,
qui étaient allés aussi Basilide et Valentin), en pass
Ephèse. D'abord assez heureux en Italie, il y fut bien
encore, sans doute à cause de ses doctrines, devenu
depuis les rapports qu'il avait eus avec Cerdon le Gr
cette idée fondamentale, qu'il y a antithèse absolue en
et le judaïsme, et que le second altérait le premier,
tout son système; et il entreprit toute une série de travau
le ramener la primitive pureté de la foi, suivant lui profondém
dans les textes de l'Evangile comme dans les théories apost
ques. En place des premiers, il adopta, d'après l'opinion de la plup
critiques, un évangile qui n'était qu'une révision mutilée de l'éva
de saint Luc. Mais, d'après une opinion plus hasardée, son évangi
le texte primitif qui est devenu, par toutes sortes d'additions
altérations, l'évangile que nous avons actuellement sous le nom
saint Luc. Marcion s'arrangea ou choisit aussi un recueil d'épîtr
apostoliques conforme à son système, n'acceptant que les épîtres d
saint Paul, apôtre, dont il prétendait relever et faire triompher l'auto
rité, mais éloignant, dans ces textes, tout ce qui n'était pas de so
goût. C'étaient autant d'altérations, suivant lui. Quoique les théorie
de Marcion allassent au delà de ces textes, il ne paraît avoir eu recours
pour les justifier, ni à l'inspiration immédiate ni à la tradition secrèt
comme d'autres gnostiques. Son système, celui de toutes les doctrine
gnostiques qui se rapproche davantage de l'orthodoxie chrétienne, s'e
éloigne encore singulièrement. Il admet ces trois puissances, qui s
réduisent au fond à deux principes, et qu'il ne faut pas comparer à l
Trinité chrétienne, dont il va être question tout à l'heure : le *Dieu su-
prême*, qui s'est révélé dans le christianisme; le *Créateur du monde*
qui s'est révélé dans le judaïsme; et la *matière* ou plutôt l'*esprit domi-
nateur de la matière*, qui s'est révélé dans le paganisme. La première
de ces puissances est parfaite; la seconde, imparfaite; la troisième,
mauvaise. C'est parce qu'elle est vicieuse, que le Dieu suprême n'a pas
pu se mettre en rapport avec elle, la former, en créer le monde. Cela
explique la deuxième puissance, celle du *démiurge*, qui a fait de la
matière ce qu'il a pu, étant imparfait lui-même, n'étant pas le Dieu *bon*,
n'étant que le Dieu *juste*. Entre le *bon* et le *juste*, Marcion admet une
antithèse complète, et, renchérissant sur Basilide, qui avait fait de la
justice une émanation divine, il fit du *Dieu juste* le créateur du monde
sensible. Dans ce monde, qui réfléchit son image, le démiurge établit
l'homme, qui devait le réfléchir à son tour. Mais un seul peuple, celui

Digitized by Google

des Juifs, reçut sa loi et ses prophètes; les autres suivirent le génie de la matière. L'antithèse entre le Dieu suprême et le démiurge était-elle réellement dans ce système, et Marcion, qui enseignait trois puissances, admettait-il trois principes éternels? Le gnosticisme n'en reconnaissait que deux, ainsi que Philon, l'Egypte, l'Orient. Marcion n'a pas dû déroger à cet accord; son démiurge se rattachait au Dieu suprême; il était à celui-ci ce que Satan était à la matière, et il faut peut-être, comme l'insinuait Théodoret, admettre que Marcion enseignait au fond deux principes distingués en quatre puissances. La preuve que Marcion mettait le Dieu *juste* en rapport intime avec le Dieu *bon*, malgré l'antithèse qu'il proclamait entre eux, c'est qu'il appelait celui-là un *avorton* de celui-ci. Cette désignation parut encore au principal disciple de Marcion, Apelle, une antithèse trop profonde; et, pour corriger ce défaut du système, il proclama le démiurge *un ange de Dieu*, ce qui ne laissa plus de doute sur le nombre des principes. — La cosmologie et l'anthropologie de Marcion se liaient étroitement à ce dualisme. D'autres gnostiques enseignaient que le démiurge n'était que le créateur du corps et de la vie qui l'anime, mais que l'âme rationnelle, le principe spirituel (πνεῦμα) venait du Dieu suprême, appelé au secours du démiurge lors de la création, quand cet ouvrier s'effraya lui-même de l'imperfection de l'homme sorti de ses mains. Selon Marcion, au contraire, l'âme de l'homme fut de la propre essence du démiurge, et bientôt, si imparfaite qu'elle fût, elle s'altéra encore par la substance du fruit défendu que l'homme cueillit sur les conseils de Satan. De cette chute, d'autant plus désastreuse que la nature humaine était déjà plus imparfaite, Marcion n'acceptait ni l'homme ni le mauvais génie, mais le démiurge, qui n'avait pas armé sa créature contre la séduction, et qui souffrit lui-même de son imprévoyance. D'abord il vit la majorité des nations passer sous l'empire du séducteur. Puis il ne parvint pas même à élever l'unique peuple qui reçut sa loi au gouvernement universel que projetait pour lui son amour-propre. Enfin le Dieu suprême, dont il avait laissé ignorer à l'homme jusqu'à l'existence, fit échouer ses desseins ambitieux en produisant, sous le nom et les caractères du Messie qu'il avait promis aux Juifs, le Messie chrétien, qui révéla aux hommes le Dieu *bon*, leur apprit que le démiurge n'était que le Dieu *juste*, et, les rattachant à l'Etre parfait, ruina le gouvernement du créateur imparfait. Marcion composa des *antithesès* pour montrer que le nouvel ordre de choses était, non pas une réforme, mais le renversement et le contre-pied de l'ancien; que tout était opposition entre les deux religions et les deux lois morales, comme entre les deux dieux. D'après les anciens gnostiques, la puissance qui fonda la nouvelle ère, l'Eon Christos, s'était unie antérieurement, sans qu'il y eût unité de substance ou de personne, à l'homme Jésus; d'après d'autres encore, le Jésus psychique avait été préparé pour cette union, dès l'origine, par un germe *pneumatique* communiqué à son âme. Marcion, qui rejeta l'idée chrétienne de l'incarnation divine et le dogme de la trinité, dont elle est la base, rejeta aussi toute idée d'union entre l'Eon Christos et la nature humaine.

Suivant Marcion, cet Eon, loin de passer par le corps d'une femme, prit immédiatement l'apparence d'un homme, et accomplit, sous le nom de Jésus, cette mission d'affranchissement pour laquelle une mort réelle

Digitized by Google

sur la croix et une résurrection réelle d'un corps enseveli eussent été des faits sans importance. Ce qui avait plus d'importance aux yeux du génie sauveur, c'était d'aller dans les régions où gémissaient les peuples séduits par le génie du mal et persécutés par le démiurge, et de les délivrer du joug de ce dernier. C'est là ce que fit l'Eon Christos. Toutes les âmes qui s'élèvent, en le suivant, au Dieu suprême, deviennent semblables aux anges de ce dernier, prennent part à ses félicités en s'associant à sa pureté par celle de leur vie sanctifiée, revêtent enfin un corps aérien en place de celui qui appartient à la matière et qui doit périr, et sont appelées ainsi à une destinée plus belle que ne projetait pour elles leur créateur. Faire à l'homme une destinée plus haute que celle qui lui est assignée par son créateur, c'est là une singulière inconséquence. Marcion l'a commise en retranchant du gnosticisme antérieur quelques idées fondamentales. Quand d'autres gnostiques enseignaient que l'âme immortelle, le principe pneumatique, venait du Dieu suprême, il était tout simple qu'elle s'élevât, pour y retourner, au-dessus de l'empire du démiurge. Marcion, dominé par sa théorie d'une antithèse absolue entre les deux dieux, ne voulait pas de concours de la part du premier dans l'œuvre du second. Mais il était étrange qu'il crût la pure œuvre du second assez parfaite pour arriver dans la région du premier : comment l'imparfait démiurge pouvait-il créer des êtres capables d'assez de perfection pour devenir des anges supérieurs à leur créateur? Cela s'explique dans d'autres systèmes qui le font agir au nom du Dieu suprême, et lui font exécuter dans ses œuvres des desseins supérieurs aux siens; cela ne s'explique pas dans le système tronqué de Marcion. Qu'il soit tronqué, cela se voit dans une aspiration qu'il prête à son démiurge, celle de vaincre le mal avec le secours de son peuple; aspiration dans laquelle il suit évidemment une idée supérieure, mais dans laquelle il succombe, le mal étant trop puissant, et se trouvant jusque dans le corps de l'homme. Marcion, qui a rejeté avec hardiesse des chaînons essentiels dans la série des théories gnostiques, comble les lacunes avec confiance au moyen de l'ascétisme. C'est par l'ascétisme que l'homme s'élève au-dessus du monde matériel et fini, qui ne peut lui suffire. Marcion est hors d'état d'expliquer autrement que par l'enseignement de l'Eon Christos, l'origine de cette aspiration au monde supérieur, que ses prédécesseurs expliquaient par l'intervention du Dieu suprême dans la création de l'homme. L'homme s'élève au-dessus du monde matériel, et finit dans le monde intellectuel, qui est infini comme Dieu. Aussi l'ascétisme de Marcion fut-il plus rigoureux que celui des autres gnostiques. Il interdit le mariage d'une manière absolue; nul néophyte ne fut admis à moins de prendre l'engagement de renoncer à toute union charnelle. Cette austérité du docteur de Sinope, nourrie par ses prédilections pour le stoïcisme, accrut le nombre de ses partisans au point d'effrayer l'Eglise, si nous en croyons Tertullien, dont le langage est d'ailleurs empreint d'une exagération singulière. Ce qui est certain, c'est que les marcionites, qui de tous les gnostiques se rapprochaient le plus du christianisme, étaient aussi ceux qui imitaient le mieux l'organisation, la discipline et les cérémonies de l'Eglise. Toutefois, leur influence spéculative fut plus grande que leur importance numérique. Un système qui proclamait des principes aussi exclusifs, sé-

Digitized by Google

parait le gouvernement de la Providence et les trois principales doctrines de l'humanité d'une manière aussi absolue, et appliquait aux codes sacrés une critique aussi sévère, dut produire une vive commotion dans les esprits. Il eut du moins de nombreux adversaires. Bardesane le Gnostique le combattit comme Justin le martyr. Il fut réfuté avec colère par Tertullien et saint Irénée, avec chaleur par Clément d'Alexandrie, Origène, saint Epiphane, Théodoret, saint Ephrem. Les divisions des marcionites attestent aussi le mouvement issu des leçons de leur chef. Apelle paraît avoir apporté à la cosmologie et à la christologie de son maître des modifications profondes, plus acceptables pour le gnosticisme alexandrin. De ces modifications se rapproche une composition anonyme très-importante pour l'histoire philosophique des premiers siècles, les *Clémentines*, ou les homélies dites de saint Clément, qui sont de prétendus dialogues entre saint Pierre et Simon le Magicien. Cette œuvre, dirigée contre certaines doctrines du système rigoureux et absolu de Marcion, paraît être émanée d'un marcionite mitigé, d'un marcionite alexandrin; du moins, les idées déposées dans cet écrit n'ont mûri qu'à la suite de celles de Marcion. Les fameuses *Recognitions*, dites de saint Clément, ne sont peut-être qu'une rédaction antérieure des *Clémentines* (Hilgenfeld, *Les récognitions et les homélies de saint Clément*, p. 22. Iena, 1848. Cf. Neander, *Hist. ecclésiast.*, 2e part., t. II, p. 681). Le système des marcionites a peu survécu aux partis qui le professaient et qu'ont anéantis les lois de l'Empire (Cf. Esnig, évêque arménien du Ve siècle, *Système religieux de Marcion, traduit par Neumann*). J. M.

MARÉCHAL (Pierre-Sylvain), un des derniers partisans du matérialisme, tel que Diderot et d'Holbach l'avaient compris, appartient à l'histoire de la philosophie par deux côtés : il a cherché, avec la plupart des philosophes français du XVIIIe siècle, à populariser une métaphysique irréligieuse; puis à fonder une morale indépendante des idées de Dieu et de vie à venir. Un caractère particulier le distingue encore des autres prédicateurs d'athéisme, ses contemporains: c'est qu'il avait coutume de répandre ses tristes principes sous forme de poëme et en vers. Le surnom de *Lucrèce français* fut le but de son ambition.

Né à Paris le 15 août 1750, Maréchal fut d'abord avocat au parlement. Une extrême difficulté de parler le jeta dans la profession d'écrivain. Les succès de son début dans la poésie légère, et particulièrement dans le genre pastoral, l'engagèrent à prendre le nom de *Berger Sylvain* que l'on rencontre à la tête de plusieurs de ses ouvrages. Devenu sous-bibliothécaire au collége Mazarin, il se livra à son goût pour les recherches littéraires et historiques. Doué d'une mémoire très-puissante, il acquit bientôt une érudition variée, mais plus étendue que profonde et plus agréable que solide. De plus en plus initié et attaché à la philosophie du temps, il voulut changer de modèle, et quitta Virgile pour Lucrèce, se proposant de peindre la nature, non pas en auteur bucolique, mais en philosophe et en moraliste. Dans ce dessein, il publia, dès 1779, son *Pibrac moderne;* en 1781, ses *Fragments d'un poëme moral sur Dieu.*

Le *Pibrac moderne*, ou le *Livre de tous les âges*, est une imitation

Digitized by Google

des fameux *Quatrains* du président de Pibrac. Il se compose de cent quatrains, dont chacun est accompagné d'un commentaire en prose. Au fond, ces quatrains sont des lieux communs rimés, où la pensée n'est pas moins vulgaire que la forme. On y trouve l'éloge de la vertu, de la bienfaisance, de la modestie, etc. Maréchal n'ose pas encore se prononcer ouvertement pour les tristes doctrines qu'il embrassa plus tard ; il se montre seulement sceptique.

Les *Fragments d'un poëme moral sur Dieu*, publiés deux ans plus tard, marquent un notable *progrès en athéisme*, comme Maréchal s'exprime lui-même avec satisfaction. Lucrèce y est fidèlement suivi, bien que le copiste ne l'égale ni en vigueur, ni en grâce. En tête du livre est placé le résumé de la théologie qui est commune aux deux poëtes :

> L'homme dit : Faisons Dieu, qu'il soit à notre image;
> Dieu fut, et l'ouvrier adora son ouvrage.

Le Dieu de Maréchal, c'est l'univers, c'est la nature, c'est tout ce qui tombe sous les sens et la conscience. De là, une admiration enthousiaste pour le *vertueux Spinoza*, mais une admiration que le philosophe hollandais eût désavouée et dédaignée, tant son panthéisme est devenu frivole et superficiel entre les mains de son prétendu disciple.

Comme ce recueil de vers n'excita guère la curiosité publique, Maréchal s'avisa, trois ans après, d'imiter le style des prophètes, le langage symbolique et figuré de l'Ancien Testament, dans une grossière parodie intitulée *Livre échappé au déluge*. Mais ce nouvel essai fut plus malheureux encore, puisqu'il fit perdre à l'auteur sa place de bibliothécaire. Plein de courage et de persévérance, Maréchal imagina alors de composer un *Almanach des honnêtes gens*, c'est-à-dire un calendrier où les noms des saints se trouvaient remplacés par les personnages les plus illustres ou les plus fameux des temps anciens et modernes. Bien que cette tentative ne fût pas neuve, elle eut des résultats aussi fâcheux que la précédente. L'*Almanach* fut brûlé, par ordre du parlement, par la main du bourreau, et l'inventeur détenu à Saint-Lazare pendant quatre mois. Il venait d'être élargi, quand la révolution éclata. Depuis quelque temps lié avec Chaumette, Maréchal embrassa avec ferveur les principes qui dominèrent la Convention. Il s'exalta moins pour le culte de l'*Etre suprême*, quoiqu'il composât une hymne pour la fameuse fête ordonnée par Robespierre : c'est le culte de la déesse *Raison* qu'il désirait établir, et en l'honneur duquel il inonda les clubs, les théâtres et les salons de discours, de drames, de poésies fugitives et d'autres œuvres de sa féconde imagination. Ce qui l'honora toutefois, au milieu même de la terreur, c'est qu'il montra, non-seulement une noble tolérance pour les opinions de ses adversaires, mais un zèle généreux à servir, à sauver leurs personnes. Plusieurs soutiens du régime déchu, royalistes, prêtres, modérés des premières assemblées nationales, lui durent la vie. Peu à peu cette fièvre de travail et de fanatisme irréligieux affaiblit ses forces et ses organes. Il n'en persista pas moins dans sa *carrière d'athée*, et continua ses publications en 1797 par le *Code d'une société d'hommes sans Dieu ;* en 1798, par le *Culte et la loi des hommes sans Dieu ;* puis par les *Pensées*

Digitized by Google

libres sur les prêtres de tous les temps et de tous les pays; en 1799, par le *Dictionnaire des athées.*

Dans ce *Dictionnaire,* entrepris à l'instigation et avec le concours de l'astronome Lalande, son intime ami, Maréchal rassemble, avec une ardeur industrieuse et vraiment comique, les noms des philosophes et des théologiens de tous les siècles, et même de la plupart des grands hommes les plus distingués par leur piété. Saint Justin et saint Augustin sont cités en qualité d'athées, ainsi que Pascal et Bossuet, Bellarmin et Leibnitz. Ce procédé n'avait pas même l'excuse d'être original. Au XVII^e^ siècle, on avait vu les Pères Garasse, Hardouin, Mersenne et autres savants dresser des listes d'athées, soit déclarés, soit déguisés, où figuraient tous leurs antagonistes, ici les jansénistes, là les jésuites, ailleurs les novateurs qui avaient critiqué l'Église ou l'École. Au commencement du XVIII^e^ siècle aussi, un théologien protestant, le docteur Reimann, avait rédigé un catalogue d'athées rempli de noms catholiques. Le *Dictionnaire* de Maréchal laisse loin derrière lui les travaux de ses prédécesseurs : il accumule tous les genres de célébrités, païens ou chrétiens, philosophes et gens du monde. Le gouvernement d'abord, malgré son indifférence en matière de religion, entrava la circulation de ce livre, et défendit aux journaux d'en rendre compte. Il ne put cependant empêcher Lalande d'y ajouter un ample *supplément,* où le nom de Bonaparte précède celui de Kant.

Dans les dernières années de sa vie, retiré à Montrouge, Maréchal ne publia qu'un écrit assez plaisant intitulé *Projet de loi portant défense aux femmes d'apprendre à lire.* Il mourut le 18 janvier 1803, âgé de cinquante-trois ans. La veille de sa mort, il avait encore dicté de jolis vers à sa femme, et philosophé à sa manière avec l'ami qui lui ferma les yeux, et qui, depuis, fit tant d'efforts pour répandre ses écrits, Lalande.

Maréchal a beaucoup écrit. Ce qu'on appelle à tort ses *Œuvres complètes* ne forme pas le quart de ses productions. Tout ce qui est sorti de sa plume facile est empreint des mêmes qualités et des mêmes défauts : de l'esprit, de l'imagination, plus de verve que de goût, une diction élégante, mais sans nerf ni couleur, une érudition curieuse et flexible, mais surtout un manque singulier de bon sens. Aux ouvrages que nous avons déjà cités, nous ajouterons encore le *Pour et contre la Bible,* qui devait combattre le succès prodigieux qu'obtint, en paraissant, l'*Atala* de M. de Chateaubriand; les *Voyages de Pythagore* (6 vol. in-8°, Paris, 1799), tableau topographique et historique de tout le VI^e^ siècle avant l'ère commune, conçu sur le plan du *Voyage d'Anacharsis,* mais très-inférieur, pour le talent et la science, à l'œuvre de l'abbé Barthélemy; enfin, le *Traité sur la vertu,* recueil agréable de passages extraits de moralistes de tous les âges, commentés, loués ou blâmés, avec une vivacité piquante.

Le mot de *vertu* joue, dans les œuvres et les pensées de Maréchal, un rôle aussi important que le terme d'*athée.* La tâche ingrate que Maréchal s'était proposée comme philosophe, ce fut précisément de prouver que l'homme peut être vertueux sans croire en Dieu. N'est point véritablement vertueux, à l'entendre, quiconque pour être bon a besoin d'admettre l'existence d'un législateur moral, juge et rémunérateur

Digitized by Google

des consciences. D'un autre côté, qui répugne à vivre moralement n'est pas digne du privilége de se passer de Dieu.

L'homme vertueux, seul, a le droit d'être athée.

Aux yeux du sage, le théisme est une absurdité, le déisme une hypothèse insoutenable. Affranchir l'espèce humaine du poids de cette croyance surannée, c'est en même temps affermir le pouvoir libre de la raison et l'heureux progrès des mœurs. Voilà ce que Maréchal répète sur tous les tons, mais ce qu'il ne démontre en aucune manière. Il ne suffit pas, en effet, de dire et de redire, avec saint Jean : «Aimez-vous ! Aimons-nous ! » Il faut faire voir qu'il est donné à l'homme d'inspirer l'amour du bien en même temps que le mépris de la religion naturelle et révélée; qu'il lui est donné de faire adopter et exécuter une loi dénuée de sanction.

Maréchal nous montre, par sa propre expérience, ce que devient la morale dépourvue de toute sanction et fondée sur l'athéisme. Nous avons déjà dit qu'il adopta les opinions les plus exaltées de la Convention, celles que Robespierre lui-même proscrivit dans la personne de Chaumette. Il ne s'en tint pas là. Après la dissolution de la Convention et sous le gouvernement du Directoire, il entra dans la conspiration de Babeuf, dont le but était de fonder en France, par la violence et par la terreur, le règne du communisme. Parmi les papiers qui ont été laissés dans la maison de Babeuf et publiés par les soins de la justice (3 vol. in-8°, Paris, an V), on trouve plusieurs pièces rédigées par Maréchal, entre autres le *Manifeste des égaux*. On n'a jamais écrit de pages plus insensées. On y demande *qu'il n'y ait plus d'autres différences parmi les hommes que celles de l'âge et du sexe*, et *que la même portion et la même qualité d'aliments suffisent à chacun d'eux*.

C. Bs.

MARIANA mérite un souvenir dans l'histoire de la philosophie, tant par l'influence qu'il a exercée sur les écrivains politiques, que par les réflexions auxquelles lui-même s'est livré sur la nature de l'homme et de la société.

Né à Talavera, dans le diocèse de Tolède, en 1537, mort en 1624, le jésuite Jean Mariana honora son ordre par un esprit vif et des connaissances étendues, par un enseignement théologique distingué à Rome, en Sicile, à Paris et à Tolède, mais surtout par ses travaux sur l'histoire d'Espagne. L'ouvrage où il a déposé ses principes de philosophie est très-fameux ; c'est celui qui a pour titre : *De rege et regis institutione libri tres*. C'est là que Mariana discute la question tant agitée au XVI^e^ siècle entre les philosophes et les théologiens, les publicistes et les historiens, la question de savoir s'il est permis de destituer un monarque et même de le tuer. Mariana penche pour l'affirmative, dans le cas où le prince renverse la religion, les mœurs et les lois publiques, lorsqu'il blesse le sentiment national après en avoir méprisé les légitimes remontrances.

Cet ouvrage, qui se répandit en Europe vers l'époque de l'assassinat de Henri IV, provoqua une vive polémique dans divers camps, une polémique qui rappelait la guerre suscitée par *le Prince* de Machiavel

Digitized by Google

Bornons-nous à retracer les principes sur lesquels Mariana prétend établir son *Education d'un roi*.

L'imperfection de l'homme, ses nombreux besoins, son absolue dépendance, sont la source de ses qualités, les fondements de la vie commune et de l'indépendance morale, de la religion et de la politique. Rien n'est plus beau que l'affection mutuelle des hommes; rien n'est plus sacré que ce qui sert à l'inspirer et à l'enchaîner, la réunion en société. C'est en vue de cette réunion que Dieu nous a donné le langage, et, avec le langage, l'instinct de nous en servir pour communiquer nos pensées et nous rapprocher de nos semblables. L'homme doit aider l'homme; tous doivent faire une alliance offensive et défensive contre tout ce qui n'est pas humain; et pour que cette alliance soit assurée, ils doivent choisir des chefs, c'est-à-dire des hommes éprouvés pour leur force et leur amour de la justice, capables de protéger les faibles, de contenir les méchants, de maintenir chacun dans les limites du droit commun et sous l'empire de la même loi. Ainsi, c'est le besoin, la nécessité de notre nature, qui est le principe de la société, de la législation et du gouvernement.

Voilà quant aux devoirs des sujets. Quels sont ceux du souverain? Celui qui, par sa probité ou sa sagesse, est devenu le guide et le maître des autres, ne peut, à lui seul, suffire à une tâche si difficile. Il a besoin, d'abord, du soutien et du frein des lois. La loi, c'est la raison calme et droite, une émanation de l'Esprit divin; elle est la plus puissante sauvegarde de la royauté, comme de la nation. Elle s'applique et s'exécute le mieux dans une monarchie, et confirme dans l'idée que la monarchie est la forme la meilleure d'un gouvernement humain. En effet, le monde entier est une vaste monarchie. L'univers n'a qu'un seul dominateur; notre corps n'a qu'un principe de vie; le concert le plus merveilleux n'est que le développement d'un seul ton. Au surplus, là où règnent plusieurs hommes, le conflit de leurs intérêts particuliers trouble aisément la marche des affaires communes. Concentrée dans une main unique, la puissance suprême est plus directe, plus constante, plus fixe, plus certaine. L'hérédité dans une famille choisie garantit le repos et la paix de l'Etat : de sorte que le bien commun est là où se trouvent l'unité et l'uniformité. Toutefois, un roi, digne de ce titre, doit s'éclairer sans relâche en s'entourant des lumières des meilleurs citoyens, et en se préservant, par leurs conseils, des passions, de l'ignorance, des préjugés. S'il se livre aveuglément à d'égoïstes inspirations, s'il devient arbitraire, despote, il perd les droits que la nation avait conférés, soit à lui, soit à ses ancêtres. Un roi qui est devenu l'ennemi du peuple cesse d'être le dépositaire du pouvoir suprême. La nation ne doit plus obéissance à qui s'est affranchi des lois; elle est autorisée à se défaire d'un tyran : un tyran n'est plus un homme, c'est une bête féroce.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter cette doctrine si souvent controversée et si facile à redresser; mais nous nous contenterons de citer, comme énergiques et parfois éloquents, les deux portraits que Mariana met en regard l'un de l'autre, celui du bon prince qu'il admire, et celui du despote qu'il accable des plus violentes imprécations. Son livre a été utile, malgré ses erreurs, parce qu'il a fait penser.

Digitized by Google

L'ouvrage de Mariana, qui fait le sujet de cet article, a eu plusieurs éditions; mais la plus recherchée est l'édition originale, in-4°, Tolède 1599. C. Bs.

MARINUS, philosophe néoplatonicien, né à Flavia Néapolis, en Palestine, disciple, puis successeur de Proclus dans l'école d'Athènes vécut à la fin du v^e^ siècle et au commencement du vi^e^ avant notre ère Il avait composé : 1° une compilation intitulée *Recherches des philosophes* dont il ne nous est parvenu que le titre; 2° un commentaire sur le *Phi lèbe* de Platon, qu'il brûla lui-même après la mort de Proclus, un d leurs amis lui ayant franchement déclaré que le commentaire de ce der nier sur le *Philèbe* était bien suffisant; 3° un commentaire sur le *Par ménide*, qui faillit avoir le même sort, et qui, du reste, ne nous est pa parvenu; 4° un recueil de morceaux choisis dans les commentaires d Syrianus sur les chants orphiques, ouvrage qui s'est également perdu 5° enfin une Vie de son maître Proclus, que nous lisons encore aujour d'hui. On peut croire qu'il ne manque rien à cette liste des livres d Marinus, car un auteur contemporain, dont Photius nous a conservé l témoignage, atteste que ce philosophe écrivit peu.

La Vie de Proclus, intitulée *Proclus*, ou *du Bonheur*, est un monu ment curieux à beaucoup d'égards : outre les détails authentiques qu'i nous a conservés sur la personne du célèbre penseur, la forme même du récit y offre un intérêt particulier. De tout temps, les Grecs ont aim ces biographies louangeuses où, comme dans une peinture, dans un œuvre de statuaire, l'idéal a une large part, où la figure d'un person nage célèbre est présentée à l'admiration des hommes comme un typ d'héroïsme et de vertu. C'est ainsi que Xénophon peignait Agésilas c'est ainsi qu'il faisait de Cyrus le héros d'un véritable *roman d'éduca tion*. La même forme se retrouve, avec le même titre, dans un ouvrag de Nicolas de Damas, sur l'empereur Auguste (Περὶ ἀγωγῆς Καίσαρ Αὐγούστου); et un siècle plus tard, le rhéteur Dion Chrysostome, voulan louer Trajan, commençait par tracer l'idéal d'un grand prince, pour e montrer ensuite la parfaite réalisation dans l'empereur son ami. Telle es aussi la méthode de Jamblique dans sa *Vie de Pythagore*, celle de Marinu dans sa biographie de Proclus. Après un préambule où la modestie re vêt une forme assez ingénieuse, il analyse, définit et classe toutes le vertus dont l'assemblage formait, selon les alexandrins, la perfection d vrai philosophe, depuis les qualités du corps jusqu'à la *théurgie*, ou puis sance d'imiter Dieu par des miracles; puis il montre comment son mai tre a parcouru tous ces degrés par où l'homme s'élève de la terre jus qu'au ciel, et il nous offre sa vie en modèle, comme un idéal du bonheu produit par la vertu. D'ailleurs, aucun jugement sur les doctrines par ticulières à Proclus, aucune exposition de ces doctrines, pas même un liste de ses ouvrages. Outre l'imitation des auteurs païens que nou avons rappelés plus haut, on peut bien soupçonner chez Marinus l'in tention de contrefaire certaines légendes chrétiennes, en racontant avec tant de complaisance les prédictions, les songes, les miracles dont es semée la vie de Proclus; il faut avouer du moins que nulle part cett intention ne se montre par une seule mention des chrétiens, qu'il y même dans le ton du biographe une sorte de réserve et de gravité pieuse

Digitized by Google

bien différente du jargon emphatique qui caractérise le roman de Philostrate sur Apollonius de Tyane. Marinus semble ne vouloir pas même avouer qu'il y ait au monde une religion chrétienne. Ses dieux et les dieux de Proclus sont toujours Apollon, Minerve, Esculape, etc., les dieux de l'ancienne Grèce; l'abstinence de Proclus, ses combats contre les plaisirs, son mépris de la chair, tout cela est du pur pythagoréisme et n'a pas le moindre rapport avec l'Evangile. On dirait que jamais la philosophie ne s'est heurtée contre la religion nouvelle, ou que, toute lutte ayant cessé, une société de païens fidèles garde sa foi sereine et ferme dans les écoles d'Athènes et d'Alexandrie, auprès de ces temples où se célébraient encore les vieux mystères, sous l'inspiration d'Orphée, commentée par des hiérophantes tels que Syrianus et Proclus. C'est là un trait fort original du petit ouvrage de Marinus, et nous croyons d'autant plus devoir le signaler ici, qu'il paraît avoir échappé aux historiens. — Publiée dès le XVI^e^ siècle, mais d'après un manuscrit incomplet, la biographie de Marinus n'a été complétée que par Fabricius, dans une édition spéciale donnée à Hambourg en 1700. Le texte en a été revu et considérablement amélioré, d'après d'autres manuscrits, par M. Boissonade, dont l'édition (1814) offre, avec un bon résumé de tout ce que les précédentes contenaient d'utile, d'excellentes notes de l'helléniste français. Consulter sur Marinus, outre les *Prolégomènes* de Fabricius, réimprimés par M. Boissonade, la *Bibliothèque grecque*, t. IX, p. 370, édit. d'Harles. E. E.

MARSAIS (César Chesneau du), grammairien philosophe, naquit à Marseille, le 17 août 1676. Il fut d'abord oratorien; mais à vingt-cinq ans il se maria; il devint avocat en 1704, enfin il entra comme précepteur chez le président de Maisons, et plus tard il passa, en la même qualité, chez Law et chez le marquis de Beaufremont. Nulle part il ne fit fortune. Il ne fut pas plus heureux en ouvrant une pension rue Saint-Victor, et il ne toucha que la moindre pension d'un legs que lui laissait son fils, mort en Amérique. Sa vieillesse fut donc pauvre comme son jeune âge. Il était plus que septuagénaire quand les philosephes se l'associèrent pour faire l'*Encyclopédie*. Lauragais lui assigna ensuite mille francs de rente sur sa cassette; mais il en jouit peu : il expira le 4 juin 1756. Du Marsais était vraiment un sage des temps antiques, simple et probe, loyal et plein de force d'âme, sachant porter la pauvreté, ennemi né du charlatanisme, acerbe parfois, mais bienveillant et modéré. Comme écrivain et comme penseur, il ne mérite pas moins d'estime. Partout il apporte, même quand le sujet qu'il traite ne tient que de loin ou par un côté à la philosophie, des habitudes et des tendances philosophiques. Il ne suit, à proprement parler, aucun système exclusivement; il parle même fort peu d'écoles et de systèmes. S'il a, comme on l'a dit, les mêmes principes qu'Aristote sur les notions générales, comme instruments des comparaisons, c'est sans opposer Aristote à Platon et sans les nommer. En général, il évite les longues discussions et il s'attache aux résultats acquis, certains, ou à l'exposition, qu'il gradue de telle sorte qu'elle implique la démonstration. Toutefois, il s'élève avec certains développements contre les idées innées et contre l'hypothèse cartésienne qui refuse l'intelligence aux ani-

Digitized by Google

maux : non content de prouver que ceux-ci ne sont pas des automates il proclame que, dans ce débat, c'est l'opinion de Descartes qui mérite l'accusation de paradoxe, c'est Descartes qui est le novateur. Du reste à peine trouverait-on dans les écrits de du Marsais deux pages entières de métaphysique; et le peu de psychologie qu'on y rencontre tient plus de la physiologie que de la psychologie proprement dite. Dans sa *Logique*, par exemple, après avoir fait la description matérielle du cerveau, il arrive à nous dire : « De la variété qui se trouve dans la consistance, dans la nature, dans l'arrangement des parties fines qui composent la substance du cerveau, vient la différence presque infinie des esprits, suivant cet axiome, que tout ce qui est reçu, varie suivant la disposition de ce qui reçoit. Quand les impressions des objets qui affectent la partie extérieure des sens sont portées par l'extrémité intérieure des nerfs sensibles dans la substance du cerveau, alors nous apercevons ces objets. Cette première impression fait une trace dans le cerveau, et cette trace y demeure plus ou moins, selon la mollesse ou la solidité de la substance du cerveau. » La complaisance avec laquelle il détaille ainsi l'origine des idées, en s'écartant de sa brièveté habituelle, fait pressentir déjà l'esprit des Condillac et des Cabanis. Mais où il a une originalité propre, c'est dans l'application de la philosophie aux spéculations grammaticales. Il est un des premiers qui, en étudiant les phénomènes de l'art de parler, aient pris pour guide l'art de penser. Il a vu plus avant et mieux que les savants de Port-Royal dans les profondeurs de la science qu'il a contribué à créer. Tandis que ceux-ci s'en tenaient aux appellations vagues de *fond* et *formes* du langage, il substitue à cette dernière expression celle de *vues de l'esprit*, et il s'attache à démontrer comment ces vues varient; il recherche des relations et non plus des éléments. En scrutant la filiation et comme la loi des divers sens des mots, en explorant de préférence ce qu'il y a de plus intime et de plus délicat en eux, le passage de l'aspect physique à l'aspect métaphysique, et réciproquement, il a saisi les analogies et la hiérarchie de ces transformations, et, les rangeant systématiquement par séries, nous disions presque par familles, il les a, en quelque sorte, codifiées. Plus que tout autre avant lui, il a jeté les fondements d'une grammaire générale, bien qu'il ne l'ait point fait sortir de l'état rudimentaire. S'abaisse-t-il des hautes questions qui concernent l'essence même de la science à des difficultés secondaires, il y porte la même netteté d'esprit. Simplifier, voilà sa devise, ou plutôt, voilà son besoin; passer du connu à l'inconnu, voilà ce qu'il met en pratique. Les *Œuvres complètes* de du Marsais, telles que les ont publiées Duchosal et Millon, se composent de sept vol. in-8°, Paris, 1797. Mais il faut en retrancher quatre écrits d'une incrédulité déclamatoire, sortis, sinon de la plume, du moins des cartons de d'Holbach, et dans lesquels, s'il y a quelque chose de du Marsais, il n'y a que quelques linéaments d'ouvrages auxquels il n'a jamais travaillé sérieusement. En voici pourtant les titres : *Le Philosophe, la Raison, Essai sur les préjugés, Examen de la religion chrétienne.* Les deux derniers sont d'assez longue haleine. Restent après cela : 1° une *Méthode pour apprendre la langue latine*, des *Principes de grammaire appliqués* à cette même langue, le *Poëme séculaire* et l'*Appendix* de Jouvency interlinéaires; plus divers articles,

Digitized by Google

it sur sa méthode, soit sur quelques points grammaticaux ; 2° un *raité des Tropes ;* 3° une *Logique ;* 4° les *Articles de grammaire et de hilosophie* (on pourrait dire simplement de grammaire) qu'il a fournis l'*Encyclopédie,* de l'A au G ; une *Exposition de la doctrine de l'Eglise allicane,* publiée pour la première fois en 1797. C'est principalement u *Traité des Tropes* qu'est lié le nom de du Marsais. Nous l'avons caactérisé plus haut : c'est moins un livre de rhétorique qu'un manuel 'idéologie. Il a peut-être donné un sens un peu élastique au mot *Tropes,* n comprenant dans ces figures de mots l'allégorie, l'hypotypose, et uelques autres phénomènes de style figuré ; mais cet agrandissement ème du sujet qu'il traite offre de l'utilité. Toute la portion relative aux ots doublement figurés décèle un esprit d'analyse aussi fin que pénéant. La troisième partie, quoique liée intimement à la première, est-à-dire aux *Tropes* proprement dits, est presque complétement euve. Partout l'abondance et l'heureux choix des exemples tiennent eu de démonstration, et jettent un jour éclatant sur les principes. Les énéralités placées en tête du livre sur l'origine et la nature, sur les ffets et les avantages des figures, notamment des *Tropes,* sont ce que on avait écrit de mieux sur ce sujet, et l'on n'en a guère depuis que odifié la rédaction et rajeuni la terminologie. Ces qualités se trouent, mais ne forment plus un ensemble aussi serré, aussi neuf, dans es articles pour l'*Encyclopédie* et dans ses divers écrits relatifs à sa éthode latine. Du Marsais, en daignant se faire maître de langues, a le double mérite de comprendre et d'oser dire qu'il fallait immédiatement se mettre à traduire : à peine quelques pages ou quelques tableaux de grammaire pour commencer, des interlinéaires pendant longtemps ; les règles, tant pour la lexicologie que pour la syntaxe, au fur et à mesure ; les thèmes, beaucoup plus tard, et quand déjà l'on a longtemps traduit, et quand on respire, en quelque sorte, l'atmosphère étrangère. Il eut guerre à soutenir à ce sujet, principalement avec l'abbé Gaulyer, qui ne brilla pas dans cette joute. Quant à la logique, où du Marsais se trouvait encore plus sur son terrain, peut-être n'a-t-il pas fait tout ce que l'on eût pu attendre de lui. Son livre vaut par la brièveté, par l'extrême clarté, par l'impitoyable fermeté avec laquelle il retranche l'inutile, le contestable ; mais évidemment il va beaucoup trop loin sur ce point, et il finit par devenir, non-seulement sec, mais incomplet. Les idées, le jugement, sollicitaient des détails, des explications dont il est avare. La méthode est à peine esquissée. En revanche, la partie relative au raisonnement est excellente de tout point, et il a remarquablement enrichi et mis en lumière tout ce qui regarde les sophismes. Là, presque tout est neuf et de main de maître ; là est le mérite du livre, qui, toutefois, ne sort pas essentiellement de la ligne des logiques du temps, parce qu'il ne part pas de plus loin, parce qu'il ne remonte pas plus haut, parce que son point de vue est le même, et qu'il n'en diffère que par la forme, par la rigueur, par la concision, par le mérite de certains détails. Nous n'ajouterons que quelques mots à propos de l'*Exposition des principes de l'Eglise gallicane.* Ce travail, dans lequel nous voyons, avec une certaine surprise d'abord, du Marsais occupé d'autre chose que d'idéologie, soit philosophique, soit grammaticale, n'est pas absolument le seul de ce genre qu'ait rédigé ou

Digitized by Google

rêvé le philosophe. Déjà au temps où il était avocat, il avait réfuté *Réfutation* opposée par Baltus à l'*Histoire des oracles* de Fontenelle; plus tard, après avoir écrit ses *Principes de l'Eglise gallicane*, il pu jeta une *Histoire de la politique charnelle de la cour de Rome*. Ce dern plan n'eut jamais d'exécution; mais la *Réfutation* de Baltus était pr pour l'impression, quand il eut la naïveté d'en communiquer le m nuscrit à quelques confrères de ce Père. Les chefs de l'ordre s'alarm rent, et Louis XIV interdit la publication de l'ouvrage. Vainement jeune auteur offrit de soumettre son ouvrage au jugement de la S bonne, ou de l'imprimer en Italie avec privilége du pape; il s'est per et nous n'en connaissons les principales idées, le ton et la marche, q par d'Alembert (*Eloge de du Marsais*, en tête des *OEuvres complète* A juger par cet échantillon et par l'*Exposé des principes de l'Eglise g licane*, on doit regretter que du Marsais n'ait pas mis son indépendan d'esprit, son grand sens, sa pénétration et sa science des faits au s vice de l'histoire politique. VAL. P.

MARSILE D'INGHEN [*Marsilius ab Inghen, Ingenuus*], né, suiv Valère André, au bourg d'Inghen, dans le duché de Gueldres, passe po avoir été l'un des auditeurs de Guillaume Ockam; mais cette opini nous semble mal fondée. Si l'on ignore la date de sa naissance, on s qu'il mourut le 20 août de l'année 1394. A ce compte, il devait ê bien jeune quand le prince des nominalistes s'en allait en exil, fuya les ressentiments implacables de la cour d'Avignon. Marsile appart nait au clergé séculier, et n'a jamais été chartreux, comme Bosio le su pose (*De Signis Ecclesiæ*, lib. XXII, c. 5); il fut chanoine et trésori de l'église de Cologne; et quand Rupert, duc de Bavière et comte p latin du Rhin, entreprit de fonder le collége d'Heidelberg, ce fut Mars qu'il choisit pour premier instituteur de ce collége. Trithème lui att bue des gloses sur Aristote, une *Dialectique* et des *Questions sur sentences*. Nous ne connaissons que le dernier de ces ouvrages : *Co mentarii in libros sententiarum*, in-fol., la Haye, 1497. Il était parti des nominalistes modérés. B. H.

MARTA (Jacques-Antoine), né à Naples, docteur en l'un et en l'a tre droit, titre auquel il ajoutait avec orgueil celui de philosophe, f un des adversaires les plus véhéments de l'école cosentine. Son premi ouvrage est un opuscule sur l'immortalité de l'âme, dans lequel il so tient contre Alexandre d'Aphrodise, Cajetan, Pomponace et Simon Po tius, que, suivant Aristote, l'âme est immortelle : *Opuscula excelle Sim. Portii Neapol., cum Jacobi Antonii Martæ Apologia, de Immort litate animæ*, in-fol., Naples, 1578. A la suite de cette *Apologie* trouve un opuscule de Marta, dont le titre indique assez l'objet : *I gressio utrum intellectus sit unus, vel multiplicatus, contra Averrhoe* En psychologie, les opinions de Marta sont, pour la plupart, celles saint Thomas : c'est un esprit plus résolu qu'original. On a encore lui : *Pugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesi* in-4, Rome, 1587. Il s'agit ici plutôt de la physique que de la mét physique cosentine. Telesio disait que les principes des choses sont chaleur et le froid; Marta prétend que la chaleur et le froid ne sont p

Digitized by Google

es principes, mais des formes opérantes, des qualités inhérentes aux ujets déterminés. Il est ensuite question du ciel, des éléments du com-osé, de la composition, du principe effectif, de la chaleur, du mouve-ent; et l'auteur, reprenant l'une après l'autre toutes les thèses de la *Physique* d'Aristote, les interprète dans le sens thomiste ou péripatéti-cien. Une lettre d'Antonio Caro, qui se lit à la fin du *Pugnaculum*, nous fait connaître que Marta avait professé la jurisprudence à Naples et à Bénévent. B. H.

MARTIN (Corneille) nous est signalé par Tennemann comme un es adversaires principaux de Ramus. Né à Anvers, il professa la phi-osophie à l'Académie Julienne. On a de cet auteur : *Metaphysica, bre-ibus quidem, sed methodice conscripta*, in-8, Helmstædt, Rixnerus, 38. Cet ouvrage est d'un intérêt médiocre; les grandes questions y nt trop sommairement résolues. Il nous suffira de rappeler que Cor-eille Martin, opposant aux ramistes l'autorité d'Aristote, interprété ar saint Thomas, le cardinal Cajetan et Suarez, doit être compté armi les conservateurs de la scolastique plutôt que parmi les critiques ndépendants. B. H.

MARTIN (Louis-Claude de Saint-), dit le *Philosophe inconnu*, aquit à Amboise, d'une famille noble, le 18 janvier 1743. Destiné à la magistrature, il préféra la profession des armes, et entra comme officier, à vingt-deux ans, au régiment de Foix; il devint chevalier de Saint-Louis vers 1789. Son goût pour le spiritualisme le disposa à entrer dans l'école secrète de Martinez Pasqualis, dans laquelle on s'occupait d'opérations théurgiques. Quoiqu'il paraisse avoir reconnu la vérité de ces faits, il abandonna cette voie plus tard pour suivre celle d'un spiritualisme plus pur, et chercher Dieu seul et la vérité, en évitant le dédale des esprits ou des idées intermédiaires. Quoiqu'il ne partageât pas la plupart des idées de J.-J. Rousseau, il éprouvait une sympathie sincère pour ce philosophe; mais son admiration était vouée tout entière au *philo-sophe teutonique*, Jacob Bœhm, dont les écrits singuliers marquèrent d'un caractère original l'illuminisme protestant du commencement du XVII^e^ siècle; il en traduisit plusieurs ouvrages. La révolution, dans ses diverses phases, trouva Saint-Martin toujours le même; il vit en elle l'accomplissement des desseins de la Providence, et reconnut égale-ment un instrument prédestiné dans l'homme extraordinaire qui vint plus tard en comprimer les excès. Désigné en 1794 pour assister aux cours des écoles normales, il réfuta avec succès en plein amphithéâtre le matérialisme de Garat, professeur d'analyse de l'entendement hu-main. Sa vie resta néanmoins obscure, et connue seulement d'un petit cercle d'amis distingués qui savaient l'apprécier. Ce fut chez l'un d'eux, M. le comte Lenoir Laroche, à Aunay, qu'il mourut d'une attaque d'apoplexie, le 13 octobre 1803.

Saint-Martin a exposé sa doctrine dans de nombreux ouvrages, prin-cipalement dans le livre intitulé *Des erreurs et de la vérité* (1775); il n'est pas, il est vrai, toujours facile de pénétrer jusqu'à sa pensée sous les voiles dont il la couvre. Nous tenterons néanmoins d'y parve-nir autant qu'il nous sera possible; mais l'obscurité volontaire de cet

Digitized by Google

écrivain sera, nous l'espérons, auprès du lecteur, l'excuse [illegible] certitudes.

Il y a pour l'homme une science réelle et une loi évidente [illegible] chercher par tous ses efforts; mais le mélange de bien et de [illegible] clarté et de ténèbres que présente le spectacle de l'univers, [illegible] lui le sentiment de la vérité. On reconnaît généralement, il e[illegible] avec raison, deux principes, l'un du bien, l'autre du mal; [illegible] cette base on établit des systèmes le plus souvent erronés. Sel[illegible] Martin, le bien est, pour chaque être, l'accomplissement de [illegible] le mal, ce qui s'y oppose; mais le mal n'a qu'une existence n[illegible] tandis que le principe bon a pour lui une supériorité sans m[illegible] une unité, une indivisibilité avec lesquelles il a existé nécess[illegible] avant toutes choses. Le bien étant la loi de l'homme, et celu[illegible] sant cependant le mal, on est forcé de reconnaître un pri[illegible] liberté qu'il porte en lui-même, et par lequel il diffère de la plu[illegible] autres êtres. Les peines que nous souffrons sont donc la preuve [illegible] culpabilité, qui, elle-même, démontre notre liberté. Mais cett[illegible] n'est pas, comme quelques observateurs l'ont cru, une faculté [illegible] égale à elle-même; au contraire, elle s'altère et s'affaiblit sous l'i[illegible] du vice et de l'habitude, lorsque la volonté ne la conserve pas a[illegible] de pureté dont elle a besoin pour se maintenir elle même dan[illegible] qui lui est prescrite. Saint-Martin admet pour principe du [illegible] être vivant qui n'est pas l'homme, et qui n'est devenu mauvai[illegible] vertu d'une détérioration de sa volonté, rendue possible par [illegible] berté dont il est doué, et de laquelle il a usé pour se séparer d'u[illegible] nière absolue du principe bon. Evidemment il partage la croya[illegible] dogme chrétien de la chute originelle; mais il donne sur ce poi[illegible] explications allégoriques dont nous n'avons pu pénétrer le sens. [illegible] le christianisme, il attribue à cette chute tous les maux qui sont le[illegible] tage de l'humanité, qui fondent sur nous par l'entremise du c[illegible] enveloppe grossière que nous devons à l'antique prévarication du [illegible] mier homme, et canal de tous nos maux, mais qui est aussi [illegible] des consolations que nous pouvons recevoir, et des vérités que [illegible] pouvons connaître. Toutefois Saint-Martin se garde ici des con[illegible] sions sensualistes qu'on pourrait imputer à cette partie de sa doctrine réfute, par l'admission d'une faculté innée dans l'homme, le syst[illegible] de la sensation transformée. Ces principes lui servent à classer l'hom[illegible] par rapport aux animaux, reconnaissant en lui seul l'intelliger[illegible] tandis que la sensibilité lui est commune avec la bête; aussi concl[illegible] que la faculté inférieure et sensible doit toujours être dirigée par la [illegible] culté intelligente.

Passant de ces considérations abstraites sur l'essence de l'homm[illegible] l'examen des propriétés de la nature au milieu de laquelle s'accom[illegible] son existence, il distingue les êtres matériels du principe de la mati[illegible] les premiers, divisibles et étendus; le second, un, simple et indécom[illegible] sable, indépendamment duquel il reconnaît des principes particul[illegible] revêtus des mêmes conditions, et qui produisent les êtres corporels [illegible] ticuliers. Placé à ce point de vue, il combat la théorie de l'assimila[illegible] que les naturalistes ont généralement adoptée; il établit que les é[illegible] matériels, ni leurs parties même les plus faibles, ne se mêlent jam[illegible]

Digitized by Google

confondre. Trois choses, selon lui, sont indispensables à la des êtres et à leur accroissement : 1° le germe dans lequel enfermés ; 2° la chaleur naturelle qui provoque et entretient loppement ; 3° la nourriture au moyen de laquelle ils ab- sans qu'elle puisse leur nuire, l'action de cette chaleur, qui, deviendrait destructive.

lartin démontre clairement que le germe, d'une part, et la force de l'autre, ne pouvant se donner eux-mêmes le mouvement, e dont ils reçoivent l'impulsion leur est supérieur, qu'il est ement immatériel et intelligent, et que, s'interposant entre éléments de la corporisation, il joue le rôle de médiateur, pour ne l'emporte pas sur l'autre. De là une théorie du ternaire l, appuyée sur des considérations puisées dans une science re des nombres. Nous n'insistons pas davantage sur les systèmes e et physiologique que l'auteur tire de ses principes généraux, expose avec des réserves et des mystères qui ne permettent n saisir la véritable nature et la complète liaison.

ait le plus particulier du système philosophique de Saint-Martin, dmission d'une cause active et intelligente qui n'est pas Dieu, ui, sous son autorité, dirige tous les êtres soumis au temps. ause, qui, malgré son élévation, est distincte de Dieu et inférieure n'est pas le Verbe chrétien ; elle se rapproche davantage du ge des alexandrins ; elle semble cependant plus étroitement unie ade et à l'homme, car l'auteur recommande à ce dernier de con- strictement sa conduite à ses lois. On voit que, dans ce système, Martin procède surtout *à priori*, et qu'il domine toutes choses principe supérieur et par les principes secondaires. Aussi, dans dications qu'il fait de sa philosophie à la politique et à la reli- est-il peu favorable à l'intervention des éléments sensibles, et ite à celle de la multitude. Toutefois, il fait résider dans une su- ité de lumières et de vertu le droit de l'autorité religieuse et celui utorité politique, les regardant d'ailleurs toutes deux comme de- e réunir dans une indissoluble unité. Evidemment, dans cette de ses écrits comme dans plusieurs autres, il fait allusion à des ipes conservés dans une école dont ses engagements ne lui per- ent pas de dévoiler les doctrines secrètes. Il fonde partout celle expose sur les principes de la justice la plus pure et la plus haute, qui semble difficilement praticable dans l'état actuel de l'homme la société.

ans l'application de sa doctrine à la science mathématique, Saint- tin s'enveloppe de voiles plus épais encore. S'appuyant sur cette ce des nombres dont l'antiquité nous a laissé quelques traces, il ente des combinaisons inattendues de chiffres dont nous n'avons aisir le sens mystérieux. Mais ce que la philosophie ne peut man- de recueillir avec intérêt, c'est la manière dont il conçoit l'étendue, ception qui domine ses considérations sur la géométrie. Aux yeux de t-Martin, il n'y a point d'espace absolu, indépendant des corps qui mplissent ; chaque être corporel produit son étendue de lui-même, et truit lorsqu'il périt en se résolvant dans son principe. Il y a donc corps tout où il y a étendue ; et la théorie du vide, sur laquelle sont fondées

Digitized by Google

aujourd'hui les sciences physiques, est une hypothèse sans réalité. L corps produisant par leur développement, et anéantissant par le dissolution leur étendue particulière, l'étendue ne peut présenter qu'u moyen imparfait et variable de mesure : aussi Saint-Martin préfère-t de beaucoup la mesure par le temps, quoiqu'il ne s'explique pas sur nature de celui-ci.

Dans une composition assez bizarre d'ailleurs, intitulée *le Crocodi* Saint-Martin a consacré un long chapitre à l'examen de la question s vante, proposée par l'Institut à la fin du XVIII^e^ siècle : *Quelle est l'i fluence des signes sur la formation des idées?* Dans cet écrit ingénie et profond, il établit que l'idée précède le signe, et que celui-ci est e gendré par celle-là; de sorte qu'il eût été au moins aussi intéressa et certainement plus juste de renverser la question, et de la poser en c termes : *Quelle est l'influence des idées sur la formation des signes?* partant de ce principe, il démontre facilement la vanité des espéranc fondées par le XVIII^e^ siècle sur les résultats d'une *langue bien fait* puisqu'une langue ne saurait être bien faite qu'à la condition que ce qui la font possédassent la science complète et réelle, qui se réfléchir naturellement dans la langue qu'elle produirait elle-même; tandis q Condillac et d'autres se flattaient précisément d'atteindre la scien par cette langue. Saint-Martin s'élève encore à des considérations pl hautes sur l'origine et l'unité du langage. Quoiqu'il en trouve u preuve dans l'unité de la grammaire, il pénètre cependant plus lo encore : il cherche l'origine des signes et du langage dans le fond plus intime de l'homme considéré avant sa chute. Ici nous nous arr tons devant cette partie mystérieuse du système de l'auteur, dans crainte de nous tromper et de tromper le lecteur par une analyse i volontairement infidèle.

Tels sont les traits généraux de la doctrine philosophique expos par Saint-Martin dans le principal de ses ouvrages, *Des erreurs et la vérité*. Dans un autre écrit non moins considérable, ayant pour titre *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'un vers* (1782), il a tenté de faire connaître l'ensemble des forces qui uni sent Dieu à l'homme, et l'homme à la nature; mais les réticences tr nombreuses de l'auteur, justifiées peut-être par les engagements discrétion qu'il avait pris dans l'école de Martinez Pasqualis, rende le livre souvent difficile à comprendre. Néanmoins on peut y saisir u foule d'aperçus neufs et ingénieux, qui conduisent souvent à d'impo tantes conséquences.

Malgré cette disposition pour ainsi dire exclusive au mysticisme Saint-Martin jeta un regard attentif sur ce qui se passait autour de lu principalement pendant les années de la révolution de 1789. Ses r flexions sur ce sujet donnèrent lieu à plusieurs écrits qui ont entre eu une étroite affinité : tels sont la *Lettre à un ami sur la Révolution fra çaise* (1795), et l'*Eclair sur l'association humaine* (1797). Dans c deux ouvrages ainsi que dans un troisième qui a pour titre : *Quell sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peup* (1798), tout en sympathisant avec la cause profonde et justifiable d mouvement révolutionnaire, Saint-Martin pose des principes que l organes de cette révolution étaient loin d'admettre. Il ne s'arrête poi

Digitized by Google

à la forme extérieure des gouvernements, républicain, monarchique, aristocratique ou mixte; il cherche plus profondément les conditions d'une association légitime, et elles lui paraissent pouvoir exister sous toutes les formes politiques. Il rejette loin de lui l'idée toute terrestre, assez répandue de son temps, que l'association est fondée sur le besoin de se garantir mutuellement la jouissance de la propriété et des autres avantages matériels qui en dépendent, et il en cherche l'origine dans une pensée qui doit être *sage, profonde, juste, fertile* et *bienveillante;* cette origine est avant tout providentielle. Aux yeux de Saint-Martin, l'homme est descendu d'un état supérieur dans une situation où il est entouré de ténèbres et de misères; tous ses efforts actuels doivent tendre à se relever de cette chute, tout le travail de la Providence a pour objet de lui en faciliter les moyens. Les diverses associations humaines doivent donc être soutenues par le même esprit et constituées dans le même but, sous peine d'être désavouées par la sagesse divine.

Indépendamment des ouvrages dont nous venons de faire apprécier l'esprit et les données principales, Saint-Martin a composé plusieurs écrits que nous allons faire connaître par une rapide analyse. Dans tous il s'est proposé de faire comprendre à l'homme sa véritable situation, et de le ramener à son principe : 1° *L'homme de désir* (1790) est un recueil d'élévations et de prières; 2° dans l'*Ecce homo* (1792), l'auteur a voulu montrer à quel degré d'abaissement l'homme infirme est tombé, et le guérir du penchant au merveilleux de l'ordre inférieur, tel que le somnambulisme, les pratiques théurgiques, etc.; il avait plus particulièrement en vue, dans cet ouvrage, la duchesse de Bourbon, son amie de cœur, modèle de vertu et de piété, mais livrée à cet entraînement pour l'extraordinaire; 3° *Le nouvel homme* (1792) est l'exposition de cette idée, que l'homme est une pensée de Dieu, et que sa vie doit en être le développement; 4° *De l'esprit des choses* (1800) : l'auteur, dans cet ouvrage, cherche à atteindre la raison la plus profonde de chacune des choses qui frappent nos regards, soit dans l'ordre de la nature, soit même dans celui des mœurs, des coutumes, etc. L'idée lui en fut suggérée par le livre de J. Boehm ayant pour titre : *Signatura rerum;* 5° *Discours* en réponse *au citoyen Garat,* professeur d'analyse de l'entendement humain aux écoles normales. Ce discours a pour but d'établir l'existence d'un sens moral, et la distinction entre les sensations et la connaissance; il a été publié en 1802 dans la Collection des écoles normales; 6° *Le ministère de l'homme-esprit* (1802) est un volume de 500 pages environ, dans lequel l'auteur exhorte l'homme à mieux comprendre la puissance spirituelle dont il est dépositaire, et à l'employer à la délivrance de l'humanité et de la nature. On a encore de Saint-Martin deux volumes d'œuvres posthumes, imprimés en 1807, où se trouvent quelques morceaux intéressants, dont le plus important a pour titre : *Quelle est la manière de rappeler à la raison les nations, tant sauvages que policées, qui sont livrées à l'erreur ou aux superstitions de tout genre?* Cette question avait été posée par l'Académie de Berlin. Enfin trois ouvrages de Jacob Boehm, *l'Aurore naissante, la triple Vie* et *les trois Principes,* nous sont connus par les traductions qu'en a faites notre philosophe. Nous avons en notre possession une correspondance inédite entre Saint-Martin et le Suisse Kirchberger, où se trouvent

Digitized by Google

des faits curieux et des pensées qui ne sont pas moins extraordinaires. M. Gence a donné, en 1824, une notice assez complète sur la vie du philosophe inconnu, dans l'intimité duquel il avait longtemps vécu. La secte à laquelle on donnait à l'époque de la révolution le nom de *martinistes*, ne l'avait pas reçu de Saint-Martin, comme on l'a supposé quelquefois, mais de Martinez Pasqualis, son maître. H. B.

MARTINI (Jacques), né à Halberstadt, vers la fin du XVI^e^ siècle, professa la philosophie à l'Université de Wittemberg. Ce fut un des plus habiles, un des plus intraitables adversaires des ramistes, un des plus ardents défenseurs d'Aristote et du péripatétisme scolastique. Nous connaissons plusieurs ouvrages de ce Jacques Martini. C'est d'abord un volume de mélanges : *Jacobi Martini miscellanearum disputationum libri quatuor*, in-8°, Wittemberg, 1608; ibid., in-8°, 1613. Les controverses, ou plutôt les dissertations que contient ce recueil ont pour objet la *Logique*, la *Métaphysique*, la *Physique* et l'*Ethique* d'Aristote : l'auteur y a joint quelques thèses d'un autre docteur de son parti, Martin Bierman. On retrouve dans ce volume toute la doctrine de saint Thomas, avec quelques-uns des amendements proposés par Zabarella. Nous y remarquons principalement le chapitre qui concerne les idées représentatives, ou, pour mieux parler, les représentations internes des choses du dehors. Ainsi que l'Ange de l'école, Martini n'admet pas que la perception puisse être expliquée sans l'hypothèse des espèces impresses, et il compare ces espèces, recueillies dans le trésor de la mémoire, aux images façonnées par les sculpteurs, par les peintres. Il ajoute que ces images, vicaires, substituts des objets absents, deviennent ensuite la matière de tous les actes intellectuels. Ce sont les propositions que l'auteur développe avec une certaine abondance. Elles avaient été combattues par Ockam avec un succès incontesté, et, dans l'Université de Paris, il s'élevait chaque jour quelque nouvel ennemi des espèces, quelque partisan résolu de la perception immédiate. Si Martini défend avec tant de zèle l'idéologie thomiste, c'est qu'il se trouve en présence de toute une école. L'ouvrage le plus intéressant de notre auteur est celui qui a pour titre : *Jacobi Martini Exercitationum metaphysicarum libri duo*. Nous n'en connaissons que la troisième édition publiée par Helwichius, in-8°, Wittemberg, 1613; mais nous supposons que la première est de l'année 1608, puisque c'est la date de la dédicace. Jacques Martini plaçait la logique hors de la philosophie, avec la grammaire et les sciences mécaniques : c'était un métaphysicien. Il n'y a, toutefois, rien de nouveau dans sa métaphysique. Sectateur enthousiaste d'Aristote, qu'il appelle *summus ille et unicus prope philosophus*, il le commente sur tous les points, au profit de ce nominalisme très-mitigé dont saint Thomas avait été, au XIII^e^ siècle, le plus intelligent interprète. S'il paraît faire quelque concession à Duns-Scot, en déclarant que la matière en soi, la matière prise à l'écart de tel ou de tel composé, n'est pas, comme l'avaient soutenu saint Thomas et le cardinal Cajetan, une pure puissance, mais bien, suivant la définition scotiste, un sujet subsistant, existant hors de ses causes et du néant, *extra causas et extra nihil* (*Exercit. metaph.* lib. 1, exercit. 4, theor. 8), il se retourne bientôt avec vivacité contre

Digitized by Google

école réaliste, pour réduire cette matière au fonds matériel de toute composition, combattre la thèse de la matière informe, et expliquer qu'il entend par matière première cet élément du composé qui, nécessairement revêtu de quelque forme, demeure toutefois le même sous les formes diverses qu'il reçoit et peut recevoir dans le temps. C'est assez dire que Martini n'admet pas l'universel *a parte rei* des scotistes : sur ce point, il est, en effet, très-résolu (*Exercit. metaph.* lib. 1, exercit. 8, theor. 7, 8). En somme, la *Métaphysique* de Jacques Martini est un livre estimable, qui n'est pas exempt de détails frivoles, mais qui atteste chez l'auteur une connaissance approfondie de la controverse scolastique. Ce sont les mêmes opinions et, pour ainsi parler, les mêmes thèses qu'il a développées dans l'ouvrage suivant : *Jacobi Martini Partitiones et quæstiones metaphysicæ, in quibus omnium fere terminorum metaphysicorum distinctiones accuratius enumerantur et explicantur*, in-12, Wittemberg, 1615. — Nous ne connaissons pas l'ouvrage de Jacques Martini, qui nous est désigné par quelques bibliographes sous ce titre : *Problematum philosophicorum disputationes tredecim*, in-8°, Wittemberg, 1610 ; mais ils ont omis de mentionner celui-ci : *De loco liber unus contra quosdam neotericos : accessit ejusdem de Communicatione proprii liber unus*, in-8°, Wittemberg, par Schurer. Les modernes, contre lesquels Martini s'élève dans cet ouvrage, sont quelques disciples de Ramus, et, en particulier, Barthélemi Keckermann, de Dantzig, mort en 1609. Nous ne voulons pas rappeler ici les débats scolastiques auxquels la définition de la nature du lieu a servi de prétexte : qu'il nous suffise de dire que personne n'a traité cette question si délicate avec autant de subtilité que Jacques Martini. B. H.

MASSIAS (le baron Nicolas), né le 2 avril 1764 à Villeneuve-d'Agen (Lot-et-Garonne), est mort à Bade le 23 janvier 1748. Il entra, en 1777, dans la congrégation de l'Oratoire, mais ne prit jamais les ordres. Après avoir professé la rhétorique à Soissons jusqu'en 1787, il devint à l'Ecole militaire de Tournon, puis au collége de Condom, professeur d'éloquence.

Les événements de la révolution l'appelèrent à la frontière comme soldat. A la campagne de 1796, il obtint le grade de colonel d'artillerie. En 1800, il entra dans la carrière diplomatique, où il resta jusqu'en 1811 avec le titre de consul général de France à Dantzig. Dans ces situations diverses, Massias montra l'intrépidité d'un homme de cœur, et les vertus d'un sage qui préfère à tout la recherche libre de la vérité et le culte désintéressé de la science. C'est par là surtout que ses nombreux écrits ont une certaine valeur. Les principaux ont pour titres : *Rapport de la nature à l'homme, et de l'homme à la nature*, ou *Essai sur l'instinct, l'intelligence et la vie*, 4 vol. in-8°, Paris, 1821 ; — *Théorie du beau et du sublime*, ou *Loi de la reproduction, par les arts, de l'homme organique, intellectuel, social et moral, et de ses rapports*, in-8°, ib., 1824 ; — *Problème de l'esprit humain*, ou *Origine, développement et certitude de nos connaissances*, in-8°, ib., 1825 ; — *Principes de littérature, de philosophie, de politique et de morale*, 4 vol. in-8°, ib., 1826-27 ; — *Traité de philo-*

Digitized by Google

sophie psycho-physiologique, in-8°, Paris, 1830; — *Philosophie fo dée sur la nature de l'homme*, in-8°, Strasbourg, 1835. Entraîné la polémique, il publia, en outre, un assez grand nombre de b chures, tantôt pour répondre à des critiques, tantôt pour prendre p aux discussions philosophiques et politiques qui s'agitaient dans moment. Nous mentionnerons seulement les suivantes qui peuvent téresser la philosophie : 1° *Lettre à M. Ph. Damiron*, sur un article son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX^e^ *siècle*; 2° *Observations sur les attaques dirigées contre le spiritualisme*, M. le docteur Broussais, dans son livre *de l'Irritation et de la Folie*; 3° *Lettre à M. le docteur Broussais*, sur sa réponse aux observations baron Massias, relatives à son livre *de l'Irritation et de la Folie*; 4° *Rapport de l'homme au sacerdoce*, ou *Lettre à M. le baron d'Eckst* sur les révélations et les traditions primitives; — 5° *Lettre à M. Stap* sur le système de Kant et le problème de l'esprit humain; — 6° *Influe de l'écriture sur la parole et sur le langage*; — 7° *Examen des Fragme de M. Royer-Collard, et des principes de philosophie de l'école ecossai* — 8° *Lettre à M. Isaac K... st.*, de Berlin, sur de nouvelles obj tions qu'il élève contre le spiritualisme.

Le plus important des écrits sortis de la plume féconde du bar Massias, c'est le *Rapport de la nature à l'homme, et de l'homme à nature*, ou *Essai sur l'instinct, l'intelligence et la vie*. L'ensemble d problèmes annoncés par le titre équivaut presque à la science univ selle, ce qui est déjà un tort; de plus, la méthode d'exposition de l'a teur manque totalement de rigueur et de clarté. Il s'élève d'abo contre le sensualisme, et déclare que les bases du système de M. Tracy sont *ruineuses;* il reconnaît qu'il n'y a d'inné dans l'homme q ses facultés, mais que les *notions primitives coexistent au premier ex cice de ces facultés*. Tout cela d'ailleurs, il se borne à l'affirmer, sa l'appuyer d'une démonstration soutenue. Il essaye ensuite de mari quelques principes du sensualisme avec les idées nouvelles. Ainsi, politique, selon lui : « On a droit à tout ce dont on a besoin; et po chaque être, quel besoin plus grand que la possession de ce qui const tue son essence ? » Parmi ces besoins, Massias compte celui de l'ord et de la vérité; mais il met sur la même ligne le besoin des jouissanc matérielles, qu'il veut d'ailleurs réduire à ce qu'il appelle le *nécessair* Ces principes d'un philosophe qui se montra toujours aussi attaché l'ordre qu'à la liberté, indiquent suffisamment combien peu, en 1822, métaphysique politique était avancée, puisqu'un homme aussi sage ado tait, sans scrupule et sans inquiétude, un principe aussi anarchique q celui d'après lequel l'homme a droit à tout ce dont il a besoin. Quant la morale, Massias veut suivre une *route moyenne entre Condillac Kant;* c'est sans doute par le motif qu'à ses yeux « les droits naisse des besoins, les devoirs naissent des facultés. » Or, dans cette phras on peut renvoyer la première partie à Condillac, et la seconde à Kan Toutefois, il faut dire que les idées de la morale kantienne sont plus e faveur auprès de Massias que celles de Condillac. En somme, la méta physique du livre du *Rapport* est très-faible. Dans sa *Théorie du beau* il est loin de l'école utilitaire, qui nie la beauté, faute de pouvoir l'ex pliquer; mais, en revanche, il est également loin des théories qu

Digitized by Google

nnent à l'idée du beau son vrai caractère, sa vraie nature. Il se rat-che, autant qu'on peut le présumer d'après le vague de ses expres-ons, à la théorie qui identifie le beau avec la proportion et la symétrie, qui est le fond de ce qu'ont écrit à ce sujet Le Batteux, Marmontel le Père André. Même cette doctrine ne le satisfaisait pas, et il recon-ait que l'idée du beau appartient essentiellement à l'âme humaine ont elle est une manifestation nécessaire.

L'accueil assez froid que reçurent ces deux ouvrages le rendirent lus discret et moins affirmatif dans le *Problème de l'esprit humain*. Il oulut y serrer de plus près les questions déjà soulevées dans les écrits récédents. « La certitude, dit-il, est un sentiment d'identité. L'action ui a lieu au dedans de nous, celle qui se passe hors de nous, et qui ous parvient par la perception, font partie de nous-mêmes. L'action irçue de la nature est identique à *je*. » Il y a là, on le voit, comme ne ombre de panthéisme. Massias n'y pensait probablement pas. réoccupé sans cesse du désir de concilier les doctrines et de trouver ne solution neuve et originale, il rapprochait des principes souvent pposés, et croyait de bonne foi en avoir opéré la fusion. Massias immettait la distinction radicale de l'esprit et de la matière, ce qui xclut toute idée de panthéisme.

Le même caractère se retrouve dans le *Traité de philosophie psycho-hysiologique*. Il y maintient sa distinction antérieure de l'homme et de a nature, l'existence de Dieu, et consent à ce que la philosophie ait our but de démontrer scientifiquement les croyances du sens commun; nais il n'aperçoit pas les difficultés ni la profondeur cachée de cette néthode, et croit qu'il suffit de dire, par exemple, que notre volonté git sur la matière, pour que le fait soit incontestable aux yeux des eptiques les plus déterminés. Le bruit de la polémique de Broussais ontre les psychologistes retentissait encore à l'époque où ce livre était ublié (1830), et Massias ne dissimule pas qu'il attend beaucoup de la hysiologie pour le progrès de la psychologie. On sait que, depuis vingt ns, la physiologie a eu, Dieu merci, le champ assez libre, et que le roblème des rapports de l'esprit et de la matière n'a pas changé de ace. Massias regarde le système nerveux comme l'*intermédiaire entre e matériel et l'intellectuel*, et ne s'aperçoit pas que le système nerveux st lui-même matière ou esprit. Dans ce livre, les phrases d'un sens anthéistique reparaissent encore, et il conclut que *ce n'est point la ature qui appartient à l'homme, mais l'homme qui appartient à la ature*.

En 1835, Massias publia, sous le titre de *Philosophie fondée sur la nature de l'homme*, une brochure de 80 pages renfermant, en deux cent vingt-trois aphorismes, la série de toutes les affirmations qui ré-sument ses écrits antérieurs. Il y reproduit, avec une heureuse fermeté de parole et de pensée, ce qu'il avait dit ailleurs des différentes preuves de l'existence de Dieu, et y montre que chez lui l'âge n'avait affaibli en rien l'activité de l'intelligence. Il avait alors soixante et onze ans. De-puis cette époque, il cessa ses publications philosophiques, sans inter-rompre toutefois ses travaux et ses études. Il a laissé en manuscrit un *Traité d'éducation* qui l'occupa pendant de longues années. Si, en métaphysique, il ne rencontra pas l'originalité qu'il cherchait avant

Digitized by Google

tout, il fut du moins du très-petit nombre de ceux qui s'efforcèren faire concourir à la diffusion et au développement de la vérité philo phique les découvertes des autres sciences. F. R.

MATÉRIALISME. L'homme est double, âme et corps, âme périeure au corps par les facultés, par la destinée : telle est la croy fondamentale du spiritualisme. Le vaste corps du monde, non p n'est pas le tout du monde : au-dessus de lui, il y a une âme invisi maîtresse souveraine et parfaite de cet être aveugle et impuissant. C nouvelle croyance suit immédiatement de l'autre, et, comme elle, les spiritualistes. Le philosophe qui admet ces deux dogmes est un ritualiste parfait; celui qui les rejette tous les deux est un parfait térialiste; et, entre ces deux doctrines extrêmes, nettement oppos se placent les philosophes inconséquents qui admettent l'âme sans l ou Dieu sans l'âme humaine.

Il est étonnant combien dans l'histoire de la philosophie, les m rialistes sont rares. On ne voit guère, dans l'antiquité, que Leucip Démocrite et Épicure parmi les noms imposants; encore admettent la liberté. On y ajoutera, si l'on veut, Diagoras et Straton, parei eux par la négation de Dieu. Quant à Lucrèce, il nie Dieu, et l'ac sous le nom de la Nature; il compose l'âme d'atomes et lui confère pleine liberté; cette âme a ses joies et ses douleurs, elle peut se ret en elle-même, et trouver le calme au milieu des agitations de la m tière. Il faut arriver à travers vingt siècles jusqu'à Hobbes pour trou un matérialiste de quelque valeur, et après lui, atteindre sans tra tion Lamettrie et d'Holbach, si toutefois on appelle Lamettrie un p losophe. De nos jours, quelques physiologistes ont défendu le m rialisme : à leur tête sont Cabanis et Broussais qui, sans excl Dieu du monde, excluent formellement l'âme du corps humain, mettent à sa place le cerveau capable de penser, de sentir et de vo loir, comme les poumons de respirer, et l'estomac de digérer. A le yeux, ce qu'on appelle moral de l'homme n'est que le physique sous autre point de vue : les spiritualistes ont pris un organe pour un êtr

On se propose d'établir ici la distinction de l'âme et du corps; l'ex tence d'un être invisible, distinct des organes, qui est le *moi* dans cha de nous, et de réduire à leur juste valeur les arguments sur lesqu les matérialistes s'appuient pour confondre des natures essentiellem différentes, et enlever de l'homme l'homme même.

Voici d'abord les preuves qui témoignent, selon nous, invincib ment, de l'existence de l'âme.

1°. Les astres se meuvent, l'ambre s'électrise, l'aimant se tou vers le nord, le sang circule; ce sont des faits, quelle en est la caus Avant d'en rencontrer une, on l'a cherchée, longtemps peut-êt cette cause proposée n'a pas été universellement admise : quelques-u l'ont niée, puis en ont proposé une autre; ceux-ci en trouvent u seule, ceux-là plusieurs, et nul n'est tellement certain d'avoir saisi véritable, qu'il n'ait des scrupules et ne cherche encore. La cause mouvement des astres, c'est leur nature éternelle, un génie qui rési dans chacun d'eux, une force animée qui les rapproche ou les éloign le mécanisme de Descartes, l'attraction de Newton. La cause de l'éle

Digitized by Google

ricité est un fluide, peut-être deux. La cause du magnétisme est un fluide qui se meut dans les corps, à moins que ce ne soit un courant qui enveloppe la terre. La cause de la vie, c'est Dieu, qui seul produit et dirige le mouvement; c'est l'irritabilité, le fluide nerveux, les esprits animaux. Je ne connais donc pas directement toutes ces causes qui animent la nature et mon propre corps : je les suppose; mon esprit s'y repose un moment, puis les traverse pour reprendre sa course à la découverte de causes nouvelles.

Il en est une que je n'ignore jamais, que je ne conteste jamais, que je ne renie jamais. Je ne la suppose pas, je la vois. Dire que je la vois dans son effet est mal parler : je vois son effet en elle, et lorsqu'elle le produit et lorsque, pure vertu, elle le retient encore. Cette cause, c'est moi. Quand ma conscience m'atteste une pensée et une volonté, je ne suis pas dans l'embarras de savoir qui pense et qui veut : la cause de ces phénomènes est là sous mon regard; elle ne devient pas plus ou moins visible; je n'y crois pas plus fermement à mesure que je l'observe davantage; le temps et la réflexion ne m'apprennent rien : dès l'abord, ma foi est entière, et elle demeure inaltérable.

Je suis donc, moi qui me connais, distinct de toutes les autres causes que j'imagine. Et ce n'est pas par accident que je me connais, c'est mon essence même : penser ou savoir que je pense, souffrir ou savoir que je souffre, vouloir ou savoir que je veux, est tout un : il est impossible de séparer l'acte que je produis de la conscience que j'en ai; cette conscience supprimée, il n'est point. Au contraire, je puis ignorer et j'ignore réellement des faits innombrables qui arrivent dans le monde par l'opération d'autres agents. J'ignore pleinement la multitude infinie des choses qui se passent à cette heure loin de moi; j'ignore ce qui se passe à mes pieds, et même dans ce corps que je suis tenté de prendre pour moi. Je ne saurais pas que mon sang circule, je ne saurais pas que j'ai des nerfs et un cerveau, si d'autres hommes ne me l'apprenaient. Le sang circule dans les artères et les veines des hommes depuis qu'il y a des hommes; la découverte de la circulation du sang est d'hier. Je suis donc en droit de le dire, sans crainte de démenti. S'il y a dans le monde deux sortes de causes : l'une que je connais directement et dont je connais toujours tous les actes; l'autre que je ne connais qu'indirectement, qui agit à mon insu, qui n'est jamais, lors même qu'elle apparaît avec la plus haute évidence, qu'une hypothèse, ces deux sortes de causes sont essentiellement distinctes; je suis la première de ces causes et seulement celle-là.

2°. J'ai conscience d'un seul être; toutes mes actions, toutes mes modifications sont rapportées à un seul centre. Je veux, j'aime, je hais, je souffre, je jouis, je me souviens, je raisonne; c'est un même être qui affirme de lui toutes ces opérations diverses; c'est moi qui veux, moi qui aime, moi qui raisonne. Quand, dans le même instant, j'ai chaud à une main et froid à l'autre, il n'y a pas deux êtres dont l'un ait chaud et l'autre froid, c'est le même qui éprouve à la fois ces deux sensations contraires : c'est moi qui ai chaud, moi qui, au même moment, ai froid. Je ne suis pas plusieurs, je suis un; or, chaque homme en dit autant de lui-même. Moi qui suis un, que suis-je? Matière peut-être? Mais si la matière est étendue et toujours étendue, divisible et

Digitized by Google

toujours divisible, toute partie contient d'autres parties à l'infini; nulle unité donc, nul individu, nulle personne; je me cherche en vain dans cette foule, certainement je ne suis pas ici. Si donc, pour me croire corporel, il faut que je renonce à me croire un seul être, forcé de rejeter une opinion ou de rejeter le plus évident témoignage du sens intime, de m'abdiquer moi-même, je n'hésite point, et tiens le matérialisme pour une fausseté. Voulez-vous que la matière ne soit pas divisible à l'infini, et qu'elle soit composée d'éléments simples, toujours est-il qu'elle est composée; et je ne suis pas plus un certain nombre déterminé que je ne suis une infinité d'êtres; je suis moi, je suis un.

Etendant cette conclusion, j'affirme que partout où la matière se trouve, il lui est également impossible de produire les effets qu'elle ne saurait produire en moi. Puisqu'il n'y a nulle part de pensée de volonté, de sentiment sans conscience, et que l'unité de conscience entraîne invinciblement l'unité de l'être, il est interdit à la matière de penser, car, pour penser, il faut savoir qu'on pense; il lui est interdit de vouloir, car, pour vouloir, il faut savoir qu'on veut, et il faut, en outre, une pensée que la volonté traduise.

Enfin, toute cause est nécessairement une, et une cause multiple ne sera jamais qu'une composition de causes, pareillement distinctes, soit qu'elles se contrarient ou qu'elles se concertent.

3°. Mais la vie aussi est une, comme le principe de la pensée, comme toute cause. Pourquoi ne serait-elle pas moi? Assurément toutes les causes sont simples; mais également simples par l'essence, elles diffèrent par l'action, et par là se distinguent. Toute la vertu de la vie est de réduire à l'harmonie des éléments nombreux, auparavant épars: elle reçoit, elle exclut, elle compose, elle décompose. Supprimez le nombre, elle ne peut plus s'exercer, elle n'est plus. Telle n'est pas la vertu de l'âme: elle ne combine point, elle ne désagrège point, il ne lui faut point, de toute nécessité, un ensemble de molécules qu'elle range en ordre; son effet propre, c'est la pensée, le sentiment, la volonté immatériels et indivisibles. Supprimez le corps et toute matière, elle peut être, elle peut agir, elle est et elle agit encore, tout au moins l'âme divine, qui, loin d'attendre la matière pour opérer, opère en la créant. Sans doute l'âme meut le corps; mais, que le corps se meuve ou non par son commandement, il suffit qu'elle ait commandé; dans l'inertie des organes son autorité demeure entière, elle s'accroît de cette inertie même, soit qu'elle s'efforce de la vaincre, ou qu'y renonçant, elle se replie sur soi, et ranime la vie intérieure. Ainsi l'âme vit en elle-même, la force vitale est tout en dehors; ce ne sont donc pas deux causes pareilles, et ce n'est pas une seule et même cause.

4°. Qui parle de formes, de couleurs, entend qu'il y a dans l'espace des parties voisines, une substance multiple ou un certain nombre de substances. Retranchez le nombre, vous retranchez le phénomène. Ces idées sont donc invinciblement liées ensemble; l'une donne l'autre de toute nécessité. Au contraire, qu'est-ce qu'une pensée, une volonté, un sentiment? Ces phénomènes emportent-ils la notion d'étendue, de nombre? Non, sans doute. Une substance simple est donc incapable de couleur, de forme, etc., comme une substance multiple est incapable de pensée, de sentiment, etc., de tous ces phénomènes qui n'ont rien à

Digitized by Google

er avec l'espace et la pluralité. La comparaison des faits in- et des faits externes, toute seule, abstraction faite de la con- ce qui nous révèle directement la substance des premiers, se tai- sur la substance des autres, cette comparaison, disons-nous, suffit établir l'immatérialité de l'âme.

. La nature agit sagement : elle proportionne partout les moyens à . Nul ne conteste ce principe : naturalistes et métaphysiciens s'y ent également. Ceux qui regardent le monde comme l'effet d'une intelligente et libre, et ceux qui n'y voient que le développement une matière éternelle et nécessaire, si loin qu'ils soient les uns des , se rencontrent là. Si donc l'homme est un, il n'y aura qu'une ée vers laquelle toutes ses puissances convergeront ; si, au con- , on trouve qu'il y a deux ordres de puissances au service de deux ées étrangères, il faudra conclure qu'il y a là deux êtres aussi. n'est pas besoin d'une observation très-profonde pour reconnaître homme ce double mouvement. Mettons que ce soit un être pure- physique, sa destinée sera la perfection de la vie physique ; il e qu'il a maintenant, des organes de digestion, de respiration, de ation, etc. ; des sens pour alimenter et préserver cette machine ure ; des instincts pour en modérer le mouvement et le repos ; de ligence enfin, assez pour connaître ce qui lui est utile, pour per- ner et suppléer l'instinct. Telle est, en effet, l'organisation des ux qui approchent le plus de l'homme : chez eux rien ne trouble inée physique, rien ne la dépasse, tout la sert. L'adage d'Hippo- s'y applique avec rigueur : tout concourt, tout conspire, tout ent. Observez l'homme, vous êtes déconcerté : cette unité que vous trouver en lui n'y est pas. Etre intelligent, une soif insatiable ité le dévore, il l'aime pour elle-même, il en recherche la beauté, s fruits. Parfois il rencontre ces fruits qu'il ne poursuivait pas : ntrie, fille de sciences apparemment stériles le témoigne ; mais la gie, la philosophie n'ont rien à faire avec la santé du corps ; la physique, si vaine, aux yeux des matérialistes, séduit et séduira rs les intelligences. Quelle contradiction dans un être fait pour et bien vivre ! Cette sage nature donne à l'homme des ailes mper. Bien mieux, nous achetons la vérité au prix de nos plai- matériels, de notre santé, de notre vie même, tandis qu'elle doit clave de notre vie, de notre santé et de nos plaisirs. O prodige gesse !

s passions aussi ne devraient avoir qu'un objet, le bien-être du . Combien pourtant nous détachent du monde des sens, nous élè- au-dessus du monde matériel où elles devraient nous fixer, nous t de rompre avec les délices de la vie, et avec la vie s'il le faut. existence qui est le tout de l'homme, il l'expose à tout instant, il rise pour des biens invisibles.

fin, dans une créature toute corporelle, qu'est-ce qu'une loi mo- qui relègue la recherche du bonheur au-dessous de la recherche voir, et au dernier rang la recherche du bonheur corporel ? Qu'est- une loi morale qui lui ordonne de songer avant tout à la santé de , et d'habiter dans un commerce sublime avec un être immatériel, Dieu ? C'est le fond de la sagesse ou le comble de la folie. En tout

Digitized by Google

cas cette folie n'est pas la nôtre, elle est la folie de la nature, de cette raison souveraine qui enfante des monstres.

Evidemment l'homme a deux destinées, et évidemment il est double. Le corps a sa perfection, qui est le meilleur état des organes; l'âme a sa perfection qui est l'accomplissement de la vérité, de l'amour et de la vertu. La carrière de l'âme est infinie, celle du corps bornée à quelques jours, par conséquent secondaire et subordonnée; et ces combats que l'âme livre au corps ne sont point une contradiction de la puissance qui a fait l'un et l'autre, mais la raison même qui met chaque chose à sa place, le principal avant l'accessoire, le temps après l'éternité.

Telles sont les preuves, à nos yeux incontestables, de la distinction de l'âme et du corps. Cependant, quoique nous les admettions toutes comme également solides, nous ne pouvons déguiser des différences visibles. Les deux premières dominent les autres. Elles ont, à nos yeux, un précieux caractère; ce ne sont point des syllogismes, des efforts de logique, mais la simple constatation de faits, la simple analyse de la conscience; la spiritualité de l'âme cesse d'être démontrée, et se relève au rang des vérités évidentes, comme la liberté. Ainsi, peu à peu, la philosophie présente, remplaçant les arguments par des faits, la dialectique par la psychologie, arrache aux discussions les bonnes vérités, les place en sûreté au-dessus de toutes les écoles, de tous les doutes, et, les dégageant des sophismes amis et ennemis, les rend à la pure lumière naturelle, désormais vérités élémentaires, qu'il n'est pas besoin d'apprendre, qu'il faut seulement ne pas oublier: leçons secrètes du maître intérieur qui enseigne perpétuellement à chaque créature humaine l'âme, Dieu, le monde, la liberté, la beauté et la vertu. Rendons honneur à celui qui a mis la philosophie dans cette heureuse voie, à l'auteur du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*.

Le plus simple fait de conscience nous révèle donc à nous-mêmes; nous ne pouvons nous nier sans le nier; nous nous connaissons clairement, alors même que nous ignorons tout le reste: terre, soleil, étendue, espace; nous ne sommes donc rien de tout cela, et notre être est pur de matière, comme l'idée que nous en avons est pure de l'idée de matière. C'est ici, assurément, de l'analyse psychologique, et c'est assurément encore, concentrée par un homme de génie, la preuve que nous avons exposée plus haut, après les maîtres.

Un esprit éminent, M. Jouffroy, en avait été tellement séduit, soit qu'il l'eût comprise dans Descartes, ou qu'il y fût arrivé par la seule réflexion, qu'il n'en voulait pas souffrir d'autre, et qu'il a ruiné toutes les preuves différentes de celle-là. Quand un tel penseur a touché une question, il n'est plus permis d'aborder cette question sans tenir compte de son jugement, pour l'adopter ou le combattre. Nous sommes donc forcés de rappeler les reproches que M. Jouffroy adressait aux preuves ordinaires de la spiritualité de l'âme, et de justifier ce qui nous paraît légitime. Nous suivons l'ordre qu'il a suivi (*Mélanges philosophiques*, t. II).

Premier argument. On se fonde d'ordinaire, dit M. Jouffroy, sur le raisonnement suivant: Tel effet telle cause. Or, la pensée et la circulation du sang sont diverses; donc, les causes qui produisent ces effets

Digitized by Google

sont différentes aussi. D'abord, le principe n'est point certain, car les effets que produit la vie sont variés, et elle est une; de même ceux qui dérivent de l'âme; et enfin, Dieu est cause unique de la création entière avec la diversité et l'opposition infinie des phénomènes qu'elle comprend. La majeure chancelle donc, de même la mineure. La pensée est l'acte du *moi;* le mouvement du sang n'est pas l'acte de la force vitale, il n'est que le résultat de cet acte. On ne peut donc comparer la pensée et la circulation du sang, ni rien tirer de cette comparaison.

Cette critique nous semble juste et injuste à la fois. Elle porte sur ceux qui prétendaient conclure de toute différence des effets à la différence des causes, mais elle n'atteint pas ceux qui signalent entre les effets de formelles oppositions, entendant par les effets l'action même des causes, et non des résultats prochains ou éloignés de cette action. C'est ainsi que nous avons distingué la vie et l'âme : l'une tout engagée dans la matière, ne pouvant rien, n'étant rien sans la matière; l'autre toute retirée en elle-même, et, dans cette solitude, déployant toute son énergie, libre du corps, alors même qu'elle le meut, et semble s'y absorber.

Second argument. M. Jouffroy rapporte un second argument qu'il combat à son tour. Le voici : Toutes les opérations, tous les phénomènes de la vie psychologique, attestent l'unité et la simplicité du principe qui en est la source. Ce principe ne peut donc être ni le corps ni un organe du corps; il y a donc en nous deux êtres : le corps, être composé, principe des phénomènes physiologiques, et l'âme, être simple, principe des phénomènes psychologiques.

Il fait à ce raisonnement plusieurs reproches : 1° Je ne connais point, dit-il, l'unité du *moi*, la simplicité de l'âme par syllogisme, mais par la conscience qui ne m'atteste qu'un seul *moi*. 2° Toute cause est simple essentiellement. Si vous essayez de concevoir des parties dans une cause, ou vous ne prêtez l'énergie productive qu'à l'une de ces parties, et alors celle-là est à elle seule la cause aux yeux de votre raison; ou vous l'attribuez à toutes, et alors il y a pour elle autant de causes distinctes que de parties. 3° Enfin, qui donc nous a appris que les organes sont le principe des phénomènes physiologiques? Ce sont des instruments, composés, d'une force une, antérieure et supérieure, qui les forme par sa présence, les fait mouvoir de concert, et, en se retirant, les dissout. La cause des phénomènes physiologiques est donc une, comme la cause des phénomènes psychologiques, et la démonstration de la dualité humaine ne peut sortir de la nature comparée de ces deux sortes de phénomènes.

Après cette critique pénétrante, il n'est plus permis de nier que toute force est simple, et que la vie comme l'âme est une, de même essence, de nature identique; mais le véritable argument bien pris a une autre portée : il prouve que, sans la matière, sans des organes corporels, nul phénomène physiologique ne peut exister, que la vie est enchaînée à cette condition, tandis que l'âme en est affranchie : nul phénomène psychologique n'emportant avec lui l'idée d'une étendue où il se passe. Ensuite, de ce que l'unité du *moi* est révélée par la conscience, il ne résulte pas que l'étude et la comparaison des phénomènes internes et externes ne donne pas la même connaissance.

Digitized by Google

Troisième argument. Le dernier argument que M. Jouffroy critiq se fonde sur la fin différente des deux vies physiologique et psycho gique ; nous l'avons exposé le dernier. Suivant lui, il n'y a point contradiction à supposer une cause qui aspire à la fois à plusieurs fi et qui produise, pour les atteindre, plusieurs séries de phénomèn L'âme n'aspire-t-elle pas à la vertu et au bonheur, à l'activité et repos ? Puis, quoi de plus admissible que l'hypothèse d'une cause s'e veloppant, par la volonté de Dieu, d'un corps destiné à devenir l'i strument de son action et l'organe de ses facultés, et forcée tout à fois par sa nature à aller à sa fin propre, et, par sa condition accide telle à entretenir ce corps qu'elle a créé ?

L'hypothèse de Stahl, comme le dit M. Jouffroy, n'est pas inadmi sible ; mais qu'elle soit vraie ou non, notre preuve n'en souffre rie Nous n'avons pas le dessein de prouver qu'il y a deux êtres, dont l't est le principe de la vie, l'autre de la pensée ; mais qu'il y a deux force deux puissances distinctes, à l'origine de ces deux sortes de phéno mènes ; que l'empire de l'une n'est pas l'empire de l'autre ; et que, s' y a entre elles des alliances, chacune ne relève que de soi-même, n'e point créée par la création de l'autre, n'est point détruite par sa des truction. Deux êtres différents ou un seul être qui a deux vies diffé rentes, associées, mais indépendantes, c'est tout un pour le spiritua lisme : il s'accommode de l'une et de l'autre doctrine avec une égal facilité. Admettant l'hypothèse de Stahl, le *moi* aurait une doubl énergie ; il serait le principe de deux vies séparées, l'une intérieure composée de pensées, de sentiments, de volontés, et dont le term est la vérité et la vertu ; l'autre, extérieure, composée d'attractions de mouvements, et dont le terme est la perfection de l'animal. Qu l'âme perde le pouvoir de former et d'entretenir un corps, le pouvoi qu'elle possède de penser et de diriger ses pensées n'en est pas atteint la vie intérieure continue, quoique peut-être avec un autre cours l'âme n'en est pas diminuée. Or, nous le demandons, si le principe de la vie était ailleurs que dans l'âme, en serait-il plus distinct, et serions-nous plus à l'abri du matérialisme ? Il ne faut point un spiritualisme jaloux qui s'effarouche de toute opinion particulière sur les rapports de l'âme et du corps ; il faut établir solidement, fermement, la distinction de ces deux vies, laissant à la réflexion individuelle quelque liberté pour déterminer leur alliance.

C'est une qualité précieuse que cette originalité de réflexion, si émi nente dans M. Jouffroy, mais elle a ses dangers. Ne rien admettre qu'on n'ait fait sien par le libre mouvement de sa pensée, et à quoi on n'ait donné, pour ainsi dire, la forme de son esprit, est d'une raison vraiment philosophique, mais l'injustice est tout près. Les mêmes vé rités se présentent aux hommes sous divers aspects. Tel qui douterait de sa liberté, s'il était réduit au témoignage de la conscience, ne l'ose plus devant la loi morale et le remords ; tel qui nierait Dieu comme cause du monde physique, reconnaît et adore le soutien du monde mo ral, le législateur des âmes, le juge équitable du crime et de la vertu. Tel aussi qui contesterait la distinction de l'âme et du corps, appuyée d'autres preuves, reconnaît évidemment la distinction des deux êtres dans les combats qu'ils se livrent. Il est bon que les vérités essentielles

Digitized by Google

rent dans notre esprit par tous les côtés, qu'elles nous suivent s tous nos mouvements, que nous ne puissions nous porter nulle t sans les rencontrer; alors elles deviennent pour la vie morale que sont pour la vie physique l'air et la lumière où nous sommes gés, l'élément de l'âme.

Passons aux arguments sur lesquels les matérialistes appuient leur sion. Le fort des matérialistes consiste à montrer l'influence souve- ne du corps sur l'âme. Tel est le corps, tels sont nos pensées et nos timents, disent-ils; ce qui pense et sent en nous n'est donc que le ps lui-même. Cet argument, vieux peut-être comme la réflexion hu- ine, s'est fortifié à travers les âges de tous les faits nouveaux que la ence a recueillis; il serait à cette heure invincible, si une autre périence, qui dément celle-là, ne s'accroissait aussi de jour en jour, ppelant aux hommes que le corps n'est pas maître absolu de nous- mêmes; que l'âme entreprend sur lui comme il entreprend sur elle, et e maintient par son énergie au milieu des plus rudes assauts.

L'état du cerveau fait donc notre esprit et notre caractère, nos idées et nos passions, selon les matérialistes; modifiez-le, vous modifiez le moral de l'homme : ils se suivent invariablement. L'ouverture de l'angle facial détermine l'ouverture de l'esprit. Le volume du cerveau donne les esprits vastes et les esprits étroits. La santé et les maladies du cerveau entraînent la santé de la raison et ses maladies : activité, iner- tie, régularité, désordre de l'intelligence ont là leur unique cause. Les faits viennent à l'appui et les matérialistes nous étonnent par la foule des observations. Les spiritualistes apportent des faits à leur tour, et justement contraires : des esprits remarquables logés sous un front fuyant et sous un front proéminent des imbéciles; de grands esprits dans une petite tête, et dans une grande tête de petits esprits; enfin de graves lésions du cerveau sans folie, et la folie sans lésion. Les faits dé- mentent les faits, l'observation détruit l'observation. C'est là, il faut l'avouer, une base bien chancelante pour élever un système, matéria- lisme ou spiritualisme peu importe. Des dissections facilement trom- peuses, des évaluations arbitraires, des mesures exclusives, où l'on ne tient pas compte de la dureté et de la mollesse du cerveau, ni des au- tres influences qu'un moment après on regarde comme décisives et qui peuvent contrarier ou seconder l'influence qu'on veut être dominante; tout cela n'est pas de la science, et ce serait à désespérer de résou- dre jamais la question entre le matérialisme et le spiritualisme si l'on ne disposait de part et d'autre que de tels arguments. Attachons-nous à des faits clairs et incontestables. On prétend que la folie est toujours l'effet d'une altération du cerveau; cette assertion est-elle juste? Assu- rément la folie vient plus d'une fois de cette cause; mais elle a bien aussi d'autres causes : l'ambition, l'amour, la dévotion, qu'on ne niera pas sans doute. Sont-ce des causes physiques? Puis, si la folie se guérit plus d'une fois encore par un traitement physique, elle est souvent gué- rie par un traitement moral. Les deux procédés séparés réussissent en bien des cas, et en bien des cas se combinent avec bonheur. Or, une idée devenue fixe, une passion devenue exclusive par la faiblesse de la volonté, n'est pas sans doute une lésion nerveuse; et le médecin qui corrige un mauvais jugement, distrait le malade d'une passion domi-

Digitized by Google

nante, n'opère pas sans doute sur le cerveau, et ne répare aucune lésio
Ne voit-on pas ici manifestement un être qui peut, il est vrai, recev
les atteintes d'un être étranger, mais qui est, en définitive, son pro
maître, puisqu'il peut, par sa seule vertu, par son seul mouvemen
perdre la santé et la recouvrer après l'avoir perdue?

Les matérialistes ajoutent à l'influence du cerveau, l'influence de l'âg
du tempérament, du sexe, du climat, du régime, des maladies. Ici e
core les faits abondent. Par malheur pour eux, il y en a qui leur écha
pent et ruinent leurs conclusions. L'âge fait beaucoup assurément, et
n'y a pas d'hommes de génie à la nourrice; mais il ne fait pas tout,
il y a des enfants à tout âge, comme à tout âge des vieillards. En va
le cerveau a pris de la consistance avec les années ; pour mûrir la pen
sée il faut autre chose : la réflexion, l'expérience, qui n'ont rien à vo
avec la dureté et l'élasticité. Tout l'art humain ne nous fait pas vieill
d'une seconde, il accélère ou retarde la maturité de l'esprit par les pr
ceptes, par l'insensible transmission d'une sagesse immatérielle. Su
vant Cabanis, la rapidité du sang dans le premier âge donne la témérit
et ce cours qui se ralentit, amène la circonspection; et en effet la circ
lation du sang, plus ou moins rapide, influe sur nos idées et nos désir
mais celui qui a été victime de sa témérité se corrige par cette épreuv
est-ce donc que son sang coule moins vite? et la chaleur d'âme q
nous pousse dans les grandes entreprises, dépend-elle de la chale
du sang, quand on voit tout un peuple s'y précipiter, quand on vo
dans des corps glacés une énergie indomptable, l'énergie qu'inspire
les nobles pensées et les grands sentiments? Le cœur bat plus vite e
ces entraînements, mais c'est l'âme qui le fait battre.

Le tempérament inspire certaines passions, et le régime les exalte o
les amortit, cela est incontestable; veut-on en conclure que le tempé
rament et le régime nous donnent toutes nos passions et font tou
notre intempérance ou notre vertu? A ce compte, les éclatantes con
versions d'où sont sortis les justes et les saints, sont des révolution
d'humeurs. Socrate, né vicieux, devenu plus tard un sage, et attribua
ce changement à la philosophie, lui rend un honneur immérité : il n
voit pas quel changement s'est opéré dans ses organes. Saint Paul
saint Augustin croient plier sous une doctrine immatérielle; ils s'agite
pour dépouiller le vieil homme et créer l'homme nouveau; il y a e
effet un homme nouveau en eux, c'est celui que crée la vie, qui san
cesse détruit et transforme sans cesse.

Croyons à l'influence toute-puissante du sexe sur l'intelligence et
cœur; mais oublions Clélie, Jeanne d'Arc, Jacqueline Pascal égale pa
l'énergie à son frère, et les mâles vertus communes à toute la famil
des Arnauld; oublions surtout que l'amour de la patrie, l'amour de
vérité et le sentiment religieux ont inspiré ces fermes courages.

Il n'est plus permis de nier l'influence des climats; mais il n'est pa
permis, non plus, de la croire invincible aux institutions, à l'expérience
au génie d'un homme. En France, on croit à la puissance du climat,
à la toute-puissance des idées.

Les maladies, excepté celles qui nous enlèvent à nous-mêmes, nou
ent ce que nous sommes, ce que nous nous sommes faits dans
, courageux ou lâches, résignés ou révoltés. De là, dans les hôpi

Digitized by Google

aux, parmi les malades atteints du même mal, la diversité de caractères la plus grande, et l'attitude diverse de tous les hommes devant la mort. Au milieu des supplices, l'âme garde sa sérénité, soutenue par l'invisible espérance, et elle rend affreuse la fin la plus douce, quand elle y mêle ses regrets, ses remords et ses craintes.

En résumé, les matérialistes prouvent, par des faits certains, que le corps agit sur l'âme, et les spiritualistes, à leur tour, prouvent par des faits également certains, que l'âme agit sur le corps et sur elle-même. Les uns nous défendent de croire que nous sommes de purs esprits; les autres nous défendent de croire que nous sommes pure matière, à la merci des lois fatales de la nature. La sagesse, recueillant toutes les vérités, affirme que l'homme est à la fois esprit et corps, esprit associé passagèrement à un corps, pour recevoir et lui renvoyer son influence, et former avec lui un tout naturel.

Les matérialistes relèvent la discussion. Suivant eux, on ne peut comprendre que deux substances essentiellement différentes comme l'esprit et le corps agissent l'une sur l'autre. Puisque la communication n'est pas concevable, il n'y a donc pas communication, il n'y a qu'une seule substance. Nous l'avouons, la difficulté qu'on signale est réelle, mais conçoit-on mieux que les corps agissent sur les corps; que deux molécules de matière s'attirent et se repoussent? Nous connaissons le fait, le *comment* nous échappe ici et là. On n'a pas bonne grâce, quand on vit dans le monde de la physique, de la chimie, de l'astronomie, quand on admet comme premier dogme l'action inexpliquée des éléments matériels les uns sur les autres, on n'a pas, disons-nous, bonne grâce à rejeter la distinction de l'esprit et du corps, sous prétexte que leur influence réciproque est inexpliquée. Si ce bel argument prévalait, il n'y a pas dans la science entière de la nature et de l'âme une seule vérité qui pût tenir. L'inexplicable est le terme de toutes nos explications; la raison dernière de tous les faits est cachée dans la pensée divine, mère des choses; et il est un peu étrange de contester des faits incontestables, parce qu'on ne peut remonter jusqu'à leur origine la plus reculée, et les suivre dans l'infini. Ce n'est plus telle ou telle vérité particulière, c'est le monde lui-même qu'il faudra supprimer, car vous ne comprendrez jamais l'opération ineffable qui l'a fait être, soit qu'elle l'ait tiré du néant, ou qu'elle le tire par émanation de la substance inépuisable de Dieu. Ensuite la difficulté n'est pas si grande qu'on le prétend. Il y a deux conceptions de la matière. Suivant l'une, elle est, jusque dans ses derniers éléments, distincte de l'esprit, comme le composé l'est du simple. Suivant l'autre, qui appartient à Leibnitz, la matière est, il est vrai, composée encore, mais composée d'éléments simples, indivisés et indivisibles. Dans cette théorie, il n'y a pas deux sortes de substances: l'essence de tout ce qui existe est l'unité; la nature intime des esprits et des corps est la même; il n'y a de différence qu'au nombre et à l'association, différence extérieure et accidentelle qui ne touche pas le fond. Pour les partisans de cette dernière théorie, la difficulté n'est plus d'unir deux êtres hétérogènes; ce n'est que la difficulté commune de concevoir qu'un être quelconque, sans sortir de lui-même, atteigne un autre être, le pénètre de sa puissance, et le modifie. Qui aura compris l'attraction, comprendra la sensation et le mouvement volontaire.

Digitized by Google

Pour nous, dans l'une ou l'autre de ces théories nous sommes éga ment à l'aise. Nous savons certainement que l'homme est double, quoique nous ne saisissions pas le secret de la Providence, qui a ces deux puissances distinctes, nous ne craignons pas que ce sec démente le témoignage irréfragable de la conscience qui nous ass que nous sommes une cause simple et indépendante : « La vérité détruit pas la vérité. » E. B.

MATHÉMATIQUES. Sous le nom collectif de *mathématiqu* on désigne un système de connaissances scientifiques, étroitem liées les unes aux autres, fondées sur des notions qui se trouvent d tous les esprits, portant sur des vérités rigoureuses que la raison capable de découvrir sans le secours de l'expérience, et qui, néa moins, peuvent toujours se confirmer par l'expérience, dans les limi d'approximation que l'expérience comporte. Grâce à ce double cara tère, que nulle autre science ne présente, les mathématiques, ai appuyées sur l'une et sur l'autre base de la connaissance humai s'imposent irrésistiblement aux esprits les plus pratiques comme a génies les plus spéculatifs. Elles justifient le nom qu'elles portent qui indique les sciences par excellence, les sciences éminentes en toutes les autres par la rigueur des théories, l'importance et la sûre des applications.

Les sciences physiques reposent sur l'expérience et sur l'inducti qui généralise les résultats de l'expérience. Les faits dont l'expérien a procuré la découverte, que l'induction a érigés en lois générales peuvent, à ce double titre, devenir l'objet de connaissances certaine mais dont la certitude n'est point comparable à celle d'un théorè d'arithmétique ou de géométrie. D'abord l'exactitude du fait attesté p les sens est nécessairement comprise entre les limites d'exactitude d sens ; tandis qu'en mathématiques pures, l'esprit, tout en s'aidant d signes sensibles, n'opère que sur des idées susceptibles d'une précisio rigoureuse. En second lieu, l'induction qui généralise les résultats d l'expérience, quoique appuyée sur une probabilité qui peut, dans d certaines circonstances, ne laisser aucune place au doute et entraîne l'acquiescement de tout esprit raisonnable, est un jugement d'une to autre nature que le jugement fondé sur une déduction mathématique à la rigueur de laquelle l'esprit ne peut échapper sans tomber dans l'ab surdité et dans la contradiction.

D'un autre côté, les démonstrations des vérités mathématiques peu vent toujours se contrôler par l'expérience : en quoi ces vérités diffèrer de celles que l'on se propose d'établir en logique, en morale, en dro naturel, dans toutes les sciences qui ont pour objet des idées et de rapports que la raison conçoit, mais qui ne tombent pas sous les sens Après qu'un jurisconsulte a analysé avec le plus grand soin une ques tion controversée, après qu'il a mis les principes de solution dans l'é vidence la plus satisfaisante pour la raison, il ne peut pas, comme l géomètre, fournir au besoin la preuve expérimentale de la justesse d ses déductions, de la bonté de ses solutions.

Si l'on y fait attention, l'on verra que, pour rendre un compte exac de la dénomination de *sciences positives*, dont on fait aujourd'hui s

Digitized by Google

fréquemment usage, il faut entendre par là les sciences ou les parties des sciences dont les résultats sont, comme ceux des mathématiques, susceptibles d'être contrôlés par l'expérience.

La vérification empirique qu'une loi mathématique comporte peut être rigoureuse ou approchée. On peut vérifier par l'expérience une proposition d'arithmétique (par exemple, qu'un nombre ne peut être décomposé que d'une seule manière en facteurs premiers), et, dans ce cas, la proposition se vérifiera rigoureusement sur tous les exemples qu'il plaira de choisir. On peut aussi vérifier par l'expérience une proposition de géométrie, comme celle-ci : Les bisectrices des trois angles d'un triangle se coupent en un même point; mais en ce cas la vérification, comme celle d'une loi physique, n'aura lieu qu'approximativement, avec une approximation d'autant plus grande qu'on opérera avec plus de soin et en s'aidant d'instruments plus parfaits. Au reste, il y a des propositions de géométrie qui admettent une vérification empirique rigoureuse, par exemple celle-ci : Le nombre des angles solides d'un polyèdre, ajouté au nombre de ses faces, donne une somme toujours supérieure de deux unités au nombre de ses arêtes. En général, tout ce qui peut se vérifier par dénombrement ou calcul (c'est-à-dire à l'aide de signes auxquels l'esprit impose une valeur idéale, fixe et déterminée) admet une vérification rigoureuse; toute vérification qui implique une opération de mesure ou une construction à l'aide d'instruments physiques ne saurait être qu'approchée.

Si, dans l'exposition des doctrines mathématiques, on rencontrait des principes, des idées, des conclusions qui ne pussent être soumises au *criterium* de l'expérience; si l'on trouvait dans les écrits des géomètres des discussions concernant des questions de théorie que l'expérience ne pourrait trancher, on serait averti par cela seul que ces questions ne sont pas, à proprement parler, mathématiques ou scientifiques; qu'elles rentrent dans le domaine de la spéculation philosophique dont la science positive, quoi qu'on fasse, ne peut s'isoler complétement, et dont elle ne s'isolerait, si la chose était possible, qu'aux dépens de sa propre dignité.

Soit, par exemple, la question du passage du commensurable à l'incommensurable, qui se présente à chaque pas en géométrie, en mécanique, et, en général, quand il s'agit de rapports entre des grandeurs continues. Il est clair que lorsqu'un raisonnement a conduit à établir de tels rapports dans l'hypothèse de la commensurabilité, quelque petite que soit la commune mesure, on a établi tout ce qui peut se vérifier par l'expérience : car, dès qu'il s'agit de passer à des mesures effectives, on ne peut entendre par grandeurs incommensurables que celles dont la mesure est d'autant plus petite qu'on opère avec des instruments plus parfaits. Lors donc que les géomètres, non contents de cette simple remarque, se mettent en frais de raisonnements pour prouver que le rapport établi dans le cas de la commensurabilité subsiste encore quand on passe aux incommensurables; lorsqu'ils imaginent à cet effet divers tours de démonstration, directs ou indirects, ils ne font en réalité ni de la géométrie, ni de la mécanique, ni des mathématiques proprement dites : ils font l'analyse et la critique de certaines idées de l'entendement, non susceptibles de mani-

Digitized by Google

festation sensible; ils se placent sur le terrain de la spéculation philosophique.

Nous en dirions autant, à plus forte raison, des théories sur les valeurs négatives, imaginaires, infinitésimales; théories qu'il faut bien aborder, qu'il n'y a pas moyen d'éluder dans l'exposition didactique de la science du calcul, mais que chaque géomètre conçoit à sa manière, et qui sont un sujet immanent de controverses que ne peuvent trancher, ni des démonstrations formelles, ni le contrôle de l'expérience, tandis que tout le monde est d'accord sur les résultats positifs et proprement scientifiques : chacun sait, par exemple, quelles règles il faut appliquer pour trouver infailliblement les racines négatives d'une équation algébrique, soit qu'il adopte sur les racines négatives la manière de voir de Carnot, de d'Alembert ou de tout autre. L'union intime et pourtant la mutuelle indépendance de l'élément philosophique et de l'élément scientifique dans le système de la connaissance humaine se manifestent ici par ce fait bien remarquable, que l'esprit ne peut régulièrement procéder à la construction scientifique sans s'appuyer sur une théorie philosophique quelconque, et que, néanmoins, les progrès et la certitude de la science positive ne dépendent point de la solution donnée à la question philosophique.

Au premier rang des questions philosophiques, en mathématiques comme ailleurs, se placent celles qui portent sur la valeur représentative des idées. L'algèbre n'est-elle qu'une langue conventionnelle, ou bien est-ce une science ayant pour objet des rapports qui subsistent entre les choses, indépendamment de l'esprit qui les conçoit ? Tout le calcul des valeurs négatives, imaginaires, infinitésimales, n'est-il que le résultat de règles admises par conventions arbitraires; ou toutes ces prétendues conventions ne sont-elles que l'expression nécessaire de rapports que l'esprit est obligé sans doute de représenter par des signes de forme arbitraire, mais qu'il ne crée point à sa guise, et qu'il saisit seulement en vertu de la puissance qu'il a de généraliser et d'abstraire? Voilà ce qui partage les géomètres en diverses écoles; voilà le fond de la philosophie des mathématiques, et c'est aussi le fond de toute philosophie. Comme toute connaissance, depuis la plus grossière jusqu'à la plus raffinée, implique un rapport entre un objet perçu et une intelligence qui le perçoit, la forme de la connaissance peut toujours de prime abord être attribuée indifféremment à la constitution de l'intelligence qui perçoit, ou à la constitution de l'objet perçu : de même que le déplacement relatif des diverses parties d'un système mobile peut, de prime abord, être indifféremment attribué au déplacement absolu de l'une ou de l'autre partie du système. Mais il y a des analogies, des inductions philosophiques qui mènent à préférer telle hypothèse à telle autre logiquement admissible, et qui, même en certains cas, sont de nature à exclure tout doute raisonnable, bien qu'il n'y ait pas de démonstration formelle ou d'expérience possible pour réduire à l'absurde la contradiction sophistique.

Démontrer logiquement que certaines idées ne sont point de pures fictions de l'esprit, n'est pas plus possible qu'il ne l'est de démontrer logiquement l'existence des corps; et cette double impossibilité n'arrête pas plus les progrès des mathématiques positives que ceux de la phy-

Digitized by Google

sique positive. Mais il y a cette différence, que la foi à l'existence extérieure des corps fait partie de notre constitution naturelle, est, comme on dit, une croyance du sens commun, bien qu'en ceci l'induction philosophique puisse venir au besoin à l'appui du sens commun; tandis qu'il faut se familiariser, par la culture des sciences, avec le sens et la valeur de ces idées spéculatives sur lesquelles on ne tomberait pas sans des études scientifiques. C'est ce qu'exprime ce mot fameux attribué à d'Alembert : « Allez en avant, et la foi vous viendra; » non pas une foi aveugle, machinale, produit irréfléchi de l'habitude, mais un acquiescement de l'esprit, fondé sur la perception simultanée d'un ensemble de rapports qui ne peuvent que successivement frapper l'attention du disciple, et d'où résulte un faisceau d'inductions auxquelles la raison doit se rendre, en l'absense d'une démonstration logique que la nature des choses ne permet pas d'organiser.

La philosophie des mathématiques consiste encore essentiellement à discerner l'ordre et la dépendance rationnelle de ces vérités abstraites dont l'esprit contemple le tableau; à préférer tel enchaînement de propositions à tel autre aussi rigoureux, et, en ce sens, aussi irréprochable logiquement, parce que l'un satisfait mieux que l'autre à la condition de faire ressortir cet ordre et ces connexions, tels qu'ils sont donnés par la nature des choses, indépendamment des moyens que nous avons de transmettre et de démontrer la vérité. Il est évident que ce travail de l'esprit ne saurait se confondre avec celui qui a pour objet l'extension de la science positive, et que les raisons de préférer un ordre à un autre sont de la catégorie de celles qui ne s'imposent point par voie de démonstration logique.

Nous avons dit que les sciences mathématiques ont pour caractère essentiel de s'appuyer uniquement sur des principes que la raison saisit sans le secours de l'expérience, de manière pourtant que les conclusions de la théorie puissent être constamment contrôlées par l'expérience. Du moment qu'on invoque des principes, des lois ou des faits qui ne peuvent être donnés, ou qui, du moins, dans l'état de nos connaissances, ne sont donnés que par l'expérience, on sort du cadre des mathématiques pures, on entre dans le domaine de ces sciences mixtes, que l'on connaît sous le nom de sciences physico-mathématiques, ou sous toute autre dénomination analogue. Ainsi, les conditions qui fixent le cadre des mathématiques pures doivent tenir, d'une part à la manière d'être des choses, d'autre part à l'organisation de l'esprit humain; et dès lors il est peu probable, *à priori*, qu'on puisse soumettre les mathématiques pures à une classification systématique du genre de celles qui nous séduisent par leur simplicité et leur symétrie, quand il s'agit d'idées que l'esprit humain crée de toutes pièces et peut arranger à sa fantaisie. Chose remarquable! les mathématiques, sciences exactes par excellence, sont du nombre de celles où il y a le plus de vague et d'indécision dans la classification des parties, où la plupart des termes qui l'expriment se prennent, tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus restreint, selon le contexte du discours et les idées propres à chaque auteur, sans qu'on soit parvenu à en fixer nettement et rigoureusement l'acception dans une langue commune : ce que n'auraient pas manqué de faire depuis longtemps, si la chose était pos-

Digitized by Google

sible, tant d'hommes éminents qui s'y sont appliqués. Toutes les fois qu'un rapport est parfaitement déterminé de sa nature, on tombe bientôt d'accord d'un signe précis pour l'exprimer. Le vague de la langue accuse souvent l'imperfection de notre connaissance, et alors l'effet disparaît avec la cause; mais il accuse plus souvent encore l'impossibilité absolue d'exprimer avec les signes du langage, en leur conservant toujours la même valeur fixe, des rapports dont nous ne disposons pas, et qui admettent, malgré nous, des modifications soumises à la loi de continuité, l'une des grandes lois de la nature. C'est ce qui arrive à l'égard des termes employés pour diviser en compartiments le domaine des mathématiques; et rien ne montre mieux que l'objet des mathématiques subsiste hors de l'esprit humain, et indépendamment des lois qui gouvernent notre intelligence.

Il n'est guère plus aisé de donner du système une définition proprement dite, uniquement tirée de l'essence de l'objet défini, qu'il ne l'est de définir et de classer les diverses parties du système. Les mathématiques pures ont pour objet les idées de nombre, de grandeur d'ordre et de combinaison, d'étendue, de situation, de figure, et même les idées de temps et de forces, quoique, pour celles-ci, on ne puisse pousser bien loin la construction scientifique sans emprunter les données de l'expérience. Toutes ces idées s'enchaînent et se combinent de diverses manières et donnent lieu à des rapprochements souvent très-inattendus; mais ont-elles un caractère commun qui rende philosophiquement raison de leur parenté scientifique, et dont l'idée soit l'idée même des mathématiques prises dans leur ensemble? On n'a pas eu de peine à apercevoir que les lignes, les surfaces, les angles, les forces, etc. sont des grandeurs mesurables, et l'on en a tiré cette définition vulgaire, aux termes de laquelle les mathématiques sont les sciences qui traitent de la mesure des grandeurs; mais, avec un peu plus d'attention, on remarque qu'une foule de théorèmes sur les nombres peuvent être conçus indépendamment de la propriété qu'ont les nombres de servir à la mesure des grandeurs; qu'une multitude de propriétés de figures (celles qu'on appelle *descriptives*, par opposition aux relations *métriques*) seraient parfaitement intelligibles, quand même on ne considérerait pas les lignes, les angles, etc., comme des grandeurs mesurables; que dans l'algèbre, enfin, les symboles algébriques peuvent souvent dépouiller toute valeur représentative de quantités réelles ou de grandeurs, sans que les formules cessent d'avoir une signification. D'après ces considérations, on pourrait dire que les spéculations mathématiques ont pour caractère commun et essentiel de se rattacher à deux idées ou catégories fondamentales : l'idée d'ORDRE, sous laquelle il est permis de ranger, comme autant de variétés ou de modifications spécifiques, les idées de *situation*, de *configuration*, de *forme* et de *combinaison;* et l'idée de GRANDEUR, qui implique celles de *quantité*, de *proportion* et de *mesure*. Cette distinction catégorique, dont on a mal à propos cru trouver le germe dans un passage assez insignifiant d'Aristote (*Métaph.*, liv. XI, c. 3), et sur laquelle, de nos jours, les ingénieux écrits de M. Poinsot ont appelé l'attention des géomètres philosophes, a pour auteur Descartes, qui l'a exprimée avec une netteté parfaite dans les termes suivants :

Digitized by Google

« Atqui videmus neminem fere esse, si prima tantum scholarum limina tetigerit, qui non facile distinguat ex iis quæ occurrunt, quidnam ad mathesim pertineat, et quid ad alias disciplinas. Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ORDO vel MENSURA examinatur, ad mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto talis mensura quærenda sit; ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quæ id omne explicet, quod circa ORDINEM et MENSURAM nulli speciali materiæ addicta quæri potest, eamdemque, non adscititio vocabulo, sed jam inveterato atque usu recepto, mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliæ scientiæ et mathematicæ partes appellantur. » (*Regulæ ad directionem ingenii*, reg. IV.)

Au lieu donc de cette unité systématique qu'il est dans la nature de l'esprit humain de rechercher, et que la définition vulgaire des mathématiques semble promettre, nous tombons sur un cas de *dualité*, à moins que nous ne nous élevions à des abstractions plus hautes et à des systèmes plus hardis, en considérant avec Leibnitz l'espace comme l'ordre des phénomènes simultanés, le temps comme l'ordre des phénomènes successifs : auquel cas il semble que toute spéculation mathématique se rattachant médiatement et immédiatement à l'idée d'ordre, l'unité systématique serait rétablie.

Mais, sans faire de telles excursions dans la région de la métaphysique, en nous tenant à la distinction posée par Descartes, nous devons fixer l'attention sur une circonstance très-digne de remarque, à savoir, que, pour les applications aux phénomènes de la nature, les spéculations mathématiques dont l'importance est sans comparaison la plus grande, sont précisément celles qui se rattachent à notre seconde catégorie, ou qui portent sur la mesure des grandeurs. Aussi, tandis que les philosophes, depuis Pythagore jusqu'à Képler, avaient cherché vainement dans des idées d'ordre et d'harmonie, mystérieusement rattachées aux propriétés des nombres purs, la raison des grands phénomènes cosmiques, la vraie physique a été fondée le jour où Galilée, rejetant des spéculations depuis si longtemps stériles, a conçu l'idée, non-seulement d'interroger la nature par l'expérience, comme Bacon le proposait de son côté, mais en outre de préciser la forme générale à donner aux expériences, en leur assignant pour objet immédiat la mesure de tout ce qui est mesurable dans les phénomènes naturels. Et pareille révolution a été faite en chimie, un siècle et demi plus tard, quand Lavoisier s'est avisé de soumettre à la balance, c'est-à-dire à la mesure, des phénomènes dans lesquels on ne songeait généralement à étudier que ce par quoi ils se rattachent aux idées de combinaison et de forme. C'est cette même direction que l'on poursuit et que l'on poursuivra longtemps encore dans l'étude de phénomènes bien autrement compliqués, lorsqu'on tâche de mesurer par la statistique tout ce qu'ils peuvent offrir de mesurable.

Lors même que l'on considère les mathématiques comme un corps de doctrine abstraite, indépendamment de toute application aux lois des phénomènes physiques, il faut reconnaître que les parties dont l'organisation logique a reçu le plus de perfection, celles qui ont été sou-

Digitized by Google

mises aux méthodes les plus générales et les plus uniformes, et qui finalement, ont donné lieu à la construction d'une langue réputée avec raison la plus parfaite de toutes, sont aussi celles qui concernent la grandeur ou la quantité. Là est le fondement réel de la distinction entre la *synthèse* et l'*analyse*, telle que les géomètres l'entendent et doivent l'entendre, dans l'état présent de la doctrine. Nous devons renvoyer à d'autres articles pour l'exposition des théories des logiciens sur la nature et sur le contraste de ces deux opérations de l'esprit. Pour l'objet que nous avons en vue, il suffit de se reporter à la distinction que Kant a faite entre les jugements analytiques et synthétiques (*Voyez* JUGEMENT) : distinction lumineuse et simple, si on la dégage des formes scolastiques dans lesquelles s'est trop complu ce grand logicien.

En effet, quand nous étudions un objet, nous pouvons partir de certaines propriétés de l'objet, exprimées par des définitions; puis sans avoir besoin de fixer davantage notre attention sur l'objet, et ayant soin seulement de ne point enfreindre les règles de la logique, arriver à des conclusions ou à des jugements que Kant qualifie d'analytiques, qui éclaircissent et développent la connaissance de l'objet plutôt qu'ils ne l'étendent, à proprement parler : car on était censé nous donner implicitement, avec les notions exprimées par les définitions d'où nous sommes partis, toutes les conséquences que la logique est capable d'en tirer. Ou bien, au contraire, nous pouvons avoir besoin de laisser notre attention fixée sur l'objet même, pour trouver, soit par expérience, soit par quelque considération ou construction que la nature de l'objet suggère, une propriété de cet objet qui n'était pas implicitement contenue dans les termes de la définition, qui ne pouvait pas en être tirée par la force de la logique seule. Les jugements par lesquels nous affirmons l'existence de telles propriétés dans l'objet, sont ceux que Kant qualifie de synthétiques, et qui véritablement étendent la connaissance que nous avons de l'objet. La synthèse est empirique, s'il nous faut recourir à l'expérience pour obtenir cet accroissement de connaissance; dans le cas contraire, la synthèse est dite *à priori;* et cette dernière synthèse est celle que l'on pratique en mathématiques pures.

Par exemple, je veux prouver que deux lignes droites A, B, situées dans l'espace de manière à ne pas se rencontrer, sont coupées par trois plans parallèles en parties proportionnelles; et pour cela j'imagine ou je construis idéalement une troisième droite C, joignant un point de la droite A à un point de la droite B. On a déjà prouvé que les droites A et C qui se coupent, sont coupées par les trois plans parallèles en parties proportionnelles; la même proposition est valable pour le système C et B; et par l'intermédiaire de la droite C construite auxiliairement, la proposition se trouve aussi étendue au système des droites A et B qui ne se coupent point. Peu importe que la construction soit indiquée ou non par une figure; l'essentiel est qu'elle se fasse par la pensée; et pour cette construction ou synthèse idéale, d'où sort la démonstration, il faut la contemplation de l'objet même; il ne suffit pas de se laisser aller aux déductions de la logique.

Or, si l'on a appelé procédé synthétique celui qui consiste à tirer

Digitized by Google

successivement de la contemplation de la nature spéciale de l'objet, les constructions propres à manifester les vérités qu'on a en vue d'établir, il conviendra d'appeler, par opposition, procédé analytique celui qui consiste à définir l'objet une fois pour toutes, et à tirer ensuite de cette définition toutes les propriétés de l'objet, en appliquant des règles fournies par une théorie plus générale : par exemple, s'il s'agit d'un objet géométrique, en appliquant des règles qui conviennent, non-seulement aux grandeurs géométriques, mais à des grandeurs quelconques.

C'est dans ce sens que les géomètres modernes ont été amenés à faire usage des termes d'analyse et de synthèse, acception très-différente de celle que leur donnaient les géomètres de l'antiquité grecque, au rapport de Pappus et de Théon, qui attribue à Platon l'honneur de l'invention de l'analyse en géométrie. Cette acception moderne, qu'on n'a pas cru pouvoir justifier, parce qu'on n'en voyait pas bien la liaison avec le sens dans lequel les logiciens prennent les mêmes termes, montre, à notre avis, que, sans s'en rendre nettement compte, les géomètres modernes ont saisi, à la manière de Kant, le caractère important par lequel contrastent les deux procédés généraux que l'esprit peut suivre dans la recherche de vérités ignorées ou dans la démonstration de vérités acquises. En mathématiques, on entend maintenant, par analyse, l'algèbre et toutes les branches du calcul des grandeurs, opéré à l'aide de signes généraux qui ont fait disparaître toute trace de ce qu'il y avait de spécial et de particulier dans la nature de ces grandeurs. Les règles du calcul une fois assises sur un petit nombre de propriétés fondamentales des grandeurs, le calcul devient une langue, un instrument logique qui fonctionne, pour ainsi dire, de lui-même, sans que l'attention ait besoin d'être fixée sur autre chose que sur le maintien des règles du calcul.

On devra appeler en conséquence, et l'on appelle effectivement géométrie analytique, une méthode pour démontrer certaines séries de vérités géométriques, en exprimant d'abord, à l'aide d'une synthèse préliminaire, les propriétés caractéristiques de l'objet que l'on considère, de façon que toutes les autres propriétés puissent s'en déduire par les seules forces du calcul, et qu'on puisse ensuite faire abstraction de l'objet considéré, pour s'appliquer entièrement à surmonter les difficultés de calcul, s'il s'en présente. On appellera mécanique analytique une méthode pour traduire d'un seul coup dans la langue du calcul, les conditions d'équilibre ou de mouvement tenant à la nature spéciale des grandeurs qui figurent en mécanique, de manière qu'après cette traduction préliminaire on n'ait plus qu'à appliquer les règles générales du calcul; et ainsi de suite.

L'avantage de la méthode analytique ainsi définie consiste principalement dans la généralité et la régularité de ses procédés; tandis que les procédés synthétiques, qui ne nous laissent jamais perdre de vue l'objet spécial de nos recherches, permettent de saisir le caractère le plus immédiatement applicable à la manifestation de la propriété qu'on veut établir, et ont souvent sur les procédés analytiques l'avantage de la simplicité et de la brièveté.

Maintenant que nous avons tâché de faire ressortir la valeur et le sens

Digitized by Google

véritable de la distinction établie par Kant, il doit nous être permis de critiquer l'usage qu'il en a fait pour opposer les mathématiques, toujours fondées, suivant lui, sur une synthèse *à priori*, aux spéculations métaphysiques, qui ne consisteraient qu'en jugements analytiques. Il a méconnu, d'une part, que l'induction fournit au jugement, en fait de spéculations philosophiques, la base que lui fournit l'expérience ou la synthèse empirique, en fait de spéculations sur les lois du monde sensible; d'autre part, que les mathématiques n'ont pas moins besoin de l'analyse que de la synthèse, dans l'acception même qu'il a donnée à ces termes. Le caractère distinctif du *corollaire*, c'est d'être implicitement donné avec la proposition dont il résulte, et d'en pouvoir être tiré logiquement, sans synthèse nouvelle; mais la tâche de mettre en relief certains corollaires n'en est pas moins difficile et importante. Les résultats d'un calcul sont implicitement contenus dans les données du calcul. L'organisation des méthodes, en mathématiques comme dans les autres sciences, a pour but d'économiser le travail du jugement synthétique; et c'est en mathématiques qu'on a les plus beaux exemples de telles methodes.

Leibnitz, aussi grand philosophe que Kant, et, de plus, grand géomètre, a voulu distinguer les mathématiques de la métaphysique, en ce que, suivant lui, les démonstrations s'appuieraient, en mathématiques sur le principe d'identité, et en métaphysique sur le principe de la raison suffisante. Nous contestons encore cette distinction. Si, pour prouver la règle du parallélogramme des forces, on s'appuie sur cet axiome, que la résultante de deux forces égales est dirigée suivant la bisectrice de l'angle des forces, parce qu'il n'y aurait pas de raison pour qu'elle inclinât plus vers une composante que vers l'autre, on n'aura pas plus empiété sur le domaine de la métaphysique, que lorsqu'on s'appuie, en géométrie, sur cet axiome, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Nous persistons à penser que le caractère distinctif des mathématiques doit se tirer de ce qu'elles ont pour objet des vérités que la raison saisit sans le concours de l'expérience, et qui, néanmoins, comportent toujours la confirmation de l'expérience.

En voyant des personnages tels que Leibnitz et Kant mettre ainsi en contraste, opposer l'un à l'autre les deux grands corps de doctrine qui sont l'objet des spéculations des géomètres et de celles du philosophe, soit qu'on adopte ou qu'on rejette l'explication qu'ils ont donnée de cette dualité ou de cette symétrie contrastante, on est suffisamment averti qu'il doit y avoir pour le philosophe des raisons toutes spéciales de ne pas rester étranger aux théories de mathématiques pures. Il n'est pas mal, sans doute, qu'un philosophe soit astronome, chimiste, géologue, botaniste : car toutes nos connaissances s'enchaînent, toutes sont subordonnées dans leurs développements aux lois de l'esprit humain, qu'elles manifestent à leur manière; toutes, en conséquence, sont propres à fournir des exemples qui donnent du relief et du jour aux conceptions du philosophe; mais, pour cette utilité accessoire, l'astronomie, la géologie, la botanique sont des sciences qui peuvent très-bien se remplacer les unes les autres, ou être remplacées par d'autres. On connaît la fameuse inscription de Platon; et il ne viendrait à personne l'idée qu'un philosophe puisse écrire sur la porte

Digitized by Google

e son école : « Que nul n'entre ici, s'il n'est chimiste ou géologue. » 'histoire des mathématiques offre une série de noms tels que ceux e Pythagore, de Platon, de Proclus, de Descartes, de Leibnitz, érie qui, pour la signification philosophique, n'a sa pareille dans les nnales d'aucune autre branche des sciences positives. C'est que les péculations du géomètre et celles du philosophe sont seules compa-ables pour la généralité ; c'est que seules elles relèvent au même de-gré de la faculté dominante et régulatrice de l'esprit humain, c'est-à-lire de la raison. *Sophiæ germana mathesis*, a dit avec précision l'élé-gant auteur de l'*Anti-Lucrèce*. La philosophie a aussi son côté empirique, t par ce côté elle tient de très-près, quelque système que l'on adopte, la science empirique qui traite du jeu des organes, de l'économie et lu trouble des fonctions de la vie, en un mot, à l'histoire naturelle de homme ; mais les spéculations philosophiques, dans ce qu'elles ont de ationnel et dans ce qui est le vrai fondement de leur prééminence, ppellent, exigent (on peut le dire) la connaissance au moins sommaire le ces vastes découvertes que l'esprit humain a su faire dans le monde les idées, et qui ont amené d'autres découvertes si glorieuses dans les ois et dans les êtres du monde sensible. Les grands esprits, à qui e secours a manqué, l'ont senti et vivement regretté. A. C.

MATIÈRE. Le mot *matière* a, dans le langage philosophique, leux acceptions parfaitement distinctes : quelquefois, il indique l'être ndéterminé en général, par opposition à la *forme*, qui marque la dé-ermination : c'est l'ὕλη πρώτη de plusieurs philosophes anciens de la Grèce, la *substance* d'Aristote, τὸ ὑποκείμενον, devenue depuis la *causa materialis* de la scolastique ; plus ordinairement, on appelle matière l'ensemble des corps qui composent l'univers visible : la matière alors s'oppose, non plus à la forme, mais à l'esprit, et, par suite, le maté-rialisme au spiritualisme. Nous ne nous étendrons pas longuement sur le problème de la matière considérée sous le premier point de vue, nous bornant à quelques aperçus historiques, et renvoyant pour le fond des choses à l'article Substance. Nous traiterons, au contraire, avec une certaine étendue les problèmes difficiles et considérables qui s'offrent nécessairement à la pensée, quand on envisage la matière comme l'opposé de l'esprit, soit dans la réalité de son être, soit dans ses qualités, soit dans son essence.

La plupart des systèmes philosophiques de l'antiquité s'accordent à reconnaître la matière comme un des premiers principes des choses ; mais tandis que les uns lui refusent toute énergie propre et placent en face ou au-dessus d'elle un autre principe destiné à la féconder, les autres la croient capable de se féconder elle-même et de faire éclore, par sa seule vertu, tous les germes contenus en son sein. Les premiers de ces systèmes sont dualistes, les seconds sont panthéistes.

Une des plus anciennes écoles philosophiques de l'Inde, celle peut-être où le génie oriental s'est développé avec le plus de liberté et de puissance, l'école sânkhya, pose à l'origine des choses une matière pri-mitive qu'elle appelle *prakriti*, ou *moûla-prakriti*, ou encore *pradhâna* (*Voyez* Colebrooke, *Premier essai sur la philosophie des Hindous*) ; c'est l'être, non encore déterminé, renfermant en soi toutes les formes de

Digitized by Google

l'existence sans en revêtir aucune ; c'est la substance sans attri qui la circonscrivent, la cause sans effets où elle se précise et se ploie. La matière du système sânkhya, ce n'est point la nature visi l'univers matériel, lequel est un univers parfaitement déterminé ; c la nature invisible, la nature naturante, comme ont dit des panthéi plus récents ; c'est la matière indéterminée, antérieure à toutes formes, soit corporelles, soit spirituelles. La preuve, c'est que le sec principe placé par l'école sânkhya après la matière, c'est l'intelligen *bouddhi ;* et le troisième principe placé après l'intelligence, c'est conscience, *akankara*, l'intelligence étant ici une première détermi tion de la matière, et la conscience une détermination de l'intellige elle-même ; de sorte que la loi suprême des choses fait passer s cesse l'indéterminé au déterminé et la matière à la forme, par u série de déterminations de plus en plus concrètes et de formes de p en plus précises.

Il faut entendre à peu près dans le même sens la première philosop de la Grèce, la philosophie de Thalès, d'Anaximène, d'Héracli quand elle admet soit l'humide, soit l'air, soit le feu, comme la mati de toutes choses. La matière joue ici un double rôle : elle est à la fois cause universelle et l'universelle substance, le principe mâle et le pri cipe femelle, le germe de tous les êtres et la force qui les fait épanou Chez Anaxagore, au contraire, et chez Empédocle, les deux princip se distinguent et se séparent. Toutes les formes sont contenues da une matière primitive ; mais il faut, selon Anaxagore, que l'*Intelligen* débrouille le chaos des *homœoméries ;* il faut, selon Empédocle, q l'*Amitié* et la *Haine* unissent ou séparent les quatre Eléments.

Platon et Aristote donnent à la théorie de la matière un degré sup rieur de précision et de profondeur. Le disciple hardi de Socrate no fait assister, dans le *Timée*, à la formation du monde. Il nous repré sente Dieu comme un artiste incomparable qui veut faire de l'univers plus beau et le plus harmonieux des ouvrages. Or, il faut deux chos à un artiste, outre la puissance et le génie : il lui faut une matière laquelle s'applique son art ; il lui faut, de plus, un modèle, un idéal qu s'attache à réaliser. Platon admet donc trois principes des choses Dieu, la matière, et les idées éternelles, exemplaires primitifs de to les êtres. Sont-ce là pour Platon trois principes séparés, indépendan l'un de l'autre ? On pourrait le croire, à s'en tenir à la lettre de certai dialogues ; mais, pour peu qu'on pénètre dans l'esprit de la philosoph platonicienne, on reconnaît que les idées et Dieu se résolvent dans u seul et même principe, considéré sous deux points de vue : les idé ne pouvant exister par elles-mêmes et formant une hiérarchie q trouve en Dieu son dernier sommet et son point d'appui nécessaire Dieu ne pouvant lui-même être conçu sans les idées, lesquelles déte minent son essence absolue et font de lui, à la place d'une unité abstrai et morte, un principe de réalité, de mouvement et de vie. Reste maintenant en face l'un de l'autre le principe supérieur et divin et l principe matériel. Faut-il admettre leur indépendance absolue ? Mai quoi ! l'unité n'est-elle pas la loi suprême de la pensée et de l'existence Comment d'ailleurs élever à la dignité de premier principe cette ma tière sans forme, sans puissance, sans règle et sans loi, *espèce diff*

Digitized by Google

le et obscure, à peine saisissable à l'intelligence; car elle n'est atteinte par la pensée pure, ni par les sens, mais par une sorte de raisonnement bâtard? La perplexité de Platon est grande. On sent que le problème tourmente et surpasse presque son génie. Il appelle à son secours les métaphores les plus bizarres. La matière est la mère de toute hose sensible; elle est moins que la mère, elle est la nourrice de la génération. En général, on pense reconnaître dans toute la suite du *Timée* un effort constant de Platon pour atténuer l'importance de la matière, pour amoindrir sa réalité, sans toutefois la détruire complétement. C'est au point qu'elle semble quelquefois réduite à un récipient pur et simple, à l'espace vide, au lieu. Et il ne faut pas s'en étonner : l'existence de la matière, en effet, considérée comme principe distinct et indépendant, était en contradiction formelle avec l'esprit de la doctrine platonicienne. La clef de cette doctrine, c'est la dialectique, et le résultat de la dialectique, c'est la théorie des idées. Or, pour la dialectique, il n'y a d'être que dans le général; tout le reste n'est que négations et limites. Les idées et leur principe supérieur, l'unité, voilà la source et le fond de toute réalité. Que peut être la matière dans une pareille doctrine? Un principe purement logique. Aussi voyons-nous Platon, dans le *Sophiste*, la réduire au non-être, opposé à l'être; à l'*autre*, comme il dit, opposé au *même*. Les idées, suivant la doctrine subtile et profonde de ce dialogue, les idées sont plusieurs; par là même, elles sont différentes les unes des autres et, partant, imparfaites et relatives. Voilà donc deux principes nécessaires : un principe positif, le bien, l'être, le même; et un principe négatif, le non-être, l'autre; les idées résultent du commerce de ces deux principes, commerce obscur, mystérieux, ineffable, mais nécessaire. On voit que Platon, avant de toucher à l'explication du monde sensible, avait déjà rencontré, au sein même du monde idéal, ce problème épineux et redouté : Comment la variété sort-elle de l'unité, et de l'identité la différence? Et Platon avait cru résoudre ce problème. Le moyen maintenant de résister à l'entraînement de la logique, et de ne pas étendre et généraliser la solution entrevue? De Dieu à l'idée, de l'idée au monde sensible, même question, même mystère; Platon devait donner à la difficulté le même dénoûment.

C'est ce qui est confirmé par le témoignage si imposant d'Aristote. Au premier livre de la *Métaphysique*, le disciple intelligent, l'adversaire loyal de Platon, réduisant la doctrine de son maître à la forme la plus précise et la plus sévère, se charge de la construire tout entière avec deux principes : l'Un, identique au bien, comme forme; et comme matière, la dyade indéfinie du grand et du petit, principe de la différence. L'Un, c'est Dieu. Un premier commerce de l'Un et de la dyade produit les idées. Une nouvelle intervention de la dyade s'introduisant, non plus dans l'unité absolue, mais dans les idées, produit les choses sensibles.

Ainsi envisagé, le système de Platon devient un système tout logique et tout abstrait, d'où sont bannies à jamais la réalité et la vie, une sorte de panthéisme mathématique, où les êtres de la nature s'évanouissent dans les idées et les nombres, où les nombres eux-mêmes s'absorbent dans une creuse et vide unité.

Digitized by Google

Aristote rejeta ce système, et entreprit de restituer à la nature ses droits inconnus, à l'aide d'une théorie meilleure de la matière. L'auteur de la *Métaphysique* fait reposer toute sa doctrine sur l'opposition de la matière et de la forme, ou, ce qui est pour lui la même chose, de la puissance et de l'acte. Dieu est l'acte pur, séparé de toute matière, forme parfaite et accomplie. En face de cette forme sublime existe une matière éternelle; mais il faut bien comprendre la nature de la matière aristotélicienne et ses conditions d'existence. Ce n'est point le chaos primitif rêvé par les poëtes; ce n'est pas, non plus, la matière sans forme du *Timée*, autre rêverie de l'imagination : c'est une matière réelle et substantielle, c'est-à-dire une matière qui, loin d'être séparée de la forme, ne peut être conçue sans elle que par l'abstraction.

Toute matière a une forme, et, qui plus est, une forme déterminée, laquelle exclut la présence actuelle de toute autre forme. C'est en ce sens qu'Aristote exige, pour composer un être réel, trois choses : premièrement, une matière ou, en d'autres termes, une substance renfermant en puissance un certain nombre de formes déterminées; secondement, une certaine forme actuelle; troisièmement, enfin, la privation de toutes les autres formes possibles.

Le monde péripatéticien est un ensemble d'êtres profondément distincts et individuels, qui sans cesse passent de la puissance à l'acte, d'une forme à une autre forme, dans un progrès d'actualisation sans fin. Rien ne manque à ce monde, à ce qu'il semble, pour se développer éternellement : il a l'existence, il a la force, il a même le mouvement. Que lui faut-il de plus, et en quoi Dieu est-il nécessaire? Il faut au mouvement du monde une fin et une loi, car nul être ne se meut que pour un but précis et suivant une direction déterminée. Or, toutes les fins particulières supposent une fin générale et suprême qui est le bien. Dieu est le bien; c'est à ce titre qu'il meut le monde, ou plutôt qu'il l'attire à lui. Mais comme il ne l'a point fait, il ne le connaît pas, et il ne saurait l'aimer. Entre ces deux principes, la matière vivante, actualisant ses formes par un mouvement éternel, et l'acte pur, enfermé en lui-même et dirigeant ce mouvement sans le connaître et sans s'y intéresser, le système péripatéticien a creusé un abîme qu'il est impossible de combler.

On peut considérer la philosophie d'Aristote comme le dernier effort de la pensée grecque pour construire une théorie vraiment scientifique de la matière et donner une base rationnelle au dualisme. Depuis lors, le dualisme a presque entièrement disparu de la scène philosophique, et la spéculation moderne est entrée dans de nouvelles voies. Aucun philosophe ne serait reçu aujourd'hui à faire de la matière un premier principe, et le mot même de matière ne désigne plus autre chose que l'ensemble des corps. Sur ce nouveau terrain, nous allons voir paraître de nouveaux problèmes, dont la solution est l'objet propre de cet article.

Le premier problème que se sont proposé les philosophes modernes, problème parfaitement sérieux, dont l'énoncé n'étonnera que les esprits peu exercés aux méditations élevées, est celui-ci : « Peut-on affirmer l'existence des corps? » Descartes pensait que nous n'avons point de certitude immédiate de cette existence, et qu'elle resterait douteuse,

Digitized by Google

la véracité divine n'était là pour nous la garantir. Malebranche ivit son maître dans cette voie, et alla plus loin : pour lui, la véra- té divine, telle que la raison naturelle nous l'atteste, ne suffit pas; faut une autorité supérieure, il faut le témoignage surnaturel de la évélation. Sur cette pente idéaliste, le cartésianisme, continuant de lisser, Berkeley vint enfin dire qu'il n'existe point de corps, et qu'entre otre intelligence et Dieu, il est temps de supprimer cet intermédiaire nutile.

Supposons l'existence de la matière solidement établie, une autre uestion se présente : « Que savons-nous de la matière? Pouvons-nous teindre ses qualités réelles et absolues? »

Sur ce point encore les philosophes se divisent. Suivant les carté- iens, il y a deux sortes de qualités dans ce que nous appelons matière : s unes, absolues, inhérentes aux corps, indépendantes de nos sens : ar exemple, l'étendue, la figure, la divisibilité, le mouvement; ce sont s qualités premières de la matière. Les autres sont plutôt senties que erçues; elles sont moins des manières d'être des corps eux-mêmes que es modes de notre sensibilité; elles sont variables, relatives, comme a chaleur, les odeurs, les saveurs, et autres semblables.

Cette distinction des qualités premières et secondes, des qualités bsolues et relatives, acceptée par Locke, mise en grand honneur par a philosophie écossaise, a été rejetée par Kant. Suivant l'auteur de la *Critique de la raison pure*, l'étendue n'est point une qualité de la matière, mais une forme de la sensibilité. Nous ne connaissons point la matière en elle-même, mais seulement les phénomènes matériels, lesquels sont purement subjectifs et dépendants de la nature et des formes de notre sensibilité.

Le système de Kant nous conduit à une dernière question, étroite- ment liée à la précédente : « Connaissons-nous l'essence de la matière? » Pour Descartes, pour Spinoza, cette essence nous est parfaitement connue; elle est tout entière dans l'étendue, comme l'essence de l'es- prit est tout entière dans la pensée. Il n'y a rien dans l'univers phy- sique qui ne soit explicable par les modalités de l'étendue; rien dans l'univers moral qui ne se résolve en modalités de la pensée. C'est contre cette théorie que Leibnitz s'inscrivit en faux, admettant, comme les cartésiens, que nous connaissons l'essence de la matière, mais ajoutant à l'étendue, la force, l'antitypie, comme un complément nécessaire. La philosophie critique rejette également ces deux théories; elle établit une distinction profonde entre la matière visible et sensible, ou la matière comme *phénomène*, et la matière en soi, la matière comme *noumène*. Notre esprit saisit le phénomène relatif et divers, et, lui imposant les formes absolues de la sensibilité, complète ainsi la connaissance; quant au noumène, il reste en dehors de nos idées; il échappe à toutes nos prises; il n'est qu'un inconnu, une x algébrique, tout ensemble nécessaire et inaccessible.

Que ferons-nous en présence de ces épineux problèmes, et des solu- tions si diverses qu'en ont données les plus grands esprits des temps modernes? Nous ferons une chose très-simple et à la fois très-néces- saire à notre faiblesse. Nous n'imaginerons pas un nouveau système; nous observerons les faits, nous confronterons tous les systèmes avec

Digitized by Google

la réalité que chacun d'eux prétend expliquer, et peut-être par drons-nous, à force d'exactitude et de soins, à quelques induction taines, à un petit nombre de conclusions bornées, mais inébranl

C'est une chose bien remarquable et qui ressortira clairement, l'espérons, de la suite de ce travail, que toutes les aberrations de losophes sur la question de la matière, paralogismes célèbres de cartes et de Malebranche, idéalisme absolu de Berkeley, scepti subjectif de Kant, tous ces systèmes, toutes ces conceptions bi qui ont mis la philosophie en contradiction avec le sens comm viennent d'une même origine : nous voulons dire une analyse mal des données de la perception extérieure. L'école écossaise, si j ment renommée par sa prudence et par son scrupuleux attachem la méthode d'observation, a opposé avec force, et souvent avec bon aux extravagances de l'idéalisme, le témoignage des faits et l'aut de la conscience; mais, elle-même, a-t-elle porté dans l'explor des sens une exactitude parfaite? C'est ce que nous nous permett de contester.

Pour entrer tout de suite au fond du sujet, demandons-nous, fixé sur la conscience, s'il existe entre nos différents sens et leurs férentes données cette distinction ridicule admise par Reid, *sui* laquelle certains sens, l'ouïe par exemple, ne nous feraient conn certaines qualités de la matière que d'une façon indirecte et relativ titre de causes inconnues de telles ou telles sensations; tandis d'autres sens, comme le toucher, auraient la vertu singulière de n révéler par une perception immédiate et directe les qualités *absolu* objectives des corps. On voit paraître ici la célèbre distinction des q lités premières et des qualités secondes, admise, avant Reid, par D cartes et par ses disciples les plus éminents; mais oublions un inst la question métaphysique pour nous enfermer dans le domaine de conscience.

Les données de nos sens, en gardant chacune leur caract spécial et leurs innombrables différences, sont au fond essentiel ment homogènes. Elles ne sont pas, les unes subjectives, les aut objectives, celles-ci absolues, celles-là relatives et indépendantes; t nos sens agissent suivant une même loi et nous fournissent sur les co des informations analogues. Pour le prouver, analysons attentiveme les données de l'ouïe et comparons-les à celles de la vue et du touch

Un son perçant vient tout à coup frapper mes oreilles. Qu'arrive-t- suivant l'école écossaise? J'éprouve une sensation très-vive, tr caractérisée, qui ne ressemble à aucune autre et qui m'affecte d'u manière très-désagréable. Jusque-là, nous ne sortons pas du *moi* et de sphère de la sensibilité. Est-ce tout? Non; c'est un fait qu'après av éprouvé une sensation, je la rapporte à une cause. Il y a une loi mon esprit, toujours présente, quoique inaperçue, et toujours agi sante au plus profond de ma conscience, qui me fait supposer une cau à tout phénomène qui vient à se produire. Or, ici, la cause de la sen sation éprouvée ne pouvant être ma propre activité, mon propre êtr puisque je sens fort bien que mon rôle est purement passif dans le dé veloppement du phénomène, et que ma sensation n'est point mon ou vrage, je conçois nécessairement l'existence d'une cause étrangère q

Digitized by Google

t sur moi. Cette cause est l'objet sonore; et me voilà, grâce à ma
on guidée par le principe de causalité, me voilà sorti de moi-même
en possession du monde extérieur.

Nous venons de reproduire fidèlement l'analyse des données de l'ouïe,
le que l'ont faite les philosophes écossais, Reid, par exemple, et à sa
ite M. Royer-Collard. Si cette analyse est exacte et complète, il s'en-
it que le sens de l'ouïe, et les sens analogues livrés à eux-mêmes et
nsidérés avant l'intervention de la raison et du principe de causalité,
e nous font pas sortir du *moi*. Leurs données sont purement subjec-
es. Une modification particulière de la sensibilité, laquelle est plus
moins agréable, je ne vois rien là qui fournisse la moindre idée d'un
et extérieur, d'un corps étendu et figuré. Il n'y a donc point pour
ue de perception proprement dite. Quand la raison me fait rapporter
sensation à une cause, ce n'est qu'une connaissance indirecte et
diate, une sorte de raisonnement rapide et spontané. Je ne me re-
ésente pas cette cause, je ne la perçois pas, je la conçois, je la dé-
is. A parler rigoureusement, je ne puis pas dire que ce soit une
use extérieure, l'extériorité supposant l'étendue; c'est une cause
tre que *moi*. C'est, comme dit l'Allemagne, le *non-moi* dans ce qu'il
de plus indéfini, de plus strictement négatif. Si donc mes mains ne
e faisaient toucher ultérieurement l'objet sonore, je ne m'en formerais
ucune idée; le tact seul donne une base précise, un sujet fixe et dé-
rminé aux vagues données de l'ouïe et des autres sens. Seul, il per-
it directement l'étendue; seul, il fournit la notion claire et distincte
'une substance corporelle.

Nous ne pouvons accepter cette analyse des philosophes écossais
mme l'expression complète de la réalité. Il n'est pas vrai que les
nnées de l'ouïe, de l'odorat, du goût, soient purement subjectives;
n'est pas vrai que la notion de l'étendue leur soit complétement étran-
ère, et qu'elle ne nous fournisse, en définitive, qu'un vague *non-
oi* auquel il faudrait chercher un point d'appui ultérieur à l'aide du
oucher. Reprenons, en effet, l'analyse du phénomène : un son per-
ant n'est-il autre chose qu'une modification plus ou moins agréable
e ma sensibilité ? Tant s'en faut. On doit soigneusement distinguer
eux éléments dans ce phénomène : la sensation proprement dite et le
on, et puis la peine ou le plaisir qu'elle me procure. Sans cela, les
ensations de l'ouïe ressembleraient à toutes les sensations du monde.
Or, elles ont un caractère spécial, *sui generis;* elles ne sont pas des
sensations en général, mais bien des sons, tel ou tel son, le son aigu
d'un coup de sifflet, par exemple. Maintenant, examinez de près ce
on, et vous reconnaîtrez qu'il est toujours localisé dans une partie dé-
terminée du corps, l'oreille droite par exemple, ou l'oreille gauche,
ou toutes les deux ensemble. Oui, tout son m'est donné comme répandu,
pour ainsi dire, sur toute la partie de mon corps affectée, sur toute la
surface du tympan et des nerfs acoustiques. Il en est de même pour les
autres sens. Qu'une senteur agréable vienne à se produire, je flaire avec
force, et aussitôt je sens un chatouillement particulier dans les narines
et sur toute la surface des ramifications extrêmes du nerf olfactif. Cette
sensation, ce chatouillement, ne sont pas de pures modifications sub-
jectives, agréables ou désagréables, de ma sensibilité; ce sont des im-

Digitized by Google

pressions toutes spéciales, localisées par moi spontanément
point précis de l'organisme. Or, le fait de la localisation supp
demment quelque idée d'étendue. Je ne sens pas seulement mo
sens mon corps, je le perçois par l'ouïe, par l'odorat, comme par
Nous accorderons maintenant que cette perception est vague, c
qu'elle est infiniment éloignée de la précision et de la clarté qu
privilége du toucher; que les sons de l'ouïe, de l'odorat et du go
cupent beaucoup plus de moi-même que des choses extérieures,
que le toucher, au contraire, m'intéresse aux choses du dehors b
plus qu'à celles du dedans. Mais ce n'est pas là la question. Il s
savoir si certains de nos sens ne nous fournissent que des donné
ment subjectives, dans une ignorance absolue de l'étendue et d
proprement dits. Or, l'expérience, sévèrement interrogée, donne
point un démenti formel aux philosophes écossais.

Nous n'avons parlé, jusqu'à présent, que de l'ouïe, de l'odora
goût. Que sera-ce si nous considérons le sens de la vue? Ici, les E
éprouvent un embarras extrême dont ils ne se rendent pas compte
nous n'avons aucune peine à expliquer. Où rangeront-ils le sens
vue? Parmi les sens aux données purement subjectives, destit
toute véritable perception? ou bien à côté du toucher, le sens obj
perceptif par excellence? La difficulté n'est pas médiocre. L'objet p
de la vue, c'est en effet la couleur. Or, la couleur paraît bien n
au même titre que le son, qu'une sensation, c'est-à-dire une d
toute subjective. Mais, d'un autre côté, la couleur n'est pas sépa
l'étendue : car ce que fournit la vue, ce n'est pas la couleur p
simple, c'est la couleur étendue, c'est la surface colorée; et, cho
marquable, ces deux éléments du phénomène, la couleur et l'été
en surface, sont parfaitement indivisibles. Comment expliquer
dans le système écossais? Si la couleur est une pure modificati
l'âme, il y aura donc dans l'âme des modifications étendues, c
paraît absurde. Et, cependant, la couleur est certainement une
sentie, et non pas une chose conçue par l'esprit, comme serait
figure géométrique. Le moyen de résoudre cette difficulté? La th
écossaise n'en fournit aucun. Il faut donc abandonner cette théor
reconnaître que la vue, ainsi que le tact, que l'ouïe, l'odorat
goût, ainsi que la vue, nous fournissent quelque idée de l'étendue e
corps; que toutes les sensations, odeur, saveur, son, couleur, cha
résistance, ont ce point commun d'être localisées dans un point dé
miné de l'organisme avec plus ou moins de netteté et de précision.

Considérons maintenant le sens du toucher, et voyons si l'analyse
Ecossais se soutiendra mieux en cette rencontre devant le spect
attentivement observé des faits.

Je promène ma main sur une table de marbre; la première sensati
que j'éprouve est celle du froid. Jusque-là, suivant Reid et Roy
Collard, il n'y a rien dans les données du toucher qui diffère de ce
des autres sens. Le chaud et le froid sont, avant tout, des modificati
de l'âme, n'impliquant aucune idée d'étendue ou de figure corporell
considérés hors de l'âme, le chaud et le froid ne sont que les caus
inconnues de certaines sensations; nous ne les percevons pas, à ce
titre, nous les concevons, nous les concluons. Mais voici de nouveaux

Digitized by Google

mènes qui vont se produire : je ne sens pas seulement le froid
dant la table de marbre, je sens la dureté, et avec elle l'étendue,
e, étroitement liées à la dureté. C'est ici que le fait de la percep-
manifeste dans toute sa richesse et dans tout son éclat. Les
s distinguent bien, à la vérité, dans l'analyse du sens de l'ouïe,
tion proprement dite et la perception, le son-sensation, qui n'est
modification de l'âme, du son-qualité, qui appartient à l'objet so-
mais ce son, considéré comme extérieur, n'est pas, suivant eux,
lement perçu : il n'est que la cause inconnue, la cause vague, indé-
ée de la sensation correspondante. Il est donc conçu par la raison
manière indirecte, plutôt que perçu par le sens. Les choses se
t tout autrement dans l'exercice du toucher. A la suite d'une
ion déterminée, je perçois directement un objet dur, étendu,
Il n'y a point ici de raisonnement, mais bien une intuition im-
e, une perception véritable. Je n'ai plus affaire à une cause
, indéterminée, dont je ne sais rien autre chose, sinon qu'elle
ister et qu'elle est autre que *moi*. Le principe de causalité n'est
e mise en ce moment. Entre la sensation éprouvée et les objets
s, il n'y a aucun lien logique. Je suis affecté par la sensation ;
ût, par la loi de ma nature, inexplicable peut-être, mais certaine
ésistible, je perçois sans intermédiaire un objet déterminé qui a
ou telle solidité, telle ou telle étendue, telle ou telle figure. Cet
, c'est proprement le corps. Le toucher est donc le sens chargé de
évéler l'existence du corps, de me fournir la donnée fondamentale
r de laquelle viennent ensuite se réunir toutes les autres. Ces
tés obscures, ces causes inconnues qui flottaient au hasard dans
indétermination absolue, se fixent tour à tour, à l'aide de l'expé-
e et de l'induction, sur l'objet précis que le toucher m'a immé-
ment livré. La connaissance du monde extérieur est complète.
ur la seconde fois, nous sommes forcés de nous inscrire en faux
re une analyse essentiellement défectueuse. Et d'abord, il serait
itement inexact de prétendre que le chaud et le froid, psycholo-
ement considérés, ne soient que des modifications de l'âme, sans
ort à l'étendue et à la figure. C'est un fait aussi clair que le jour,
toute sensation de chaleur est localisée dans une partie déterminée
orps, et cela d'une façon assez précise. Que je sois placé devant un
r, je sens parfaitement toute la surface de mon corps affectée par la
eur ; en certains cas, je serais en état de la décrire avec une pré-
n presque géométrique. La sensation de chaleur est ici tout à fait
irée de toute sensation de dureté ou de mollesse. Mais revenons au
nier fait, à l'expérience de la table de marbre. Suivant les Ecos-
, la sensation de dureté a un merveilleux privilége. Tandis que la
sation d'odeur me laissait dans une parfaite ignorance de sa cause,
s un oubli profond de l'étendue et des corps, la sensation de dureté
révèle une qualité précise, déterminée du monde extérieur. Voilà
sorte de miracle. Les Ecossais déguisent ce qu'il y a d'extraordi-
re dans leur théorie en invoquant leur ressource habituelle, leur
ex machina, une loi de notre nature ; mais rien ne saurait pallier
exactitude et la faiblesse de leur analyse. Il est visible que la du-
é, prise en soi, considérée comme qualité objective des corps, abs-

Digitized by Google

traction faite de l'étendue et de la figure, est quelque chose d'aus obscur, d'aussi vague, d'aussi relatif que l'odeur, le son, la saveur envisagés sous le même aspect. Ce qui donne à la dureté ou solidité u degré éminent de clarté et de précision, c'est qu'elle est indivisiblement unie à la perception d'une étendue et d'une figure déterminée. Mais la perception de l'étendue n'est pas, nous l'avons prouvé, le privilége mystérieux d'un sens unique, le toucher; l'étendue nous e donnée, à quelque degré, de quelque manière, par tous nos sens. La seule différence qui existe entre le toucher et les autres, c'e que les sensations du toucher se localisent dans différentes parties d notre corps avec une force et une précision particulières. Après avo perçu de la sorte quelques-uns de nos organes, tels que nos mains nos pieds, nous y trouvons des unités de mesure à l'aide desquelle nous pouvons apprécier l'étendue des corps environnants, et, de proch en proche, celle de tous les objets de la nature. Le toucher est don éminemment propre à la perception distincte de l'étendue; mais cel n'empêche pas que la vue n'entre en partage de cette faculté d'un manière notable, et que tous nos autres sens ne la possèdent dans un certaine mesure. *Voyez* les articles Sens et Perception extérieure.

Si cette esquisse des données de nos sens est, comme nous le croyon plus exacte et plus complète que l'analyse des philosophes écossais laquelle était déjà beaucoup plus exacte et beaucoup plus complèt que celle des psychologues antérieurs, on peut, en fécondant ces ré sultats de l'expérience par le raisonnement et l'induction, en déduir un certain nombre de conséquences vainement combattues par un fausse psychologie, et que nous allons établir tour à tour. En premie lieu, nous disons que l'existence des corps est une donnée commune d tous nos sens, laquelle n'a pas besoin d'être démontrée et ne saurait sé rieusement être mise en doute, quoi qu'en aient dit Descartes, Male branche et Berkeley. Nous prétendons, en second lieu, que toutes le qualités des corps sont relatives et non absolues, et que la distinctio célèbre imaginée par Descartes, acceptée par Locke, et hautement pro clamée par Reid, entre les qualités premières et les qualités seconde de la matière, ne saurait être admise à aucun des titres sur lesquels ce trois écoles prétendent l'établir. Nous affirmons enfin que l'essence de l matière est inaccessible à la raison humaine, en dépit des prétention de la plupart des métaphysiciens. Sur ce point, nous sommes d'accor avec Kant, dont nous nous séparons seulement quand il refuse tout objectivité aux phénomènes matériels.

Qu'on examine attentivement chacun de nos sens, on se convaincr qu'il n'en est pas un seul dont les données n'impliquent l'existence d la matière. En effet, la perception de l'étendue n'est pas, comme l croit l'école de Reid, le privilége d'un sens unique, savoir, le toucher mais une loi générale de tous les sens. L'ouïe localise les sons, et l'odo rat les senteurs, tout comme le toucher localise les résistances. Chaqu fois que j'exerce un de mes sens, je perçois donc une partie de mo propre corps; et c'est après avoir ainsi perçu directement tel ou te organe, tel ou tel membre, que j'arrive à percevoir indirectement le corps environnants. Ce fait de la localisation, mal connu de la plupar

Digitized by Google

des philosophes, est un argument décisif contre l'idéalisme. Il s'ensuit, en effet, que ces phénomènes, si simples et si clairs pour le vulgaire, tels que l'odeur, la saveur, la chaleur, la couleur, ces phénomènes tant de fois obscurcis et dénaturés par une psychologie infidèle, et présentés comme de pures impressions de l'âme, comme des modifications vagues d'une sorte de faculté abstraite de jouir et de souffrir, sont, en réalité, des phénomènes à la fois subjectifs et objectifs, des perceptions tout ensemble et des sensations, affectant le *moi*, et en même temps révélant le *non-moi*; non pas un *moi* idéal et solitaire, mais un *moi* étroitement lié à l'organisme; non pas un *non-moi* abstrait, mais un corps vivant, déterminé, qui est mien, parce que je sens en lui et par lui.

Si les choses se passent de la sorte, si l'existence de la matière est une donnée commune de tous nos sens et n'a, par conséquent, nul besoin d'être démontrée, comment certains philosophes ont-ils été conduits à cette première aberration, de prouver la réalité des corps par des raisonnements métaphysiques, et à cette aberration plus choquante encore, de révoquer la matière en doute ou de la nier? Tant d'extravagances illustres, où sont tombés les plus grands génies du monde, s'expliquent toutes par un défaut primitif dans l'observation des faits; et il suffit d'en appeler à une expérience plus attentive pour expliquer le doute bizarre de Descartes et de Malebranche, comme aussi pour triompher de l'idéalisme de Berkeley.

Descartes établit entre les données de nos sens une ligne de démarcation profonde : d'une part, l'étendue, la figure, le mouvement; de l'autre, les couleurs, les saveurs, les odeurs et autres semblables. L'étendue et la figure, voilà des notions claires et distinctes; rien de plus inconnu, au contraire, que l'odeur, par exemple, ou la saveur : ce sont des modifications obscures de l'âme que nous attribuons faussement aux objets extérieurs, par une sorte d'illusion naturelle, par un préjugé d'enfance que la raison a plus tard beaucoup de peine à corriger. Partant de là, Descartes réduit les qualités de la matière à celles qui seules, suivant lui, sont clairement et distinctement connues : étendue, figure, divisibilité, mouvement; et ces qualités elles-mêmes, il les réduit à l'étendue, dont toutes les autres ne sont que des modes. La matière n'est plus désormais que l'étendue diversement modifiée, comme l'esprit n'est plus que la pensée avec les divers modes qui la spécifient.

Il est clair que ce système est parfaitement artificiel. Descartes, par un procédé tout arbitraire, isole l'étendue des autres données des sens. Or, en fait, s'il est vrai que tous nos sens nous fournissent quelque notion de l'étendue, il ne l'est pas moins que cette notion est toujours étroitement unie avec une autre notion, qui même la précède : c'est le son pour l'ouïe, c'est la couleur pour la vue, c'est la résistance pour le toucher. Si vous séparez ces deux éléments, si vous considérez l'étendue, abstraction faite de la résistance, de la couleur et des autres choses sensibles, vous n'avez plus affaire à une étendue concrète et réelle, mais à une étendue abstraite et géométrique. Votre étendue n'est plus une donnée des sens, mais une conception de la raison.

Voilà une des erreurs fondamentales de Descartes : il considère

Digitized by Google

l'étendue en géomètre et non en psychologue et en physicien ; sa matière n'est pas celle que voient et touchent les sens du vulgaire, mais une matière toute mathématique. Faut-il s'étonner maintenant que Descartes ait accusé nos sens d'illusion et de tromperie ; qu'il ait sérieusement douté de l'existence des corps ; que, ne trouvant pas dans l'analyse des sens, faute de l'avoir faite exacte et fidèle, la preuve de la réalité de la matière, il ait demandé cette preuve au raisonnement ?

De là cette fameuse démonstration de l'existence des corps par la véracité divine ; argument subtil et désespéré dont personne n'a mieux fait sentir la faiblesse qu'un disciple de Descartes, le plus ingénieux de tous, Malebranche. L'auteur de la *Recherche de la vérité*, recueillant et exagérant encore la fausse analyse de son maître, distingue deux points de vue sous lesquels on peut envisager un corps, le soleil, par exemple. Il y a d'abord le soleil sensible, celui qui nous apparaît comme un globe de lumière et de chaleur ; ce soleil n'a rien de réel, absolument parlant : car la chaleur et la lumière ne sont autre chose que des modes de la pensée, et si nous les attribuons aux objets, c'est par une illusion qui tient à l'imperfection de notre nature déchue. Si donc il y a un soleil réel, ce n'est pas celui que nous voyons, c'est un soleil invisible, doué, non plus de qualités illusoires, mais d'attributs véritables : l'étendue, la figure, le mouvement. Mais qui nous assure qu'il existe un pareil soleil ? Evidemment ce ne sont pas les sens, qui nous trompent et nous abusent ; ce n'est pas la conscience, qui ne nous révèle que nos états intérieurs ; sera-ce la raison ou, comme dit Malebranche, l'esprit pur ? L'objet propre de l'esprit pur, c'est Dieu. Or, il peut bien y avoir en Dieu une étendue intelligible ; mais comment savoir s'il a plu à Dieu de réaliser cette étendue, de créer des corps particuliers et distincts ? Le raisonnement n'est point ici de mise, puisque cette création n'a rien de nécessaire, puisqu'elle dépend de la volonté libre de Dieu. Invoquer, en désespoir de cause, la véracité divine, c'est une ressource parfaitement vaine, Dieu ne nous obligeant d'affirmer d'autres réalités que celles qui nous sont prouvées clairement par la raison. Il suit de là que toutes nos facultés sont impuissantes pour nous assurer de l'existence réelle des corps. D'où enfin cette conclusion, qui a paru monstrueuse, qui est assurément fort extravagante, mais à laquelle un chrétien élevé à l'école de Descartes devait aboutir assez naturellement, savoir : que s'il y a un moyen d'être certain que la matière n'est pas une illusion, c'est la *Genèse* qui seule peut nous le fournir.

En partant de la théorie cartésienne des sens, et en déduisant les conséquences qui en dérivent, une voie s'ouvrait cependant pour échapper au scepticisme touchant les objets extérieurs, voie extraordinaire, inouïe, où s'engagea intrépidement Berkeley. Il ne s'agissait que d'avoir le courage de nier positivement l'existence des corps : c'était sortir du doute par la négation, et d'une extravagance de la spéculation par une sorte de folie. Berkeley s'emporta jusqu'à cet excès, et soutint avec force, et, qui plus est, avec infiniment de sagacité, de dialectique et d'esprit, que les substances corporelles sont une invention des métaphysiciens, et qu'il n'existe, en réalité, pour le sens commun comme pour la vraie philosophie, que des esprits et Dieu.

Berkeley pose en principe, au début des *Entretiens d'Hylas et de*

Digitized by Google

Philonoüs, que la chaleur n'est autre chose qu'une modification de l'âme, laquelle n'implique aucune idée de chose étendue et corporelle; modification variable et relative qui appartient si bien à l'âme, qu'il suffit de la porter à un degré un peu élevé d'intensité pour qu'elle se transforme en douleur. Ce point une fois accepté, il faut convenir que l'argumentation de Berkeley est très-forte, et je ne sais pas, en vérité, ce que Descartes ou Malebranche aurait pu lui répondre. Si la chaleur n'est rien d'extérieur et d'objectif, comme on dirait aujourd'hui, la saveur, le son, la couleur, ne seront pas, non plus, des données objectives. Si la couleur, qui implique pourtant l'étendue d'une manière si claire, est chose toute subjective, pourquoi n'en serait-il pas de même de la solidité, de la dureté, qualités évidemment relatives et variables? Berkeley arrive ainsi par degrés à détruire pièce à pièce toutes les données des sens, toutes les prétendues qualités des objets extérieurs, jusqu'à ce qu'allant des qualités à la substance, et triomphant aisément de celle-ci après avoir détruit celles-là, il porte enfin à la matière le dernier coup.

Une observation très-simple ruine par la base tout l'artifice ingénieux de cette subtile dialectique : c'est qu'aucun objet sensible, j'entends parler de la chaleur, de la couleur, etc., ne m'est donné comme une pure modification de l'âme. J'accorde à Berkeley que toute qualité corporelle m'est révélée par une sensation; j'accorde qu'à ce titre, elle est toujours plus ou moins variable et relative; mais suit-il de là qu'elle n'ait aucune réalité objective? Tant s'en faut. La couleur est chose variable et relative, j'en conviens; mais la couleur, c'est l'étendue colorée, et l'étendue est quelque chose d'objectif. A plus forte raison en est-il de même de la solidité, qui, à tous les degrés, implique l'étendue à trois dimensions. Nul doute que le dur et le mou ne soient, comme le froid et le chaud, choses variables et relatives; mais elles ont une incontestable objectivité. Je me sens un, indivisible, identique, partant quelque chose de fixe et d'inétendu, et je localise ma sensation musculaire dans une chose étendue, figurée, multiple, divisible, changeante, qui est mienne sans être *moi*, et que j'appelle mon corps. De mon corps, je passe aux corps étrangers, et je finis par étendre mes sens à toute la nature. Voilà les faits incontestables, mal connus et défigurés par l'école cartésienne, contre lesquels expire l'idéalisme de Berkeley.

Une fois assurés de l'existence des corps, il s'agit de savoir au juste ce que renferme la notion que la nature nous en donne. Connaissons-nous, pouvons-nous connaître les qualités absolues de la matière et pénétrer même jusqu'à son essence?

Nous savons quelle est la doctrine de Descartes sur les propriétés de la matière, les unes, conçues clairement et indistinctement par l'esprit, absolues et indépendantes de nos sensations; les autres, obscures, relatives et variables. Locke accepta cette distinction, en ajoutant que les qualités premières sont inséparables de chaque partie de la matière, quelque changement qu'elle vienne à éprouver, et lors même qu'elle serait trop petite pour que nos sens la pussent apercevoir. Seulement, il réclama le titre de qualité première pour la solidité, que Descartes avait séparée de l'étendue, et il proposa d'ajouter à la liste une qualité assez inattendue en cette rencontre, le nombre.

Digitized by Google

Nous ne pouvons trop nous étonner que Reid, observateur beaucoup plus exact de la conscience que ses deux illustres devanciers, Reid, qui a consacré tant de soins et de recherches à construire une théorie vraie de la perception extérieure, ait admis et même signalé comme une vérité importante cette artificielle et fausse distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière. Si l'on en croit le père de l'école écossaise, la différence est capitale : nous connaissons les qualités premières, nous ne connaissons pas proprement les qualités secondes : celles-là sont directement saisies et perçues ; celles-ci sont indirectement conçues, ou, pour mieux dire, conclues à l'aide d'un raisonnement ; les qualités secondes ne sont autre chose pour nous que des causes inconnues de certaines sensations, et partant elles sont relatives et variables comme ces sensations elles-mêmes ; les qualités premières, au contraire, sont connues indépendamment des sensations, et elles sont, à cause de cela, fixes et absolues.

Toute cette théorie est chimérique et ne saurait résister à une confrontation un peu précise et un peu sévère avec les données de l'observation. Reid nous dira-t-il que la solidité est connue clairement en soi, tandis que le son, l'odeur, ne le sont pas? Nous répondrons que la solidité est connue et mesurée, comme toutes les autres qualités de la matière, à l'aide d'une sensation. Séparer la sensation de résistance de la perception de telle ou telle solidité, c'est se méprendre complétement. La dureté ou la mollesse d'un corps n'est pour nous que la puissance que nous lui supposons de résister plus ou moins à la pression de nos organes, c'est-à-dire de lutter à tel ou tel degré avec notre énergie musculaire. Ce qui est dur pour la main d'un enfant paraîtra mou à un athlète ; ce qui est liquide pour certains animaux est probablement solide pour des animaux plus petits et plus faibles. En un mot, et sans faire de conjectures, sans sortir du cercle de l'observation psychologique, il est incontestable que la dureté, la mollesse, le rude, le poli, et toutes les qualités semblables perçues par le toucher, ne nous sont données qu'à travers une sensation dont le mode et le degré précis mesurent et déterminent la qualité correspondante. Il suit de là que nous ne connaissons pas plus la solidité en soi que la chaleur en soi ou le son. Reid dira peut-être qu'à la notion de solidité vient se joindre naturellement une autre notion, celle d'étendue, qui éclaircit et précise la première ; que si la solidité est chose obscure et relative, l'étendue et la figure, du moins, sont choses claires et absolues. Nous rappellerons d'abord que cette perception de l'étendue n'est pas propre à un seul sens, et qu'elle accompagne les sensations d'odeur, de saveur, de chaleur et de son, comme celle de solidité, quoique d'une manière moins précise et moins complète. Que dirons-nous de la couleur? Les Ecossais ne conviennent-ils pas qu'elle n'est jamais séparée de l'étendue? Et cependant ils n'osent pas en faire une qualité première, par une inconséquence manifeste qui trahit le vice de leur théorie.

Nous demanderons ensuite si l'on considère ici l'étendue et la figure à la façon des géomètres, c'est-à-dire d'une manière abstraite, ou si l'on entend parler de ces qualités telles qu'elles nous sont données par les sens. Le premier point de vue est celui de Descartes ; son étendue est l'étendue mathématique, conçue par la raison, indépendamment de toute

Digitized by Google

sensation. L'étendue, ainsi envisagée, se confond avec l'espace pur, et j'admettrai jusqu'à un certain point que la notion de l'espace est quelque chose d'absolu. Mais nous voilà dans le pays de l'abstraction et de la géométrie, et non sur le terrain des faits. Or, Reid lui-même a fort bien vu, après Hutcheson, que le toucher ne nous donne jamais l'étendue en soi, mais l'étendue avec la solidité, avec tel ou tel corps solide. S'il en est ainsi, l'étendue et la figure d'un corps nous sont données dans un certain rapport avec la solidité, laquelle dépend, comme nous l'avons reconnu, du degré et du mode précis de la résistance qu'il nous oppose, c'est-à-dire de telle ou telle sensation. En ce sens, l'étendue et la figure des corps dépendent, jusqu'à un certain point, de notre sensibilité; elles n'ont pas le caractère absolu et précis de l'étendue géométrique, elles participent, jusqu'à un certain point, aux vicissitudes du monde sensible; elles sont, elles aussi, relatives et variables.

Nous ne pouvons donc admettre la distinction établie par Reid entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière. Déjà le défaut de cette théorie avait été aperçu par un des plus habiles successeurs du père de l'école écossaise. Dans son remarquable *Essai sur l'idéalisme de Berkeley*, Dugald Stewart reconnaît que la solidité des corps ne saurait être considérée comme une qualité absolue, indépendante de nos sensations. Il propose donc de classer les qualités de la matière en trois catégories : 1° les qualités mathématiques, comme l'étendue, la figure et la divisibilité, lesquelles sont claires, absolues, indépendantes de nos sensations; 2° les qualités premières, comme la solidité avec tous ses degrés, dureté, mollesse, fluidité, rudesse, poli, etc., dont le caractère propre est d'être inséparablement liées avec l'étendue; 3° enfin, les qualités secondes, telles que la saveur, l'odeur, le son, qualités purement subjectives, qui ne sont que les causes inconnues de certaines modifications de l'âme attestées par la conscience.

Cette théorie de Dugald Stewart ne se soutient pas mieux que ses devancières, et l'on peut même dire qu'elle en réunit tous les défauts. D'abord, séparer l'étendue des autres qualités de la matière, c'est ramener l'erreur de Descartes, c'est confondre l'étendue abstraite et géométrique, laquelle a quelque chose, en effet, d'absolu et d'indépendant, avec l'étendue réelle et concrète qui nous est toujours donnée dans un certain rapport avec telle ou telle solidité, telle ou telle couleur, c'est-à-dire telle ou telle sensation. De plus, il n'est pas vrai que la dureté, la mollesse et autres qualités perçues par le toucher aient le privilége exclusif d'être liées avec la perception de l'étendue, toute donnée de nos sens étant localisée dans un certain point de l'organisme et impliquant par là même quelque notion vague de figure et d'étendue. En outre, dans quelle catégorie Dugald Stewart placera-t-il la couleur? Elle n'est pas une qualité mathématique, puisqu'elle n'a rien d'absolu et nous est donnée avant tout comme une sensation; elle n'est pas une qualité seconde, puisqu'elle implique l'étendue, la couleur nous apparaissant toujours comme répandue sur une surface dont elle est inséparable : il faudra donc dire que la couleur est une qualité première. Mais, si elle ne porte ce titre qu'à cause de son rapport avec l'étendue, comment le refuser à la chaleur, qui, toujours localisée en un certain point

Digitized by Google

de notre corps, implique la perception de surface échauffée tout aus bien que la vue implique celle de surface colorée? Et si la couleur, l chaleur deviennent des qualités premières, le son, les senteurs et le saveurs réclamant à leur tour le même droit, il ne restera plus rien su la liste des qualités secondes. Concluons donc, contre Descartes, contr Locke, contre Reid, contre Dugald Stewart, que toute distinction ab solue entre les qualités de la matière est arbitraire et inconciliable ave les faits bien observés; que les données de nos sens sont essentielle ment homogènes, toutes également objectives, mais toutes égalemen relatives.

Par là se trouve presque entièrement résolue la troisième et dernièr question que nous nous sommes proposé de traiter, celle de l'essenc de la matière. S'il est vrai que toute qualité corporelle nous soit donné dans un rapport intime avec une sensation dont l'intensité relative dont le degré et le mode variables dépendent de notre organisation, i s'ensuit que la matière en soi, telle qu'elle peut être pour un pur es prit dégagé de toute condition sensible, la matière dans son essenc absolue, est au-dessus de la connaissance humaine. Cette conséquence humiliante peut-être pour notre orgueil, et fort opposée, il est vrai aux prétentions d'une ambitieuse métaphysique, nous l'acceptons san peine, et il ne sera pas nécessaire de longs développements pour démon trer qu'elle est pure de tout mauvais levain d'idéalisme et parfaitemen d'accord avec les suggestions naturelles du sens commun.

Descartes est de tous les philosophes celui qui a proclamé le plu hautement et suivi avec le plus de hardiesse et de constance la préten tion altière de connaître l'essence des choses. Il était convaincu qu chaque espèce d'être possède une qualité essentielle qui est comme l dernier fond de sa nature, où viennent se résoudre toutes ses propriété et tous ses modes. Or, les objets de l'univers se divisent en deu grandes classes: l'existence matérielle et l'existence spirituelle, le âmes et les corps. L'essence de l'esprit, c'est la pensée; l'essence d corps, c'est l'étendue.

Cela posé, Descartes conclut que toutes les qualités et actions de l matière devaient nécessairement se résoudre en des modalités d l'étendue, et, réciproquement, que l'étendue étant donnée, il devai être possible d'en déduire toutes les qualités de la matière, toutes le formes possibles des corps, toutes les lois nécessaires du mouvement, et, de proche en proche, tous les phénomènes de l'univers, depuis le sphères immenses qui roulent dans les cieux jusqu'aux plus subtile parties de l'organisation. De là cette gigantesque entreprise dont le *principes* restent l'immortel monument, et qui se caractérise si bien dans le mot superbe de Descartes: « Donnez-moi de l'étendue et du mouvement, et je ferai le monde.

Cette doctrine fit au XVII^e^ siècle la plus étonnante fortune; mais il était réservé à un cartésien de lui porter un coup mortel. Leibnitz démontra avec une force admirable que l'étendue cartésienne est quelque chose d'abstrait et d'inerte, qui ne peut servir de base à de véritables existences. Pour que l'étendue devienne sensible et réelle, il faut y joindre une autre notion, celle de résistance ou d'antitypie, qui n'est elle-même qu'une forme particulière de la notion fondamentale de la métaphysique,

Digitized by Google

notion de force. Selon Leibnitz, la force est l'essence de l'être, soit de l'être matériel, soit de l'être spirituel, et la matière, comme l'esprit, se ramène à un ensemble de forces simples ou monades. Sur ce principe, Leibnitz se flatta de fonder une physique dynamique qu'il pourrait opposer avec avantage aux atomes et au vide de la physique newtonienne.

Les choses en étaient là et la querelle durait toujours entre les newtoniens et cartésiens, cartésiens purs et leibnitiens, dynamistes et mécanistes, partisans du plein et partisans du vide, lorsque parut un philosophe qui résolut de mettre fin pour jamais à ces inutiles combats. Ce philosophe fut Emmanuel Kant. L'auteur de la *Critique de la raison pure* remarqua que depuis des milliers d'années les philosophes se consument en disputes interminables sur l'essence de la matière, sur le plein et le vide, tandis que la physique expérimentale voit chaque jour accroître ses progrès et ses découvertes fécondes. Pourquoi cela ? c'est qu'elle reste étrangère à ces mystérieux problèmes de l'essence et de l'origine des choses; c'est qu'elle se propose pour unique objet de connaître les phénomènes de ce monde visible et d'en découvrir les lois.

Kant fut ainsi conduit à sa grande et radicale distinction entre les questions accessibles à la raison et celles qui lui sont interdites, entre les objets considérés dans leurs qualités sensibles et les objets considérés en soi, d'un seul mot, entre les phénomènes et les noumènes. Et pour appliquer cette distinction au problème qui nous occupe, Kant déclara que nous ne pouvons connaître les corps qu'à titre de phénomènes, mais qu'à titre d'objets en soi, de noumènes, ils nous restent à jamais inaccessibles.

Dans ces limites, nous adhérons pleinement à la doctrine de Kant, et nous croyons l'avoir assez justifiée, en ce qui touche les corps, par les recherches qui précèdent. Mais Kant ne s'arrêta pas à cette sage réserve dogmatique où il nous a paru jusqu'à ce moment se contenir; il prétendit refuser à la matière toute espèce d'objectivité, c'est-à-dire toute espèce de réalité distincte du sujet, s'engageant ainsi dans une voie pleine de périls, et préparant à son insu le scepticisme le plus absolu qui fut jamais. Ici encore, nous nous déclarons les serviteurs dociles des faits, et nous invoquons leur autorité pour repousser l'étrange et chimérique théorie du père de la philosophie critique.

Suivant Kant, l'étendue n'est pas une qualité de la matière, une donnée des sens; elle est une forme pure de la sensibilité. A ce titre, elle s'impose à toutes les perceptions des sens; les sens donnent la matière de la connaissance; l'esprit y ajoute la forme nécessaire de l'espace, et, de la sorte, la connaissance est complète.

Sur quoi repose une théorie aussi extraordinaire? Comment admettre que l'étendue qui nous est donnée comme une forme des choses, soit une forme de notre esprit ? Comment comprendre que le *moi*, qui s'aperçoit lui-même comme parfaitement un, comme le type de l'unité, renferme en soi l'espace, l'espace multiple et divisible? Quel renversement de toutes les notions et de tous les faits ! Pour faire admettre une conception aussi étrange, il faudrait des arguments décisifs, des preuves irrécusables. Examinons celles de Kant, et nous verrons qu'examinées sans prestige, elles sont de la plus extrême faiblesse.

Digitized by Google

Kant soutient que si l'on ne reconnaît pas l'étendue comme une fo de la sensibilité, si on lui donne une réalité objective, on est forcé choisir entre deux alternatives également fausses ; ou bien d'admet l'espace infini et absolu des newtoniens, lequel est une sorte de Dieu une propriété de Dieu, hypothèse fertile en contradictions et en abs dités ; ou bien de considérer l'espace comme une propriété et une dé mination des choses contingentes, ce qui rend inexplicable le caract absolu de la géométrie, science fondée sur la notion de l'étendue, dont toutes les propositions ont le caractère de la nécessité.

Acceptons l'alternative de Kant, et repoussons comme lui la thé de l'espace absolu et nécessaire. Admettons que l'étendue est une p priété de la matière ; est-ce à dire pour cela que la géométrie soit in plicable ? Pour rendre compte du caractère nécessaire de toutes propositions géométriques, il suffit d'une distinction bien simple en l'étendue concrète et réelle, perçue par les sens, et l'étendue abstra et idéale, qui est l'objet propre des géomètres. Considérez cette éte due abstraite dans la diversité de ses déterminations possibles, et r sonnez sur ces notions à l'aide du principe de contradiction, v arriverez à une série de théorèmes qui emprunteront à ce principe caractère absolu de nécessité. Voilà le dénoûment très-simple de ce difficulté imaginaire soulevée par Kant contre l'objectivité de l'étend

Dans son exposition des antinomies, Kant a présenté une autre o jection : « Si vous concevez, dit-il, la matière comme objet en soi, vous la supposez objectivement étendue, il faudra dire de deux cho l'une : qu'elle est divisible à l'infini, ou composée de parties simpl Or, la thèse et l'antithèse se prouvent aussi bien l'une que l'autre. Il fi donc tomber dans une contradiction inévitable, à moins qu'on ne reje à la fois la thèse et l'antithèse en retranchant l'hypothèse qui le a donné naissance, l'hypothèse d'une matière existant en soi. » Nc répondons en empruntant à Kant lui-même une distinction qu'il a tr heureusement appliquée à la résolution de plusieurs antinomies. peut considérer la matière au point de vue des sens, comme phénomè ou au point de vue de la raison, comme cause inconnue de nos sen tions. A titre de cause, la matière est pour moi cet ensemble de for inconnues qui produisent les phénomènes de l'univers ; sous ce po de vue, la matière n'est pas étendue, ni partant divisible. Com chose sensible, au contraire, la matière est étendue et par suite di sible à l'infini. Il n'y a là aucune contradiction, la matière étant con dérée sous deux points de vue essentiellement différents.

On demandera peut-être comment il se fait que des forces sa étendue se manifestent à nos sens sous la condition de l'étendue, à point qu'en séparant les deux notions d'étendue et de matière, on l'air de faire violence au sens commun et de se perdre dans des raffi ments métaphysiques. Je réponds que cette question ne peut être et barrassante que pour ceux qui se piquent de tout expliquer et connaître à fond l'essence des choses. Pour nous, il nous en coûte p de reconnaître un mystère de plus dans la science, et nous diro avec un vrai philosophe : *Multa nescire mea magna pars sapientia.*

Nous croyons qu'il ne reste absolument rien des objections élevé

Digitized by Google

Kant contre l'objectivité des phénomènes corporels, et nous avons
fait de poser, en terminant, les conclusions suivantes :

1°. L'existence objective et réelle de la matière est une donnée immé-
iate et commune de tous nos sens.

2°. Toutes les qualités des corps sont à la fois objectives et relatives;
bjectives, parce qu'elles impliquent l'étendue; relatives, parce qu'elles
nt indivisiblement liées à une sensation.

3°. La ligne de démarcation tracée diversement par Descartes, par
ocke, par Reid, par Dugald Stewart, entre les qualités premières et
s qualités secondes de la matière, est plus ou moins arbitraire et
onciliable avec les faits.

4°. L'essence des corps nous est inconnue : pour les sens, les corps
nt des phénomènes relatifs et variables perçus sous la condition géné-
le de l'étendue; pour la raison, ce sont les causes de nos sensations,
uses réelles, mais en soi absolument inaccessibles à notre connaissance,
nous ne nous faisons pas d'illusion, ces conclusions forment dans leur
emble systématique une sorte de dogmatisme tempéré, également
igné d'un idéalisme extravagant et d'une métaphysique ambitieuse,
qui se borne à donner une forme précise aux inspirations naturelles
sens commun.

Em. Saisset

MATTHIÆ (Auguste), né à Gœttingue en 1769, mort en 1835 à
Meubourg, directeur du gymnase de cette ville, s'est fait connaître
r un excellent manuel de philosophie, rédigé dans l'esprit de la phi-
sophie de Kant, et par quelques autres ouvrages philosophiques dont
ici les titres : *Commentatio de rationibus ac momentis quibus virtus,
ullo religionis præsidio munita, sese commendare et tueri possit*,
-4°, Gœttingue, 1789; — *De la philosophie de l'histoire*, traduction
llemande de l'italien de l'abbé Berlola, in-8°, Neuwied, 1789 et 1792;
— *Essai sur les causes de la diversité des caractères nationaux*, ouvrage
ouronné, d'abord écrit en latin, puis traduit en allemand par l'auteur,
n-8°, Leipzig, 1802; — *Œuvres mêlées*, en latin et en allemand, in-8°,
Meubourg, 1833; — *Manuel pour servir à l'enseignement élémentaire
de la philosophie*, in-8°, ib., 1823, 1827 et 1833 (all.), traduit en
rançais par M. Poret, sous le titre de *Manuel de philosophie*, in-8°,
Paris, 1837.

X.

MAUCHART (Emmanuel-David), né à Tubingue en 1764, mort
Neuffen, dans le royaume de Wurtemberg, pendant les premières
nées de ce siècle, a laissé les écrits suivants, tous rédigés en alle-
mand et consacrés à la psychologie expérimentale : *Phénomènes de
l'âme humaine, collection de matériaux pour servir à une théorie de
l'âme, fondée sur l'expérience*, in-8°, Stuttgart, 1789; — *Aphorismes
sur la faculté de la réminiscence*, in-8°, Tubingue, 1791 (anonyme); —
*Répertoire général pour servir à la psychologie empyrique et aux sciences
qui en dépendent*, 6 vol. in-8°, Nuremberg, 1792-1801, continué jus-
qu'en 1802, avec la collaboration de Tzschirner; — *Supplément au
Magasin de la science expérimentale de l'âme*, in-8°, Stuttgart, 1789.

X.

Digitized by Google

MAUPERTUIS. La réputation de Maupertuis est un exemple des r
[illegible] éprouver le nom d'un personnage trop célébré d'abor
[illegible] la présidence de l'Académie de Berlin et admis dans l'intimité
[illegible] Maupertuis passa, vers 1750, pour le savant le pl
[illegible] le plus puissant, sinon pour le plus et le mieux instruit. P
[illegible] années après, même avant sa mort, il ne parut plus qu'un géomètre
[illegible] un philosophe insignifiant, qu'un écrivain sans for
[illegible] un historien des sciences, biographe enthousiaste de Vo
[illegible] Condorcet, ne fut que l'organe de ses contemporains en le pr
[illegible] comme un mathématicien médiocre et un médiocre penseu
[illegible] nous de faire voir que Maupertuis ne méritait ni d'être exalté p
[illegible] concert de plates adulations, ni d'être enseveli sous un injuste m
[illegible] bien que ses travaux et son incontestable influence regardent l
[illegible] mathématiques et l'astronomie plutôt que les sciences morales, moi
[illegible] nous qu'il est digne d'occuper décidément une place distinguée da
[illegible] histoire de la philosophie.

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis naquit à Saint-Malo le 17 ju
[illegible] 1698. Très-jeune mousquetaire, puis capitaine de dragons, il quit
[illegible] de bonne heure le service pour se livrer uniquement à l'étude d
[illegible] sciences et des lettres. Le penchant qui l'avait poussé dans cette ca
[illegible] cière lui fit faire des progrès si rapides en géométrie, qu'à l'âge d
[illegible] vingt-cinq ans il fut reçu à l'Académie des Sciences (1723). Dans cett
[illegible] compagnie, il se fit bientôt remarquer par son habileté à com
[illegible] battre la physique de Descartes, que Fontenelle y protégeait, et à l
[illegible] remplacer par celle de Newton. Pour prix d'un attachement si vif e
[illegible] si heureux, il fut reçu, en 1727, membre de la Société royale d
[illegible] Londres. C'est à l'instigation de Maupertuis, son maître, que Voltair
[illegible] publia, en 1728, ses *Lettres sur les Anglais*, qui, transportant cett
[illegible] lutte en présence du grand public, aidèrent si puissamment le phy-
[illegible] siciens anglais à détrôner le métaphysicien français. Mais les carté
[illegible] siens étaient encore en majorité; ils s'émurent beaucoup, crièrent au
[illegible] scandale, et firent si bien que les *Lettres* furent déférées au parlement
[illegible] Le pacifique cardinal de Fleury, pour calmer leur irritation, annonç
[illegible] sagement qu'il allait faire vérifier une des hypothèses les plus hardie
[illegible] du novateur britannique, celle de l'aplatissement du globe terrestre au
[illegible] pôles. Deux commissions furent désignées pour aller mesurer deux de-
[illegible] grés de longitude, l'une en Laponie, au cercle polaire, l'autre au Pé
[illegible] rou, sur la ligne équinoxiale. Maupertuis, nommé chef de l'expédition
[illegible] du Nord, partit de Paris pour la Suède, au printemps de 1736, accom-
[illegible] pagné de Clairaut, Camus, Lemonnier et de l'abbé Outhier. Après
[illegible] une longue suite d'aventures et de fatigues, après seize mois d'absence,
[illegible] les académiciens étaient de retour à Paris le 20 août 1737. Un cri
[illegible] d'admiration retentit à travers l'Europe, lorsqu'on apprit que ces opé-
[illegible] rations avaient pleinement confirmé la conjecture de Newton. Mais le
[illegible] véritable héros de cette universelle ovation, ce fut Maupertuis. Homme
[illegible] d'un esprit vif, original, agréable, sensible à l'excès à la plaisanterie,
[illegible] répandu dans le monde et accueilli chez les ministres, il fut, après
[illegible] un séjour en Laponie, l'objet de l'engouement public, l'idole d'une
[illegible] popularité enviée même par Voltaire.

Cependant, peu d'années plus tard, dégoûté de Paris, où la mesure

Digitized by Google

u méridien passa vite de mode, et où il trouva beaucoup d'égaux et uelques supérieurs, Maupertuis accepta avec empressement l'offre que 'réderic II, récemment monté sur le trône, lui fit pour concourir à la éorganisation de l'Académie fondée par Leibnitz. Au bout de quelques oyages en France et en Allemagne, après avoir accompagné même e monarque dans les campagnes de la Silésie et avoir été fait prisonnier à la bataille de Mollwitz, il fixa son séjour à Berlin en 1745. Pour 'y attacher davantage, Fréderic le maria à une femme de l'une des remières familles de la Poméranie, parente du ministre de Borcke; il ui accorda des pensions considérables et lui remit, avec le titre de *président perpétuel*, la haute et absolue direction de l'Académie renouvelée.

Il est juste de rappeler, à la gloire du président comme du protecteur, ue le règlement de l'Académie de Prusse fut le plus libéral et le plus hilosophique que l'on connût alors. Il fonda une classe de philosophie, nique en Europe pendant cinquante ans, et seule devancière de la lasse des Sciences morales et politiques créée en 1793 dans l'Institut ational de France. Cette classe avait pour objet l'avancement de la nétaphysique et de la morale; et par métaphysique, l'on entendait la sychologie, la logique et la métaphysique proprement dite. La morale omprenait la philosophie morale et le droit naturel. La dernière partie les travaux que la classe de philosophie devait se proposer n'est pas la moins importante : c'est l'histoire et la critique des systèmes philosophiques. Quand on se rappelle combien de services cette classe rendit en Allemagne, où elle régnait dans l'intervalle qui s'étend de Leibnitz à Kant, et en Europe, à laquelle elle s'adressait dans la langue de la France; quand on se souvient que, d'accord avec l'école écossaise, elle balança l'empire excessif de Locke et de Hume; quand on songe qu'elle dut cette impulsion salutaire en grande partie à Maupertuis, on est forcé de payer à celui-ci un légitime tribut de reconnaissance.

Au reste, la conduite de Maupertuis, au sein de l'Académie comme à la cour de Prusse, ne fut pas toujours exempte de reproche ni de ridicule. Il se prévalait de sa position, de son crédit sur Frédéric, de ses nombreuses relations en France et en Angleterre, pour lever sur ses confrères le tribut de perpétuelles et fades louanges; et lui-même en donnait l'exemple, tantôt en s'encensant lui-même, tantôt en prodiguant les éloges non-seulement au génie de Frédéric, mais à un Louis XV, ce qui ne peut s'excuser que par la pension de 4,000 livres que ce roi lui conserva jusqu'à sa mort. Dans les harangues officielles des académiciens, c'était chose reçue d'appeler Maupertuis *un autre Leibnitz*. Entre le premier Leibnitz et le second il n'y aurait eu d'autre différence que celle-ci : le premier était né en Allemagne, le second avait été enlevé à la France par l'Allemagne. Les académiciens de France, parfois, pour être agrégés à l'Institut de Prusse, surpassèrent les collègues de Maupertuis en protestations de déférence et d'admiration. Parmi les membres étrangers de l'Académie de Berlin, il s'en trouva cependant un qui osa faire exception à ce concert unanime : ce fut Kœnig.

Venu à Berlin vers 1750, Kœnig présenta à Maupertuis quelques objections sur son *Essai de cosmologie* et sur un mémoire lu à l'Acadé-

Digitized by Google

mie, où se trouvait expliqué le principe de la moindre action, d Maupertuis se faisait honneur comme d'une immense découverte d les sciences. Ces critiques furent si mal accueillies, que Kœnig pri parti de les publier dans les *Actes* de Leipzig. Il adressa à Mauper deux reproches : il soutint que le principe de la moindre action n fondé ni dans l'expérience, ni dans la raison; et que, s'il a quel portée, quelque valeur, c'est à Leibnitz qu'en revient l'honneur. Il un fragment de lettre de Leibnitz, d'où l'on pouvait conclure que principe lui appartenait.

La dissertation de Kœnig produisit parmi les savants une vive s sation et souleva contre lui un orage à la suite duquel, accusé d'av supposé la lettre de Leibnitz, dont il ne pouvait produire l'original fut exclu de l'Académie prussienne. Ce n'est pas ici le lieu de racon les divers incidents de cette lutte ardente, où intervinrent avec u égale passion les plus grands esprits de l'époque; pour Maupertu Mérian, Euler, l'Académie de Berlin tout entière et le grand Frédé lui-même, jouant tour à tour le personnage d'écrivain et de roi; p Kœnig, Voltaire répondant aux savants mémoires d'Euler par u mordante satire, la *Diatribe du docteur Akakia, médecin du pape*. I sons seulement que Maupertuis fut tellement blessé de ce pamphl quoique Frédéric l'eût fait brûler par la main du bourreau sur tou les places publiques de Berlin, que, dès ce moment, sa santé fut pr fondément ébranlée. Ce fut en vain qu'il demanda sa guérison à l'a natal. Après avoir erré pendant trois ans, triste et fatigué du fardeau la vie, en Bretagne et dans le midi de la France, puis en Suisse, il v mourir à Bâle, le 27 juillet 1759, chez MM. Bernouilli, avec lesqu il avait conservé d'intimes liaisons. Il demanda, à ses derniers m ments, les consolations de la religion; ce qui suggéra à Voltaire cet odieuse plaisanterie : « Il mourut entre deux capucins. » Mauperti s'était toujours montré respectueux envers la religion, sans jamais to ber dans les petitesses de la dévotion vulgaire; il avait toujours déda gné les froides et stériles railleries des esprits forts, sans craindre liberté de conscience.

Ce qu'on appelle les *OEuvres* de Maupertuis forme 4 volumes in-8 publiés à Lyon en 1756; mais cette collection est loin d'embrasser to ce que Maupertuis a écrit, soit à Paris, soit à Berlin. Les recueils d mémoires des différentes Académies dont il était membre contienne plus d'une dissertation, plus d'un discours qu'il faudrait en tirer, l'on voulait donner une édition complète de ses ouvrages. Nous n'ave ici à caractériser que les écrits où Maupertuis a déposé ses vues philos phiques; nous n'avons à relever que celles de ses idées qui ont autrefo éveillé l'attention du monde savant, ou qui auraient mérité de la fixe

Ses deux principaux ouvrages de philosophie sont l'*Essai de cosmo logie* et l'*Essai de philosophie morale*.

L'*Essai de cosmologie* se divise en trois livres. Dans le premie l'auteur examine les preuves de l'existence de Dieu, tirées des mer veilles de la nature. Dans le second, il cherche à expliquer, à justifie l'argument qu'il voudrait mettre à la place des preuves critiquées a livre précédent; cette justification, il la fonde sur la possibilité de dé duire les lois du mouvement, les principes de la mécanique céleste d

Digitized by Google

restre, des attributs de la suprême intelligence. Le troisième livre, fin, est destiné à présenter le spectacle de l'univers, à tracer un tableau parfois éloquent du monde, et particulièrement de notre globe.

Dès le début de l'*Essai de cosmologie*, Maupertuis déclare qu'il n'a pas la prétention d'expliquer le système du monde. « Si un Descartes, dit-il, y a si peu réussi, si un Newton y a laissé tant de choses à désirer, quel sera l'homme qui osera l'entreprendre? Ces voies si simples n'a suivies dans ses productions le Créateur, deviennent pour nous des labyrinthes dès que nous y voulons porter nos pas. » Il se propose un but moins élevé, moins périlleux. « Je ne me suis attaché qu'aux premières lois de la nature, à ces lois que nous voyons constamment observées dans tous les phénomènes, et que nous ne pouvons pas douter qui ne soient celles que l'Etre suprême s'est proposées dans la formation de l'univers. Ce sont ces lois que je m'applique à découvrir et à puiser dans la source infinie de sagesse d'où elles sont émanées. » Maupertuis ne veut pas suivre l'ordre de toutes les parties de l'univers, ni développer les preuves que fournit la spéculation purement abstraite. Il n'examinera que les preuves de l'existence de Dieu puisées dans la contemplation du monde.

Au sujet de ces preuves, dites physiques, Maupertuis fait le premier, peut-être, une remarque excellente, à notre avis. Il les trouve en si grand nombre, ayant des marques d'évidence si différentes, qu'on devrait les classer selon leur véritable degré de force, et non suivant une valeur imaginaire. « Le système entier de la nature, dit-il, suffit pour nous convaincre qu'un être infiniment puissant et infiniment sage en est l'auteur et y préside. Mais si l'on s'attache seulement à quelques parties, on sera forcé d'avouer que ces arguments n'ont pas toute la portée que les philosophes pensent. Il y a assez de *bon* et assez de *beau* dans l'univers pour qu'on ne puisse y méconnaître la main de Dieu ; mais chaque chose, prise à part, n'est pas toujours assez bonne ni assez belle pour nous la faire reconnaître. Ce n'est point par ces petits détails de la construction d'une plante ou d'un insecte, par des parties détachées dont nous ne voyons pas assez le rapport avec le tout, qu'il faut prouver la puissance et la sagesse du Créateur : c'est par des phénomènes dont la simplicité et l'universalité ne souffrent aucune exception et ne laissent aucun équivoque. »

Parmi les preuves physiques que Maupertuis examine dans la première partie de son *Essai*, il s'attache particulièrement à celles de son maître (Voyez l'*Optica*, III, quæst. 31). Il ne traite pas avec la même indulgence les imitateurs de Newton, tels que Derham, Lesser, Fabricius, dont il discute rapidement, et parfois en plaisantant, les théories et les conclusions. Il leur reproche ou de donner à certains faits particuliers plus de force qu'ils n'en ont, ou de multiplier les preuves établies sur des phénomènes isolés et controversables. Ces reproches étaient fondés à une époque où l'on prétendait sérieusement que Dieu avait donné des plis à la peau du rhinocéros pour que cette peau si dure ne l'empêchât pas de remuer ; qu'il avait créé le liége pour que les hommes eussent des bouchons à mettre sur les bouteilles ; qu'il avait donné au nez la conformation qui le distingue pour que les myopes pussent porter des lunettes.

Digitized by Google

Mais si Maupertuis est peu touché de la plupart des argume *physico-théologiques* ou *téléologiques*, il est l'adversaire ardent des teurs qui voudraient bannir de la nature toutes les causes finales. combat plus énergiquement ceux qui ne voient la suprême intellige nulle part, que ceux qui la voient partout; ceux qui croient qu'une canique aveugle a pu former les corps organisés, que ceux qui s'ex sient devant chaque détail de la création. Il craint qu'en exagérant idées d'ordre et de convenance, on n'excite et on n'encourage l'inc dulité. Il blâme, en ce sens, l'optimisme de Leibnitz et même celui Pope.

Où faut-il donc chercher les véritables preuves de l'existence de Die ni dans les petits détails, ni dans les parties de l'univers, parce nous connaissons trop peu leurs rapports avec l'ensemble; mais d les phénomènes où l'universalité ne souffre aucune exception, dans lois dont la simplicité s'expose entièrement à notre vue. La simpli absolue et l'universalité, voilà les deux caractères de l'évidence, et évidence si complète ne se rencontre qu'en géométrie. C'est donc géométrie, c'est l'astronomie qui doit fournir les meilleures preuves l'existence de Dieu, de l'existence du géomètre suprême et du constr teur des mondes.

Le point de départ de cette sorte d'argument, c'est le fait du mou ment. Maupertuis ne s'arrête pas à démontrer le mouvement; il se co tente de faire observer que nier le mouvement, ce serait supprimer rendre douteuse l'existence de tous les objets extérieurs, ce serait réd l'univers à notre propre être, et tous les phénomènes à nos perceptio

Le second point, c'est que le mouvement de la matière suppose moteur; car le mouvement n'est pas une propriété essentielle de la m tière, c'est un état dans lequel elle peut se trouver, ou ne pas trouver, et que nous ne voyons pas qu'elle puisse se procurer d'el même. Les parties de la matière qui se meuvent ont donc reçu le mouvement d'une cause étrangère.

Beaucoup d'autres philosophes avaient cherché en Dieu la cau du mouvement; mais Maupertuis prétend se séparer d'eux, en ce qu fonde la nécessité de cette opinion, non pas sur la pensée que la matiè n'a aucune efficace pour produire, distribuer et détruire le mouvemen mais sur ce qu'il appelle le principe du *mieux*, principe qui, dit-il, mène à supposer « un être tout-puissant et tout sage, soit que cet êt agisse immédiatement, soit qu'il ait donné aux corps le pouvoir d'agir uns sur les autres, soit qu'il ait employé quelque autre moyen qui no soit encore inconnu ou moins connu. »

Ce principe du *mieux*, il lui donne le titre de loi *de la moindre quan tité d'action*, loi qu'il énonce ainsi : « La quantité d'action nécessai pour produire un changement dans le mouvement des corps est to jours un *minimum*. » Par quantité d'action, Maupertuis entend le pr duit d'une masse par sa vitesse et par l'espace qu'elle parcourt. Ce pri cipe seul répond, suivant l'auteur, à l'idée que nous avons de l'Et suprême, en tant que cet être doit toujours agir de la manière la pl sage, et qu'il doit toujours tout tenir sous sa dépendance. Ce princi réunit les avantages qu'on peut reconnaître aux principes de Descart et de Leibnitz, et il n'est pas, comme ceux-ci, exposé à heurter, soit l'ex

Digitized by Google

science, soit la raison. Le principe de Descartes semblait soustraire le monde à l'empire de la Divinité : il établissait que quelques changements qui arrivassent dans la nature, *la même quantité de mouvement* s'y conserverait toujours. Le principe de la conservation de la *force vive*, principe imaginé par Leibnitz, semblerait encore mettre le monde dans une espèce d'indépendance. Le principe de *la moindre quantité d'action* laisse le monde dans le besoin continuel de la puissance du Créateur, et est une suite nécessaire de l'emploi le plus sage de cette puissance. Il s'applique à tous les phénomènes du monde, au mouvement des animaux, à la végétation des plantes, à la révolution des astres.

Comme cette loi établit qu'entre le but et les moyens, pour tous les changements qui arrivent dans le monde, il existe toujours une convenance telle, qu'on n'y voit jamais employée une plus grande quantité d'action que le changement n'en requiert; cette loi a été appelée depuis *loi de l'économie*. Sous ce titre, elle a été admise dans la cosmologie métaphysique, à la suite des lois de la causalité, des indiscernables, de la continuité, de la plus grande variété, de la conservation universelle, de la finalité, et d'autres principes analogues. Elle peut, aussi bien que ces autres principes, servir à justifier, à éclairer la croyance à l'existence de Dieu. L'expérience la confirme maintes fois; mais ni Maupertuis, ni aucun de ses partisans, n'ont montré qu'elle est une loi nécessaire de la nature et de l'univers. L'induction ne nous autorise pas même à soutenir, dans tous les cas, qu'on n'aurait pu concevoir une plus petite quantité d'action que celle qu'on a réellement rencontrée dans la nature. Il faut ajouter que cette prétendue découverte n'est, au fond, qu'une variante des preuves physiques et téléologiques, si vivement attaquées par Maupertuis.

A la partie de l'*Essai de cosmologie* où cette loi du *minimum* se trouve exposée, il faut rattacher un mémoire de l'Académie de Berlin (année 1756), intitulé : *Examen de la preuve de l'existence de Dieu, employée dans l'Essai de cosmologie*. Ce mémoire, qui se divise en deux parties, l'une consacrée *à l'évidence et à la certitude mathématiques*, l'autre *à l'examen des lois de la nature*, a une véritable importance dans l'histoire des opinions philosophiques. Il a été l'occasion, pour l'Académie de Berlin, quelques années après, de mettre au concours la question suivante : « Les vérités métaphysiques sont-elles susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et quelle est la nature de leur certitude? » Le résultat de ce brillant concours est très-connu. Moïse Mendelssohn fut jugé digne du prix, et Kant de l'accessit. L'influence du mémoire de Maupertuis sur les deux ouvrages couronnés est parfaitement visible; et lorsqu'on compare ces ouvrages à ceux que Mendelssohn et Kant composèrent plus tard, et où ils ne les démentirent pas, on est forcé d'avouer que Maupertuis a été un des maîtres des deux philosophes allemands.

Pourquoi Maupertuis fut-il obligé d'examiner l'évidence mathématique, à la suite du principe *de la moindre quantité d'action?* C'est qu'il avait donné pour base à ce principe les lois mathématiques du mouvement, les fondements de la mécanique et de l'astronomie ; c'est qu'on lui avait reproché, d'un autre côté, que la démonstration de son principe n'était pas géométrique, et n'entraînait pas la conviction que pro-

Digitized by Google

duisent les vérités géométriques; c'est qu'enfin on lui avait objecté que les lois du mouvement n'avaient pas ce caractère de nécessité qu'exige une démonstration absolument persuasive; et que, si elles présentaient ce caractère, on en conclurait plutôt la fatalité physique et l'enchaînement du hasard, que l'action de la sagesse et de la puissance divine.

A cette dernière objection, Maupertuis répondit ingénieusement que, si les choses se trouvent dans le monde tellement combinées que la nécessité y exécute ce que l'intelligence prescrivait, la souveraine sagesse et la souveraine puissance n'en seraient que plus fortement établies. Afin d'expliquer ensuite pourquoi les lois du mouvement doivent se présenter à notre esprit avec un caractère de nécessité, Maupertuis remonte jusqu'aux premiers principes de nos connaissances, s'efforçant de marquer ce qui les distingue entre elles par rapport à leur certitude, et d'établir pourquoi les unes sont plus susceptibles d'évidence que les autres. A la tête des sciences absolument évidentes, ou plutôt comme seules absolument évidentes, il considère les sciences mathématiques. Ces sciences, dit-il, ont un caractère distinctif auquel est due l'évidence qu'elles portent partout avec elles : ce caractère, il le rend par un mot barbare, *la réplicabilité*. Par idées réplicables, il entend celles qui se présentent à nous à la fois comme sensations et comme notions simples, celles qui sont au fond des impressions les plus confuses, au fond des expériences les plus compliquées, et qui en même temps sont les plus abstraites, les plus claires, les moins liées aux sens; celles enfin qui sont introduites et éveillées dans notre entendement par plus d'un sens. Les idées réplicables se distinguent néanmoins des notions simples, en prenant celles-ci dans l'acception de l'école de Locke. Si chaque notion simple ne doit son origine qu'à un seul sens, qui ne dépend en rien des autres, les notions réplicables, au contraire, naissent à la suite de toutes les sensations dont notre nature est susceptible. Or, il n'y a que les idées de nombre et d'étendue, de temps et d'espace, qui soient réplicables, et ce sont ces deux ordres d'idées qui donnent naissance à l'arithmétique et à la géométrie. Le repos d'esprit qui suit l'évidence de la géométrie et de l'arithmétique est le résultat de la nécessité de ces deux sciences. Elles sont nécessaires, en effet, pour nous, parce que nous ne pouvons pas concevoir qu'elles ne puissent pas être.

Dans ce mémoire, où Maupertuis explique à sa façon l'origine des idées, il se réunit à l'opinion dominante de son siècle, la théorie exclusive de l'expérience. Cependant, là même on est frappé d'une certaine dissidence. On remarque qu'il accorde beaucoup plus que ses contemporains n'avaient coutume de faire à la partie nécessaire, immuable, éternelle de notre connaissance; et quoiqu'il borne trop cette portion d'idées aux sciences mathématiques, on voit qu'il n'est ni empirique, ni matérialiste. D'autres écrits mettent, en effet, hors de doute que Maupertuis penchait vers les systèmes que Berkeley et Hume ont tirés de la doctrine de Locke. Parmi ces écrits, nous citerons les *Réflexions sur l'origine des langues et la signification des mots*, et ses *Lettres*.

Dans les *Réflexions*, souvent écrites en langage algébrique, et réfutées par Turgot, qui était encore sur les bancs de la Sorbonne, Maupertuis se place ouvertement sous l'autorité de Berkeley. Il y soutient

Digitized by Google

l'impossibilité où nous sommes de mesurer la durée et de découvrir la cause de la liaison et de la succession de nos idées; il réduit à peu près tout ce que nous voyons, soit à nos perceptions, soit à des phénomènes. « Toute réalité dans les objets n'est, dit-il, et ne peut être que ce que j'énonce, lorsque je suis parvenu à dire *il y a*. » Phrase curieuse, qu'on dirait extraite de la *Critique de la raison pure*.

Maupertuis appelle ses *Lettres* « le journal de ses pensées. » C'est là, en effet, qu'il s'abandonne complétement à l'idéalisme de Berkeley, particulièrement dans la lettre III, intitulée : *Sur la manière dont nous apercevons*. On y trouve entre autres cette proposition, que l'étendue n'appartient pas aux corps mêmes; qu'elle n'est qu'une perception de l'âme transportée à un objet extérieur, sans qu'il y ait dans l'objet rien qui puisse ressembler à ce que mon esprit aperçoit. Les objets et l'étendue elle-même ne sont donc que de simples phénomènes. Par qui sont produit ces phénomènes? « Des êtres inconnus excitent dans notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions qu'elle éprouve, et, sans ressembler à aucune des choses que nous apercevons, nous les représentent toutes. » Ces *êtres inconnus* ne sont-ils pas les *choses en soi* de Kant, l'*inconnu* ou l'*x* de la philosophie critique? Plus loin, dans la même lettre, se découvre le germe d'une autre théorie de Kant, celle qui concerne le temps : « Si l'on regarde, dit Maupertuis, comme une objection contre ce système, la difficulté d'assigner la cause de la succession et de l'ordre des perceptions, on peut répondre que cette cause est *dans la nature même de l'âme*. » Arrivé au terme de ces développements, Maupertuis s'écrie : « Rester seul dans l'univers, c'est une idée bien triste! » N'est-ce pas ce sentiment aussi qu'inspire l'expression la plus rigoureuse du système de Kant, l'*égoïsme* de Fichte?

Dans d'autres *Lettres*, cependant, Maupertuis retourne jusqu'à Descartes, et à la distinction cartésienne de la substance pensante et de la substance étendue. Ailleurs, il proteste en général contre l'esprit de système et n'hésite pas à déclarer que « les systèmes sont de vrais malheurs pour les sciences. » L'esprit qui a dicté ces mots est devenu l'esprit de l'Académie de Berlin, où le goût de l'expérience et d'un choix réfléchi a toujours prédominé sur les idées systématiques.

L'indépendance qu'on observe dans les opinions métaphysiques de Maupertuis se remarque au même degré dans la partie morale de sa doctrine, si toutefois on peut lui supposer un corps de doctrine. Ce qui ne caractérise pas moins son *Essai de philosophie morale*, c'est le langage du géomètre et du physicien introduit dans le domaine des notions de bien et de bonheur.

L'épigraphe de ce livre, primitivement adressé au président Hénault : *Risum reputavi errorem; et gaudio dixi : Quid frustra deciperis?* (*Ecclesiast.*, c. 2) fait prendre d'abord toute cette production pour « un fruit amer de la mélancolie. » Cependant l'auteur annonce qu'il se propose de faire, non pas une élégie, mais un calcul, le calcul des biens et des maux. Il veut chercher ensuite des moyens d'augmenter la somme des uns, et de diminuer la somme des autres. Comparer les plaisirs des sens avec les plaisirs intellectuels; ne pas distinguer des plaisirs d'une nature moins noble les uns que les autres, les plaisirs les

Digitized by Google

plus nobles étant ceux qui sont les plus grands : voilà la méthode qu'il désire employer. Le bonheur ne doit pas être confondu avec le plaisir; le bonheur est la somme des biens qui reste après qu'on a retranché la somme des maux. Les plaisirs du corps sont réels; le bonheur qu'on y cherche l'est moins; cependant ils peuvent être comparés aux plaisirs de l'âme, et peuvent même les surpasser. Deux genres de plaisirs et de peines : les plaisirs et les peines du corps sont toutes les perceptions que l'âme reçoit de l'impression des corps étrangers sur le nôtre; les plaisirs et les peines de l'âme sont toutes les perceptions que l'âme reçoit sans l'entremise des sens. Les plaisirs de l'âme ont deux objets : la pratique de la justice et la vue de la vérité; les peines de l'âme consistent à manquer l'un ou l'autre de ces objets. Le temps que dure la perception d'un plaisir, c'est-à-dire de ce dont l'âme ne souhaite pas l'absence, est un *moment heureux*. Le temps que dure la perception d'une peine, c'est-à-dire de ce dont l'âme souhaite l'absence, est un *moment malheureux*. Dans chaque moment heureux ou malheureux ce n'est pas assez de considérer la *durée*, il faut avoir égard à la grandeur du plaisir ou de la peine, à l'*intensité*. L'estimation des moments heureux ou malheureux est le produit de l'intensité du plaisir ou de la peine par la durée. Le bien, c'est la somme des moments heureux; le mal, la somme des moments malheureux. Le bonheur, c'est la somme des biens, après qu'on a retranché tous les maux; le malheur, la somme des maux qui reste après qu'on a retranché tous les biens. Le talent de comparer les biens et les maux s'appelle la *prudence*. Dans la vie ordinaire, la somme des maux surpasse celle des biens : ce qui rend l'immortalité de l'âme sinon nécessaire et indubitable, du moins désirable et conforme à l'idée de justice.

Des pages remarquables sur les stoïciens et les épicuriens, puis, une belle comparaison entre la morale stoïcienne et la morale de l'Évangile : voilà ce qui faisait rechercher et distinguer l'*Essai de philosophie morale* par le petit nombre de philosophes religieux que possédait le XVIII^e^ siècle. L'auteur s'appuie d'ailleurs fréquemment contre les esprits forts, sur les réponses que leur avaient faites Malebranche et Leibnitz. Il montre avec succès et chaleur que le Dieu-univers, ou un univers-Dieu, n'est pas plus facile à concevoir que le Dieu-esprit. L'article du suicide, dans ce même livre, a excité de vives critiques. Maupertuis, le considérant hors de la crainte et de l'espérance d'une autre vie, l'avait regardé comme un remède utile et permis; l'envisageant ensuite comme chrétien, il le regarde comme l'action la plus criminelle et la plus insensée.

Ses vues religieuses sont ce qu'on a le plus vivement attaqué. On lui reprochait d'avoir dit que la religion n'était pas rigoureusement démontrable, et, à cette objection, il répondait que, si la religion était démontrable, tout le monde y acquiescerait, comme on adhère à une vérité géométrique. « Il n'est pas nécessaire que les vérités religieuses soient prouvées, il suffit qu'elles soient possibles : le moindre degré de possibilité rend insensé ce qu'on dit contre. »

On lui reprochait encore de penser que l'esprit ne consiste pas à secouer le joug de la religion; qu'on a tort de s'en moquer sans l'entendre, comme on a tort d'adorer sans examiner.

On lui reprochait même d'avoir cherché partout à établir, jusque

Digitized by Google

dans son *Système de la nature*, ou *Essai sur la formation des corps organisés*, la nécessité d'une première cause intelligente et active; comme si l'explication de la création pouvait se passer de l'idée du créateur.

Au lieu de semblables critiques, il fallait blâmer le principe même de la philosophie morale de Maupertuis, le *désir d'être heureux*. « Le désir d'être heureux est, dit-il, un principe plus universel encore que ce qu'on appelle la lumière naturelle, plus uniforme encore pour tous les hommes, aussi présent au plus stupide qu'au plus subtil. » Il interprétait, il est vrai, l'idée de bonheur dans un sens spiritualiste et profondément religieux, en supposant que « tout ce qu'il faut faire dans cette vie pour y trouver le plus grand bonheur dont notre nature soit capable, est sans doute cela même qui doit nous conduire au bonheur éternel. » Mais un principe qui a besoin d'interprétations et de modifications, ne paraît pas propre à devenir une loi universelle. C'est aussi cette erreur qui explique le pessimisme où l'on voit tomber sans cesse l'auteur de l'*Essai de philosophie morale*.

Toutefois, on n'a pas assez bien apprécié cet ouvrage, ni ceux qui s'y rapportent. On n'a pas assez reconnu que, par son spiritualisme, Maupertuis fut disciple de Newton. Au lieu de dégager ses véritables convictions des paradoxes auxquels elles sont mêlées çà et là, on n'a insisté que sur ces paradoxes mêmes. Ainsi, l'on ne cesse de rappeler que Maupertuis, voulant aider au progrès des sciences, avait proposé de se procurer des songes instructifs au moyen de l'opium; d'observer les hommes condamnés à la peine capitale, ou souffrant de blessures singulières, de disséquer même leurs cerveaux vivants; d'étudier la construction des crânes gigantesques des Patagons, parce qu'ils sont plus développés que les nôtres; d'isoler plusieurs enfants et de les élever ensemble dès le plus bas âge, afin de voir quelle langue ils se seraient faite, etc., etc.

C'est par son caractère moral et spiritualiste que Maupertuis se distingue parmi les philosophes du XVIII^e^ siècle; c'est pour avoir soutenu ce caractère, à la cour de Frédéric II, contre Lamettrie et d'autres matérialistes; c'est pour l'avoir imprimé à l'Académie de Berlin et l'avoir transmis à d'autres penseurs d'Allemagne; c'est pour tous ces graves motifs que Maupertuis méritait l'espèce de réhabilitation que nous venons d'entreprendre. C. Bs.

MAXIME DE TYR, rhéteur et philosophe platonicien, florissait pendant la dernière moitié du second siècle. Il parcourut la Phrygie, l'Arabie, où il dit avoir vu la pierre carrée qu'adoraient les Arabes; il vint à Rome sous le règne de Commode et mourut en Grèce. Il nous reste de lui quarante et un discours ou dissertations sur divers sujets de philosophie, de morale et de littérature. Son style se distingue généralement par la clarté et l'élégance; mais le fond des idées n'a rien d'original. Trop souvent les sujets qu'il traite rentrent dans ces lieux communs sur lesquels un rhéteur fait parade de son talent de bien dire, en soutenant alternativement le pour et le contre. C'est ainsi qu'il recherche tour à tour si la vie active l'emporte sur la vie contemplative, ou la vie contemplative sur la vie active; si les militaires sont plus utiles à la république que les cultivateurs, et réciproquement; si un

Digitized by Google

bien n'est pas plus grand qu'un autre bien, ou s'il est des biens plus grands que d'autres biens, etc. Ailleurs, il fera le tour de force de prouver que Socrate, Diogène, Léonidas enduraient toutes sortes de privations en vue du plaisir. Malgré tout l'esprit que l'auteur dépense dans ce genre de compositions, on sent qu'elles n'ont rien de sérieux, et que c'est un jeu d'esprit, une sorte d'escrime intellectuelle, où tous les coups portent sur un plastron, sans jamais toucher les fibres du cœur. Cependant, il aborde aussi des sujets plus sérieux, et l'on peut reconnaître en lui le disciple des doctrines platoniciennes. Il a même des notions assez saines sur la Divinité. Ainsi, dans les onzième, quatorzième et dix-septième dissertations, où il examine *s'il faut adresser des prières aux dieux; — qu'est-ce que le démon de Socrate? — qu'est-ce que Dieu selon Platon?* il fait intervenir plus d'une fois l'idée du *Dieu unique*, du *Dieu suprême*, de l'*intelligence universelle* : « Il ne me vient pas dans l'esprit, dit-il, de peindre Dieu sous aucune image empruntée de l'ordre sensible.... Rien de mauvais, rien de vicieux n'entre dans la notion de la Divinité.... Changer de volonté, passer d'une affection à une autre, ne convient pas plus aux dieux qu'à l'homme de bien. » Toutefois, au-dessous du Dieu suprême, il admet un grand nombre de dieux, ses ministres et ses enfants. Ces êtres intermédiaires, qu'il appelle aussi démons ou génies, prêtent leur assistance à des hommes privilégiés. Homère lui fournit des exemples de ce commerce des mortels avec les dieux : par exemple, Minerve arrêtant le bras d'Achille ou dissipant les ténèbres qui offusquent les yeux de Diomède.

La Vertu tourmentée par la Fortune, cette puissance aveugle et instable, a besoin qu'un dieu vienne à son secours, combatte pour elle et se constitue son champion et son auxiliaire. Or, Dieu lui-même reste immobile à sa place, d'où il gouverne le ciel et l'ordre des cieux; mais il y a des êtres immortels de second ordre appelés dieux inférieurs, établis dans l'intervalle qui sépare la terre des cieux, moins puissants que Dieu, mais plus forts que l'homme, ministres des dieux, mais supérieurs aux hommes, rapprochés des dieux, mais veillant avec soin sur les hommes. Car l'intervalle immense qui sépare le mortel de l'immortel l'aurait complétement privé de la contemplation et du commerce des choses célestes, si ces êtres de second ordre, que nous appelons *démons*, semblables à une harmonie, n'avaient rattaché par le lien de leur affinité réciproque la faiblesse humaine à la beauté divine. Tout comme les interprètes qui servent de truchements aux Grecs avec les étrangers, la race intermédiaire des démons, τὸ δαιμόνων γένος, est en commerce à la fois avec les dieux et avec les hommes. Tels sont ceux qui apparaissent aux hommes, qui conversent avec eux, en contact continuel avec la nature humaine, et qui fournissent aux mortels tout ce qu'ils ont besoin de demander aux dieux.

C'est ainsi que Maxime de Tyr explique le démon de Socrate. Ce sage n'était-il pas digne d'avoir un esprit familier? Rien d'étonnant donc qu'il eût un démon qui l'aimait, qui lui faisait prévoir l'avenir, qui l'accompagnait partout, et qui était de moitié avec lui dans toutes ses pensées.

Dans sa seizième dissertation, il développe avec soin l'hypothèse de la réminiscence et de l'existence antérieure de l'âme. On voit qu'il est

Digitized by Google

possible de trouver chez lui d'utiles renseignements sur quelques points de la doctrine platonicienne, et particulièrement sur la démonologie. Néanmoins, tout porte à regarder Maxime de Tyr comme antérieur à la fusion du platonisme avec le mysticisme oriental; mais on reconnaît déjà en lui cette tendance sympathique qui devait la préparer et la faciliter. A....D

MAYRONIS (François DE), le disciple le plus célèbre de Jean Duns-Scot, a reçu de ses contemporains le surnom de Docteur illuminé et pénétrant, *illuminati et acuti*, quelquefois celui de Maître des abstractions, *Magistri abstractionum*. Né à Digne, en Provence, il entra dans l'ordre des Frères mineurs, et fut reçu bachelier en théologie à Paris. Son penchant, son aptitude pour la discussion scolastique était telle qu'il fit adopter, en 1315, dans cette université, la coutume de discuter en été chaque vendredi, depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, sans s'arrêter, sans boire ni manger. En 1323, Mayronis reçut, par ordre du pape Jean XXII, le chapeau de docteur en théologie et la faculté d'enseigner cette science; mais il ne jouit pas longtemps de ce double honneur : il mourut deux ans après à Plaisance.

L'ouvrage principal de Mayronis est un commentaire du *Maître des sentences* (*Scriptum in Magistrum sententiarum*, Bâle, 1489). Dans ce commentaire, il est question tour à tour d'ontologie, de psychologie et de théologie. Les doctrines qui excitèrent le plus vivement l'attention du XIVe siècle et qui y sont exposées, non sans quelque originalité, concernent les points suivants : Principe souverain de la science humaine; Genre suprême; Nature de la réalité, des différences et des relations; Caractères de l'universel et du général; Certitude des sens; Propositions évidentes par elles-mêmes et indémontrables; Connaissance claire et distincte; Démonstration *à priori* de l'existence de Dieu; Différence des attributs divins.

Le principe souverain de la science consiste, selon Mayronis, dans cette proposition : l'*Etre est*, c'est-à-dire l'Etre est le fond identiquement le même de tout ce qui existe, du Créateur et de la création.

Si l'Etre, *Ens*, est la base et le dernier principe de tout, il est aussi le genre suprême, celui qui embrasse toutes les formes d'existence, tous les modes et accidents.

Si les notions suprêmes du savoir et de l'Etre sont unes, elles sont absolument simples. Si elles sont absolument simples, peut-il y avoir des différences réelles, c'est-à-dire des différences primitives? Oui : il y a autant de diversités de ce genre qu'il y a de variétés fondamentales dans nos sensations : odeurs, couleurs, sons, impressions de froid ou de chaud, de dureté ou de mollesse. Mayronis appelle différences originaires à la fois les qualités premières et les qualités secondaires de Locke; et il soutient à tort que ces diversités n'ont rien de commun entre elles. Il admet, du reste, dans les choses mêmes, quatre sortes de différences, différences objectives, et qui ne sont pas seulement l'œuvre de l'intelligence, *fabricatæ ab anima vel intellectu*).

1°. Différences *essentielles*, comme Dieu distinct de la création.

2°. Différences *réelles*, comme père et fils.

3°. Différences *formelles*, comme homme et âne.

Digitized by Google

4°. Différences entre l'être et son mode intérieur, différences *modales*, comme la blancheur et ses divers degrés.

Ces différences sont successives, de manière que les différences *essentielles* sont les plus marquées, les plus fortes, et les différences *modales* les moins fortes.

Quant à la théorie du général et de l'universel, Mayronis suit les traces de son maître. A ses yeux, l'universel n'est *en soi*, ni dans la nature extérieure ni dans l'esprit humain, et en même temps il se trouve dans l'une et dans l'autre par accident : c'est-à-dire que l'existence en général n'est essentielle ni dans l'esprit humain ni hors de l'esprit humain. Si elle était essentielle dans l'esprit humain, l'homme cesserait d'exister dès qu'il cesserait d'être conçu ou représenté; si elle était essentielle hors de l'esprit humain, l'homme aurait une existence nécessaire.

Cette solution assez subtile montre toutefois que Mayronis se livrait à des méditations psychologiques. Il eut le mérite de tirer d'un oubli complet le problème de la certitude des sens. Les sens nous trompent-ils ? A cette question il répondit négativement, s'attachant à prouver, comme Epicure l'avait fait dans l'antiquité, que nous percevons bien, que nous sentons ce que nous devons sentir et percevoir, mais que nous apprécions souvent mal ce que nous avons perçu, que nous jugeons de travers nos sensations. Les sens et le *sens commun*, auquel les sens servent et aboutissent, sont donc irréprochables.

Mayronis n'a pas porté son examen sur la notion même de l'évidence; mais il a écrit plusieurs pages curieuses sur les propositions évidentes par elles-mêmes et qui n'ont pas besoin d'être démontrées par d'autres propositions. Tout ce qui existe et tout ce qui comporte une démonstration n'est pas évident de soi; bien que ce qui de soi est évident pour les sens puisse être prouvé par l'entendement.

On a aussi remarqué les idées de Mayronis sur la connaissance distincte, *cognitio distincta*. Ce n'est pas seulement connaître clairement, c'est connaître distinctement, que de se représenter les parties d'un objet, ses éléments et ses rapports. On connaît de cette façon toutes les fois qu'on peut définir une chose avec détail.

On a reproché avec raison à Mayronis d'avoir rejeté la preuve de l'existence de Dieu qu'on attribue à saint Anselme. Il l'a rejetée uniquement parce que, dit-il, elle suppose toujours une définition de la Divinité : or, la Divinité, à cause de sa simplicité suprême et absolue, ne saurait être définie.

Il a cherché à établir, contre l'avis de la plupart des scolastiques, que les attributs de Dieu sont séparés les uns des autres par des différences, non pas idéales, mais réelles et indubitables. L'intelligence divine pense, la volonté divine veut; il est faux que ce soit l'intelligence qui veuille, ou la volonté qui pense : par conséquent, ces deux attributs sont distincts. L'entendement peut tout concevoir, le bien comme le mal; mais la volonté ne peut vouloir que le bien : par conséquent, ces deux qualités doivent être distinguées.

Mayronis a aussi fait quelques tentatives pour concilier l'omniscience de Dieu avec la contingence et l'*accidence* des événements du monde. Dieu étant la cause de toutes choses par sa volonté toute-puissante,

Digitized by Google

connaît d'avance cette volonté, et par elle il sait donc tout ce qui arrivera : solution incomplète, puisque le philosophe n'y tient compte que d'une seule face du problème, et néglige les difficultés que soulève l'immutabilité des lois de la nature. C. Bs.

MAZZONI (Jacques), né à Césène, en 1548, d'une famille noble, et élevé avec soin à Padoue où il se fit remarquer par une mémoire devenue proverbiale, a été l'un des principaux fondateurs de l'Académie *della Crusca*, et un des plus savants philosophes italiens de la seconde moitié du XVI^e^ siècle. Il professa la philosophie à Macérata, à Césène, à Pise et à Rome. Les villes, les princes se disputaient l'honneur de le posséder : ce fut enfin le cardinal Aldobrandini qui parvint à l'attacher à sa fortune. Mazzoni le suivit à Rome, puis à Ferrare, et mourut dans cette ville en 1603. Mêlé à toutes les luttes de la science et de la littérature de son temps, il a attaché particulièrement son nom, en littérature, à la défense de Dante; en philosophie, à ses constants efforts pour concilier Aristote et Platon.

Dans sa *Difesa della comedia di Dante* (in-4°, 1587) on rencontre, après un brillant exposé des beautés philosophiques de cet admirable poëme, une multitude d'observations, aussi fines que justes, sur la nature même du beau et du sublime, sur l'origine et le but des arts et des lettres, sur la véritable destination des poëtes et des artistes. Ces aperçus nouveaux, plus philosophiques que littéraires, ont singulièrement contribué à étendre l'horizon de la critique, et l'on en aperçoit les traces fécondes chez Dubos et Muratori.

Mazzoni consacre à la conciliation d'Aristote et de Platon deux ouvrages qui firent grande sensation, mais dont le mérite est inégal. L'un, publié en 1576, est intitulé : *De triplici hominum vita, activa nempe, contemplativa et religiosa, methodi tres;* l'autre, publié en 1597, a pour titre : *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam præludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis.*

Dans l'un et l'autre ouvrage, les différences, les contrastes profonds du platonisme et du péripatétisme sont énumérés avec une rare fidélité. L'érudition s'y montre aussi scrupuleuse que variée et sûre; mais le jugement, la critique n'a pas autant de part au second écrit qu'au premier. Les moyens proposés pour accorder l'idéalisme et le réalisme, pour fondre ensemble les *archétypes* et le savoir fourni par l'expérience, annoncent un esprit exercé aux discussions philosophiques, plutôt qu'une intelligence propre à la spéculation. Mazzoni, d'ailleurs, ne cache pas sa prélidection pour l'Académie, et laisse même entrevoir un goût vif pour le pythagorisme, qu'il enseigna à Galilée. La comparaison si détaillée qu'il institue entre ces deux grandes écoles est bien supérieure à celles que Georges de Trébizonde, Gémisthe Pléthon et Gaudentius avaient tentées avant lui; elle laisse aussi loin derrière elle le parallèle tracé à la même époque par Charpentier, l'antagoniste de Ramus. Bachmann et Rapin, qui ont repris la même tâche au XVII^e^ siècle, ne firent pas oublier les travaux de Mazzoni, restés dignes des éloges de Leibnitz.

Dans le premier de ces travaux, il est question, en outre, de toute une encyclopédie des sciences et des arts, rapportée aux trois états

Digitized by Google

que l'auteur assigne successivement à l'activité humaine. La vie est ou *active*, ou *contemplative*, ou *religieuse*. La dernière phase embrasse et couronne celles qui la précèdent. La loi commune de ces trois formes de développement, c'est la loi d'un progrès continu, c'est une perfectibilité indéfinie. Une sagacité remarquable, une foule de connaissances en tout genre, un précieux amour de la liberté et du bonheur des hommes, un sentiment religieux aussi éclairé que sincère, voilà les traits qui distinguent le livre *De triplici hominum vita*.

Ces tentatives ne passèrent pas inaperçues. Mazzoni eut de longues et d'instructives querelles avec Patricius, son ancien ami, avec Campanella et Muti, disciples de Telesio contre lequel Mazzoni avait aussi écrit. C. Bs.

MÉGARIQUE (Ecole). Cette école, ainsi nommée de la patrie de son fondateur, Euclide de Mégare, prit naissance quelques années avant la mort de Socrate, dont Euclide était le disciple, et dura environ un siècle. Dans cet intervalle de temps, elle fut contemporaine des écoles cynique, cyrénaïque, académique, péripatéticienne, pyrrhonienne. Dans les derniers jours de son existence, elle put voir naître l'épicurisme, et en même temps le stoïcisme, dont le fondateur, Zénon de Cittium, se rattachait aux philosophes de Mégare par Stilpon, l'un de ses maîtres.

La série des philosophes mégariques est assez nombreuse. Elle contient, outre le nom d'Euclide, le fondateur, ceux d'Ichthyas, de Pasiclès, de Thrasymaque, de Clinomaque, d'Eubulide, de Stilpon, d'Apollonius Cronus, d'Euphante, de Bryson, d'Alexinus, enfin de Diodore Cronus.

Les travaux philosophiques de l'école de Mégare embrassèrent la morale, la métaphysique, la logique générale, et surtout cette partie de la logique qu'on appelle la dialectique. La morale ne tient qu'une très-petite place dans l'ensemble des doctrines mégariques, et n'y a guère d'autre organe que Stilpon. Ce philosophe paraît avoir fait consister le souverain bien dans l'impassibilité, *animus impatiens*, suivant l'expression de Sénèque : doctrine morale analogue, en une certaine mesure, à ce que devait être plus tard le stoïcisme. Stilpon en donna lui-même l'exemple et le précepte lorsque, sur la demande de Démétrius Poliorcète, il répondit qu'il n'avait rien perdu, au moment même où le saccagement de sa ville natale par les troupes de Démétrius venait de lui ravir sa femme, ses enfants et ses biens. Aussi Sénèque s'écrie-t-il à ce propos : « Ecce vir fortis et strenuus; ipsam hostis sui victoriam vicit. »

La logique, et notamment la dialectique, occupa une place très-considérable dans les travaux de cette école; aussi les philosophes qu'elle comptait dans son sein furent-ils appelés du surnom de *dialecticiens*, et même de celui d'*éristiques*, parce que la science du raisonnement avait fini, chez eux, par devenir celle de la dispute. Cet esprit de critique, qu'ils tenaient tout à la fois des sophistes et des éléates, eut pour principaux représentants Eubulide, Alexinus et Diodore Cronus. D'autre part, Clinomaque, dès l'année 350 avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire antérieurement à Aristote, dirigea ses travaux

Digitized by Google

r les axiomes, les catégorèmes et autres matières de ce genre. Euclide
-même, au rapport de Diogène Laërce, avait traité du raisonnement,
le dernier des mégariques dans l'ordre des temps, Diodore Cronus,
iscuta l'une des questions les plus ardues de la dialectique, celle de
légitimité du jugement conditionnel.

Une question très-importante dans la logique mégarique était celle
la certitude des sens. Une solution sceptique fut apportée à cette
uestion par les philosophes de Mégare, héritiers, en ce point, des
hilosophes d'Elée. Qu'avaient dit les éléates Parménide et Mélissus?
u'il faut renier les sens et l'apparence, et n'avoir foi qu'en la raison.
r, telle est aussi la doctrine des philosophes de Mégare. Eux aussi
stiment que les sens sont des témoins trompeurs, et que la raison doit
re notre unique criterium dans la recherche du vrai.

De ce principe logique sortaient inévitablement certaines consé-
uences métaphysiques, communes, tout à la fois, aux éléates et aux
isciples d'Euclide. S'il est vrai que les sens soient des témoins trom-
eurs, il faut rejeter leur déposition. Or, quels sont les objets de
ur témoignage? La pluralité, le mouvement, le changement: phéno-
ènes illusoires, auxquels il faut, au nom de la raison, substituer l'unité
bsolue, l'immobilité absolue, l'immutabilité absolue. Et remarquons
comment tout s'enchaîne dans la doctrine mégarique ainsi que
ans celle d'Elée. La négation du changement s'explique par la
égation du mouvement, attendu que le mouvement est le principe du
hangement. La négation du mouvement, à son tour, s'explique par la
égation de la pluralité, attendu qu'à la condition seule de la pluralité
e mouvement est possible, et qu'il ne saurait y avoir de mouvement
n sein d'une unité absolue. L'immutabilité se conclut donc de l'im-
obilité; l'immobilité, à son tour, se conclut de l'unité. Quant à celle-
, elle ne se conclut de rien d'antérieur : car elle est le véritable
principe des choses, et, à ce titre, elle s'affirme, tant au nom de l'in-
délité des sens qui semblent attester son contraire, qu'au nom de la
ertitude de la raison qui la proclame. Cette similitude de deux écoles
conduit Cicéron à les confondre et à leur donner Xénophane pour
père commun : « Nobilis quidem fuit Megaricorum disciplina, cujus, ut
criptum video, princeps Xenophanes. »

A l'occasion du principe de l'unité absolue qui domine toute la phi-
osophie mégarique, quelques critiques se sont demandé comment,
dans ce système, la doctrine de l'unité de l'être pouvait se concilier
avec celle de la pluralité des *idées* prises dans le sens platonicien. Mais
ne question préalable nous semble devoir être posée ici, celle de sa-
voir si l'école de Mégare a réellement admis les *idées*. L'opinion af-
firmative a pour principaux organes, en Allemagne, Schleiermacher
(*Sophist.*), Deycks (*De megaricorum doctrina, ejusque apud Platonem
et Aristotelem vestigiis*), enfin, chez nous, M. Cousin (*OEuvres com-
plètes de Platon*, trad. en fr., t. XI, p. 517, *notes*). Ces savants cri-
tiques se sont accordés à croire que c'est des mégariques qu'il est
question dans un passage du *Sophiste*, dans lequel, Platon, après avoir
parlé de certains philosophes (les ioniens indubitablement), « qui, ra-
baissant jusqu'à la terre toutes les choses du ciel et du monde invisible,
affirment que cela seul existe qui se laisse approcher et toucher, » leur

Digitized by Google

oppose une école toute différente, « qui, se réfugiant dans un mon supérieur et invisible, s'efforce de prouver que ce sont des espèces us telligibles et incorporelles qui constituent le véritable être.» La sol pl négative apportée à cette même question a pour principaux repréci tants Socher (*Sur les ouvrages de Platon*, all.), qui estime qu' a voulu désigner sa propre école; puis Ritter, qui, d'abord u « *Histoire de la philosophie ionienne*, et plus tard dans des *Remarqu* sérées dans le *Musée du Rhin, sur la philosophie de l'école de M* tantôt pense qu'il est question des héraclitéens, tantôt déclare « n'ose se flatter de contribuer beaucoup à éclairer ce passag bo que son seul but a été de montrer qu'il n'est pas facile de re mo naître la doctrine mégarique. » En présence des hésitations de ge ter, et des opinions contradictoires que nous venons de rappo un la question est-elle condamnée à demeurer insoluble? Nous n croyons pas; notre conviction est que Platon, dans le pa ne cité, a voulu désigner l'école pythagoricienne, et implicitement p sa propre philosophie, qui avait tant emprunté aux pythagori Pythagore, d'après le témoignage de Diogène Laërce, avait ens la que « les choses sensibles n'ont que le *devenir*, et que l'*être* n'appa ni qu'aux choses intelligibles. » Or, n'est-ce pas là précisément la doc que, dans le passage des *Sophistes*, Platon oppose à ceux qui affir d que cela seul est l'*être*, qui se laisse approcher et toucher? Une ch s d'ailleurs, qu'il ne faut pas perdre de vue dans cette discussi n c'est que l'école de Mégare est représentée par les historiens de la losophie comme ayant continué l'école éléatique, à tel point que C ron, ainsi que nous l'avons vu plus haut, en fait une seule et m école. Or, cette sorte d'identité entre l'école d'Elée et celle de Mé nous paraît établir une bien forte présomption en faveur de l'opi qui veut que les mégariques n'aient pas adopté les *idées*, attendu q est parfaitement reconnu que les *idées* n'entrèrent nullement com élément dans la philosophie éléatique. Cette objection est la plus so de toutes celles que Ritter a élevées, et nous l'estimons invincible qu'à ce qu'on lui oppose des textes et des documents positifs.

On rencontre encore, dans la doctrine mégarique, la question *possible*. Cette question fut traitée par Diodore Cronus dans un sens posé à celui du stoïcien Chrysippe. Le stoïcisme, avec Chrysippe, mettait qu'il y a du possible dans ce qui n'est pas arrivé, et même d ce qui ne doit jamais arriver. L'école de Mégare, avec Diodore, so nait qu'en dehors de la réalité présente ou future rien n'est possible. même Diodore, que nous voyons ici combattre Chrysippe sur la qu tion *du possible*, adopte également, dans la question logique du ju ment conditionnel, des conclusions diamétralement opposées à ce du stoïcisme.

Un dernier élément qui nous reste à signaler dans la doctrine mé rique, c'est l'identification opérée par Euclide, fondateur de l'éco entre l'*être* et le *bien*. C'est ici un élément original. En effet, sur pl sieurs autres points, à savoir, l'unité, l'immobilité, l'immutabili la doctrine mégarique paraît, sauf quelques arguments de détai n'offrir qu'une imitation des doctrines d'Elée. Il n'en est pas de même ce nouvel élément, car nous ne voyons pas que cette doctrine de l'ide

Digitized by Google

ion de l'*être* et du *bien* ait jamais été celle de Parménide, ou de ius, ou de Zénon. En revanche, elle fut adoptée plus tard par la ophie d'Alexandrie : « L'unité, dit Plotin (*Ennéad.* VI et IX), est ncipe de toutes choses ; elle est le *bien* et la perfection absolue ; l'*être* pur ; elle est *Dieu.* » Et, plus tard, au XVII^e^ siècle, ces ...dées furent encore reproduites par Leibnitz, Malebranche et it Fénelon : « On n'arrive à la réalité de l'être (dit l'auteur de la *nstration de l'existence de Dieu*, part. II, c. 3), que quand on ent à la véritable unité de quelque être. Il en est de l'unité comme bonté et de l'être ; ces trois choses n'en font qu'une. Ce qui moins est moins bon et moins un ; ce qui existe davantage est ntage bon et un ; ce qui existe souverainement est souverainement t un. »

ns l'histoire de la philosophie rien n'est isolé, tout se tient et haîne. Par sa dialectique, l'école mégarique se rattache aux so- es ; par sa métaphysique, à l'école d'Élée. Tels sont ses liens avec sé. Dans les âges qui suivirent, le stoïcisme fit quelques emprunts à la morale qu'à la dialectique des disciples d'Euclide, et le latonisme à leur métaphysique.

n peut consulter les ouvrages suivants : Guntheri *Dissertatio de odo disputandi megarica*, in-4°, Iena, 1707. — Walch, *Commen- de philosophiis veterum criticis*, in-4°, ib., 1755. — G. Lud. Spalt , *Vindiciæ philosophorum megaricorum*, in-8°, Berlin, 1793. — Deycks, *De megaricorum doctrina, ejusque apud Platonem et Ari- lem vestigiis*, in-8°, Bonn, 1827. — Ritter, *Remarques sur la phi- phie de l'école mégarique*, dans le *Musée du Rhin*, deuxième année, ih., in-8°, ib., 1828. — *L'Ecole de Mégare*, par D. Henne, in-8°, is, 1843. — *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et rétrie*, par l'auteur de cet article, in-8°, Paris, 1845. C. M.

MEIER (Georges-Frédéric), disciple du wolfien Baumgarten, na- l en 1718 à Ammendorf, dans le cercle de la Saal, fit ses études à lle et obtint, en 1746, une chaire de philosophie dans cette univer- . Il composa beaucoup d'ouvrages célèbres dans leur temps ; mais ce lui procura principalement la réputation dont il jouit longtemps, c'est lat de son enseignement. Il eut encore un autre mérite : il écrivait en mand, d'un style clair, pur, intéressant et fort supérieur à celui des losophes ses prédécesseurs ou ses contemporains. On a divisé ses vaux, qui sont au nombre de vingt à trente, en trois classes. La mière embrasse les manuels destinés à résumer, ou quelquefois à mmenter les principes de ses maîtres, c'est-à-dire de Leibnitz, de olf, et principalement de Baumgarten. La seconde renferme une le de traités consacrés à différentes matières philosophiques dont on lait très-peu occupé jusqu'alors. La troisième comprend les écrits où ier expose les résultats de ses recherches personnelles.

Parmi les manuels de Meier, il faut citer, outre ceux qui ont pour jet la métaphysique, le droit naturel et la morale philosophique, ses *éments des belles-lettres*. A ces *Eléments* se rattachent ses nom- enses compositions sur les beaux-arts ou l'*esthétique*, expression ventée par Baumgarten. Ces compositions se distinguent par l'heureux

Digitized by Google

choix et la prodigieuse variété des exemples que l'auteur a su y réunir, Meier n'y remonte pas seulement à la nature intime et aux éléments primitifs du goût et du génie dans les arts; il recherche les caractères et les causes du bon et du mauvais goût, des époques de décadence et des époques de splendeur dans les œuvres d'imagination.

Ceux de ses écrits qui ont fait le plus de sensation, ce sont les ouvrages où il examine la nature de l'âme humaine, et même en général la nature de ce qu'on peut appeler âme et esprit, jusque dans les animaux et le monde matériel. Tels sont l'*Essai d'un nouveau système sur les âmes des animaux;* puis les *Mémoires et écrits polémiques concernant la spiritualité de l'âme, sa survivance et son état après la mort.*

Dans l'*Essai d'un nouveau système sur les âmes des animaux*, Meier combat en particulier l'opinion cartésienne que les animaux sont de simples machines vivantes. Mais il tombe dans un autre excès en accordant aux bêtes presque toutes nos facultés. Les animaux, à l'en croire, ont non-seulement sensibilité, imagination et mémoire, mais jugement et esprit; ils éprouvent du plaisir et de la peine, conçoivent le beau et le laid, prévoient et conjecturent, expriment tout ce qu'ils sentent et pensent. La principale différence entre eux et l'homme, c'est qu'il ne se trouve pas parmi eux autant de fous. Aussi sont-ils plus heureux que l'homme. Toutefois, Meier n'ose point leur accorder l'usage de la raison, c'est-à-dire de la faculté de connaître clairement la dépendance mutuelle et l'enchaînement des choses. Les animaux parviennent à connaître la liaison des choses individuelles, mais ils ne réussissent pas à saisir la liaison des choses générales; ils sont incapables de tirer de véritables conclusions. Malgré cette infériorité, leur âme est absolument simple comme la nôtre, et ils possèdent comme nous la conscience. C'est la monadologie leibnitzienne poussée à ses conséquences les plus exagérées.

Dans ses *Traités sur l'âme de l'homme et son immortalité*, Meier cherche à prouver que cette immortalité est moralement certaine, mais qu'on ne peut la démontrer par des arguments spéculatifs. Plus tard, dans un mémoire intitulé *Preuve que l'âme vit éternellement*, il essaya d'ajouter à la preuve morale une autre preuve ainsi conçue : tout esprit fini conçoit une partie du monde d'une manière qui lui est propre; cette idée du monde est un moyen d'honorer Dieu; par conséquent, toute substance finie doit vivre éternellement, parce que, dans le cas contraire, il resterait un côté du monde qui ne contribuerait en rien à la gloire de Dieu. On le voit, cette prétendue démonstration est encore une application de la monadologie. On la cite parfois, pour rappeler que Meier a été le devancier de Kant, en ce sens que lui aussi, après avoir essayé de démolir les preuves spéculatives de l'immortalité de l'âme, s'est appliqué ensuite à soutenir ce dogme à l'aide d'arguments pratiques.

Kant, dans la *Critique de la raison pure*, semble s'être rappelé un autre écrit de Meier, celui où ce philosophe s'attache à prouver, contre Voltaire et l'école de Locke, *que la matière ne peut pas penser*. L'assertion qu'il s'efforce principalement de combattre dans cet ouvrage, c'est que nos pensées ne sont autre chose que des mouvements. Elles ne sauraient être des mouvements, selon Meier, parce que chaque mouve-

Digitized by Google

nent exprime un rapport extérieur; ce que ne fait pas la pensée, qui st uniquement une détermination intérieure de l'être pensant. Lors-ju'une personne se considère elle-même au fond de la conscience, elle ie songe à rien de ce qui se passe hors d'elle, elle sent seulement en ille-même qu'elle pense. Il est donc non-seulement possible, mais l est nécessaire que les pensées soient des déterminations intérieures, ans nulle relation à des mouvements corporels. Dans les substances natérielles, au contraire, il ne peut absolument pas y avoir d'autres léterminations que celles qui expriment des rapports. Nulle substance composée et corporelle n'est apte à penser, et une substance pensante loit, de sa nature, être spirituelle et simple.

Il est digne de remarque que la *Logique* de Meier a été considérée t vantée par Kant comme la plus solide et la plus complète du viii^e^ siècle. Kant s'en servait lui-même comme base de ses leçons ubliques.

Le mérite le plus durable de Meier consiste à avoir appris à la hilosophie allemande à parler avec facilité et pureté la langue natio-nale; et par ce service il a contribué à préparer l'empire que cette hilosophie exerça depuis Kant. C. Bs.

MEINERS (Christophe) naquit en 1747 à Warstade, village du Ha-novre. Son père était maître de poste, et sa mère une femme distinguée par son esprit et sa piété. Ses premières études se firent à l'école d'Ot-terndorf, et au gymnase de Brême, où il se fit remarquer par un carac-ère ardent, porté à l'exagération. C'est à l'université de Gœttingue u'il acheva son éducation, et c'est là aussi qu'en 1771, il fut nommé rofesseur de philosophie. Si, comme étudiant, il ne voulut jamais se anger sous la bannière d'aucun de ses maîtres, quelque illustres qu'ils ussent; comme professeur, il eut à son tour peu d'empire et de succès. De fréquents voyages en Allemagne et en Suisse furent l'unique distrac-tion de sa carrière laborieuse. Membre très-assidu et très-actif de la Société royale de Gœttingue, récemment fondée par le grand Haller; intime ami de l'historien Spitler et du philosophe Feder, avec qui il publia plusieurs écrits, ce fut principalement par ses savants et curieux travaux sur l'histoire des universités qu'il fixa sur lui l'attention. Il dut l'hon-neur d'être invité par l'empereur Alexandre à perfectionner les universités russes et à en fonder de nouvelles dans ce vaste empire. Une des plus vives joies que Meiners éprouva de ses jours, ce fut de voir toutes ses propositions accueillies à Saint-Pétersbourg et promptement réali-sées. Il mourut le 1^er^ mai 1810.

Meiners fut toute sa vie ce qu'il s'était montré dans son enfance. De bonne heure, en effet, il se signala par un goût prononcé pour l'indépen-dance. Apprendre toutes choses par lui-même, ne suivre d'autre direc-tion que son propre jugement, son penchant personnel, voilà quelle fut sa constante ambition. A Gœttingue, au lieu d'assister aux cours de professeurs célèbres alors, il passait ses journées et ses nuits à épuiser toutes les richesses de la fameuse bibliothèque de cette université, et devint par cette occupation ardente un des érudits les plus étonnants de son époque. Son indépendance, néanmoins, fut plus apparente que réelle, et son immense lecture ne l'empêcha pas de se tromper dans la

Digitized by Google

plupart de ses conjectures, et de hasarder des rapprochements réprou vés par le bon goût. Ce qui a fait le succès de ses nombreux écrits, c'e d'abord le style. Le langage de Meiners se distingue par la clarté, pa la méthode, par un mélange de bon sens et de bonne foi qui attach et séduit le lecteur. Ce sont ces mérites qui nous expliquent comme ses ouvrages les plus érudits, exercèrent de l'influence sur ses contem porains. De même que son opinion sur l'infériorité physique et mora des nègres fut invoquée en Angleterre par les défenseurs du trafic de race noire, ainsi ses idées sur l'institut de Pythagore guidèrent plu sieurs associations secrètes qui se formaient en Allemagne vers la fi du XVIII^e^ siècle.

Une seconde cause de l'espèce de popularité dont Meiners jou longtemps, c'est le caractère pratique de ses productions. Dans toute on remarque le désir de ramener les questions les plus spéculatives une expression usuelle et sociale. Grâce à cet instinct d'application Meiners devint l'un des adversaires, sinon les plus redoutables, du moins les plus persévérants de la philosophie spéculative du temps Les derniers disciples de Leibnitz et de Wolf, ensuite Kant et se divers partisans, furent successivement l'objet de ses critiques, qu'i transporta en même temps dans le passé, en faisant une guerre acharn née à la scolastique, au mysticisme, en général à tout ce qui lu paraissait trop abstrait. Le philosophe du XVIII^e^ siècle, dont il avou l'ascendant et la supériorité, dont il chercha à propager les doctrine et à pallier les erreurs, c'est J.-J. Rousseau : et c'est comme u des disciples du philosophe genévois qu'il faut le considérer, à plusieur égards.

Nous ne mentionnerons ici que les services rendus par Meiners à l'histoire de la philosophie et à la philosophie même. Comme histo rien, Meiners s'applique à montrer que l'unique, l'éternelle source du bonheur public et privé, c'est la vertu éclairée; ou que la pierre de touche des opinions et des systèmes sur le bonheur et la vertu, con siste dans le progrès moral et l'accroissement de tous les genres de bien-être. C'est de ce point de vue qu'il juge le christianisme dans sa *Révision de la philosophie* (1770) ; la philosophie de Kant dans sa *Psychologie* (1786), ainsi que dans son *Histoire universelle de la morale* (2 vol., 1801); les doctrines de Gall dans ses *Recherches sur l'entende ment et la volonté de l'homme* (2 vol., 1806).

Dans d'autres travaux historiques, Meiners fait preuve d'une intel ligence plus vaste, plus compréhensive. Sous ce rapport il convient de citer son *Histoire des beaux-arts* (1787); puis différents mémoires lus à l'Académie de Gœttingue, tels que trois *Dissertations sur la vie, la doctrine et les écrits de Zoroastre* (1777), l'*Histoire des réalistes et des nominalistes* (dans le tome XII des *Mémoires de l'Académie de Gœttingue*); mais principalement les deux écrits, qui le recom manderont toujours à l'estime de la postérité, à savoir, son *Historia de vero Deo, omnium rerum auctore atque rectore* (1780), et son *Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences chez les Grecs et les Romains* (2 vol., 1781). Dans l'*Historia de vero Deo*, Mei ners marque avec une ingénieuse précision les phases et les degrés par lesquels les sages de la Grèce se sont élevés jusqu'à la notion d'une in-

Digitized by Google

lligence suprême, à la fois distincte de la nature et de l'humanité; et c'est à Anaxagore qu'il fait honneur de la découverte de ce ndement du spiritualisme ancien.

L'*Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences chez s Grecs et les Romains* est malheureusement restée inachevée. Elle arrête à Platon, dont Meiners méconnut la grandeur et le rôle historique. Toutefois elle a éclairé d'un jour nouveau plusieurs points essenels et difficiles de la philosophie hellénique, en particulier le système oral et politique des pythagoriciens.

Comme philosophe, Meiners manque de force, de rigueur même, nais surtout de profondeur. Il se borne à une observation pénérante et judicieuse, à une critique exercée. Habile à démêler, à dévoiler les parties faibles des systèmes reconnus, il semble incapable le pousser ses propres recherches jusqu'aux véritables problèmes de la cience. Dès que les faits cessent d'être nombreux et positifs, Meiners hancelle et se trouble, parce qu'il n'a pas assez de foi dans le fait absolu le la pensée même et dans l'empire divin des idées antérieures ou upérieures aux données de nos sens. Cependant Meiners a enrichi la hilosophie allemande par une série d'études intéressantes sur l'anhropologie et la philosophie de l'histoire. Parmi ces études il n'est as permis d'oublier le mémoire qui remporta devant l'Académie de Berlin le second accessit sur la question suivante : *S'il est possible de détruire les inclinations naturelles ou d'en réveiller que la nature ne nous a pas données, et quels seraient les meilleurs moyens d'affaiblir les mauvais penchants et de fortifier les bons?* Trois volumes de *Mélanges de philosophie* (1775-76), des *Eléments d'esthétique* (1787), des *Principes de morale* (1801), contiennent également bon nombre de morceaux de psychologie que l'historien de la philosophie n'est pas autorisé à dédaigner, et qu'on lirait encore aujourd'hui avec fruit.

On peut consulter sur Meiners l'ouvrage de Reidel : *Mémoire sur Meiners*, in-8°, Vienne, 1811. C. Bs.

MÉLANCHTHON (Philippe), né à Bretten, dans le bas Palatinat, en 1497, fut élevé au collége de Pforzheim, ville natale de Reuchlin, son oncle, et termina ses études dans les universités de Heidelberg et de Tubingue. Dès 1518, il fut nommé professeur de littérature grecque dans l'université récemment fondée à Wittemberg. Il y professa avec un succès inouï, au milieu de plus de deux mille auditeurs; outre les humanités et la théologie, il enseignait les éléments de la philosophie. Après avoir concouru avec Luther aux actes les plus décisifs de la réforme saxonne, après avoir fondé un grand nombre d'écoles et d'Académies, il mourut quatorze ans après Luther, qui se plaisait à l'appeler son *grammairien*, et qu'il avait réussi à réconcilier, non-seulement avec Aristote, mais avec la raison elle-même.

Mélanchthon était doué du caractère le plus heureux et le plus aimable, bon, désintéressé, modéré, conciliant et doux; mais ces dispositions mêmes lui valurent le surnom de *Protée*, à lui qui aspirait au rôle de Neptune, disait-il, afin d'arrêter la fougue des vents théologiques : *Quos ego!...* En effet, Luther mort, lorsque Melanchthon continuait seul à soutenir la cause de la raison et de l'équité contre

Digitized by Google

une aveugle et intolérante orthodoxie, contre une nouvelle scolastique, les disciples exclusifs de Luther déclamèrent impétueusement à la fois contre Mélanchthon, qui avait appelé l'*Ethique* d'Aristote la plus précieuse des pierres précieuses, *insignis gemma*, et contre la science naturelle et les damnables études des païens. A leur avis la science de saint Paul, « Christ et Christ crucifié, » devait suffire partout et toujours. A cette doctrine exagérée Melanchthon oppose une philosophie qui était loin d'être étrangère au christianisme mais qui s'appuyait principalement sur les principes d'Aristote. « Ali secta plus, alia minus errorum habuit : peripatetica tamen minus habet errorum quam ceteræ. »

On sait que Mélanchthon a composé près de quatre cents ouvrages toute une bibliothèque dont les volumes, aujourd'hui de la dernière rareté, eurent du vivant de l'auteur un nombre considérable d'éditions et de traductions. Tout ce qu'il a écrit, particulièrement en latin, est classique par la clarté et la pureté, la correction et l'élégance, l'ordre et la méthode. Ces qualités distinguent principalement ses traités de philosophie, ses manuels de logique, de physique, de psychologie et de morale, et dont voici les titres : *Dialectica*, in-8°, Wittemberg, 1530 — *Commentarius de anima*, in-8°, ib., 1540; — *Initia doctrinæ physicæ*, in-8°, ib., 1547; — *Epitome philosophiæ moralis*, in-8°, ib., 1550.

Mais à ces ouvrages, il faut joindre, pour se faire une idée complète des travaux philosophiques de Mélanchthon, ses *Declamationes de studiis corrigendis* et ses *Lettres*, deux vastes recueils qui contiennent une foule d'observations curieuses et utiles sur les diverses branches de la philosophie et sur les besoins éternels de l'esprit humain.

Le but commun de toutes ces compositions si élégantes est de débarrasser le péripatétisme des accessoires sophistiques dont l'école l'avait surchargé, et de le présenter dans son originalité. Néanmoins les vues qui s'y déroulent avec mesure et concision, ne sont pas circonscrites au péripatétisme. Mélanchthon tâche de les compléter, de les redresser par le platonisme, par tout ce qu'il aperçoit de plus raisonnable et de plus élevé dans les doctrines de l'antiquité. Il est d'avis, au reste, que le philosophe doit non pas compter, mais peser les arguments, et qu'il doit recueillir les suffrages de la raison, plutôt que les suffrages des philosophes (*De anima*, p. 155). Il veut enfin, une philosophie qui, avide de clarté, d'une sobriété sans sécheresse, d'une droite et simple méthode, soit en même temps appliquée à rendre ses enseignements praticables et à les approprier aux préceptes de l'Evangile.

L'espèce d'éclectisme que Mélanchthon conçoit comme le système le mieux assorti à la nature de l'homme, en même temps qu'il y voit le plus sûr moyen de réformer la philosophie de son temps, devait être, avant tout, d'accord avec les préceptes essentiels du christianisme. L'harmonie des connaissances naturelles et des lumières de la révélation lui paraissait le dernier terme et la règle souveraine de la science. La raison et la révélation, l'une et l'autre d'origine divine, ne sauraient se contredire; la vérité étant une, comme Dieu qui en est la source, la philosophie véritable est la même sur la terre et au ciel : tel est le point de vue qui domine les travaux philosophiques de Mélanchthon.

Digitized by Google

Il est inutile d'analyser en détail tous ces travaux. Le traité de *Dialectique*, par exemple, n'est qu'un exposé épuré et simplifié des théories logiques d'Aristote, dégagées des subtilités de la scolastique, et devenues plus attachantes et plus applicables par leur alliance avec la rhétorique, et par un choix d'exemples judicieux.

Le *Manuel de Physique* est également disposé d'après le plan de la doctrine aristotélicienne, sans laisser voir pour elle un attachement servile. La physique n'y est pas séparée de la métaphysique. La physique est, en effet, pour Mélanchthon, la science des causes premières, des forces et des éléments, du mouvement et des lois de la nature en général. Il commence par considérer la Divinité comme la cause suprême de tout ce qui existe; il examine ensuite la nature du ciel et des astres; puis, il traite des principes du monde matériel, de la matière, de la forme et de la privation; il termine ses développements par la théorie de la nature humaine, de notre âme et de notre destinée. Plusieurs doctrines péripatéticiennes, contraires à la foi révélée, telles que l'éternité du monde et la mortalité de l'âme, se trouvent rejetées sans détour et remplacées par les dogmes de la création et de l'immortalité. Le chapitre relatif à la nature morale de l'homme est court, parce que l'auteur traite ce sujet dans un ouvrage spécial, intitulé *Commentarius de anima*.

Dans cet écrit Mélanchthon essaye de fondre la psychologie du Stagirite avec celle de Galien, discute plusieurs autres systèmes sur l'âme, la connaissance et l'activité, et les apprécie ordinairement d'après les déclarations de la Bible. Naturellement circonspect, il confesse qu'il lui est impossible de rien affirmer sur l'essence et le fond intime de notre être : il faut se contenter de connaître l'âme par ses effets et ses manifestations : « Nec animæ naturam introspicimus, nec mirandas ejus actiones penitus in hac vita intelligimus. » A l'égard de l'origine des connaissances, Mélanchthon diffère aussi d'Aristote sur plusieurs points; il se rapproche davantage de Platon, en admettant qu'il existe dans l'entendement certaines notions primitives, destinées à devenir des principes pour la connaissance tant pratique que spéculative, bien que développées seulement par le moyen des choses extérieures et à l'occasion de la perception sensible. « Neque vero progredi ad ratiocinandum possemus, nisi hominibus natura insita essent adminicula quædam, hoc est artium principia numeri, agnitio ordinis et proportionis, syllogistica, geometrica, physica et moralia principia, etc., etc. » (*De anima*, p. 207.) Toutefois, Mélanchthon ne s'applique point à une analyse plus sévère des principes qu'il considère comme innés ou primitifs, et ne s'attache point à distinguer rigoureusement ce qui est primitif de ce qui est dérivé et actuel. L'antique querelle des péripatéticiens sur la raison active et la raison passive, il la résout d'une façon conforme au sens commun, en disant que la raison du même individu est tour à tour active et passive : active en agissant par elle-même, en inventant; passive en recevant les pensées étrangères, en concevant.

La partie de la philosophie où Mélanchthon s'éloigne le plus d'Aristote, c'est la morale. Il la fonde sur le fait de la volonté divine, et il énumère les différentes vertus d'après l'ordre adopté par le Décalogue. Il unit cependant à ce procédé théologique les méthodes de Platon et d'Aristote,

Digitized by Google

et il ne néglige pas d'avoir égard aux systèmes d'Epicure et des stoïciens; le tout, afin d'exposer avec plus de clarté les principes de la morale. Selon lui, la loi morale est l'éternelle et immuable sagesse, la règle de la justice divine, laquelle discerne le juste et l'injuste, et punit ceux qui y désobéissent. Elle a été manifestée aux hommes dans la création, et depuis la création elle a été souvent répétée par la parole divine. Elle nous propose un but sublime, qui est Dieu même, Dieu qui a créé l'homme à son image, et elle nous enseigne à atteindre ce but, en connaissant et en aimant Dieu, en accomplissant ses volontés. Par conséquent, le bien c'est tout ce qui est conforme à la nature et agréable à l'auteur de la nature: le bien *naturel*, c'est Dieu même, c'est tout ce que Dieu a fait, tout ce qui s'accorde avec l'ordre divin, avec la volonté divine; le bien *moral*, c'est encore Dieu, c'est-à-dire cette sagesse invariable qui dispose et détermine le droit et la justice en fixant la différence entre le juste et l'injuste: c'est la volonté toujours excellente de la Divinité. Le bien moral, envisagé relativement à l'homme, c'est le sentiment ou l'acte conforme à la sagesse de Dieu. Définir cette dernière sorte de bien « le jugement de la saine raison, » c'est exprimer la même opinion: il n'y a d'autre jugement raisonnable que celui dont le sens est en harmonie avec l'intelligence divine: « Rectum judicium rationis id quod congruit cum norma in mente divina. » (*Ubi supra*, p. 24.) Indépendamment du bien moral, à proprement parler, il y a l'utile et l'agréable, autre espèce de bien, *bonum, utile, suave*. Par là, on doit entendre tout ce qui sert à la conservation de la vie, tout ce que l'homme désire pour subsister et jouir de l'existence, comme la fortune; ou bien encore, tout ce qui répond à un appétit naturel et légitime, tel que le plaisir qu'on éprouve en apaisant la faim ou la *soif*. La vertu, enfin, n'est autre chose qu'une disposition de l'âme à obéir à la droite raison, juge établi par Dieu pour apprécier nos sentiments et nos actes; elle n'est rien, sinon un penchant réfléchi à ne suivre d'autre mobile, à ne poursuivre d'autre but que la droite raison ou, ce qui revient au même, la loi divine.

On le voit, cette philosophie morale renferme de justes et pures idées sur la dignité de l'homme, sans composer un ensemble rigoureusement scientifique et sans s'assujettir à une méthode sévère. Elle contenait, en outre, de précieuses semences pour des recherches à venir; mais ces semences ne furent guère fécondées et cultivées par les nombreux disciples de Mélanchthon, qui aimèrent mieux retourner à l'étude exclusive des doctrines d'Aristote. Ils se souvenaient que leur maître avait présenté l'étude assidue d'Aristote et l'imitation judicieuse de la méthode, comme la meilleure manière d'apprendre à bien étudier et à bien dire, *juste discendi aut dicendi ratio*. Oubliant qu'il avait aussi reconnu au penseur le droit de changer de méthode, d'examiner et de conclure après examen, ils conçurent peu à peu un respect superstitieux soit pour Aristote, soit pour Mélanchthon. Rien, à leurs yeux, n'égalait, ne surpassait le phénix, le précepteur de l'Allemagne; nulle école ne valait celle des *philippistes*, c'est-à-dire la leur. Partout, dans les pays protestants, s'élevèrent des Académies de péripatétisme ou de philippisme. Certaines universités, comme Iéna, Rostock, Leipzig, fondèrent des séminaires de dialectique. L'Allemagne eut ses *maisons d'Aristote*

Digitized by Google

ristotelshaeuser), comme l'Italie, imitant Florence, avait eu ses *jar-ins platoniciens* (*orti platonici*). La tâche qu'on se proposait dans ces ablissements était plutôt littéraire que philosophique. On en appelait ux œuvres originales du Stagirite, et non aux objets auxquels il aurait llu confronter les doctrines péripatéticiennes. On exposait ces doc-ines avec zèle et intelligence; rarement on discutait les idées pour en pprécier la valeur définitive. C'était une demi-philosophie, une ten-ative plus distinguée par la précision que par la profondeur.

Néanmoins, cette tendance, qui subsista jusqu'à l'avénement de la hilosophie de Leibnitz et de Wolf, servit à former l'esprit d'analyse t à répandre le goût de la méthode. Si elle manquait d'invention, uelquefois même de pénétration, elle n'était pas dépourvue de saga-ité; elle donnait naissance à des développements lumineux. Son prin-ipal mérite, celui qui recommande l'école de Mélanchthon à l'estime de a postérité, consiste à avoir su dégager le véritable péripatétisme de out ce que la scolastique avait pris ou donné pour la pensée d'Aristote. eux qui l'ont blâmée d'avoir maintenu Aristote au sein des universités rotestantes, ont méconnu la position des philosophes du XVI^e^ siècle. 'est d'Aristote seul que l'on pouvait recevoir les secours que la doctrine le Luther attendait de la philosophie, ou qu'à son insu elle en emprun-ait. En tout cas, ce n'est pas à Mélanchthon qu'il faut s'en prendre de ce que firent ses héritiers. Mélanchthon permettait à ses partisans de critiquer le Lycée, et toute sa vie atteste qu'il se plaisait et s'appliquait à exercer leur jugement, à favoriser toute recherche consciencieuse du vrai et du beau.

Il sera agréable, peut-être, à ceux qui voudraient donner plus d'at-tention aux vues philosophiques de Mélanchthon, d'apprendre qu'un savant du dernier siècle, nommé Strobel, a consacré plusieurs écrits fort instructifs à ce même sujet, sous le titre de *Melanchthoniana*, in-8°, 1771; de même qu'il a enrichi d'intéressantes annotations la *Vie de Mélanchthon*, par Camérarius, in-8°, 1777. C. Bs.

MELISSUS, né à Samos, florissait vers 444 avant J.-C. Tout ce qu'on sait de sa vie, c'est qu'il joua un grand rôle politique dans sa patrie, et que même une fois ses concitoyens lui donnèrent le com-mandement d'une armée navale. Comme presque tous les philosophes de cette époque, il composa un ouvrage sur l'être et la nature, Περὶ φύσεως.

Par ses doctrines, Melissus se rattache entièrement à l'école éléatique. Vivant au milieu des populations ioniennes, il sentit vivement la né-cessité de fortifier par la discussion les points de la doctrine éléatique qui étaient le plus en opposition avec la philosophie empirique des ioniens. On sait que pour Parménide les sens ne donnent rien de certain, partant rien de vrai; que la seule conception rationnelle de l'être est digne d'oc-cuper le philosophe, et que cet être intelligible est essentiellement et absolument un et immobile. Zénon, de son côté, démontrait aux ioniens qu'admettre la matière c'est admettre la divisibilité qui est la condition de l'étendue. Or, l'être est indivisible; donc, la matière n'existe pas et n'est qu'une simple apparence. Melissus trouva ainsi la lutte enga-gée entre les empiriques et les éléates. Selon la conjecture ingénieuse

Digitized by Google

et fort vraisemblable de M. Brandis (*Comm. éléat.*, p. 208), on pe croire que Leucippe et Anaxagore avaient publié leurs écrits avant ce de Melissus ; de sorte qu'entre les mains de ces deux hommes, le se sualisme avait repris une vigueur nouvelle, et pour détruire l'argume des éléates, tiré de la divisibilité de la matière a l'infini, Leucippe av inventé l'hypothèse des atomes indivisibles.

Melissus crut pouvoir élargir la base de l'école d'Elée en faisant emprunt aux notions de temps et d'espace, admises par les ionien notions que Parménide avait complétement négligées. Il déclare de l'être infini, et applique cette idée d'infini au temps et à l'espace. ajoute que l'infini est un, et la première conséquence du principe qu pose, est que le temps et l'espace infinis sont identiques l'un à l'aut

Rien ne peut être éternel, selon lui, sans être en même temps i fini en étendue, et sans être tout. Il démontrait ensuite (Aristote, *de Ge et corr.*, lib. I, c. 8) que l'être est immuable ; qu'il n'y a pas de vide par que le vide n'est rien, par conséquent pas de mouvement puisque mouvement implique le vide, s'éloignant ainsi de la pure doctrine Parménide, aux yeux duquel la distinction du vide et du plein n'e qu'une affaire d'*opinion* et non de *science*.

Melissus va plus loin encore. Il distingue l'être de la matière, celle étant multiple, variable, divisible, et celui-là étant éternel, imm bile, indivisible. Il oublie ainsi, en se servant de l'indivisibilité de l'ét pour nier l'existence de la matière, qu'il a donné l'étendue à l'êtr puisqu'il l'a identifié avec l'espace infini, et qu'il a nié le vide. Il y av donc là au fond une contradiction assez palpable, et il n'est pas éto nant qu'Aristote, qui d'ailleurs place Melissus bien au-dessous de Pa ménide, ait confondu l'être de Melissus avec la matière. L'auteur la *Métaphysique* avait été ainsi plus frappé de l'admission de l'espa par Melissus, laquelle lui semblait entraîner l'existence des corps, qu de la négation formelle de la matière par le même philosophe.

Sur la question de l'existence des dieux, Melissus, fidèle en ce aux traditions de son école depuis Xénophane, déclarait qu'il éta impossible de rien savoir de certain, continuant sous la forme du dou les attaques de Xénophane contre les croyances aveugles de l'anthropo morphisme et de la mythologie d'Homère et d'Hésiode.

Les changements introduits par Melissus dans la doctrine éléatiqu loin de fortifier cette doctrine, aboutirent donc à des contradictions qu devaient la ruiner. Aussi fut-il le dernier représentant de ce système. — Voyez *Fragments de Melissus*, recueillis par Brandis et l'*Essai* sur *Parmenide*, par Fr. Riaux. F. R.

MELLIN (Georges-Samuel-Alban), né à Halle, en 1755, mort Magdebourg vers 1820, a contribué, par ses ouvrages, à faire compren dre et à populariser en allemagne la philosophie de Kant. Voici la list de ses écrits, tous publiés en allemand : *Sommaires et tables pour l Critique de la faculte de connaître*, de Kant, in-8°, 2 parties, Zullichau 1994-95 ; — *Fondements de la métaphysique du droit ou de la législa tion positive*, in-8°, ib., 1796-98 ; — *Sommaires et tables pour les Prin cipes métaphysiques de la science du droit*, de Kant, in-8°, Iena e Leipzig, 1800 ; — *Dictionnaire encyclopédique de la philosophie criti-*

Digitized by Google

, 6 vol. ou 12 livraisons in-8°, Zullichau et Leipzig, 1797-1804;— *ngue technique de la philosophie critique, en forme de répertoire alabétique*, in-8°, Iena et Leipzig, 1798; — *Supplément à la langue hnique*, in-8°, ib., 1800; — *Dictionnaire universel de la philosophie*, 8°, Magdebourg, 1805-7. X.

MÉMOIRE. Parmi les différents ordres de phénomènes que conte l'observation psychologique, il en est un qui est en étroite intité avec la connaissance, sans toutefois se confondre entièrement ec elle. C'est un fait d'expérience, que, certaines notions, après avoir é acquises par l'esprit, s'y conservent ou s'y reproduisent. Ce phémène est le souvenir; et la faculté par l'action de laquelle s'opère tte conservation ou ce retour d'une connaissance antérieurement acise, c'est la mémoire.

Le souvenir a nécessairement un objet. En cela, la mémoire ressemble à la connaissance et diffère de la sensation, qui n'a d'autre objet qu'elle même. Les objets du souvenir peuvent se ranger en deux catégories, à savoir, états du *moi*, choses extérieures au *moi*. Je me rappelle tel sentiment de joie ou de tristesse que j'ai éprouvé autrefois, telle opération intellectuelle à laquelle je me suis livré, telle résolution que j'ai formée : l'objet du souvenir est ici le *moi* lui-même, envisagé dans telles ou telles modifications de son existence. D'autre part, je me souviens de telle mélodie que j'ai entendue, de tel tableau que j'ai vu, de telle vérité induite ou déduite : ici, l'objet du souvenir est quelque chose de distinct du *moi*. C'est donc un raffinement assez subtil, je nous semble, que celui par lequel on a voulu faire rentrer la seconde catégorie dans la première, en disant que *nous ne nous souvenons que de nous-mêmes*. La division établie et maintenue de tout temps par le sens commun entre les objets du souvenir nous paraît tout à la fois plus naturelle et plus vraie.

Le développement de chacune des facultés de notre esprit offre deux périodes : l'une d'action purement spontanée; l'autre d'exercice intentionnel et volontaire. Cette succession, qu'il serait aisé de constater dans le développement de la perception extérieure, de la conscience, de l'imagination, de l'activité, se montre aussi, avec une parfaite évidence, dans le développement de la mémoire. Ainsi, dans nos premières années, nos souvenirs, à moins d'être provoqués par les questions de ceux qui nous entourent, sont presque tous involontaires, comme chez l'animal; et ce n'est que par l'effet d'un développement ultérieur que nous cherchons à nous souvenir. Alors seulement l'action volontaire intervient dans la mémoire, et il continue d'en être ainsi, sauf, peut-être, dans la décrépitude, qui n'est, au reste, qu'une seconde enfance.

Puisque le souvenir spontané et le souvenir volontaire agissent simultanément et de concert durant la plus grande partie de la vie, il devient important de les décrire l'un et l'autre et de constater les rapports mutuels qui les unissent. Pour ce qui concerne leur mode d'exercice, n'est-il pas vrai que fréquemment nous nous souvenons d'une chose, sans l'avoir en aucune façon cherché ni voulu, mais fortuitement, et, pour ainsi dire, de par bonheur? N'est-il pas vrai que, d'autres

Digitized by Google

fois, nous cherchons, par la méditation, à recueillir nos souvenirs, à préciser, à les compléter, à les coordonner ? C'est là assurément double état, dont l'expérience atteste en chacun de nous l'existence; e témoignage de la conscience est confirmé par celui du langage qui, cela, distingue le *souvenir* de la *réminiscence*. L'exercice du souve intentionnel est chronologiquement subordonné à l'action du souve involontaire : car, pour chercher à se souvenir, il faut déjà, en une c taine mesure, s'être souvenu. Le souvenir intentionnel réclame do à titre d'antécédent, le souvenir involontaire. D'un autre côté, le s venir involontaire réclame, comme complément, le souvenir int tionnel. En effet, un souvenir qui naît de lui-même, et sans avoir sollicité par l'attention, n'apporte le plus souvent avec lui qu'obscur et confusion. Il faut alors que la volonté s'empare de cette ébauche souvenir, qu'elle agisse sur elle, qu'elle en recueille et qu'elle en co donne tous les éléments. Observons toutefois que, lorsque nous parlo de mémoire volontaire, nous n'entendons pas dire que, pour se souveni il suffise de le vouloir. Vouloir se souvenir ne suffit pas pour se souv nir; de même que, dans l'ordre de la connaissance, vouloir comprend n'est pas une raison suffisante pour comprendre. Le vouloir n'est que la condition, non le fond même du phénomène; par conséquent, mémoire se soustrait à toute tentative qui pourrait être faite pour la r tacher à l'attention, et demeure une faculté à part.

Ce ne sont pas seulement des souvenirs qui résultent de l'exercice la mémoire, mais encore certaines idées, dont notre esprit serait à j mais dépourvu, si cette faculté ne lui eût pas été départie. Ces idé sont, d'une part, celles de certains mouvements et changements; d'aut part, l'idée de succession, l'idée de durée et l'idée d'identité.

Et d'abord, en ce qui concerne les idées de durée et d'identité, est évident que le sens intime, réduit à lui seul, ne nous donn rait d'autre notion que celle de notre existence instantanée et de n modifications présentes. Pour que nous obtenions l'idée de notre dur et celle de notre identité, il faut qu'à l'action du sens intime nous r vélant une modification actuelle de notre âme, vienne se joindre l'actio du souvenir nous retraçant une modification passée. Il en est de mêm de l'idée de succession. Comme la première durée et la première iden tité qui nous sont connues sont notre durée et notre identité propres de même la première succession qui nous est donnée est celle des phé nomènes de notre propre esprit. Or, comment cette idée de successio pourrait-elle nous être suggérée, si, à mesure que le sens intime nou informe de l'avénement actuel d'un premier phénomène, puis d'un se cond, puis d'un troisième, d'un quatrième, etc., le souvenir n'étai pas là pour nous retracer ceux qui ont précédé ? De même en core pour l'idée de certains mouvements et changements, les premier hors de nous, les seconds, soit en nous-mêmes, soit dans les chose qui nous entourent, lesquels s'opèrent si insensiblement, que, d'une part, la perception extérieure, d'autre part, le sens intime, réduit à leur seule action, seraient impuissants à nous en suggérer l'idée, si à leur action ne venait se joindre celle du souvenir.

Ajoutons à tout cela que la mémoire est pour nous la condition de l'expérience, et, par conséquent, du progrès. A quoi se réduirait l'in-

Digitized by Google

lligence humaine, si, douée qu'elle est de la faculté d'acquérir des nnaissances, il ne lui était pas donné, en même temps, de les con-rver et de les rappeler? Une notion ne serait pas plutôt obtenue, r'elle disparaîtrait à jamais. Tout le travail qu'elle aurait coûté à ac-érir serait sans cesse à refaire, et par là, tout perfectionnement in-llectuel deviendrait impossible.

Comment, et par l'action de quelles causes, se produit le phéno-ène de la mémoire? La philosophie s'est quelquefois posé cette ques-ion, mais jamais elle ne l'a résolue. Nous allons plus loin, et nous stimons que ce problème est un de ceux dont la solution est refusée à otre intelligence. En toutes choses, la dernière raison nous échappe : e secret est celui de Dieu. Nous pouvons constater les lois qui régissent action de la mémoire; mais il nous est interdit de pénétrer la cause qui détermine. Ainsi que l'a dit très-judicieusement Reid (*Essai sur la mémoire*, c. 11) : « Je trouve en moi la conception distincte et la ferme onviction d'une suite d'événements passés. Comment ce phénomène e produit-il dans l'âme? Je l'appelle *mémoire;* mais le nom n'est pas la ause. »

Quelques théories philosophiques ont essayé d'expliquer le fait du sou-enir par des perceptions latentes et obscures restées dans l'âme. « L'im-pression, dit-on, produite dans l'âme par la présence de l'objet, ne tarde pas à perdre de sa vivacité dès que l'objet s'évanouit. De sentie qu'elle était d'abord, cette impression devient moins sentie, puis moins sentie encore; elle devient enfin insensible, et ne demeure que comme mou-vement secret et sans conscience; quelquefois même elle s'efface et périt sans retour. Cependant, si elle demeure, bien qu'elle n'occupe plus l'esprit, et qu'elle ne soit plus en lui qu'un de ces actes obscurs auxquels il se livre sans le savoir, elle continue à être et à garder son caractère distinctif; elle manque de lumière, mais elle ne manque pas de réalité; elle est voilée et non éteinte; en d'autres termes, le *moi* ignore qu'il est encore affecté d'une impression qu'il ne sent plus; mais il continue à en être affecté; il la porte toujours en lui, quoique cachée dans des profondeurs. Viennent cependant des circonstances qui déter-minent la mémoire; et à l'instant l'esprit reprend la conscience de cette impression, et en fait derechef une perception, qui, renouvelée et non nouvelle, renouvelée en l'absence de l'objet auquel elle répond, ne lui semble plus être une acquisition, mais la réapparition d'une idée acquise. Ainsi s'opère le souvenir. » Cette théorie, qui appartient à l'un des philosophes les plus distingués de notre époque, est assurément très-ingénieuse; mais à ce mérite réunit-elle le mérite encore plus précieux de la vérité? Nous ne le pensons pas. L'explication qu'elle apporte du phénomène de mémoire nous paraît fondée sur certaines données hypothétiques qui font penser aux *qualités occultes* du péri-patétisme scolastique. Peut-on admettre, en effet, que des percep-tions demeurent dans l'âme sans que l'âme les sente? Que l'âme puisse se livrer à certains actes sans savoir qu'elle s'y livre? Que le *moi* puisse être affecté d'une perception, et en même temps ignorer qu'il en est affecté? N'est-ce pas le cas de répondre, ainsi que faisait Locke à cer-tains interprètes peu intelligents de la doctrine de l'innéité : une idée qui est censée sommeiller en notre esprit n'y est réellement pas? Et ne

Digitized by Google

semble-t-il pas que Locke ait pressenti cette théorie de la mémoire, qu'il ait voulu, en quelque sorte, la réfuter d'avance, lorsque, dans son *Essai sur l'entendement humain* (liv. XI, c. 10, sect. 2) il a écrit ces lignes remarquables : « Comme nos idées ne sont autre chose que des perceptions qui sont actuellement dans l'esprit, lesquelles cessent d'être quelque chose dès qu'elles ne sont point actuellement aperçues, dire qu'il y a des idées en réserve dans la mémoire n'emporte dans le fond autre chose, si ce n'est que l'âme, en plusieurs rencontres, a la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui, dans ce temps-là, la convainc qu'elle a eu auparavant ces sortes de perceptions ; et c'est en ce sens qu'on peut dire que nos idées sont dans la mémoire, quoiqu'à proprement parler elles ne soient nulle part. Tout ce qu'on peut dire là-dessus, c'est que l'âme a la puissance de réveiller ces idées lorsqu'elle le veut, et de les peindre, pour ainsi dire, à elles-mêmes. »

D'autres théories philosophiques, antérieures à celle dont il vient d'être parlé, ont prétendu expliquer le phénomène de la mémoire par des impressions, des traces, ou des images laissées dans le cerveau. L'origine de cette théorie remonte aux anciens âges du péripatétisme. La voici telle que nous la trouvons exposée par Alexandre d'Aphrodisie, l'un des plus célèbres commentateurs grecs d'Aristote : « Nous estimons qu'à la suite des opérations des sens, il existe dans le *sensorium* une impression, et, pour ainsi dire, une peinture, qui résultent du mouvement excité en nous par l'objet extérieur, et qui demeure et se conserve après que l'objet extérieur a disparu. Cette impression est comme une image de l'objet, laquelle restant dans le *sensorium*, est cause que nous avons de la mémoire. » Il est impossible de méconnaître le lien qui unit cette théorie à celle de l'idée représentative. Une impression est faite sur le cerveau, et nous connaissons ; cette impression demeure, et nous nous souvenons. Mais, sans entrer ici dans toutes les objections qu'encourrait une telle explication de la connaissance, et pour n'avoir égard qu'à la théorie de la mémoire rapportée, au nom du péripatétisme, par Alexandre d'Aphrodisie, nous nous bornerons à deux remarques qui nous paraissent décisives. La première, c'est que l'observation ne constate en aucune manière l'existence de ces impressions ou images sur le cerveau : on dit, à la vérité, qu'une chose a laissé des traces dans notre esprit, mais c'est en un sens purement métaphorique, et rien absolument ne prouve l'existence de pareilles images. La théorie que nous combattons est donc hypothétique de tout point. En second lieu, en supposant que cette théorie ne reposât pas sur une fiction, elle ne rendrait compte que d'une seule classe de nos souvenirs, de ceux qui portent sur quelque objet sensible. Or, nous avons aussi des souvenirs d'un autre ordre. Les idées intellectuelles et les idées morales se conservent et se reproduisent dans notre esprit comme les idées sensibles. La théorie des impressions ou images tracées sur le cerveau ne saurait expliquer ce phénomène.

Est-ce à dire que la constitution et l'état du cerveau soient sans influence sur l'action de la mémoire? A Dieu ne plaise que nous soutenions une pareille assertion. La mémoire, comme toutes nos autres facultés, est soumise à certaines conditions organiques. N'a-t-il pas été

Digitized by Google

ervé que certaines affections ou lésions du cerveau amenaient l'affaissement ou même l'altération complète du souvenir? Mais si nous pouvons douter des relations qui existent entre le système nerveux les facultés de l'âme, il nous est impossible aussi d'en définir la nature et de nous en rendre compte.

Ces considérations nous conduisent à décrire les principales circonstances, soit physiologiques, soit psychologiques, qui aident ou qui contrarient l'action de la mémoire. Et d'abord, en ce qui concerne les circonstances de l'ordre physiologique, il faut reconnaître que nos souvenirs n'ont jamais plus de lucidité et de certitude qu'à l'état de veille, de sobriété et de santé. Au contraire, l'assoupissement, le sommeil, l'ivresse, le trouble apporté par la maladie aux fonctions cérébrales, entravent visiblement l'action de cette faculté. Au nombre des circonstances physiologiques, il faut encore tenir compte de l'âge. L'adolescence et la jeunesse sont les époques de la vie les plus favorables au souvenir : en deçà de cette limite, la mémoire n'a pas acquis tout son développement; au delà, elle entre dans une période de décroissance, jusqu'à ce que l'extrême vieillesse et la décrépitude amènent l'extinction presque totale de cette faculté.

Les circonstances psychologiques, qui aident ou contrarient l'action de la mémoire, peuvent se résumer de la manière suivante :

1°. C'est un fait d'expérience, que les choses qui nous ont vivement intéressés ou profondément émus sont aussi celles dont, plus tard, nous nous souvenons avec le plus d'exactitude et de facilité, tandis que celles qui n'ont que médiocrement excité notre intérêt se dérobent plus ou moins complétement à la prise du souvenir.

2°. C'est un fait non moins certainement établi, que les choses auxquelles nous donnons peu ou point d'attention échappent plus ou moins complétement au souvenir, tandis que celles qui sont, de notre part, l'objet d'une attention soutenue, et sur lesquelles nous ramenons plusieurs fois notre attention, se gravent dans la mémoire, et laissent un souvenir tout à la fois plus fidèle et plus aisé à rappeler. C'est en ce sens que Locke, dans le deuxième livre de son *Essai sur l'entendement humain*, signale très-judicieusement l'attention et la répétition comme les auxiliaires de la mémoire.

3°. Il est d'expérience que le souvenir n'est jamais plus aisé et plus fidèle que lorsque les éléments dont il se constitue sont rangés entre eux dans un ordre régulier. La découverte de cette loi est attribuée par Cicéron au poëte Simonide : « Fertur Simonides primus invenisse ordinem esse maxime qui memoriæ lucem afferret. »

4°. Un souvenir n'est jamais plus fidèle et plus prompt que lorsque l'idée à laquelle il se rapporte est liée dans notre esprit, par une association naturelle ou artificielle, à une autre idée plus facile à rappeler.

La découverte de ces lois a donné lieu à quelques applications pratiques ayant pour objet la culture, le développement et le perfectionnement de la mémoire. C'est en cela que consiste la *mnémotechnie*, ou l'art de faire acquérir à la mémoire une puissance qu'elle ne tient pas de la nature. Un des procédés artificiels le plus fréquemment mis en usage dans ce but est cette association des idées dont nous parlions plus

Digitized by Google

haut. Toutefois, dans l'emploi de ce moyen, il faut éviter, avec pl de soin qu'on ne le fait dans les méthodes vulgairement acceptées appliquées, de tomber dans des associations puériles et bizarres, q sont toujours d'un assez grave danger pour le jugement, sans être j mais d'un grand avantage pour la mémoire. Il faut, autant que po sible, que tout exercice de mémoire soit en même temps un exerci d'entendement.

On peut consulter, sur la *mémoire*, les œuvres de Reid et de Dugal Stewart, mais principalement l'opuscule d'Aristote intitulé *de Mémoire et de la réminiscence*, dans la traduction de M. Barthélem Saint-Hilaire. C. M.

MENDELSSOHN (Moïse), philosophe allemand et écrivain distingué, naquit le 10 septembre 1729, à Dessau; il était fils de Mendel maître d'école juif. Il puisa sa première instruction dans le Talmud dans les livres saints, dans les écrits de Maimonide. La pauvreté de son père l'obligea de chercher, fort jeune encore, à gagner sa vie pa lui-même en se livrant au commerce de colportage. En 1745 il se rendit à Berlin, où un israélite bienfaisant lui donna un logement dans un mansarde et l'admit gratuitement à sa table. Entré au service du gran rabbin Frænkel, il se mit à étudier Euclide et à apprendre le lati dans une grammaire et un dictionnaire qu'il avait acquis de ses épargnes laborieusement amassées. Après six mois d'étude il put lire un traduction latine de l'*Essai sur l'entendement humain*, par Locke. Enfin, le riche fabricant juif Bernard le reçut dans sa maison comme précepteur de ses enfants, puis comme surveillant de ses ouvriers, et assur sa fortune en l'associant à son industrie. Désormais il partagea son temps entre l'étude et le commerce. En 1754, grâce à son habileté au jeu des échecs, il fit la connaissance de Lessing, qui l'initia dans la connaissance de la littérature allemande, dont il ne tarda pas à devenir un des organes les plus distingués. Il se lia aussi d'une grande amitié avec le jeune Thomas Abbt, qui mourut à vingt-huit ans avec la réputation d'un des premiers moralistes de sa nation. Sa liaison avec Lavater fut moins heureuse. L'insistance que mit celui-ci à le convertir au christianisme occasionna à Mendelssohn une maladie grave qui interrompit pour longtemps son activité littéraire. Quinze années plus tard il eut, au sujet du spinozisme de Lessing, avec Jacobi, cette vive discussion que nous avons rapportée ailleurs (*Voyez* JACOBI), et qui, jointe à un refroidissement, lui causa une maladie dont il mourut le 4 janvier 1786. Parti de si bas, il était devenu, à force de génie, de travail et de probité, un des philosophes les plus estimés de l'époque, un des meilleurs écrivains allemands, et le fondateur d'une noble famille encore florissante aujourd'hui.

Mendelssohn n'avait aucun de ces avantages extérieurs qui souvent mènent à la fortune. Il était petit, maigre, contrefait même; mais dans ce corps chétif vivait une âme aussi grande par les qualités du cœur que par celles de l'esprit, qualités qu'annonçaient au dehors une bouche gracieuse, un front élevé et les plus nobles traits du visage. On l'a quelquefois surnommé le Socrate de l'Allemagne, comparaison ambitieuse qu'il n'aurait pas admise lui-même, mais que justifiaient la haute raison

Digitized by Google

ont il a toujours fait preuve, et surtout cette satire fine et sans aiteur, cette noble ironie qui le distinguaient.

Nous ne saurions mieux faire, pour caractériser Mendelssohn comme crivain et comme philosophe, que de citer le jugement qu'a porté sur i Bouterweck, placé à une égale distance de l'admiration quelque peu xagérée de ses contemporains et de la critique orgueilleuse de nos ours. « Mendelssohn, dit Bouterweck, ne fut, pas plus que Sulzer, un le ces grands penseurs et de ces grands écrivains qui produisent dans es sciences des changements extraordinaires, ou impriment à l'art littéraire une direction nouvelle; mais, ainsi que Sulzer, seulement avec n plus grand talent de métaphysicien, il savait à l'intérêt philososhique unir l'intérêt esthétique. Son éclectisme, qui le préservait de ut esprit exclusif dans ses jugements, le préservait aussi de toute nitation servile comme écrivain. Alors même qu'il s'empare des penées d'autrui, il se montre original par la manière dont il les met en euvre. Il était surtout attaché à l'école de Wolf, parce qu'il croyait y ouver la solidité et la précision dans le développement des idées, dont philosophie française lui paraissait manquer; il en faut d'autant plus dmirer cette élégance et cette facilité de langage qu'il prête à la phiosophie de Wolf, qualités entièrement étrangères à cette philosophie, que l'on ne devait pas s'attendre à rencontrer chez lui, si l'on se ppelle l'éducation qu'il avait reçue. Nul autre écrivain allemand ne avait alors revêtir la pensée philosophique d'une élégance si simple et noble à la fois sous la forme épistolaire ou du dialogue.... »

Mendelssohn partagea ses veilles entre la philosophie et l'étude du udaïsme, qu'il avait à cœur de présenter dans toute sa pureté. Nous 'avons pas ici à apprécier ses travaux sur la religion de ses pères, ien que là encore il se montrât philosophe autant qu'homme de goût. es principaux écrits philosophiques sont : ses *Lettres sur les sentiments*, in-8°, Berlin, 1764, ouvrage couronné par l'Académie de Berlin; — *Phédon*, dialogue sur l'immortalité de l'âme, in-8°, ib., 1767; 6e édit., 1821; ouvrage traduit en presque toutes les langues de l'Europe, et récemment en français, par L. Haassmann, in-8°, Paris, 1830; — *Matinées* ou *Entretiens sur l'existence de Dieu*, in-8°, Berlin, 1785.

Le sujet principal des *Lettres sur les sentiments* est la nature du plaisir en général, et de celui qui résulte de la présence du beau en particulier. Le plus jeune des deux correspondants soutient que l'analyse de la beauté en détruit le plaisir, et que nous serions malheureux si nous réduisions nos sentiments à des notions claires et distinctes; que le beau consiste en une idée confuse de quelque perfection, et que la réflexion le fait évanouir; que la raison, sans doute, doit nous guider dans le choix de nos plaisirs, mais qu'il faut les goûter sans trop les raisonner. Son ami, plus mûr, rectifie cette manière de voir. Selon lui, le sentiment du beau n'admet ni des idées parfaitement claires, ni des idées tout à fait obscures; l'objet du plaisir doit pouvoir supporter l'analyse, mais à l'analyse doit se joindre la synthèse, qui saisit un tout comme un ensemble plein de convenance et d'harmonie. Quoi de plus admirable que l'idée de l'univers, lorsqu'elle est fondée sur la connaissance des parties qui le composent, des lois qui le con-

Digitized by Google

stituent? Il distingue, du reste, entre le beau sensible et le beau int
lectuel ou la perfection. Le premier suppose l'unité dans la variété,
le plaisir qui en résulte a son principe dans notre nature bornée; D
ne le connaît point. La perfection, au contraire, ce n'est pas l'uni
mais l'harmonie dans la variété, et la satisfaction qu'elle donne à
source dans notre nature supérieure, dans la force positive de l'âm
Dieu en jouit dans un sens éminent. Le beau se transmet à la rai
par les sens. La perfection, beauté supérieure et toute divine, est
intuition de la raison. Le beau possible est superficiel et relatif;
perfection est absolue et au fond même des choses. La beauté est
mitation sensible de la perfection, l'image terrestre de la beauté divi
Tout plaisir, en définitive, se fonde sur l'idée d'une perfection soit se
sible, soit intellectuelle, et le plaisir a une triple source : l'un
dans la variété, ou le beau sensible; l'harmonie dans la variété, ou
perfection intellectuelle; enfin une amélioration dans notre état *phy*
sique, le plaisir sensuel. La musique seule réunit les trois genres
plaisirs. Les dernières lettres traitent du suicide et n'offrent rien
bien remarquable.

Le traité de l'*Évidence* est une réponse à la question proposée p
l'Académie de Berlin : « Les vérités philosophiques sont-elles susce
tibles d'une évidence pareille à celle des sciences mathématiques?
Selon Mendelssohn, l'évidence se compose de la certitude qui résu
de la démonstration et de la clarté qui impose la conviction et la re
facile. Il ne s'agit donc pas seulement de savoir si les vérités de la m
taphysique peuvent être démontrées comme les propositions de la gé
métrie, mais encore si elles sont susceptibles d'être présentées avec
même clarté. Selon lui, les vérités philosophiques sont tout aussi ce
taines; mais elles ne sont pas aussi évidentes que les propositions d
mathématiques, en tant que l'évidence suppose un tel degré de clar
qu'il est impossible de se refuser à sa lumière et d'éprouver la moind
répugnance à l'accepter. Il se fait fort de prouver que les vérités de
métaphysique peuvent être ramenées à des principes tout aussi certain
que les axiomes de la géométrie; seulement le raisonnement par lequ
se fait cette réduction n'a pas le même degré de clarté et d'évidence in
vincible que les vérités mathématiques; et il expose ici, sur la natur
de ce genre de connaissance, des idées encore dignes d'attention. Tout
la géométrie, dit-il, n'est que le développement de la notion de l'é
tendue, au moyen du principe de contradiction ou de l'identité : toute
ses propositions sont démontrées identiques avec l'idée primitive d'é
tendue. La certitude géométrique est fondée uniquement sur l'identit
invariable d'une notion donnée avec les idées qui y sont implicitemen
renfermées et que l'analyse en fait sortir.

Recherchant ensuite le degré d'évidence dont est susceptible la mé
taphysique, il dit qu'en général la philosophie est la science de
qualités des choses, tandis que les mathématiques sont la science de
quantités. La métaphysique générale ne considère que les qualités e
leurs rapports, abstraction faite des choses. Elle fait l'analyse des notion
données, et en développe les richesses infinies qui y sont renfermées
et les propositions que l'analyse produit ainsi sont aussi certaines que
les vérités mathématiques; seulement elles ne s'imposent pas aux esprit

Digitized by Google

vec la même force que celles-ci. Ce désavantage provient de trois auses : d'abord la philosophie n'a pas à sa disposition des signes aussi racts que la science mathématique; son langage est plus ou moins bitraire. Ensuite les qualités des choses sont si intimement liées entre elles, qu'il est impossible d'en expliquer une sans connaître toutes les autres. De là, la nécessité, à chaque pas, de revenir sur les principes, les éléments. Enfin, les qualités étant déterminées, il s'agit d'entrer dans le domaine de la réalité, chose facile pour la géométrie, qui peut s'en rapporter au témoignage des sens, tandis que pour la philosophie, ce témoignage est lui-même soumis à la critique, et que sa tâche est précisément de se tenir en garde contre les simples apparences. Un autre avantage que les mathématiques ont sur la philosophie, c'est qu'elles trouvent toujours les esprits disposés à accepter le résultat de la discussion, quel qu'il soit. La vérité géométrique n'a d'autre ennemi à vaincre que l'ignorance; nul préjugé, nul intérêt, nulle passion ne vient résister à son évidence. En philosophie, au contraire, chacun a pris parti d'avance et oppose à la démonstration de la vérité ses opinions préconçues.

Dans la troisième partie de son traité, Mendelssohn recherche le degré d'évidence que comporte la théologie naturelle. Quelle fécondité merveilleuse, s'écrie-t-il, que celle des idées de Dieu et de ses attributs! Toutes les perfections de l'Etre divin, l'idée en étant donnée, l'analyse les en fait sortir par un développement nécessaire. L'athée même accepte le résultat de cette analyse, comme l'idéaliste admet la géométrie, mais sans en reconnaître l'objet pour réel. C'est là qu'est la difficulté : il faut établir la réalité objective de l'idée de Dieu. Le meilleur argument pour cela, c'est l'argument ontologique, fondé sur le principe de la *raison suffisante*, instrument merveilleux qui sert à lier entre elles toutes les vérités, qui en fait l'harmonie et l'unité.

Les principes généraux de la morale sont susceptibles d'une évidence entière. Les lois morales ont, selon Mendelssohn, la même universalité et la même certitude que les lois de la nature, parce qu'elles sont l'expression authentique de notre nature raisonnable. Aussi, théoriquement, tous les hommes cultivés les reconnaissent; mais dans la pratique, on le sait trop, c'est autre chose.

Le *Phédon* est une imitation de Platon; c'est peut-être l'ouvrage le plus solide, sous la forme la plus attrayante, sur la grande question de l'immortalité de l'âme avant Kant. Mendelssohn le publia pour répondre aux doutes dont le jeune Abbt lui avait fait confidence sur la destinée humaine. A l'exemple de Platon, il met dans la bouche de Socrate, s'entretenant à sa dernière heure avec ses disciples, les arguments qui doivent établir l'immortalité de l'âme. Dans le premier dialogue, il suit Platon assez fidèlement, ne modifiant guère que l'expression de ses arguments. Seulement il a beaucoup adouci la violente diatribe de Platon contre le corps et ses besoins, comme trop peu conforme aux idées actuelles. Dans le second dialogue, Mendelssohn a substitué à la faible argumentation de Platon concernant l'immatérialité de l'âme, une démonstration meilleure et plus moderne. Dans le troisième dialogue enfin, Socrate ne s'exprime plus comme il l'a fait dans le *Phédon*, mais il pense et raisonne, comme il l'aurait fait s'il avait vécu

Digitized by Google

au XVIII^e siècle, et s'il avait pu connaître D[illegible]Mendelssohn, et Mendelssohn n'aspire pas à l'originalité; ce qui lui accepter n'est pas d'être neuf, mais vrai. Il revendique cependant [illegible] appartenant en propre ce qu'il fait dire à Socrate sur l'harmonie [illegible] vérités morales, sur le système de nos droits et de nos devoirs. La [illegible] fectibilité infinie de nos facultés intellectuelles, les devoirs infinis qu la conscience nous impose, cette soif de félicité que rien sur la terre n peut satisfaire, assurent à l'homme une durée continue et infinie. Il y des devoirs qui seraient déraisonnables, si la mort était le dernier term de son existence. Sans l'immortalité, la mort par dévouement, qui es au jugement de tous, l'action la plus sublime et le devoir suprême, se rait une absurdité.

L'ouvrage intitulé *Matinées*, et qui parut en 1785, expose les entre tiens que Mendelssohn eut réellement avec son fils, son gendre et u de leurs amis, sur l'existence de Dieu. Après des discussions préliu naires sur des questions de critique et d'ontologie, notamment sur le caractères de la vérité et de l'évidence, où l'on retrouve partout le di ciple de Leibnitz, quelque peu ébranlé cependant par les objections l Kant, Mendelssohn établit les axiomes suivants : « Ce qui est vr doit pouvoir être connu comme tel par une intelligence positive. » — « Ce dont l'existence ne peut être reconnue par aucune intelligenc positive n'existe pas réellement; c'est ou une illusion, ou une erreur. — « Ce dont la non-existence ne peut être conçue par aucun être rai sonnable, existe nécessairement. Une idée qui ne peut être conçu sans réalité objective doit être, par là même, considérée comme réelle. Mendelssohn passe ensuite en revue les diverses méthodes d'établi l'existence de Dieu. La théorie des attributs de Dieu, l'idée en étan donnée, est de toute évidence; mais, pour en établir la réalité, plusieur raisonnements ont été proposés sans entraîner l'assentiment universel Ou bien l'on conclut *à posteriori* de l'existence du monde ou de l'exis tence du *moi* à celle de Dieu, comme en étant la cause nécessaire; o bien, procédant *à priori*, l'on conclut de l'idée même d'un être néces saire et infini à son existence réelle et objective. Mendelssohn apprécie ces divers arguments à la lumière du bon sens, du sens commun, qu'il considère comme une faculté ou une autorité supérieure à la raison in dividuelle, et sur lequel il importe de s'orienter lorsque la spéculation nous a trop écartés de la route battue. C'est ici que se trouve ce passage remarquable qui a fourni à Kant le sujet de son petit écrit : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* « Toutes les fois, dit Mendelssohn (*Matinées*, § 10), que la spéculation paraît trop m'éloigner de la grande route du sens commun, je m'arrête et cherche à m'orienter. Je reporte mes regards vers le point d'où je suis parti, et je cherche à mettre d'accord mes deux guides, le sens commun et la spéculation individuelle. L'expérience m'a appris que le plus souvent le droit est du côté du sens commun, et il faut que la raison se prononce avec beaucoup de force pour le résultat de la spéculation pour que je me décide à m'en rapporter à celle-ci. Il faut même, dans ce cas, qu'elle me montre avec évidence comment le sens commun a pu s'égarer de la bonne route, et qu'elle me convainque que la persistance de celui-ci dans un avis contraire est pure obstination. »

Digitized by Google

Aristotelis, f° 2 ssir jamais à faire revenir le sens commun de sa ... du monde extérieur; mais il fait naître des doutes ... issent la démonstration de l'existence de Dieu, fondée sur la ... templation de l'univers. Au lieu donc de s'engager dans de subtiles ... ussions avec les idéalistes, il vaut mieux fonder cette existence sur ... mienne, qui est indubitable. Mendelssohn réfute ensuite la philosophie atomistique, qui fait naître l'univers du hasard et qui admet une série infinie de causes et d'effets sans commencement et sans fin, et il reproduit l'optimisme de la *Théodicée* de Leibnitz. Mais la partie la plus importante de ces entretiens est la réfutation du panthéisme, et particulièrement du spinozisme. Il admet cependant un panthéisme plus pur qui, au point de vue pratique, peut se concilier parfaitement avec la piété et la vraie moralité, et à cette occasion il prend la défense de son ami Lessing, que Jacobi venait d'accuser de spinozisme. Il termine cette partie de l'argumentation, qui a pour objet d'établir l'existence de Dieu, comme être nécessaire, sur les faits donnés dans l'expérience, par un argument de son invention. Se fondant sur l'axiome que tout ce qui est doit être l'objet d'une intelligence quelconque, Mendelssohn conclut de l'imperfection de la connaissance que nous avons de nous-mêmes à l'existence d'un entendement infini. Il doit y avoir nécessairement un être pensant qui connaisse de la manière la plus parfaite et avec le plus haut degré d'évidence, non-seulement moi-même avec tout ce que je suis, mais encore l'ensemble de toutes les possibilités comme possibles, et l'ensemble de toutes les réalités comme réelles, en un mot, l'ensemble et l'harmonie de toutes les vérités : il existe donc une intelligence infinie.

Le traité se termine par l'examen des arguments proposés pour prouver *à priori* l'existence d'un être tout parfait, nécessaire, absolu. Mendelssohn s'applique ici à justifier et à perfectionner l'argument d'Anselme de Cantorbéry, reproduit sous une autre forme par Descartes, et attaqué par Kant comme concluant de la simple possibilité à la réalité. Il convient que de la seule possibilité logique d'un être fini l'on ne pourrait conclure légitimement à son existence réelle, parce qu'il pourrait n'être qu'une simple modification de moi-même, un être idéal, imaginaire. Mais l'idée d'un être nécessaire, infini, ne saurait être considérée comme une modification de moi : ou je ne puis la concevoir, ou bien elle est l'expression d'un être réel. Pour en établir la réalité, il suffit donc d'en prouver la possibilité logique. L'être infini existe par cela seul que je puis le concevoir comme tel. Or, cette possibilité logique a été établie par Leibnitz, et Mendelssohn abonde entièrement dans son sens, même après les objections de Kant. L'être nécessaire, dit-il, réunit tous les caractères affirmatifs ou positifs au degré le plus éminent. On ne peut concevoir l'un sans l'autre. Il impliquerait donc de concevoir l'être infini sans le prédicat affirmatif de l'existence. L'idée en est absurde et contradictoire, tant qu'on la conçoit sans l'attribut de l'existence réelle. Sans le caractère de la réalité, cette idée s'évanouit. La raison produit avec nécessité l'idée d'un être infini, absolu, nécessaire : donc il existe ; il existe aussi sûrement que la raison elle-même : il faut renoncer à celle-ci, la nier, ou admettre avec elle l'existence de Dieu. Tel est le véritable sens de l'argumentation

Digitized by Google

d'Anselme, de Descartes, de Leibnitz, et surtout de Mendelssohn, et formulée ainsi, Kant lui-même ne peut se refuser à l'accepter.

Les *Œuvres complètes* de Mendelssohn ont été publiées, avec s *Vie*, à Vienne, en 1838, en un volume grand in-8°. J. W.

MÉNÉDÈME, surnommé d'Erétrie à cause de son origine, fondateur d'une école très-obscure qui porta le même nom, florissa à peu près trois cents ans avant J.-C. Envoyé par les Erétriens en ga nison à Mégare, il entendit les leçons de Platon, qui s'était réfug momentanément dans cette ville, et ne tarda pas à le suivre à Athène Mais, entraîné par son ami Asclépiade de Phlius, il retourna à Mégar où il s'attacha à Stilpon, un des philosophes les plus célèbres de l'éco mégarique. Enfin, après avoir quitté l'école de Mégare pour cel d'Elis, fondée par Phédon, il se plaça, comme nous venons de le dire à la tête d'une école nouvelle connue sous le nom d'Erétrie. Il ense gnait ses doctrines dans sa ville natale, où il jouait en même temps comme homme politique, un rôle important. Elevé au rang de premie sénateur, il fut chargé auprès de Ptolémée, de Lysimaque, de Déme trius Poliorcète, de plusieurs négociations dont il sortit à son honneu et qui lui acquirent l'estime de ces princes. Le fils de Démétrius, Ant gone Gonatas, lui témoignait une estime particulière et se faisait gloir d'être son disciple. Devenu pour cela même suspect à ses concitoyens et ayant à répondre à une accusation de trahison, il se réfugia auprè d'Antigone et mourut de tristesse; d'autres disent qu'il se laissa mouri de faim, à l'âge de soixante-quatorze ans. Ménédème n'ayant rien écrit et les ouvrages des anciens qui auraient pu nous éclairer sur son enseignement ayant péri, nous ne pouvons avoir que des idées très-vagues sur sa philosophie. Il devait se rapprocher beaucoup de l'école mégarique, et particulièrement de Stilpon, pour lequel il professait une vive admiration. Nous savons, en effet (Diogène Laërce, liv. II), qu'il excellait dans cette dialectique subtile et frivole dont nous trouvons la plus haute expression dans Eubulide. Il rejetait toutes les propositions négatives et composées, c'est-à-dire hypothétiques, n'admettant que les propositions affirmatives et simples; ce qui nous fait supposer qu'il n'admettait point de division ni de partage dans la vérité, et que l'idée du possible se confondait pour lui avec celle du nécessaire; en d'autres termes, qu'il ne reconnaissait, avec les disciples d'Euclide, que l'Etre absolu, nécessairement un. En effet, si on laisse subsister les propositions hypothétiques et négatives, le dilemme est possible; or, le dilemme n'est pas autre chose que la division d'un tout dans ses parties.

Cette même unité, qu'il cherchait à établir par la dialectique, était aussi le but et le caractère de sa morale. D'abord, il distinguait le bien de l'utile; puis il le montrait le même dans toutes les vertus que nous distinguons, et ces vertus elles-mêmes n'étaient à ses yeux que des expressions différentes d'une seule idée. Enfin, il atteignait le but suprême de la philosophie en confondant, comme nous l'apprenons de Cicéron (*Académ.*, liv. II, c. 42), le bien avec le vrai; en soutenant que tout bien est dans l'esprit et dans cette faculté de l'esprit par laquelle nous connaissons la vérité : *Omne bonum in mente positum et mentis acie qua verum cerneretur.* D'après Simplicius (*Comment. in Physicam*

Digitized by Google

Aristotelis, f° 20), Ménédème et ses disciples portaient tellement loin l'horreur des distinctions, qu'ils ne voulaient pas même admettre qu'une chose puisse être affirmée d'une autre; ils ne reconnaissaient pour absolument certains que les jugements identiques; par exemple, lorsqu'on dit : L'homme c'est l'homme, le blanc c'est le blanc. — Il a existé un autre philosophe du nom de Ménédème, qui était disciple de Colotès de Lampsaque, et professait les principes de l'école cynique. Diogène Laërce (liv. VI, c. 102) raconte qu'il avait l'habitude de se montrer en public dans le lugubre appareil sous lequel on représentait les Furies, avec une longue robe noire nouée d'une ceinture écarlate, et se disant envoyé des enfers pour surveiller les méfaits des hommes. Pour les ouvrages à consulter, *voyez* MÉGARIQUE.

MENG-TSEU, dont le nom a été latinisé en celui de Mencius, est un philosophe chinois qui florissait dans la première moitié du IV^e^ siècle avant notre ère, à la même époque où florissaient aussi en Grèce, Socrate, Platon et Aristote. Il naquit dans la ville de Tséou, actuellement dépendante de Yen-tchéou-fou de la province de Chan-toung (orient montagneux), où l'on voit encore aujourd'hui son tombeau. Ce tombeau, d'après la grande géographie impériale publiée à Péking, en 1744, est situé à gauche de la grande route qui passe au midi de la ville cantonale de Tséou.

Le père de Meng-Tseu, qui se nomma pendant sa vie Meng-kho, mourut peu de temps après la naissance de son fils. Sa mère était une femme restée en vénération dans la mémoire des Chinois, pour les soins assidus et éclairés qu'elle prit de l'éducation de son enfant. Persuadée que les mauvais exemples exercent une influence pernicieuse sur l'esprit des jeunes gens, elle changea deux fois de demeure pour ne pas laisser pervertir l'esprit et les penchants de son fils. La maison où elle demeurait d'abord était située près de celle d'un boucher; elle s'aperçut qu'au moindre cri des animaux qu'on égorgeait, le petit Meng-kho accourait assister à ce spectacle, et qu'ensuite il tâchait d'imiter ce dont il avait été témoin. Craignant un tel voisinage, elle alla demeurer dans la proximité de plusieurs sépultures. Les parents de ceux qui y reposaient venaient souvent pleurer sur leur tombe et y faire les offrandes accoutumées. Meng-kho prit bientôt plaisir à ces cérémonies et s'amusait à les imiter. Sa mère s'en inquiéta encore et s'empressa de chercher une habitation qui pût favoriser les dispositions si prononcées de son fils à imiter ce qui frappait habituellement ses yeux. Elle se logea donc près d'une école de jeunes gens. C'est peut-être à cette sollicitude de sa mère que Meng-tseu doit l'honneur d'être compté au nombre des plus illustres philosophes de la Chine. Aussi, dans les livres de morale et d'éducation chinois, l'exemple est-il vivement recommandé, et on y trouve, pour ainsi dire, reproduite à chaque page, cette phrase devenue proverbiale : « La mère de Meng-tseu choisit un voisinage. »

Meng-tseu est un philosophe qui mérite d'être soigneusement étudié, non-seulement à cause de ses connaissances étendues pour son pays et son époque, mais encore à cause de la tournure vive et originale de son esprit. Il se fit le disciple de Tseu-sse, digne descendant de Confucius (*Voyez* ce mot); et, à l'école de ce sage, il avança rapidement

Digitized by Google

dans la connaissance des doctrines du maître, lesquelles, au reste, n'
taient au fond que la doctrine des anciens sages, comme Confucius l
même ne cessait de le déclarer.

Meng-tseu eut bientôt lui-même des disciples. Il voyagea avec eu
comme c'était alors l'usage, dans différents Etats de la Chine, p
s'instruire et instruire les princes qui régnaient sur des populati
divisées. Vivant à une époque et dans un pays où la politique était u
partie intégrante de la morale, sinon la morale elle-même, Meng-ts
par la nature de son esprit aussi bien que par ses principes, fut mo
porté que tout autre à les séparer. Aussi le livre qu'il a laissé et
porte son nom (le *Meng*, en deux parties) offre-t-il à un haut de
l'union étroite de ces deux sciences.

Sa politique paraît avoir été plus décidée et plus hardie que celle
son maître Confucius. Moins grave, mais plus vif et plus pétul
que ce dernier, pour lequel il professait la plus haute admiration,
prend son adversaire, quel qu'il soit, prince ou autre, corps à corp
et, de déduction en déduction, de conséquence en conséquence, il
mène droit à l'absurde; il le serre de si près qu'il ne peut lui échappe
Aucun philosophe oriental ne pourrait peut-être offrir plus d'attra
à un lecteur européen, surtout à un lecteur français, que Meng-tse
parce que ce qu'il y a de plus saillant en lui, quoique Chinois, c'e
l'esprit. Il manie parfaitement l'ironie. On en jugera par quelques c
tations.

« Meng-tseu étant allé rendre visite à Hoeï, roi de l'Etat de Lian
le roi questionna le philosophe sur l'art de régner, en disant qu'il n
pouvait arriver à faire tout le bien qu'il avait envie de faire.

« Meng-tseu lui répondit : S'il se trouvait un homme qui dît au roi
Mes forces sont suffisantes pour soulever un poids de trois mille livres
mais non pour soulever une plume; ma vue peut discerner le mouve
ment de croissance de l'extrémité des poils d'automne de certains ani
maux, mais elle ne peut discerner une voiture de bois qui suit la grand
route; roi, auriez-vous confiance en ses paroles?

« Le roi dit : Aucunement. — Si l'homme ne soulève pas une plume,
c'est qu'il ne fait pas usage de ses forces; s'il ne voit pas la voiture en
mouvement chargée de bois, c'est qu'il ne fait pas usage de sa faculté de
voir; si les populations ne reçoivent pas de vous les bienfaits qu'elles on
droit d'en attendre, *c'est que vous ne faites pas usage de votre faculté bien-
faisante*. C'est pourquoi, si un roi ne gouverne pas comme il doit gou-
verner, c'est *parce qu'il ne le veut pas*, et non *parce qu'il ne le peut pas*.

« Le roi ajouta : En quoi diffèrent les apparences du mauvais gouver-
nement par *mauvais vouloir* ou par *impuissance?*

« Meng-Tseu répondit : Si l'on conseillait à un homme de prendre la
montagne Taï-chan sous son bras, pour la transporter dans l'Océan
septentrional, et que cet homme dît : *Je ne le puis*, on le croirait, *parce*
qu'il dirait la vérité apparente et réelle; mais si on lui ordonnait de
rompre un jeune rameau d'arbre, et qu'il dît encore : *Je ne le puis*, on
ne le croirait pas, parce qu'il serait évident qu'il y aurait de sa part
mauvais vouloir et non *impuissance*. De même, le roi qui ne gouverne
pas bien comme il devrait le faire, n'est pas à comparer à l'homme
essayant de prendre la montagne Taï-chan sous son bras pour la

Digitized by Google

ansporter dans l'Océan septentrional, mais à l'homme disant ne pou- ir rompre le jeune rameau d'arbre. » (*Meng-tseu*, liv. I, c. 7.)

Nous citerons encore la belle dissertation de notre philosophe, *sur la ature de l'homme*.

« Kao-tseu dit : La nature de l'homme ressemble au saule flexible; équité ou la justice ressemble à une corbeille; on fait avec la nature e l'homme l'humanité et la justice, comme on fait une corbeille avec saule flexible.

« Meng-tseu dit : Pouvez-vous en respectant la nature, l'essence ropre du saule, en faire une corbeille? Vous devez, d'abord, rompre t dénaturer le saule flexible, pour pouvoir, ensuite, en faire une cor- eille. S'il est nécessaire de rompre et de dénaturer le saule flexible our en faire une corbeille, alors, ne sera-t-il pas nécessaire aussi de ompre et de dénaturer l'homme pour le faire humain et juste? Vos aroles porteraient les hommes à détruire en eux tout sentiment d'hu- anité et de justice.

« Kao-tseu continuant dit : La nature de l'homme ressemble à une au courante : si on la dirige vers l'orient, elle coule vers l'orient; si on la dirige vers l'occident, elle coule à l'occident. La nature de l'homme ne distingue pas entre le *bien* et le *mal*, comme l'eau ne distingue pas entre l'*orient* et l'*occident*.

« Meng-tseu dit : L'eau assurément ne distingue pas entre l'orient et l'occident; mais ne distingue-t-elle pas, non plus, entre le *haut* et le *bas*? L'homme est *naturellement bon*, comme l'eau coule *naturellement en bas*. Il n'est aucun homme qui ne soit *naturellement bon*, comme il n'est aucune eau qui ne coule *naturellement en bas*.

« Maintenant, si, en comprimant l'eau, vous la faites jaillir, vous pourrez la faire dépasser votre front. Si en lui opposant un obstacle, vous la faites refluer vers sa source, vous pourrez alors la faire dépasser une montagne. Appellerez-vous cela la *nature* de l'eau? — C'est un effet de la contrainte.

« Les hommes peuvent être conduits à faire le mal, leur nature le permet aussi.

« Kao-tseu dit : J'appelle *nature* la vie.

« Meng-tseu répliqua : Appelez-vous la vie *nature*, comme vous appelez le blanc *blanc*?

« Oui.

« Selon vous, la blancheur d'une plume blanche est-elle la même que la blancheur de la neige blanche? ou la blancheur de la neige blanche est-elle la même que la blancheur de la pierre précieuse nommée *yu*?

« Oui.

« Cela posé, la nature du chien est-elle donc la même que la nature du bœuf, et la nature du bœuf la même que la nature de l'homme?

« Kao-tseu reprit : Les aliments et les couleurs appartiennent à la nature. L'humanité est intérieure, non extérieure; l'équité ou la justice est extérieure et non intérieure.

« Meng-tseu répliqua : Comment entendez-vous que l'humanité est intérieure et la justice *extérieure*?

« Si cet homme est vieux nous disons qu'il est un *vieillard;* la vieillesse n'est pas en nous; de même, si un tel objet est blanc, nous le

Digitized by Google

disons *blanc;* la blancheur étant en dehors de lui, c'est ce qui fait q je l'appelle *extérieure?*

« Le philosophe répliqua : Si la blancheur d'un cheval blanc ne di fère pas de la blancheur d'un homme blanc, vous direz donc qu'u vieux cheval ne diffère pas d'un homme vieux? Le sentiment de ju tice qui nous porte à révérer la vieillesse, existe-t-il dans la vieilles elle-même ou dans nous? etc. »

Dès l'époque de Meng-tseu et même bien avant, les opinions l plus diverses sur le *bien* et le *mal*, sur le *juste* et l'*injuste*, en un mo sur les principes les plus contraires, avaient été exprimées et soutenu ouvertement en Chine par des hommes qui faisaient profession d'en seigner la vérité et de la posséder. Il y avait donc plusieurs *écol* opposées de morale et de philosophie, comme on peut s'en convainc par les passages suivants du livre de Meng-tseu :

« Il n'apparaît plus de sages rois pour gouverner l'empire! Le princes et les vassaux se livrent à la licence la plus effrénée; les let trés de chaque endroit professent les principes les plus opposés et le plus étranges; les doctrines des sectaires Yang-tchou et Mé-ti rem plissent l'empire; et les doctrines officielles professées dans l'empire si elles ne rentrent pas dans celles de Yang, rentrent dans celles de Mé La secte de Yang rapporte tout à soi; elle ne reconnaît pas de prince ou de supérieurs; la secte de Mé aime tout le monde indistinctement; elle ne reconnaît pas de parents. — Ne point reconnaître de parents, n point reconnaître de princes ou de supérieurs, c'est être comme des bêtes brutes et des bêtes fauves.

« Moi, ajoute Meng-tseu, effrayé des progrès de ces mauvaises doctrines, je défends celle des saints hommes des temps passés. Je combats Yang et Mé. Je repousse leurs propositions corruptrices, afin que des prédicateurs pervers ne surgissent pas de nouveau dans l'empire pour les répandre. Une fois que ces doctrines perverses sont entrées dans les cœurs, elles corrompent les actions, elles corrompent tout ce qui constitue l'existence sociale. » (*Meng-tseu*, liv. I, c. 6, § 9.)

Si Meng-tseu vivait de nos jours, il aurait encore à combattre les sectes de Yang et de Mé qui ont changé de noms sans changer de doctrines. N'est-ce pas un fait singulier, et en même temps rassurant pour la société, que cette apparition si ancienne dans le monde, de doctrines qui se croient aujourd'hui nouvelles et appelées à la transformation prochaine des sociétés modernes, lorsque leur défaite date déjà de plus de deux mille ans!

Meng-tseu, à l'exemple de son maître Khoung-tseu, considérait la philosophie comme la grande institution du genre humain, sans laquelle il n'y a que troubles et confusion pour les sociétés livrées à toutes les séductions des plus mauvaises passions, des plus funestes doctrines. Aussi fit-il de la philosophie confucienne un grand et noble apostolat qui ne cessa qu'avec sa vie.

L'ouvrage de Meng-tseu est le quatrième de ceux que l'on nomme en chinois les *Ssé-chou* ou *les Quatre livres de Khoung-tseu et de Meng-tseu*, lesquels sont les livres classiques par excellence de la Chine, enseignés dans toutes les écoles publiques et privées. Ils ont été expliqués et commentés par les philosophes et les moralistes les plus

Digitized by Google

lèbres de l'école officielle des lettrés, et ils sont continuellement dans s mains de tous ceux qui, en voulant orner leur intelligence, désirent ncore posséder la connaissance de ces vérités éternelles qui sont la ase la plus solide des sociétés humaines. Meng-tseu mourut vers l'an 314 ıvant J.-C. à l'âge de 84 ans.

Bibliographie : Le livre de Meng-tseu a été traduit plusieurs fois n langue européenne. Voici ces traductions par ordre de date : Par le P. Noël, dans ses *Sinensis imperii libri classici sex*, in-8°, Prague, 1711. — Par M. Stan. Julien, sous ce titre : *Meng-tseu, vel Mencium inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, etc. Confucio proximum edidit, etc.*, in-8°, Paris, 1824-1829. — Par le Rev. Collie, n anglais dans ses *Four-Books*, Malacca, 1828; et en français par l'auteur de cette *Notice*, dans les *Livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1840, gr. in-8° à 2 col. et dans le volume de la Bibliothèque Charpentier, intitulé *Confucius* et *Mencius* ou *les Quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, gr. in-18, ib., 1841. Ce dernier ouvrage a déjà eu depuis plusieurs éditions. G. P.

MÉNIPPE, philosophe cynique, originaire de Gandara en Phénicie, commença par être esclave; puis, étant parvenu à se faire affranchir, il s'établit à Thèbes, où il fut admis au nombre des citoyens. Selon Diogène Laërce, il s'y serait livré à l'infâme métier d'usurier et y aurait acquis une fortune assez considérable. Dépouillé par des voleurs de ces richesses mal acquises, ou ne pouvant supporter les railleries que lui attirait sa conduite, il se serait pendu de désespoir. Mais cette imputation ne paraît guère fondée lorsqu'on songe que Lucien, qui n'était pas précisément un ami des philosophes, nous représente constamment Ménippe dans ses *Dialogues* comme un cynique parfaitement convaincu et désintéressé, plein de mépris pour la vie, pour la fortune et pour toutes les chimères dont se nourrissent notre vanité et notre ambition. C'est précisément lui qu'il oppose aux hypocrites de philosophie. Ménippe avait composé treize livres de satires dont il ne nous reste rien que les titres conservés par Diogène Laërce. Nous savons seulement qu'ils étaient écrits en prose et en vers parodiés des plus grands poetes. Varron, à ce que nous apprend Cicéron (*Académ.*, liv. I), en avait fait une imitation très-heureuse, où les maximes d'une haute philosophie étaient mêlées aux saillies les plus piquantes. Malheureusement, l'œuvre de Varron a péri comme celle de Ménippe, et il ne nous reste plus, pour nous donner une idée de celle-ci, devenue le type d'un genre, que le dialogue de Lucien intitulé la *Nécyomancie*. X.

MENNENS (Guillaume), né à Anvers dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle, est inscrit par quelques nomenclateurs au nombre des philosophes. Le seul ouvrage qu'ils lui attribuent a pour titre : *Aurei velleris, sive sacræ philosophiæ vatum selectæ, etc., libri tres*, in-4°, Anvers, 1604. Adversaire passionné d'Aristote et des péripatéticiens scolastiques, Mennens reconnaît pour son maître François Georgi, de Venise. Où peut-il aller sous la conduite d'un tel guide? On le soupçonne. Avant tous les arts, avant toutes les sciences, il place la chimie, et il ne dissimule pas que l'objet premier de la chimie est la

Digitized by Google

recherche de la pierre philosophale. Ces rêveries nous intéressent peu faisons simplement remarquer que, dans son dédain pour la prudence aristotélique, Mennens renouvelle les hypothèses les plus compromise des platoniciens les plus téméraires. Ainsi, posant la matière comm le premier sujet de toute génération, il croit à l'existence primordial de cette matière encore dépourvue de toute détermination. Recherchan ensuite ce qui a dégagé de ce chaos les essences individuelles, il di que ce n'est pas la forme, mais la lumière, la lumière étant défini l'élément substantiel du composé. Cette thèse est celle de Ménandre de Bardesane; c'est le manichéisme. Mennens donne ensuite dans tou les écarts de l'idéologie ultra-platonicienne; il croit au monde des idées qu'il appelle le *megacosmus*, et il définit les cieux *mansiones deorum hoc est cœlestium cogitationum*. Ces détails suffisent pour faire connaître que Mennens appartient à la secte des enthousiastes. B. H.

MÉNODOTE DE NICOMÉDIE, philosophe sceptique qui vivait à la fin du Ier et au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne. Diogène Laërce (liv. IX, c. 116) le compte dans cette suite de philosophes sceptiques et de médecins empiriques qui s'étend d'Ænésidème à Sextus. Il lui donne pour maître Antiochus de Laodicée, et pour disciple, Hérodote de Tarse. X.

MÉRIAN (Jean-Bernard), un des meilleurs philosophes du XVIIIe siècle, mais plus célèbre que connu, naquit en 1723, à Liechstall, dans la république de Bâle. Son père, pasteur généralement vénéré, prédicateur instruit et disert, ayant été appelé, dès 1724, de Liechstall à Bâle, où il devint, en 1738, chef des églises protestantes du canton, Mérian fut élevé avec soin dans cette ville, alors pleine d'hommes de savoir et de mérite. Dès sa première enfance, il donna des preuves d'un esprit juste et fin, d'une conception rapide et nette, d'une rare sagacité, d'une mémoire aussi prompte que fidèle, d'une application infatigable. Les objets d'étude qui l'attachaient le plus, c'était la lecture des poëtes et l'analyse des systèmes philosophiques; car il possédait presqu'au même degré le goût de la philologie et celui de la philosophie, de la métaphysique et des beaux-arts. A dix-sept ans, il fut reçu docteur en philosophie, après avoir soutenu une thèse sur une matière dont il s'occupa encore dans son âge mûr, le suicide : *de Autochiria* (in-4°, 1740). « Il est assez singulier, fait remarquer Ancillon, qu'un des hommes les plus gais ait traité ce triste sujet avec une sorte de prédilection. »

La voix publique, comme son propre instinct, appelait Mérian à l'enseignement supérieur. Aussi concourut-il, dès 1741, pour différentes chaires; mais, toujours approuvé et choisi par ses juges, il fut chaque fois repoussé par le sort. Un antique usage de l'université bâloise voulait que le sort décidât entre les trois candidats qui s'étaient tirés avec le plus d'honneur des épreuves prescrites par la loi. Découragé par quatre revers éprouvés dans dix ans, Mérian, cédant aux vœux de sa famille plutôt qu'à sa propre vocation, quitta la carrière de l'enseignement pour l'état ecclésiastique. Il subit avec distinction les examens du saint ministère; il prêcha même avec un succès remarquable, mais ce fut sans entraînement. Il trouva beaucoup plus de satisfaction dans le long

Digitized by Google

our qu'il fit à cette époque à Lausanne, pour s'y perfectionner dans sage de cette langue française vers laquelle il s'était senti attiré de ne heure. Revenu à Bâle, il accepta une place de précepteur dans maison d'un échevin d'Amsterdam, M. Witte. Mérian passa quatre s dans cette ville; puis il reçut de Maupertuis, président de l'Acadé- e de Berlin, l'invitation d'accepter une place dans la classe de phi- osophie et une pension de Frédéric II. Mérian n'hésita pas à se rendre ette proposition flatteuse, et vint à Berlin en 1748, pour y exercer, rant plus d'un demi-siècle, l'influence la plus féconde et la plus in- ntestée, tant sur l'Académie des Sciences que sur l'instruction pu- que en Prusse. Son nom se joignit à ceux d'Euler, de Lagrange, de ilzer, de Lambert, de Prémontval, des Castillon, des Ancillon et de nt d'autres esprits distingués qui apparaissent à la postérité comme glorieux cortége du grand Frédéric. Il mourut en 1807, âgé de plus quatre-vingt-quatre ans.

La paisible et noble carrière de Mérian n'a été marquée par aucun énement extérieur de quelque éclat; elle est enfermée tout entière ns ses travaux. Ce ne fut jamais sans une certaine répugnance qu'il détourna de ses devoirs d'Académicien. Aussi n'a-t-il jamais occupé e deux places, outre ses dignités académiques: celle d'inspecteur du ollége Français (1767) et celle de directeur des études (visitateur) du ollége de Joachim (1772), c'est-à-dire des deux colléges que la cour e Prusse protégeait particulièrement. Dans l'Académie même, il ap- rtint successivement à la classe de philosophie et à celle des belles- ettres. A la mort du marquis d'Argens, en 1771, il quitta la première lasse pour prendre la direction de la seconde, et en 1797, il succéda Formey en qualité de sécretaire perpétuel de l'Académie. C'est depuis mort de d'Argens qu'il était devenu l'un des interlocuteurs et des con- seillers habituels de Frédéric, qui se plaisait à s'entretenir avec lui sur les matières littéraires. Il fut aussi nommé bibliothécaire de l'Académie et membre de la Commission économique; à ce dernier titre, il rendit des ser- vices éminents, puisqu'il fit plus que doubler les revenus de la compagnie.

Mérian était tellement dévoué aux intérêts et à la gloire de l'Aca- démie de Prusse, qu'il n'étudia et n'écrivit en quelque sorte que pour elle. Le nombre des ouvrages qu'il ne consacre point à ce corps cé- lèbre, est peu considérable, et se réduit à quelques traductions. Il fit à Claudien l'honneur de traduire l'*Enlèvement de Proserpine*. Il traduisit du grec quelques parties des œuvres morales de Plutarque, que Frédé- ric désirait mieux connaître. Pour obliger Maupertuis, il fit connaître les *Essais philosophiques* de Hume, par une version française qui popula- risa le nom du philosophe écossais sur le continent et que Formey accom- pagna d'une préface et de notes parfois ingénieuses et même caustiques. Mérian traduisit enfin de l'allemand les *Lettres cosmologiques* de Lambert, son confrère, ouvrage très-distingué, mais qui n'était encore connu hors de l'Allemagne que par un extrait inséré dans le *Journal encyclopédique* et rédigé par Mérian (1765). Cette version est une composition nouvelle et en quelque sorte originale : on n'y rencontre ni les digressions, ni les répétitions, ni les obscurités, ni enfin ce désordre de pensée et de style qu'on remarque dans l'ouvrage de Lambert. Les idées de cet homme de génie, en elles-mêmes grandes et élevées, reçoivent de la plume de

Digitized by Google

Mérian une expression lumineuse qui en double la valeur : Mérian ét donc autorisé à changer jusqu'au titre du livre, et, en l'appelant *Système du monde,* il contribua à la renommée de son ami. Toutes c versions, les deux dernières surtout, furent plusieurs fois réimprimé dans différentes parties de l'Europe.

Il serait trop long d'énumérer et de caractériser ici tous les trava que Mérian a entrepris pour les séances soit ordinaires, soit publiq de l'Académie de Berlin; il suffit de dire qu'à partir du cinquième j qu'au dernier volume des *Mémoires* de cette compagnie publiés en franç (1749-1804), il n'en est guère qui ne contiennent quelque tribut de Méri

Avant d'indiquer ou d'analyser ses principales dissertations de ph losophie, nous devons rappeler combien de services Mérian a rend à un grand nombre de littérateurs et de penseurs d'Allemagne et Suisse, par les rapports qu'il aimait à présenter à l'Académie s les mémoires envoyés aux concours établis par elle. C'est lui qui, rendant compte des ouvrages des concurrents et en publiant ces revu dans le recueil de l'Académie, fit connaître le premier, sinon en All magne, du moins à l'étranger, plus d'un auteur qui serait peut-être re inconnu sans cette mention. C'est ainsi que, avant tout autre critiqu il attira l'attention, par des exposés détaillés et par d'impartiales et profondes appréciations, sur les mérites si divers de Meiners, de Garv de Herder, de Michaélis, de Mendelssohn, de Kant, de Schwab. C'e Mérian qui appela l'intérêt du monde philosophique sur plusieurs écr vains, comme Lambert, déshérités du talent d'écrire. Ce qui donn un prix particulier aux recommandations et aux jugements parfo sévères de Mérian, c'est que son immense savoir, sa vaste érudition sa mémoire étonnante, ne l'empêchaient pas de s'exprimer en homm de goût et de sens, sobre, mesuré, plus appliqué à instruire et à int resser qu'à briller par des traits de science ou d'esprit. C'est par c qualités réunies qu'il se distingua dans la triste guerre de Mauperti contre Kœnig.

Voici maintenant, par ordre chronologique, ses mémoires philoso phiques les plus importants, que nous analyserons aussi brièvemen qu'il nous sera possible : *Sur l'aperception de sa propre existence* (1749) — *Sur l'aperception considérée relativement aux idées, ou sur l'existenc des idées dans l'âme* (même année); — *Sur l'action, la puissance et l liberté* (1750); — *Réflexions philosophiques sur la ressemblance* (1751) — *Sur le principe des indiscernables* (1754); — *Sur l'idéalité numé rique* (1755); — *Parallèle de deux principes de psychologie* (1757) — *Sur le sens moral* (1758); — *Sur le désir* (1760); — *Sur la crainte de la mort, sur le mépris de la vie, sur le suicide* (1763); — *Discour sur la métaphysique* (1765); — *Sur la durée et sur l'intensité du plaisi et de la peine* (1766); — *Sur le problème de Molyneux* (1770-1779); — *Sur le phénoménisme de David Hume* (1793); — *Parallèle historiqu de nos philosophies nationales* (1797).

I. Les trois premiers mémoires composent une étude suivie et liée, un ensemble régulier d'observations essentielles en psychologie. L'auteur y part du principe que l'aperception ne peut se rapporter qu'à nous-mêmes, à nos idées et à nos actes. Par *aperception*, il entend une vue directe et primitive, le sentiment immédiat, la conscience intime

Digitized by Google

instinctive. « L'aperception, dit-il, est un fait primitif, ou plutôt le ernier des faits qui servent de base à nos connaissances et à notre ilosophie. » L'âme aperçoit immédiatement ce qu'elle est, ce qu'elle a, qu'elle fait; elle aperçoit sa propre existence, ses idées et ses actes.

Dans les pages où Mérian considère avec détail l'aperception de soi, commence par établir que l'âme ne peut s'assurer de sa propre istence que de deux manières : ou par raisonnement et réflexion, ou r un sentiment immédiat. Il montre ensuite que les essais qu'on a its pour démontrer l'existence de soi n'atteignent pas le but qu'on est proposé. Il discute avec vigueur la proposition, alors généralement tribuée à Descartes à titre d'enthymème : *Je pense, donc je suis;* faisant oir que, si cette proposition ne constitue pas une pétition de principe, le doit, du moins, ajouter l'évidence à l'évidence; qu'elle ne saurait raener un sceptique, parce que celui qui doute de sa propre existence peut convenir de rien de positif. Si personne ne peut douter de sa ropre existence, cela ne vient-il pas de ce que c'est une vérité d'inition? La réflexion ne saurait m'apprendre mon existence, parce elle suppose toujours un fait concret, qu'elle soumet ensuite au rocédé de l'abstraction. Ce fait concret, ici, c'est la vue immédiate du *oi*. Toute pensée présuppose le *conscium sui;* ce *conscium* n'en suppose aucune. On peut tout faire disparaître par abstraction; tant que e *conscium* demeure, je garde ma qualité d'être intelligent; avec le *onscium*, je m'emporte et me possède moi-même, et avec le moi l'univers tout entier.

Après avoir garanti cet acte, ce fait primitif contre les erreurs de l'école de Locke, Mérian se tourne contre la doctrine rivale, celle de Wolf. Là, on subordonnait l'aperception au discernement, à la comparaison, à la réflexion. Mérian, en appelant à l'expérience, prouve que l'on aperçoit avant de discerner. Peut-être lui-même oublie-t-il, cependant, que le sentiment du *moi* est inséparablement accompagné de celui du monde extérieur, et qu'entre ces deux faits il y a coexistence.

II. Relativement à l'*existence des idées dans notre âme*, Mérian s'adresse encore à l'observation, après avoir averti qu'il se sert indifféremment du mot *idée* et du mot *perception*, appelant idées toutes les perceptions immédiatement présentes à l'âme pensante. L'expérience lui enseigne ces trois choses : 1° la différence de mes idées d'avec le sentiment de moi-même; 2° relativement à ses perceptions, la passivité de l'âme; 3° la diversité des modifications que l'âme reçoit des différentes perceptions. L'âme voit tout ce qu'elle voit comme appartenant à elle : voilà le caractère commun des idées. De quelle manière se produit cette aperception? C'est ce que l'homme est forcé d'ignorer. On a voulu néanmoins percer ce mystère; de là des notions défectueuses que Mérian s'attache à découvrir et à réfuter. Il dirige particulièrement la critique contre l'opinion qui considère les idées comme des substances, opinion, dit-il, essentiellement contraire à la simplicité de l'âme. Il s'élève ensuite contre la théorie leibnitzienne des idées obscures et confuses. Le propre de l'idée consiste, selon lui, à être claire. L'idée est une modification de l'âme intelligente, une manière d'être de l'âme : l'âme ayant une idée, c'est l'âme existant d'une certaine façon. Ce que l'âme n'aperçoit pas n'existe point en elle.

Digitized by Google

III. Le mémoire *sur la liberté* se distingue des deux précédents (ce qu'il est plus métaphysique que psychologique. C'est un des travai les plus remarquables de Mérian, et une des théories les plus savant qui existent sur cette question. Il se divise en deux parties : dans première, on examine la différence réelle de l'action et de la passio et on analyse les notions de puissance et de liberté; dans la second on applique les principes que l'on vient d'obtenir, d'abord à la théorie l'entendement et de la volonté, puis à celle de l'univers.

Dans ce Mémoire, Mérian, fidèle à sa méthode, commence par l'o servation de conscience. Nous nous sentons assujettis à des états q manifestement ne viennent pas de nous; nous trouvons en nous d suites régulières et constantes de ces états : de là les idées de dépe dance, de liaison, de passivité. Que sera donc l'action? Un état ind pendant des états qui précèdent, un principe d'où dérive une nouve manière d'être. Il n'y a que deux sortes d'actions qui soient concevabl pour nous : l'action externe et l'action interne. L'action externe celle qui, s'exerçant au dehors, suppose deux sujets, l'un actif, l'aut passif. L'action interne est celle qui ne suppose qu'un seul sujet, to à tour actif et passif.

Mérian examine ensuite l'idée de liaison soit médiate, soit immédiat il discute les théories des causes occasionnelles, de l'harmonie préétabl et de l'influence physique; établit la nécessité d'admettre la créatio et, après avoir déduit de l'idée de la création cette autre nécessité regarder tout être créé comme passif à certains égards, il analyse plus près le principe intrinsèque de l'action, la puissance d'agir. Cet puissance ne lui paraît pas une simple faculté; c'est une force, c'es à-dire la source des changements qui arrivent aux substances. Elle n'e pas cet effort continuel pour produire qu'admettaient les leibnitzien elle est une source primitive qui ne dérive d'aucune autre source elle embrasse également les deux partis opposés. Un pouvoir d'ag doit être en même temps un pouvoir de n'agir pas. Ou la liberté e cette puissance, ou elle n'est rien du tout. Après avoir appliqué c résultats à la liberté humaine, et montré que la liberté se confond ave la volonté, Mérian s'attache à prouver que tous les essais qu'un a fai pour l'expliquer autrement ne sont au fond que le fatalisme déguis sous des expressions trompeuses. Locke et Leibnitz sont attaqués pa des raisons différentes, mais avec une égale vigueur. C'est la respon sabilité, la moralité individuelle, qu'il importe de sauver, et Mérian réussit, surtout en mettant le système de la fatalité, avec toutes se conséquences, en regard de celui de la liberté. La liberté est, pou lui, non une limitation, mais une perfection; voilà pourquoi il croi devoir l'accorder à Dieu dans le degré le plus sublime et le plus étendu

IV. *De la ressemblance.* Ce sujet était traité avec prédilectio au XVIII^e^ siècle, non-seulement par les littérateurs, mais par les philo- sophes, surtout depuis que Hume eut montré la ressemblance comme un des trois principes sur lesquels se fondent toutes les associations d nos idées. Mérian voit dans la ressemblance, non pas l'unique lie de nos connaissances, mais celui de tous les rapports auxquels nous sommes le plus redevables. Le poëte et l'orateur lui doivent leurs res- sources et leurs ornements, le philosophe ses genres et ses espèces, ses

Digitized by Google

ductions et ses analogies, ses abstractions et ses généralités. Ce émoire est, en grande partie, consacré à la réfutation du *principe s indiscernables,* sur lequel, toutefois, Mérian revient dans la dissertation suivante.

V. Pour prouver, contre l'école de Leibnitz, qu'il existe et peut xister réellement deux objets semblables, Mérian établit que la res-mblance est un rapport, qu'elle naît de la comparaison, qu'elle existe que dans l'esprit qui compare, qu'enfin elle est quelque chose idéal. Si nous n'avions jamais eu d'idées semblables, par quelle porte notion de ressemblance serait-elle entrée dans nos âmes? Nous expémentons en nous-mêmes la ressemblance des idées, et nous ne pouns prononcer que sur les idées présentes en nous. Les leibnitziens nviennent, à la vérité, que les idées peuvent se ressembler, mais ulement en tant qu'abstraites. A quoi Mérian répond par cette ques-on : Est-il possible de voir deux choses à la fois avec une seule idée ns l'esprit, et l'idée générale du cercle suffirait-elle pour faire dis-nguer deux cercles, l'un rouge et l'autre bleu? Cette notion peut être ommée abstraite, mais il ne s'ensuit pas que les éléments dont elle ésulte le soient aussi. Que si l'on en appelle au microscope, en monrant des différences saillantes dans des objets qui à l'œil nous paraissent emblables, il faut rétorquer l'argument, et dire que, si les microscopes tteignaient le plus haut degré de perfection, ils nous montreraient des hoses semblables dans les objets qui nous paraissent différents.

VI. *Sur l'identité numérique.* Après avoir défini l'identité une continuité d'existence, Mérian fait voir qu'on a souvent confondu l'identité numérique avec une autre sorte d'identité qui usurpe ce nom par métaphore, mais qui au fond n'est que la ressemblance. Cela arrive lorsqu'on parle, après Wolf, de l'identité des substances matérielles, que Mérian juge très-problématique, d'abord parce que la matière est divisible à l'infini, ensuite parce que les êtres corporels ne forment que des unités collectives. La seule identité véritable n'est pas, non plus, ce que Locke avait pensé, c'est-à-dire la même vie continuée dans différentes particules de matières qui se succèdent les unes aux autres : l'identité stricte, c'est l'absolue simplicité de l'être pensant, du *moi;* c'est le sentiment du *moi,* inséparable de l'intelligence; c'est le sentiment de la personnalité, privilége de l'être intelligent. Voilà le point que l'auteur développe avec étendue, soutenant contre Leibnitz, que tous les modes de l'être simple ne sont pas nécessaires à la constitution de l'individualité humaine; contre Locke, que la réminiscence n'est pas indispensable à la conservation de l'identité personnelle. La réminiscence ne lui semble nécessaire que dans le cas où la punition et la récompense ont pour but la correction et l'amélioration du coupable.

VII. *Parallèle de deux principes de psychologie.* Ces deux principes sont ceux des écoles de Locke et de Leibnitz. En les comparant entre eux avec impartialité, Mérian ne veut pas seulement les juger; il prétend les compléter l'un par l'autre. La *sensation* de Locke et de Condillac appelle la *représentation* de Leibnitz et de Wolf, et la représentation suppose la sensation. Sentir, est-ce une façon de raisonner? raisonner, est-ce une manière de sentir? Telle est la question, à l'avis de Mérian. Leibnitz, continue-t-il, change les perceptions en raisonne-

Digitized by Google

ments, et Condillac transforme les idées en sensations. Ce point de
excellent, Kant le transporta, vingt ans plus tard, dans la *Criti*
de la raison pure, en disant : « Leibnitz *intellectualise* les phénomè
sensibles, Locke *sensualise* les concepts de l'entendement. Lamber
réduisit, dix ans après, dans son *Architectonique*, à l'expression s
vante : « Locke *anatomise* les notions humaines, tandis que Leibnitz
analyse. » Mérian termine ainsi ce curieux mémoire : « Ne nous
flons pas de nos succès ; si nous sommes mieux en état de lier
phénomènes et de les faire dépendre, jusqu'à un certain point,
uns des autres, il vient pourtant un terme où nous retombons d
la même ignorance qui a fait parler ce langage inintelligible à
prédécesseurs ; toute notre supériorité consiste à reculer ce terme.
en revient tôt ou tard au mot de *force*, qui vaut bien celui d'*instinct*
Un sceptique en conclurait qu'au fond nous ne savons guère ni ce qu
l'âme, ni ce qu'elle a. Une conclusion plus modérée et plus sage, c
d'appliquer à toutes les sciences humaines ce qui a été dit d'
science plus respectable : *que nous ne connaissons qu'en partie.* »

VIII. *Sur le sens moral.* Ce mémoire, où Mérian se rapproche
fort de l'école de Ferguson et de Smith, débute aussi par un parallè
celui de la morale qui tire son principe de la raison, et de la morale
s'appuie sur une espèce d'intuition immédiate appelée *sens moral*.
sens est un principe philosophique, dit l'auteur, parce qu'il expliq
avec clarté les phénomènes qui lui sont subordonnés. Il n'est pas u
faculté occulte, une idée innée, un simple instinct : c'est un fait p
mitif, d'autant moins trompeur que le raisonnement n'y entre pc
rien. L'âme a le pouvoir de sentir la différence des actions, d'è
agréablement ou désagréablement affectée d'une action bonne ou ma
vaise. Le bien et le mal moral nous frappent immédiatement, no
causent d'emblée du plaisir ou de la peine : telle est notre constitutic
Nous aimons la vertu, parcequ'en la contemplant nous éprouvons
plaisir, et néanmoins nous ne l'aimons pas à cause de ce plaisir ; v
le bien et sentir un plaisir approbateur est une seule et même chos
un état indivisible et unique. Ainsi, l'amour-propre légitime et l'i
térêt permis se confondent avec l'amour pur et le sentiment mor
Au surplus, la morale du sentiment ne saurait être opposée à
morale du raisonnement : elles établissent les mêmes règles de co
duite. Seulement, la première source de la moralité ne se trou
pas au bout d'une longue chaîne de jugements, et ne se borne pas
une vue stérile de l'entendement sur la convenance ou la disconvenan
des actions. Les phénomènes du sens moral résultent de la constitutic
des objets et de leurs rapports avec nous, et nous sentons cette consi
tution et ces objets dans le temps que nous éprouvons le sentime
moral.... Mais si la morale n'est qu'une affaire de sentiment et de goû
elle pourrait bien n'être appropriée qu'à notre espèce : que devient alo
l'éternité des lois morales? Les vérités morales, réplique Mérian,
seront pas plus contingentes si nous disons qu'elles supposent des êtr
doués du sens moral, que si nous disons qu'elles supposent des êtr
doués de raison. Nos sensations morales ne peuvent-elles pas être co
formes à des principes immuables et à des vérités qui ne sont pas insé
parables de notre existence?

Digitized by Google

IX. *Sur le désir.* Dans l'analyse de ce phénomène de conscience qui ant occupé l'école dite *esthétique*, Mérian révèle encore un remarable talent d'observation. Il n'envisage pas seulement le désir comme sentiment désagréable selon les uns, ou comme un sentiment délieux suivant les autres; il en décrit les phases en quelque sorte histoques, telles qu'elles se développent au fond de la conscience et dans actes qui en émanent. Trois signes le caractérisent : Un objet qui se nt à l'imagination sous une forme agréable; une inquiétude causée r l'absence de cet objet; une tendance vers le bien que nous nous y prons. Toutefois, Mérian n'envisage pas suffisamment le désir par pport à l'activité de l'âme, dont il est tour à tour le principe, l'effet la marque. En terminant, il montre lui-même que la vie est un long ncessant désir, et il en conclut que notre existence n'est qu'ébauchée -bas et qu'elle se complétera plus tard.

X. L'intéressant mémoire *sur la crainte de la mort, le mépris de la et le suicide,* paraît avoir eu pour occasion une tentation éprouvée r Frédéric II, au milieu des disgrâces de la guerre de Sept ans, terminer volontairement sa vie. Le suicide inspire à Mérian des nsées d'un ordre, sinon plus élevé, du moins plus naturel et plus isemblable que celles qu'on rencontre chez Rousseau, chez Hume et ez d'autres écrivains du XVIII^e^ siècle. Il n'y voit qu'une suite du espoir, auquel se joint presque toujours le délire. Le suicide ne montre absolument rien, par rapport à la question s'il y a plus de ens ou de maux dans la vie : il prouve seulement qu'il y a des sialions désespérées. En dépit de l'opinion des brahmanes et des stoïens, il n'y a point de suicide philosophique, parce qu'il n'y a point désespoir philosophique. En réponse à la question si le suicide t un acte de courage, Mérian répond qu'il y a un degré de courage us grand que celui qui met le poignard dans la main de l'homme : est celui qui lui fait, par principe, supporter la vie. Le courage parit serait d'oser également vivre et mourir. La distinction qu'on a faite tre le suicide lâche et le suicide glorieux n'est fondée que sur la fférence des objets qui excitent la sensibilité et la portent au désesoir. Si Caton se tue, c'est que sa constance est épuisée; c'est que idée de la chute de la république et du pardon qu'il serait obligé de emander à César le jette dans le désespoir et le délire.

XI. Le *Discours sur la métaphysique* fait admirablement connaître e que l'on pensait de cette science au milieu du XVIII^e^ siècle. Il expose opinion des esprits graves et modérés, également éloignés des mépris de Voltaire et de l'enthousiasme des wolfiens. Il présente une profession de foi du spiritualisme éclectique de cette époque, en même temps qu'il contient une ingénieuse comparaison entre la métaphysique, les mathématiques et les sciences naturelles, semée de remarques piquantes et de fines allusions. Qu'entend-on par métaphysique? L'ensemble des abstractions communes aux recherches et aux faits de tout ordre et nécessaires pour les classer; la science qui aborde les grandes questions de l'origine et de la fin des êtres, et qui succède à l'étude du monde sensible et des faits de conscience. Cette science sublime, à quoi sert-elle? peut-elle exister? Son objet même n'est-il pas une chimère? La métaphysique s'attache à des matières plus relevées que les sciences physiques; là où celles-ci

Digitized by Google

s'arrêtent s'ouvre le champ de la spéculation : le vrai métaphysic serait donc physicien *à priori*, voyant les êtres dans leurs éléme les effets dans leurs causes. Mais la métaphysique repose-t-elle su base commune de toutes les sciences, l'observation et l'expérience? L' servation est plus difficile, sans doute, en métaphysique, parce que l' servation et le sujet observé y sont une seule et même chose, ta qu'en physique, on peut renouveler les expériences et appeler les mat matiques à son secours. Mais si la métaphysique n'a pas le degré d'é dence des mathématiques, ni le degré de certitude de la physique, a néanmoins son genre de vérité. C'est un travers que de la croire to démontrable; c'en est un autre de la croire absolument incompati avec l'évidence géométrique; c'en est un grand de s'imaginer qu'il a point de certitude sans démonstration. Le plus signalé service d métaphysique consiste à répandre l'esprit philosophique dans tous genres de recherches. Elle est, d'ailleurs, destinée à des progrès infi si elle sait éviter l'engouement, prendre tranquillement le vrai e bon partout où elle le trouve, sans jamais se laisser éblouir par grands noms, ni entraîner par les partis puissants.

XII. *Sur la durée et l'intensité du plaisir et de la peine.* La du de la peine est-elle plus ou moins longue que celle du plaisir? L'int sité de la peine est-elle plus ou moins grande que l'intensité du plai Cette sorte de comparaison ou d'évaluation paraît avoir été suggéré Mérian par les travaux de Sulzer sur la nature des sentiments, ou l'*Essai de philosophie morale* de Maupertuis. L'expérience générale pond, suivant l'auteur, que c'est la peine qui a le plus de durée. De q que façon qu'on définisse le temps, on trouvera toujours que la peine longe les moments, que le plaisir les abrége, que tout plaisir prolongé delà d'un certain point se termine par la douleur. L'intensité, c'est-à-d le degré de force avec lequel une sensation nous affecte, est de même p vive dans la peine que dans le plaisir : pour s'en convaincre, il suffit consulter l'échelle graduée de plaisirs et de peines qui existe plus moins confusément dans chaque esprit. Le sentiment du bien et du bo heur a son terme qu'il ne saurait dépasser; mais tant que l'âme est capa de sentir, elle est capable de sentir le mal. La tristesse est toujours côté de la joie, la menace et la crainte ont plus de force que la promes et l'espérance, le souvenir de nos plaisirs augmente nos peines, la bon conscience ne peut rien contre la douleur physique, la mauvaise co science peut flétrir tous nos plaisirs. Ce qui prouve que la peine l'e porte en somme sur les plaisirs, c'est que nul ne voudrait recommenc sa carrière; nous aimons la vie en général, mais non telle vie partic lière.

XIII. Les huit mémoires *sur le problème de Molyneux* sont un d ouvrages qui ont le plus contribué à la réputation de Mérian. On s comment ce problème fut énoncé par Locke, qui ne fit que répé Molyneux, son ami (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, c. 9, § 8 « Supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement homm fait, auquel on ait appris à distinguer par l'attouchement un cube un globe de même métal et à peu près de même grosseur, en sor que lorsqu'il touche l'un ou l'autre il puisse dire quel est le cube quel est le globe. Supposez ensuite que le cube et le globe étant plac

Digitized by Google

ir une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue : on demande si, en s voyant sans les toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le lobe et quel est le cube. » On sait qu'après Locke, les philosophes les lus célèbres du XVIIIe siècle se sont occupés de ce problème comme une question fondamentale en *idéologie*. Berkeley y appela plus parculièrement l'attention, en prédisant qu'un aveugle-né qui acquerrait : sens de la vue, n'apprendrait que par l'exercice simultané des deux ens, ce langage naturel où le visible est le signe du tangible : prédiction accomplie vingt ans plus tard par le fameux aveugle à qui heselden enleva la cataracte. Mérian eut l'heureuse idée d'écrire l'hisoire de toutes les théories auxquelles cette question donna naissance, t de toutes les tentatives qui furent faites pour la résoudre. Se transormant tour à tour en divers personnages, avec une fidélité de rapporteur qui seule le met en état d'épuiser la matière et de la présenter ous toutes ses faces, il devient successivement Molyneux et Locke, uis Boullier, Leibnitz, Juvin, Condillac, Diderot, Berkeley. C'est erkeley qui l'occupe le plus. Mais il ne se borne pas à développer les pinions de ces philosophes, il discute aussi les raisons sur lesquelles lles se fondent. Voici comment il résume toute cette suite de discusions, toujours pleine d'intérêt et semée de remarques fines où l'auteur relève avec un malin sourire plus d'une méprise échappée à Condillac, à Diderot, à Voltaire.

« L'aveugle-né distinguera-t-il, à la vue, le globe et le cube qu'il a touchés ?

« On sera pour l'affirmative, si l'on peut se convaincre que la vue et le toucher nous donnent de la figure des corps les mêmes perceptions immédiates, ou que nous pouvons abstraire les mêmes idées des perceptions immédiates que nous donnent ces deux sens. On sera pour la négative, si l'on peut se prouver, soit que la vue ne nous donne de la figure des corps ni perceptions immédiates, ni idées abstraites, soit que les figures visible et tangible ne sont ni la même chose, ni des choses semblables, mais des choses hétérogènes.

« Reconnaît-on les figures visibles par des signes ou par des représentations des figures tangibles et un rapport d'égalité entre le nombre de leurs parties, ainsi que cela a lieu entre les mots écrits et les sons articulés ? On affirmera que l'aveugle-né pourra distinguer le globe visible du cube visible, en qualité de signes, s'il paraît qu'il puisse de lui-même y apercevoir cette qualité et ce rapport numérique, ou si l'on suppose qu'il soit permis de les lui indiquer. On le niera, si cela ne paraît point ainsi, ou si l'on suppose le contraire. »

XIV. *Sur le phénoménisme de David Hume.* Plus de quarante ans après avoir publié la traduction des *Essais* de Hume, Mérian songe sérieusement à les combattre. A voir l'énergie avec laquelle il les attaque, on dirait que le vieux penseur désire réparer un tort de jeunesse, et qu'il souffre du remords d'avoir tant contribué à faire connaître le philosophe écossais. Mérian, qui a tant emprunté à la *phénoménologie* de Lambert, ne veut plus rien avoir de commun avec le *phénoménisme* de Hume, surtout depuis que ce « philosophe profond et subtil » a un disciple non moins profond à Kœnigsberg. Hume, Berkeley et Kant, le scepticisme, l'égoïsme et l'idéalisme, voilà trois sortes de *phénomé-*

Digitized by Google

nisme issues du système de Locke; et Mérian en suit avec sagacité et érudition la filiation et la solidarité. Il n'a pas la prétention de les combattre en bataille rangée; il ne fait que la petite guerre : il attaque le scepticisme avec ses propres armes, il oppose des doutes aux doutes de ses adversaires. Entrant en matière, il prouve qu'un phénomène ne peut être phénomène sans être aperçu, sans se manifester : devant qui, devant quoi? par qui, par quoi est-il aperçu? Il ne peut l'être par lui-même, ni par un autre phénomène : il l'est donc par quelque chose qui n'est pas phénomène, par un sujet, une substance, un *substratum*. Mérian montre ensuite que dans toutes nos perceptions nous distinguons le spectateur du spectacle, le *moi* de ses impressions et des objets. Il devient très-intéressant lorsqu'il en vient à examiner les *noumènes* de Kant et à démontrer que le *pensé* suppose le *pensant*. Quelquefois seulement son persiflage ne semble pas assez fin, ni sa verve assez désintéressée; mais ce défaut est encore plus sensible dans le mémoire suivant.

XV. *Parallèle historique de nos deux philosophies nationales.* Ces philosophies nationales, c'est-à-dire prussiennes, sont celle de Halle et celle de Kœnigsberg, l'école de Wolf et l'école de Kant. Mérian, *dans* sa jeunesse, avait été témoin de l'enthousiasme excité par le disciple de Leibnitz; en 1797, il fut spectateur de l'engouement qu'inspirait Kant, et il vient prédire, dans ce travail, aux partisans de Kant qu'ils auront le sort des sectateurs de Wolf, alors complétement oubliés. Ce *parallèle* est intitulé *historique*, parce que l'auteur ne veut pas apprécier la valeur intrinsèque des deux systèmes, il veut seulement comparer les circonstances qui les ont préparés, ou accompagnés, ou suivis : il demande à rester neutre et à se réduire au rôle de rapporteur. Toutefois, ce rapporteur n'est pas assez grave; son langage est plutôt celui de la satire que de la critique philosophique.

On devrait citer encore les mémoires que Mérian publia, pour la classe des lettres, de 1774 à 1790, sur la question de savoir *comment les sciences influent dans la poésie :* mémoires pleins de science et de goût, qui forment non-seulement toute une *histoire de la poésie* jusqu'au XV^e^ siècle de notre ère, mais une histoire des rapports de la philosophie avec la poésie. Un philosophe lirait avec autant de profit que de plaisir les mémoires consacrés à Dante et à Pétrarque, et qui ont rempli d'admiration les Italiens eux-mêmes. C'est cette partie de ses travaux qui valut à Mérian l'amitié de Cesarotti et l'honneur d'être affilié à l'Académie de Padoue.

Telle est la substance des écrits de Mérian. Le résumé que nous venons d'en faire ne saurait donner qu'une idée très-imparfaite des mérites de l'auteur, considéré comme penseur. Quant à ses qualités comme écrivain, elles ne sont pas susceptibles d'analyse. La lecture d'un seul de ces mémoires ne suffirait pas, non plus, pour faire connaître Mérian, tant son talent est varié. Si, dans l'un, il brille par la force et la vigueur du raisonnement, il se distingue dans l'autre par la sagacité et la finesse du coup d'œil; dans tel autre, par la profondeur et l'étendue de l'érudition; ailleurs encore, par la plaisanterie la plus douce et la plus ingénue. Aussi habile dialecticien qu'observateur pénétrant, il a autant d'autorité dans la polémique que dans ses recherches

Digitized by Google

ersonnelles. Ce qui le fait remarquer, soit qu'il expose, soit qu'il iscute, c'est sa méthode.

La méthode de Mérian est la méthode favorite du XVIIIe siècle, l'expérience. Le philosophe, selon lui, est l'historien de la nature, et particulièrement de la nature humaine; il observe, il analyse les faits; et c'est par leur connaissance approfondie qu'il s'élève à la science les principes et des lois. La métaphysique elle-même ne doit être qu'un dictionnaire raisonné de nos idées fondamentales, c'est-à-dire des idées obtenues par l'analyse de l'entendement : car ce qui existe en nous *à priori*, nous ne le découvrons qu'*à posteriori*. Mais si, par ce côté de sa méthode, Mérian ne fait que partager l'opinion commune de son temps, il se distingue de ses contemporains sous un autre rapport. Il ne se borne pas au rôle d'historien de la nature, il veut aussi être l'historien des systèmes qui prétendent expliquer la nature, et il veut être historien critique. Loin de traiter, comme on avait coutume de faire alors, les philosophies antérieures avec un dédain trop souvent fondé sur l'ignorance, Mérian les consulte avec soin; il interroge spécialement les deux écoles qui régnaient en Allemagne avant celle de Kant, l'école de Locke et de Condillac, l'école de Leibnitz et de Wolf. Voici comment il procède habituellement dans cette voie. D'abord il raconte, il expose, il établit le fait, physique ou moral, tel qu'il le comprend; puis il passe en revue les sentiments des écoles rivales sur ce même fait ou ce même problème, les interprétations et les solutions qu'il a reçues; ensuite, il fait dans ces sentiments le partage du vrai et du faux, du vraisemblable et de l'arbitraire; il dégage, enfin, les éléments qui lui paraissent devoir entrer dans une théorie définitive. *A* l'expérience il ajoute donc la critique, à l'observation un éclectisme savant et impartial. Le même problème admet plusieurs solutions, dit-il quelquefois : il faut donc, pour s'instruire, les comparer ensemble; et pour les apprécier, il faut les mettre en regard de la réalité et à l'épreuve de la pratique. C'est pourquoi l'on pourrait appeler la méthode de Mérian un *parallélisme* constant et universel : parallélisme entre la nature et les systèmes, parallélisme des systèmes entre eux. Mérian lui-même affectionne cette expression, qu'il emploie cependant moins souvent que le nom d'*éclectisme*. L'éclectisme, voilà le meilleur moyen, à son avis, d'atteindre le but de la philosophie, c'est-à-dire, « de voir les choses comme elles sont. » L'éclectisme, c'est là aussi, à son sens, la ressource la plus sûre pour vivre en philosophe, parce que c'est l'éclectisme qui conduit le plus sûrement à la modestie, ce fondement de la sagesse et du bonheur. *Modestement* était la devise de Mérian.

Voyez, sur Mérian, l'*Eloge historique* de Fr. Ancillon (Mémoires de l'Académie de Berlin, 1810) et le *Cours d'histoire de la philosophie moderne* de M. V. Cousin, 1re série, t. Ier, leçon 16e. C. Bs.

MÉRITE. Quand l'homme a conçu, par sa raison, le bien ou le juste, comme règle obligatoire de sa conduite, il peut, en vertu de sa liberté, suivre ou violer les lois que cette conception lui impose. Qu'il les suive ou qu'il les viole, l'accomplissement de l'action à propos de laquelle le discernement du bien et du mal s'est exercé, détermine une

Digitized by Google

seconde conception de la raison, celle du *mérite* et du *démérite*. S'il a soumis sa liberté à la règle du devoir, il a mérité; il a démérité, s'il a préféré au devoir son intérêt ou son plaisir.

Le principe du mérite et du démérite a tous les caractères des principes *à priori* rapportés à la raison. Son universalité est facile à constater. Qui de nous d'abord, dans l'état présent du développement intellectuel de l'homme, n'a conscience de le porter en soi? A la vue du juste luttant courageusement pour rester pur, acceptant, au nom du devoir, les privations et les sacrifices, qui ne déclare qu'une récompense lui est due, proportionnée à l'énergie et à la constance de ses efforts? Qui n'appelle, au contraire, de justes châtiments sur l'homme coupable, au milieu même des prospérités apparentes qu'il peut recueillir du crime? A l'idée vient se joindre le sentiment. Avec quelle douce satisfaction, en effet, ne voyons-nous pas, dans la vie, dans l'histoire et jusque dans le roman, le dévouement au devoir couronné enfin par le bonheur! Quelle triste impression, au contraire, laisse en nous le spectacle du vice heureux et de l'injustice triomphante!

Ce n'est pas l'expérience qui pourrait nous fournir un tel principe. L'expérience nous fait voir ce qui est, mais non ce qui doit être; elle atteint le fait chaque fois qu'il se reproduit, mais non la loi nécessaire qui le ramène. Que, sous nos yeux, la récompense suive ou ne suive pas le mérite, toujours est-il que la raison déclare qu'elle doit le suivre. Ce ne sont pas quelques exemples du bonheur uni à la vertu qui nous ont fait croire à la nécessité de leur union, et c'est pour cela que les démentis de l'expérience ne peuvent ébranler notre foi.

Le principe du mérite et du démérite a donc toute l'autorité d'un axiome. Le bonheur, pour l'être moral, n'est pas seulement, comme le bien-être, pour tout être vivant, une aspiration de la nature, un besoin, un instinct; c'est un droit, c'est une promesse sacrée de la raison. Que celui-là l'attende avec confiance, qui soumet son âme à la loi du devoir, quelques dures épreuves qu'il traverse. Que le juste, suivant la sublime inspiration de Platon, soit chargé des opprobres et de tous les châtiments du crime; qu'il passe pour le plus scélérat des hommes, qu'il soit fouetté, torturé, mis aux fers, en croix.... (*République*, liv. II), la raison n'en proclame pas moins que le bonheur est inséparable de la justice. L'homme n'a donc pas besoin de diriger tous les calculs de son intelligence, tous les efforts de sa volonté vers le bonheur; il se l'assure en le méritant. Artisan de sa destinée, qu'il travaille à atteindre sa fin morale; chaque effort pour devenir meilleur le rendra aussi plus heureux. Car si nul bonheur n'est possible pour l'être sensible en dehors des fins de sa nature, l'être intelligent, qui comprend les siennes, ne peut surtout être heureux qu'autant qu'il a la conscience de les atteindre.

Une des premières conséquences de cette union nécessaire de la vertu et du bonheur est de donner à la morale une sanction. On a souvent accusé la raison de laisser sans sanction les devoirs qu'elle impose. Ce serait même là, dit-on, la grande infériorité de la loi naturelle comparée aux lois civiles et religieuses. Cette accusation est sans fondement. Si la raison discerne, par les lumières naturelles, le bien du mal, elle juge aussi par les mêmes lumières les conséquences attachées à l'accomplissement de l'un et de l'autre. Non-seulement elle applaudit à

Digitized by Google

homme de bien et flétrit le méchant, mais elle a des promesses pour le premier; pour le second, des menaces.

Telle est même la force des jugements qui associent à la vertu et au vice des récompenses et des châtiments assurés, que plusieurs fois on a voulu voir dans la prévision des conséquences des actions vertueuses leur premier mobile. L'espoir de la récompense, la crainte du châtiment, tel serait, dans certains systèmes de morale égoïste, le vrai principe moral. La vertu n'est plus alors qu'un habile calcul, le vice qu'un abandon imprudent de nos intérêts. C'est-à-dire qu'il n'y aurait plus ni vice, ni vertu, ni loi morale, ni devoir : car le devoir est essentiellement désintéressé; la loi morale oblige, en dépit des conséquences; la vertu consiste dans le mépris des intérêts dont le vice est esclave. Même avec l'idée la plus claire du mérite attaché aux actions humaines, la formule du principe moral reste toujours : « Fais ce que dois, advienne que pourra. »

C'est en Dieu que les lois morales trouvent leur éternelle sanction, comme les lois physiques leur immuable soutien. C'est lui qui établit cet équilibre sacré du bonheur et de la justice, dans les êtres qu'il a créés pour cette double fin. Les promesses et les menaces de la raison deviennent les promesses et les menaces de Dieu même; c'est sur lui désormais que la confiance du juste repose, et la pensée de son existence vient mêler l'inquiétude et la crainte aux remords du méchant. De tout temps, l'humanité a rapporté à Dieu la dispensation de la justice; de tout temps, nos idées sur le mérite et le démérite des actions humaines ont puissamment influé sur toutes nos conceptions religieuses. Rien de plus odieux, d'un côté, que des dogmes qui font de Dieu, tantôt le complice du crime, en lui attribuant une indifférence générale pour les actions des hommes, tantôt un juge inique, en lui prêtant, au gré de nos passions et de nos intérêts, une monstrueuse indulgence ou d'inutiles rigueurs. Rien de plus sublime, au contraire, que les conceptions religieuses qui nous montrent en Dieu la source de toute justice, le modèle idéal de toute perfection, le centre et l'âme du monde moral. Tour à tour les nuages ou les lumières de la conscience projettent leur ombre ou leur éclat sur la religion tout entière.

Unie à l'idée de Dieu, l'idée de mérite et de démérite prend une nouvelle autorité. Non-seulement les jugements de notre raison *doivent* avoir leur accomplissement, nous voyons maintenant qu'ils le *peuvent*. Le suprême dispensateur des récompenses et des peines a sous sa main l'éternité et la toute-puissance. Aucune pensée, aucune action libre ne lui échappe; et son intelligence infinie peut combiner les événements de la vie humaine, comme les mouvements des corps. Sans doute l'ordre va régner également dans toutes les parties de son œuvre, et l'observation va nous manifester la justice divine dans le monde moral, comme elle nous montre partout, dans le monde physique, la divine sagesse. Il n'en est rien. Tandis que l'ordre le plus parfait règne dans le monde des corps et que l'aveugle matière obéit partout à ses lois, les créatures intelligentes et libres semblent livrées au hasard; elles connaissent les lois auxquelles elles devraient être elles-mêmes soumises, et partout ces lois sont violées. Tous les biens et les maux de la vie tombent indifféremment sur l'innocent et le coupable; les récompenses dues à la

Digitized by Google

vertu sont souvent le partage du crime, et les malheurs que la jus devrait réserver à ce dernier, accablent souvent la vertu. La raison maine ne peut admettre qu'un tel désordre soit réel : ce serait se elle-même, ce serait nier Dieu. Alors, au nom des attributs divins, nom des principes irrésistibles qui la gouvernent, elle conçoit qu vie présente n'est pas le dernier mot de l'existence pour l'homme, que la justice n'étant pas satisfaite dans ce monde, il doit y avoir autre monde, où elle recevra son infaillible accomplissement.

Comment Dieu proportionnera-t-il au mérite de chacun une exa rémunération? Quelle échelle infinie de degrés de bonheur établira-t- pour correspondre à tous les degrés de dignité morale, où la m nous surprend les uns et les autres? C'est ce que la raison ignore. philosophe ne prendra pas les pinceaux de Virgile, du Dante ou Fénelon. L'imagination la plus féconde reste trop au-dessous des id d'immortalité et d'infini. Tout ce que nous savons, c'est que la pui sance et l'intelligence divines peuvent varier infiniment les conditio d'existence des créatures intelligentes et libres, comme celle des mond suspendus dans l'espace. Ce que notre raison croit fermement, c'e que, par des routes et des épreuves diverses, par des joies ou par d souffrances, Dieu saura mener au bien, dont il est la source, les êtr qu'il a organisés pour le concevoir, l'accomplir et l'aimer.

L'accomplissement du jugement de mérite et de démérite n'est p toujours ajourné à la vie future : la justice de l'homme peut préveni l'action de Dieu. La conscience, surtout en ce qui regarde l'expiatio du crime, reçoit souvent satisfaction des institutions sociales. La péna lité qui sanctionne les lois écrites, quand celles-ci sont la traductio fidèle de la loi naturelle, est une sanction anticipée de cette dernière. Cette satisfaction de la conscience est-elle le vrai but et la fin légitim de la pénalité, dans la société? Le droit de punir a-t-il d'autres fonde- ments? Quelles sont ses limites? quels sont les caractères essentiels d'un système de peines, conforme à la raison? Toutes ces intéressantes ques- tions trouvent leur solution dans l'étude des faits et des conditions de notre existence morale, et dans les conséquences du principe que nous venons d'étudier.

En dehors des lois écrites, la conscience peut encore recevoir, sans l'intervention d'aucun juge humain, une satisfaction pleine et entière, de la volonté même de celui qui a failli. Nous ne pouvons que signaler ici un fait qui ne tient pas ordinairement assez de place dans la morale philosophique : nous voulons parler du repentir. Le repentir que nous reconnaissons comme une satisfaction légitime de la loi morale violée, n'est pas seulement ce tourment intérieur qui naît fatalement du vice, dans un être qui a, malgré lui, la conscience de vivre en de- hors des lois de sa nature. Ce n'est là que le remords, châtiment souvent stérile du crime; la volonté lutte pour l'étouffer et persiste dans la dépravation. Le repentir est la douleur d'avoir failli, unie à la volonté de ne plus faillir; la pensée amère de nos défaites passées devient même le plus puissant soutien de notre courage dans les luttes nouvelles. Ce qui domine dans le remords, c'est le sentiment de la lai- deur du vice, où nous restons plongés; dans le repentir, c'est le senti- ment de la beauté de la vertu, que nous avons trop longtemps mécon-

Digitized by Google

t. Nous cherchons à nous soustraire violemment aux agitations du ords; mais nous ouvrons notre âme tout entière à la mélancolie du entir. Nous sentons que la douleur nous purifie, et nous acceptons, me expiation, toutes les souffrances de la vie; nous allons au devant sacrifices; nous nous dévouons, de préférence, aux plus pénibles oirs. Certes, si l'idéal de la pénalité est de ramener au bien le coupble, par la peine même qu'il subit, quelle plus belle satisfaction la tice peut elle recevoir que celle du repentir? Le repentir sincère du pable et la persévérance du juste doivent nous assurer, devant Dieu, mêmes droits à nos destinées immortelles. G. V.

MERSENNE (Marin), né au bourg d'Oizé, dans le Maine, en 1588, ort à Paris en 1648, appartient à l'histoire de la philosophie, non s tant par les écrits qu'il a laissés, que par les services qu'il a rendus à philosophie cartésienne, dont il était un des plus zélés partisans. Il nissait ses études à la Flèche quand Descartes y commençait les iennes; mais, malgré la différence des âges, une liaison d'amitié se rma dès lors entre eux, qui ne fut dissoute que par la mort. Ce fut Descartes qui survécut et qui pleura amèrement son cher Mersenne. Mersenne réunissait à une piété profonde un goût non moins prononcé pour les sciences. Il entra chez les minimes et y enseigna la philosophie, mais ne publia guère que des ouvrages de mathématiques, de physique et de théologie. C'est par ses actions, et non par ses écrits, qu'il doit être compris au nombre des soutiens et des propagateurs du cartésianisme. D'abord il eut le bonheur de retirer Descartes de la dissipation et de le rappeler à sa vocation de philosophe. Il fut comme le tuteur de sa première jeunesse. Plus tard il le fit connaître, le défendit contre des attaques passionnées et le servit de toutes les manières. Il se chargea pour lui d'une foule de soins; il le mit en rapport avec un grand nombre de savants, lui communiqua leurs observations, leur transmit ses réponses, fut son correspondant assidu, et veilla au besoin à l'impression de ses écrits. Voici le portrait que fait de lui Baillet dans sa *Vie de Descartes* : « Mersenne était le savant du siècle qui avait le meilleur cœur : on ne pouvait l'aborder sans se laisser prendre à ses charmes. Jamais mortel ne fut plus curieux pour pénétrer les secrets de la nature et porter les sciences à leur perfection. Les relations qu'il entretenait avec tous les savants l'avaient rendu le centre de tous les gens de lettres : c'était à lui qu'ils envoyaient leurs doutes pour être proposés, par son moyen, à ceux dont on attendait les solutions; faisant à peu près, dans la république des lettres, la fonction que fait le cœur dans le corps humain. » Cependant, il n'était pas sans vivacité dans ses écrits, et le théologien se retrouve en lui quand il parle des philosophes qui ne sont point de son école. On en jugera par cette citation tirée de ses *Questions sur la Genèse* : « Pour qu'on ne me soupçonne pas de me plaindre à tort et qu'on n'aille pas soutenir qu'il y a peu de gens qui nient Dieu ou qu'il n'y en a pas du tout, il faut qu'on sache qu'en France et dans les autres pays, le nombre de ces infâmes athées est tellement considérable, qu'il y a lieu de s'étonner que Dieu les laisse vivre. Boverius assure que ces suppôts du démon sont en France près de soixante mille. Mais pourquoi parler de toute la France? La ville de Paris en

Digitized by Google

contient au moins cinquante mille pour sa part, et dans une seule mai son on en pourrait compter quelquefois jusqu'à douze qui vomisse cette impiété. La *Sagesse*, de Charron, le *Prince*, de Machiavel, l livre de Cardan sur la *Subtilité*, les écrits de Campanella, les dialogue de Vanini, les ouvrages de Fludd et de beaucoup d'autres sont plei d'athéisme. » Malgré cette violence de langage, le caractère et la con duite de Mersenne étaient empreints de modération et de bienveillance. Il était ami des philosophes comme des théologiens, et, parmi les phi losophes, ceux qu'il aimait le plus après Descartes, étaient Gassen et Hobbes. Il était aussi lié avec Galilée et Fermat. Il avait voyagé e Hollande et en Italie, et partout il avait formé des relations avec le esprits distingués qu'il avait rencontrés. C'est que l'amour de la scienc dominait chez lui les emportements de la foi, et qu'apparemment il n se piquait pas d'être très-conséquent dans ses opinions.

Voici les titres des principaux ouvrages de Mersenne : *Quæstiones celeberrimæ in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei et deistæ impugnantur, etc.*, in-f°, Paris, 1623. C'est le livre qui con tient le passage cité plus haut; mais il faut remarquer qu'on a supprimé dans la plupart des exemplaires la liste que donnait Mersenne des prétendus athées de son temps; — *L'impiété des déistes et des plus subtils libertins, découverte et réfutée par raisons de théologie et de philosophie*, 2 vol. in-8°, ib., 1624; — *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*, renfermant entre autres des *Questions inouïes*, ou *Récréations des savants qui contiennent beaucoup de choses concernant la philosophie et les mathématiques*, 2 vol. in-8°, , ib., 1634; — *La vérité des sciences, contre les sceptiques et les pyrrhoniens*, in-12, ib., 1638. — Indépendamment de ces écrits, qui appartiennent entièrement ou qui tiennent par plusieurs liens à la philosophie, Mersenne a publié une traduction française des *Méchaniques* de Galilée, Paris, 1634; — Une *Harmonie universelle contenant la théorie et la pratique de la musique, etc.*, in-f°, ib., 1836; — Des *Pensées physico-mathématiques* (*Cogitata physico-mathematica*), contenant un traité des mesures, des poids et des monnaies hébraïques, grecques et romaines, et diverses considérations sur l'harmonie, la mécanique et l'hydraulique; enfin, divers traités de géométrie, de mécanique et de physique, tant originaux que traduits des anciens, et publiés sous ce titre général : *Universæ geometriæ mixtæque mathematicæ synopsis*, in-4°, ib., 1644 et 1647. Il existe une *Vie de Mersenne*, publiée par le P. Hilarion de Coste, minime, in-8°, Paris, 1649; et un *Eloge de Mersenne*, par M. Polé, professeur de mathématiques au Mans, in-8°, le Mans, 1816. X.

MÉTAPHYSIQUE. Voulant montrer le rang que devaient tenir parmi tous ses écrits plusieurs traités composés par lui sur les objets les plus abstraits de la pensée humaine, et réunis maintenant en un seul ouvrage, Aristote ou son successeur immédiat, Théophraste, les désigna par cette inscription : Τὰ μετὰ τὰ Φυσικὰ, *Ce qui doit être lu après les livres de Physique*. Ce titre fit fortune; il devint celui d'une science tout à fait distincte, qui fut regardée comme le but le plus élevé de la philosophie et le couronnement nécessaire de toutes nos autres

Digitized by Google

naissances. Mais quel est exactement l'objet de cette science ou le
s précis du mot *métaphysique?* telle est la première question qui
résenta devant nous, et que nous ne pouvons résoudre qu'à l'aide
'histoire.

a métaphysique telle qu'Aristote la comprend, ou ce qu'il appelle
nom de *philosophie première*, a pour objet l'être en tant qu'être,
t-à-dire l'essence même des choses, considérée indépendamment
propriétés particulières ou des modes déterminés qui établissent une
érence entre un objet et un autre, les premiers principes de la na-
e et de la pensée ou les causes les plus élevées de l'existence et de
onnaissance : car, ainsi que le remarque le philosophe grec avec son
s profond, ces deux choses ne peuvent se séparer; ce n'est que par
principes les plus absolus de la connaissance que nous pourrons at-
ndre ceux de l'existence. Il faut donc les embrasser, les uns et les
res, dans une science unique, la plus générale et la plus intéres-
te que notre esprit puisse concevoir. D'ailleurs, si toute science a
ir but la connaissance des causes et des principes, pourquoi n'y au-
t-il pas, au-dessus des sciences diverses qui recherchent les causes
les principes des êtres particuliers, une science générale qui re-
erche les causes et les principes de tous les êtres?

Dans les écoles de l'antiquité dont les principes mêmes, comme ceux
scepticisme, n'étaient pas incompatibles avec son existence, et dans
ntes celles du moyen âge, la métaphysique, tout en admettant une
ande diversité de doctrines, a conservé sans interruption le même
ng et le même caractère. La philosophie moderne s'est montrée, en
néral, moins précise sur la nature et même la réalité de ses attribu-
ns. On en comprendra facilement la raison : la philosophie moderne,
ant surtout à fonder la méthode et à revendiquer l'indépendance de
raison, s'est beaucoup plus préoccupée de la pensée elle-même que
s objets sur lesquels elle s'exerce, et des principes de la connaissance
e de ceux de l'existence. Nous ne parlerons point de Bacon qui, pre-
nt le mot *métaphysique* dans un sens tout opposé à celui qu'il a reçu
l'usage, l'a appliqué à une partie de la physique, à celle qui a pour
jet les propriétés essentielles des corps et les causes finales des phé-
omènes de la nature (*De augmentis et dignitate scientiarum*, lib. III,
. 4). Nous remarquerons seulement que l'auteur de l'*Instauratio*
agna n'a pas nié pour cela la science même à laquelle il enlevait ainsi
on nom, puisqu'il reconnait une *théologie naturelle* uniquement fondée
ur la raison. Pour Descartes, « toute la philosophie est comme un
rbre dont les racines sont la métaphysique. » Mais la science qu'il
ppelle ainsi embrasse aussi bien la psychologie et même une partie
e la logique, que la connaissance des principes et de l'essence des
hoses. Nous voyons, en effet, que ses *Méditations métaphysiques*
raitent à la fois de la certitude, de la méthode, des faits de conscience
t de l'existence de Dieu, de la nature de l'âme, de la réalité du monde
xtérieur. Malebranche approche plus du sens antique du mot lorsqu'il
définit la métaphysique, les vérités qui peuvent servir de principes aux
sciences particulières. Au reste, il ne s'est pas borné à cette définition;
il nous offre dans ses œuvres un des plus beaux et des plus vastes sys-
tèmes de métaphysique dont la philosophie moderne puisse s'enor-

Digitized by Google

gueillir. La même observation s'applique à Leibnitz, qui, comme t
taphysicien, se place entre Platon et Aristote, en s'efforçant de les
miner l'un et l'autre pour les concilier, et dont la méthode, autant
les doctrines, nous rappelle la science de l'antiquité. Mais Locke,
faisant dériver toutes nos connaissances de la sensation et de la
flexion, a ruiné la métaphysique par la base : car la sensation étant
phénomène variable et personnel, ne peut rien nous apprendre de
qui est en soi ou absolument, de l'être universel et nécessaire. A
ne voit-il que deux sortes de propositions à l'usage des métaphy
ciens : les unes certaines, mais absolument frivoles, c'est-à-dire
forment de vaines tautologies; les autres instructives, mais hypoth
ques (*Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, c. 8). Condillac, m
chant sur les traces de Locke et renchérissant sur son système,
reconnaissant, comme source de nos idées, que la sensation toute s
sans la réflexion, n'est pas plus favorable à la métaphysique qu
philosophe anglais, quoiqu'il prétende, par une contradiction inex
cable, fournir les preuves de l'existence de Dieu et de la spiritualité
l'âme. Cela n'a pas empêché le nom de la métaphysique de se mainte
dans son école et dans le langage de la philosophie française du XV
siècle, mais avec une signification très-différente de celle qu'il a
autrefois. Par exemple, d'Alembert, dans son *Essai sur les éléme
de la philosophie* (t. IV de ses *Mélanges*, p. 45 et 46), enseigne qu
premier, et même le seul problème de la métaphysique, est celui
l'origine des idées. « Presque toutes les autres questions qu'elle se p
pose sont, dit-il, insolubles ou frivoles; elles sont l'aliment des esp
téméraires ou des esprits faux, et il ne faut pas être étonné si tant
questions subtiles, toujours agitées et jamais résolues, ont fait mép
ser par les bons esprits cette science vide et contentieuse qu'on a
pelle communément métaphysique. » C'est exactement le même jug
ment que celui de Locke, exprimé dans presque les mêmes term
dont s'est servi l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. Aussi
métaphysique obtient-elle à peine, dans l'*Encyclopédie*, quelqu
lignes méprisantes. Cependant, tout en condamnant cette science, o
ce qui revient au même, en la réduisant à n'être qu'une partie de
psychologie, d'Alembert, avec cette netteté d'esprit et cette précisi
de langage qui le caractérisent, indique quelques-uns de ses problèm
les plus difficiles : « Comment, dit-il, notre âme s'élance-elle ho
d'elle-même pour s'assurer de l'existence qui n'est pas elle?... Com
ment concluons-nous de nos sensations l'existence des objets ex
rieurs?... Enfin, comment parvenons-nous, par ces mêmes sensation
à nous former une idée des corps et de l'étendue? » Evidemment,
ne sont pas là des questions que l'expérience ou l'analyse des sens
tions puisse résoudre.

Sans rendre à la métaphysique ses anciens droits, c'est-à-dire
connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ou, pou
nous servir de son langage, la connaissance de la vérité objectiv
Kant lui assigna du moins une sphère plus élevée et plus étendue.
la définit l'inventaire systématique de toutes les richesses intellectuell
qui proviennent de la raison pure, c'est-à-dire des idées et des prin
cipes que l'intelligence tire de son propre fonds sans le concours d

Digitized by Google

ıpérience. Par suite de cette définition, il y reconnaît deux parties : ne qui a pour objet de déterminer exactement la valeur et la portée nos connaissances *à priori*, ou purement rationnelles : c'est la *cri-ue*; l'autre qui les rassemble en un seul tout et les coordonne en stème : c'est la *doctrine*. Et, de même que dans la critique, on dis-gue la critique de la raison théorique, et la critique de la raison pra-ue; la doctrine se partage en métaphysique de la nature et méta-ysique des mœurs, selon que l'on considère les principes de la raison ns leur application au monde extérieur ou à nos propres actions. ais l'abîme que Kant voulait creuser entre l'être et la pensée, entre principes de nos connaissances et ceux de l'existence, n'est pas té longtemps ouvert. Après lui, et dans sa propre patrie, la méta-ysique envahit non-seulement la philosophie tout entière, mais nsemble des connaissances humaines. La pensée fut considérée mme l'essence même des choses, se manifestant sous mille formes verses, et fatalement enchaînées les unes aux autres, dans la ture comme dans l'humanité, dans l'histoire comme dans la con-ience.

Il résulte de cette énumération rapide des différentes idées qu'on est faites de la métaphysique, depuis l'instant où un homme de génie essayé de la constituer régulièrement, que tous les philosophes, ou lutôt toutes les écoles de philosophie, ont reconnu l'existence d'une cience plus générale et plus élevée que les autres, d'une science des rincipes de laquelle toutes nos connaissances tiennent leur certitude t leur unité. Mais les uns, en cherchant les principes dans la raison u dans le fond invariable de l'intelligence humaine, les ont étendus à out ce qui existe, les ont considérés comme l'expression exacte de la ature des choses et comme le fond constitutif de tous les êtres tom-ant sous le regard de notre esprit : ce sont les métaphysiciens propre-ent dits. Les autres, en reconnaissant dans la pensée les mêmes élé-ents invariables, les mêmes idées indestructibles, leur refusent toute imilitude et toute communauté d'essence avec les choses, c'est-à-dire oute valeur objective, et les représentent comme des formes inhé-entes à notre constitution ou comme des formes particulières à notre ntelligence : ce sont les partisans du demi-scepticisme ou de la philo-ophie idéaliste de Kant. Enfin, d'autres donnent pour principe à notre ntelligence un simple fait, celui de la sensation; et ne voyant aucun hemin ouvert pour passer de ce fait à une connaissance plus élevée, à quelque chose d'universel et d'absolu qui existerait soit dans la pensée même, soit hors de la pensée, ils sont forcés d'absorber la métaphy-ique dans la psychologie, et la psychologie elle-même dans la ques-ion de l'origine des idées, ou plutôt dans l'analyse des sensations. Cette manière de concevoir les premiers principes de la science appar-ient aux philosophes sensualistes ou à l'école de Locke et de Condillac. La question de la définition de la métaphysique, telle que l'histoire nous la présente, se confond donc entièrement avec celle de l'existence de cette science. Il ne s'agit pas de savoir qui l'a bien ou qui l'a mal définie; le débat porte bien plus haut; il est entre ceux qui la nient et ceux qui l'admettent, entre le sensualisme et l'idéalisme d'une part, et de l'autre, la croyance à la pleine autorité ou à l'objectivité de la rai-

Digitized by Google

son, ce que nous appellerions volontiers le réalisme, si ce mot n'é pas discrédité par les excès de la scolastique.

Ramené à ces termes, le problème qui devait le premier se préso à notre attention, celui de l'existence de la métaphysique, se tro parfaitement résolu : car ce n'est pas seulement la métaphysique q est engagée, mais la totalité des connaissances humaines, ou la fac par laquelle nous nous assurons à la fois de notre propre existence é celle des autres êtres. Si notre raison ne nous trompe pas, si son ex tence même n'est pas une vaine illusion, si ce que nous prenons p des principes universels et nécessaires, tels que les idées de temps, d pace, d'infini, de substance, de cause, d'unité, d'ordre, ne se ré pas à de pures formes de la pensée, ou à des signes généraux indiq seulement différentes classes de nos sensations, alors il y a en n une certaine connaissance de la nature réelle des choses, les conditi essentielles de notre intelligence représentent exactement celles l'existence, et la métaphysique est possible. Dans le cas contraire, qu'on accepte la doctrine de Kant ou celle de Locke, il faut avo courage, si l'on veut être conséquent, d'aller jusqu'aux dernière mites du scepticisme. Le sceptique seul est dispensé d'avoir une d trine sur l'absolu et l'universel, c'est-à-dire sur les principes comm à tous les êtres, parce qu'il déclare ne rien savoir d'aucun être pa culier, ni s'il est, ni ce qu'il est; mais dès que vous parlez, même c ditionnellement, soit d'un esprit, soit d'un corps ou d'un rapport terminé entre deux idées, j'ai le droit de vous demander quel en est principe constitutif, quel en est la raison dernière; et comme il impossible de répondre à une telle question en considérant les cho isolément, vous êtes bientôt forcé, pour donner satisfaction aux lé times exigences de la science, aux lois irrésistibles de la logique, vous enquérir du principe ou de la raison de tout ce qui est. Aussi métaphysique n'est-elle pas moins ancienne que la philosophie, c'e à-dire que la recherche de la vérité par la science, ou la foi de la ra son en elle-même, et elle durera aussi longtemps qu'elle. Sans dou c'est à Aristote qu'appartient la gloire d'avoir nettement défini son c ractère; mais elle remonte dans la Grèce jusqu'à Thalès et à Pythagor on la rencontre dans l'école ionienne comme dans l'école italique, ch Leucippe et Démocrite comme chez les philosophes d'Elée : car r chercher l'essence des choses et les principes de tous les êtres, c'e faire de la métaphysique.

Il n'entre pas dans notre intention d'exposer ici tout un système métaphysique; c'est la science même qui porte ce nom que nous vo lons montrer sous son véritable jour, dont nous cherchons à donn une idée complète et exacte, en nous défendant également de tou prévention injuste et d'une confiance exagérée. Que nous reste-t- donc à faire après avoir établi que cette science existe, qu'elle répon à un besoin impérissable de l'esprit humain, et que son but est telle ment réel, qu'on ne saurait le contester sans ruiner par cela même l fondement de toutes nos connaissances? Il nous reste à indiquer le différents problèmes qu'elle doit se proposer et qui déterminent à l fois ses limites et son plan; il nous reste à discuter la méthode don elle doit se servir : car c'est faute d'être fixée sur ce point qu'elle a s

Digitized by Google

ent été entraînée dans la carrière des hypothèses et des aventu-
enfin nous aurons à examiner quels sont les résultats qu'elle a
nits jusqu'à présent et ceux qu'on est en droit d'attendre d'elle
l'avenir. Nous allons essayer de remplir successivement, et dans
oindre espace que nous pourrons, ces différentes parties de notre
e.

Le premier problème dont la métaphysique ait à s'occuper, et précisément se présente le dernier dans l'histoire, c'est celui que t a soulevé dans la *Critique de la raison pure;* c'est le passage de nsée à l'être ou de l'idée à la réalité; c'est le droit que nous avons irmer que les choses que nous concevons nécessairement existent, u'elles existent comme nous les concevons. Tant que ce problème pas été résolu, il est impossible d'en résoudre aucun autre d'une ière définitive et vraiment satisfaisante pour l'esprit; mais est-il ible qu'il soit résolu? Voilà la véritable question. Nous n'éprouvons ne hésitation à y répondre affirmativement : car remarquons d'a-l que si la solution n'est pas dogmatique elle est évidemment scep-e; qui n'est pas pour la raison est contre la raison. Le moyen ne que Kant a cru avoir trouvé dans l'idéalisme transcendantal une pure chimère, un état contradictoire qui le fait parler à la fois s deux sens opposés. La raison ne peut pas, comme il le pré-d, rester subjective, c'est-à-dire relative et contingente, en même ips qu'elle porte le double caractère de l'universalité et de la né-sité. L'universel et le nécessaire ne se présentent à la pensée qu'à ondition d'exister dans la nature des choses. Le débat se trouve ic entre le dogmatisme et le scepticisme; non pas le scepticisme aliste et irrémédiable en apparence, qui n'invoque la raison que pour mieux trahir; mais le scepticisme franc, conséquent de Hume, qui simplement la raison et ne laisse rien debout que les sensations les idées des sensations. Le problème ainsi posé devient une ques-n de fait : la raison pourra être constatée comme on constate la sen-ilité, et les mêmes preuves qui attesteront son existence rendront noignage de son autorité, nous voulons dire de sa valeur objective, nme nous venons de le remarquer à l'instant même, et comme on lèvera de s'en convaincre par les considérations que nous aurons à ésenter bientôt sur la méthode.

Après avoir établi d'une manière générale la communication de la ison avec la nature des êtres, ou de la pensée avec la réalité, il faut nsidérer celle-ci sous tous les points de vue essentiels qu'elle offre notre intelligence; il faut examiner chacune des idées qui sont, pour nsi dire, la substance même de notre pensée, dans les rapports qu'elles ésentent entre elles et avec le fond des choses. Ainsi on se deman-ra ce que c'est que l'unité, la substance, la cause, le temps, l'es-ce, la durée, l'étendue, l'identité, le bien, l'infini, le possible, nécessaire, non-seulement dans l'esprit qui les conçoit ou dans fait intellectuel qui les révèle, mais dans les objets eux-mêmes. n sera amené à rechercher si ce sont des êtres, ou des attributs, u de simples rapports; on aura à se prononcer, par exemple, au ujet du temps et de l'espace, pour Leibnitz, ou pour Clarke, ou our Kant; au sujet de la substance, de la cause, de l'être

Digitized by Google

proprement dit, pour Platon ou pour Aristote, pour Descartes Leibnitz, pour Malebranche, Spinoza, ou ce qu'on a appelé en A magne la philosophie de la nature. Tous ces éléments, ou, pour pa avec plus de justesse, ces aspects divers de l'existence, après a été considérés séparément et d'une manière analytique, devront rapprochés les uns des autres et ramenés à une même synthèse.

Tous les autres problèmes de la métaphysique sortiront nature ment de la solution qu'on aura donnée à celui-ci. Supposez qu'on arrivé à ce résultat, qu'il n'y a qu'une substance unique dépour de conscience et de liberté, on sera tenu d'expliquer l'existence êtres intelligents et libres et de l'ordre moral auquel ils sont sour On sait que là est précisément la difficulté et du spinozisme et du r térialisme. Si l'on croit, au contraire, avec quelques philosophes modernes, que la pensée seule, c'est-à-dire les notions abstraites l'élément purement logique de l'esprit, constitue à lui seul l'esse des choses et le principe de tout ce qui est, alors, au contrair faudra rendre compte de tout ce qu'il y a de vie, de force, de sens lité, d'aveugle passion et de mouvement spontané dans la natı Enfin, dans tous les cas possibles, on sera obligé de chercher les r ports des existences particulières et déterminées avec les conditi universelles de l'existence, de l'homme avec la nature, de l'esprit a la matière et de tous deux ensemble avec l'infini. Indépendamm de ces spéculations générales, il y a encore ce qu'on appelle habituel ment la métaphysique de chaque science, et qui n'est qu'une appli tion des idées métaphysiques aux différentes branches des conna sances humaines. Ainsi, laissant de côté tous les phénomènes pa culiers qui se constatent par les sens et les lois qui se déterminent le calcul, on voudra savoir, en physique, ce que c'est que la gra tation, l'électricité, le fluide magnétique; en histoire naturelle, ce c'est que l'organisation ou ces formes animées qui se conservent in térables dans les genres et les espèces; en physiologie, ce que c' que la vie et la mort, quel est le principe qui circule dans l'économ animale, qui préside à toutes les fonctions et unit sous son emp les éléments les plus hétérogènes. Personne n'oserait nier l'importa de ces questions et l'immense intérêt qui s'y attache; mais devant hypothèses contradictoires, souvent extravagantes, par lesquelles o a répondu, on se demande si elles sont à la portée de notre fai intelligence et s'il y a une voie quelconque qui nous ouvre un ac auprès d'elles, c'est-à-dire une méthode qui leur soit applicable.

II. Presque toutes les erreurs, ou plutôt les aberrations qu'on proche à la métaphysique, ont leur origine dans les fausses idées qu' s'est faites de la méthode de cette science. Ainsi les uns ont voulu appliquer exclusivement le procédé des géomètres, c'est-à-dire qu' ont cherché à découvrir les principes mêmes de l'existence, la réal souveraine, par des moyens qui ne donnent que des abstraction telles que des rapports et des quantités : cette méthode est celle Spinoza. Les autres, se mettant, en quelque sorte, à la place de l'infi ou s'identifiant avec lui du premier coup, ont voulu nous expliquer p le développement successif de leurs idées le développement même d êtres et la génération éternelle, jamais interrompue de Dieu, de l'homa

Digitized by Google

e l'univers. C'est la marche qu'ont suivie certains philosophes de emagne qui, par une suite indéfinie de distinctions et de combi- ns arbitraires, présentées sous forme de thèses, de synthèses et tithèses, ont cru avoir mis à nu tous les mystères de la création, les secrets de l'univers. Elle est désignée sous le nom de *procès ctique* (*Voyez* Hegel). Enfin, d'autres se sont efforcés de s'élever essus de la raison même et d'atteindre à la suprême vérité, à la emplation de l'infini, en s'affranchissant de toutes les conditions la science impose, par les seules forces de l'enthousiasme et de our. Cette tentative est le fond commun du mysticisme, le trait nctif de tous les systèmes qu'il a mis au jour depuis l'école d'A- ndrie jusqu'à Jacob Boehm, Fénelon et Saint-Martin. Comment nner qu'avec de tels procédés : l'inspiration aveugle, une dialecti- chimérique qui n'a que le nom de commun avec celle de Platon, des définitions, des axiomes arbitraires faussement imités de la métrie; comment s'étonner qu'on soit arrivé à discréditer des re- rches vers lesquelles l'esprit humain, malgré tant de déplorables ecs, se sentira toujours entraîné?

e premier de tous les problèmes qui se proposent au métaphysi- n est, comme on a pu s'en convaincre plus haut, une question de : il s'agit de savoir, d'abord, s'il y a en nous, non-seulement des es, mais des croyances universelles et nécessaires; ensuite si ce st pas enlever à ces croyances ou à ces idées le double caractère i les distingue, c'est-à-dire l'universalité et la nécessité, que de les sidérer comme des formes inhérentes à notre constitution, comme s lois relatives et contingentes. Or, le seul moyen de résoudre une estion de fait, c'est la méthode d'observation, c'est l'analyse et xpérience. L'expérience s'étend aussi bien à nos idées qu'à nos sen- tions, et si elle ne les produit pas elle-même, elle peut, du moins, us apprendre si elles existent ou n'existent pas en nous, si elles pos- dent ou non certains caractères qu'il est impossible de leur enlever us les détruire. Une fois entré dans cette voie, on se trouve par là ême au centre de la réalité, de l'existence, de la vie, où, comme dans fort inaccessible, on peut défier tous les sophismes et tous les systèmes. n effet, au point de vue de l'observation, les idées universelles sur squelles se fonde la métaphysique cessent d'exister par elles-mêmes de contenir en elles, à l'état d'abstraction où elles nous sont pré- ntées, la raison dernière et l'essence des choses : elles ne peuvent us être séparées d'une intelligence qui les conçoit et qui, par consé- ent, se connaît elle-même, qui a pour caractère distinctif la con- cience, c'est-à-dire la personnalité, et se trouve, en cette qualité, écessairement unie à une existence complète, déterminée, achevée, ien différente de la *chose en soi* de Kant, de la substance aveugle e Spinoza, et des évolutions indéfinies de la dialectique hegelienne. e n'est pas tout : les idées métaphysiques, ou les idées de la raison, n même temps que je les conçois comme universelles et nécessaires, e montrent en moi qui ne suis ni l'un ni l'autre, se révèlent à une ntelligence particulière, imparfaite, bornée, qui sait clairement s'ap- partenir à elle-même et posséder une existence propre. Je suis donc bligé d'admettre en même temps deux consciences, c'est-à-dire deux

Digitized by Google

existences vraiment distinctes, deux intelligences et non pas seu
ment deux modes ou deux *moments* différents de la pensée : l'une ét
nelle et infinie, siége des idées universelles et nécessaires ; l'autre fi
en durée comme en puissance, et qui n'est, pour ainsi dire, qu'un
flet ou une imitation affaiblie de la première. On remarquera facilem
que ni dans l'une ni dans l'autre les idées ne se présentent sous la for
d'une série ou d'une chaîne de déductions successives, mais com
un tout indivisible et simultané : car chacune d'elles suppose néc
sairement toutes les autres, et semble s'évanouir dès qu'on essaye
l'isoler. Ainsi comment concevoir la cause sans la substance, ou
substance sans la cause, et toutes deux sans l'identité, par conséqu
sans l'unité, sans la durée, la durée sans le temps, sans l'infini, l'
fini sans l'immensité ou l'espace, etc. ? C'est cette simultanéité
idées qui fait l'unité de l'intelligence, et qui donne à la raison, d
quelque nature qu'elle se manifeste, un caractère vivant et personn

La méthode d'observation, appliquée à la métaphysique, nous o
donc ce premier résultat, de substituer la conscience, c'est-à-dir
personnalité intellectuelle à la place des idées abstraites, et d'étal
une distinction entre la personne humaine et la personne divine, t
en nous montrant l'une comme participant à l'essence de l'autre. M
quoi ! ne sommes-nous, comme le croyait Descartes, qu'un être pe
sant, une pure intelligence, et hors de nous ou au-dessus de no
n'apercevons-nous rien qu'une intelligence infinie? Cette unité pe
sante que j'appelle du nom de *conscience* peut-elle se séparer de ce
unité active que je nomme ma *volonté?* Non assurément, elles m'a
partiennent toutes deux au même titre; elles se réunissent, ou plu
se confondent dans une même existence, et c'est cet être complex
mais indivisible, qu'on appelle *moi*. En effet, je ne saurais voul
ou agir sans penser en même temps, puisque chaque détermination
ma volonté est un fait de conscience, et je ne saurais penser sans ag
c'est-à-dire sans diriger mon intelligence, sans la porter sur tel
tel objet, sans lui faire suivre telle ou telle route, sans prononcer
suspendre mon jugement. Or, ce que nous venons d'observer au su
de l'intelligence elle-même, ou de la conscience prise dans son unit
s'applique aussi aux objets les plus élevés de l'intelligence, à quelque
unes des idées de la raison : nous voulons dire que dans le même tem
où nous les concevons comme les conditions suprêmes et les élémen
universels de la pensée, elles se montrent en nous, à la lumière
l'expérience, comme un principe actif et vivant, comme un êtr
non pas général et abstrait, mais particulier, réel et parfaitement d
terminé. Ainsi, qu'est-ce que c'est pour moi qu'un unité, une caus
une substance ? C'est quelque chose qui ressemble, soit en de moindre
soit en de plus grandes proportions, à ce que je suis moi-même, à
fond indivisible, actif, permanent, identique, que je m'aperçois êtr
que j'expérimente en moi et que je connais sans interruption ni inte
médiaire. Retranchez cette aperception immédiate de la personne hu
maine, et chacune des idées dont nous parlons ne vous représente
que le signe algébrique d'un inconnu. Une fois certain par le plus irr
cusable des témoignages, celui de la conscience, que les noms d
cause, de substance, d'unité ne s'appliquent pas seulement à des for

Digitized by Google

es abstraites de la pensée, mais à un être défini, à une substance en tion, comme disait Aristote, je ne peux plus admettre hors de moi et i-dessus de moi, pour expliquer les divers phénomènes de mon tistence et mon existence elle-même, que des êtres aussi nettement aractérisés que je suis, mais d'une nature supérieure ou inférieure à a mienne. L'infini même, tout en pénétrant les autres êtres, et les isant participer diversement de sa vie, de son intelligence, de sa uissance, doit avoir nécessairement son existence et sa conscience ropres. Mais comment cela est-il possible que les formes universelles e la pensée, que les caractères par lesquels l'infini se révèle à la onscience, s'appliquent à des êtres particuliers et finis? Je sais que ela est, parce que l'expérience me l'apprend; je ne puis dire comment cela est possible; la solution de ce problème serait l'explication u mystère de la création, ou la science infinie. C'est précisément en sant porter jusque-là son ambition, que la métaphysique a rencontré es déplorables échecs qui l'ont discréditée pour longtemps, et qu'au eu de rester à la tête des sciences elle est retournée vers les théogonies t les cosmogonies qui caractérisent l'enfance de l'esprit humain. Cette ernière observation nous conduit naturellement à examiner, c'est-à lire à classer et à apprécier de la manière la plus générale, les résultats de la science dont nous nous occupons.

III. Il a existé, et il existera peut-être toujours, deux espèces de métaphysiques : l'une personnelle, aventureuse, hypothétique, où l'on ne cherche qu'à donner des preuves de son génie, où tout est sacrifié à la nouveauté, à la hardiesse, à la chimérique ambition de ne laisser aucune place à l'ignorance ni au doute, de ne laisser aucun problème sans solution, et d'étendre le domaine de la science aussi loin que celui de la vérité; l'autre est l'expression plus ou moins nette, plus ou moins savante, mais à peu près complète, de la raison humaine; et comme la raison se trouve étroitement unie au sentiment, elle répond aussi (et c'est là un de ses caractères les plus distinctifs) aux plus nobles besoins du cœur, elle offre à l'adoration et à l'amour du genre humain un être réel, où l'infinitude se traduit en force, en vie, en intelligence, en sagesse, et qui, selon les paroles de Platon, dans le *Timée*, a produit le monde, non pour obéir à une aveugle nécessité, mais parce qu'il est bon; enfin, elle forme comme un symbole spirituel, comme une tradition intérieure et toujours vivante, au sein de laquelle se rencontrent, en quelque lieu et sous quelque influence que la Providence les ait fait naître, les plus nobles génies de l'humanité. Il n'y a plus aujourd'hui qu'à choisir entre ces deux métaphysiques, car elles ont à peu près fourni leur carrière l'une et l'autre. On pourra sans peine faire briller encore une plus vive lumière sur cette doctrine universelle dont nous venons de parler; on pourra lui donner plus d'unité et de rigueur dans la forme; on ne réussira pas à élargir sa base, et encore moins à la changer. Quant aux systèmes hypothétiques, aux théories ambitieuses avec lesquelles on s'est fait illusion si longtemps, elles ont encore beaucoup moins à espérer : car, partout où la raison et la véritable science sont limitées, l'hypothèse et l'imagination le sont bien davantage, et, au moment où elles élèvent les plus hautaines prétentions à l'originalité, il arrive souvent qu'elles n'ont fait que rajeunir ou étendre quel-

Digitized by Google

que vielle erreur. Au reste, quels sont aujourd'hui ces systèmes, et quelle valeur ont-ils dans l'état actuel des esprits, quelles nouvelles tentatives leur reste-t-il à faire, quelles nouvelles espérances à concevoir pour l'avenir?

De systèmes métaphysiques, dans le sens rigoureux du mot, et lorsqu'on a mis à part cette métaphysique universelle où l'on reconnaît sans peine, sous une forme de plus en plus réfléchie, la raison même du genre humain, il n'y en a véritablement que quatre. L'un est le dualisme, qui met à peu près sur la même ligne l'esprit et la matière, qui les regarde tous deux comme des principes éternels, nécessaires, infinis, et les fait concourir ensemble à la formation de l'univers. L'autre est le matérialisme, où l'on ne reconnaît pas d'autre existence que celle de la matière et des corps, où tout est expliqué par le développement spontané d'une nature aveugle, répandue également dans toutes les parties du monde, ou par le mouvement fortuit des atomes et les lois de la mécanique. Le troisième, se plaçant précisément au point de vue opposé, ne voit partout qu'esprit et intelligence, ne veut rien admettre qu'un monde spirituel, invisible et supérieur à l'intelligence elle-même. Ce système, selon les limites dans lesquelles il se renferme, selon qu'il s'en tient à la raison ou qu'il aspire à s'élever au-dessus d'elle, prend le nom d'idéalisme ou de mysticisme. Enfin, le dernier et le plus grand de tous, c'est le panthéisme, selon lequel l'esprit et la matière, la pensée et l'étendue, les phénomènes de l'âme et ceux du corps, se rapportent également, soit comme des attributs, soit comme des modes différents, à un seul et même être, à la fois un et multiple, fini et infini, humanité, nature et Dieu.

On ne peut guère compter le dualisme, qui a disparu, depuis des siècles, de la scène du monde, et qui n'a jamais eu la durée ni l'importance qu'on lui attribue. La matière première des anciens, du moins celle de Platon et d'Aristote, ne représente en aucune manière un être réel, un principe positif qui partage avec Dieu le privilége de l'éternité; elle n'est que la limite inévitable des choses et l'ensemble des conditions qui en déterminent la possibilité: car Dieu lui-même ne peut pas donner l'existence à ce qui est impossible en soi.

Le matérialisme n'inspire plus que le mépris et le dégoût; de son propre mouvement, il s'est retiré de la métaphysique pour se renfermer dans les amphithéâtres de médecine, et ceux-là même qui le conservent encore dans la théorie de l'homme, n'osent plus le conserver comme une explication suffisante de l'univers. Un des derniers apôtres du matérialisme en France et, sans contredit, le plus illustre, Broussais, dans son *Cours de phrénologie*, a écrit ces mots : « L'athéisme ne saurait entrer dans une tête bien faite et qui a sérieusement médité sur la nature. »

Serait-ce l'idéalisme qui répondrait aux besoins de notre époque et qui serait appelé à recueillir l'héritage des autres systèmes? Dans l'idéalisme, il ne faut pas tant considérer le résultat ou la doctrine, par exemple celle de Platon ou de Descartes, celle de Malebranche ou de Berkeley, que le principe même sur lequel il s'appuie et qui constitue, pour parler comme lui, sa véritable essence. Or, quel est ce principe? Qu'il ne faut pas tenir compte des faits, mais seulement des idées, qui

Digitized by Google

nous représentent la véritable nature et le fond invariable des choses; que les premiers ne nous offrent rien de plus qu'une imitation affaiblie, qu'une reproduction incomplète des dernières ; par conséquent, que la raison n'a rien à apprendre de l'expérience. S'il en est ainsi, il faut, comme nous l'avons démontré plus haut au sujet de la méthode, renoncer à notre personnalité, qui nous est donnée comme un fait, il faut renoncer à la liberté, qui en est le caractère le plus essentiel, et, par suite, à toute distinction parmi les êtres : car le sentiment de notre existence comme individu, le fait de notre liberté et de notre conscience, voilà le seul fondement réel de cette distinction. L'idéalisme est donc placé dans l'alternative ou de se confondre avec le panthéisme, comme cela lui est arrivé souvent, ou de se démentir lui-même en sortant de la sphère de l'universel, de l'idéal, de l'intelligible pur, c'est-à-dire des abstractions. Dans le fait, qu'est-ce que les plus grands interprètes de l'idéalisme, Platon, Descartes, Malebranche, ont fait de la matière et des corps ? une idée abstraite, telle que l'espace vide, l'étendue, le non-être (*Voyez* MATIÈRE). Qu'ont-ils fait de l'âme humaine ? une autre abstraction, à savoir, la pensée. En vain donnent-ils à la pensée la conscience, elle n'en est pas moins une simple faculté incapable de se suffire à elle-même et de former une existence à part. Aussi le platonisme a-t-il donné naissance au néoplatonisme, et la philosophie de Descartes ne peut-elle pas être complétement lavée du reproche d'avoir apporté avec elle les semences de la doctrine de Spinoza. Pour l'idéalisme de Kant, il est bien évident que c'est lui qui a produit la philosophie de la nature et la théorie de l'identité absolue.

Le mysticisme ne fait qu'ajouter aux difficultés de l'idéalisme des difficultés d'une autre espèce. Il admet le principe idéaliste qu'il n'y a rien de vrai, que rien n'existe véritablement que l'universel, l'absolu, le divin. Il détourne ses regards avec mépris de ce qu'il y a de particulier, d'individuel, dans la nature et dans l'homme, et, joignant l'action à la pensée, il cherche à le supprimer dans la pratique de la vie au moyen d'une entière abnégation de nous-mêmes, par une mort anticipée à tous les devoirs, à toutes les affections, à tous les intérêts de ce monde. Mais au lieu de s'en tenir à la lumière de la raison, il invoque des facultés plus élevées, sans recourir à l'intermédiaire d'aucune autorité extérieure; il s'efforce de saisir l'objet exclusif de sa foi et de se confondre avec lui à une hauteur que l'intelligence ne peut atteindre, dans les régions de l'extase et de l'amour. Il est évident que, dans cette doctrine, tout est sacrifié, non-seulement à des abstractions, à des idées que du moins notre raison peut concevoir et qu'elle conçoit nécessairement, mais à la plus vide et à la plus repoussante des chimères, à l'inconnu. C'est au fond de cet abîme, où il est impossible de discerner le bien du mal et l'existence du néant, que le mysticisme nous invite à nous précipiter; c'est là qu'il nous montre notre principe et notre fin, le principe et la fin de tous les êtres. Ce n'est pas nous qui tirons ces conséquences, c'est l'histoire. Partout où le mysticisme a paru, il a méconnu la liberté, la raison, la nature; il a abaissé l'homme jusqu'à lui inspirer la plus coupable indifférence sur ses actions et sa destinée; il a confondu toutes les idées et toutes les existences, nous ne disons pas dans le sein de Dieu, mais dans la nuit du

Digitized by Google

néant qu'il adore à sa place. Ajoutons que le mysticisme n'est pas moins contraire à la religion qu'à la philosophie, au principe de l'autorité qu'à celui du libre examen; sa constante préoccupation a été de les concilier ensemble, et, dans le fait, il n'a abouti qu'à les nier l'un et l'autre.

Le panthéisme seul, tel qu'il a été conçu et développé en Allemagne par deux hommes d'un rare génie, a pu séduire quelque temps des esprits sérieux, et n'est pas incapable de les ébranler encore; mais quels nouveaux développements est-il susceptible de recevoir? Depuis les plus humbles phénomènes de la matière jusqu'à l'être infini, il a eu l'ambition de tout embrasser dans son sein, de tout expliquer, de tout comprendre; et, autant que sa nature et celle de la raison le permettaient, il a réussi dans celle entreprise. Il a subordonné à son point de vue, et comme assimilé à sa substance, non-seulement la philosophie dans toutes ses parties et avec tous les systèmes qu'elle a mis au jour, mais toutes les autres sciences, sans en excepter une; et aux sciences, il a ajouté l'histoire de l'art et de la religion. Enfin, rien ne manque à cette vaste et brillante synthèse, si ce n'est deux choses absolument incompatibles avec le principe du panthéisme, mais dont l'humanité ne fait pas volontiers le sacrifice : la conscience, c'est-à-dire la providence divine et la liberté humaine. Aussi, à peine debout, cette nouvelle tour de Babel, qui devait combler l'intervalle du ciel à la terre, s'est écroulée sous son propre poids; l'un des architectes n'a plus voulu la reconnaître, et s'est mis à construire, sur d'autres fondements, un édifice tout nouveau; les ouvriers qui ont aidé à la bâtir et les bêtes très-divers, théologiens, philosophes, naturalistes, historiens, hommes d'Etat, jurisconsultes, qu'elle avait un instant réunis dans sa magnifique enceinte, se sont dispersés dans toutes les directions, ou sont restés pour se faire la guerre les uns aux autres. En un mot, l'anarchie et la discorde sont aujourd'hui dans l'école de Schelling et de Hegel. La division s'est d'abord établie entre les maîtres, puis elle est descendue aux disciples. Les uns ont conservé le principe idéaliste et le caractère élevé de cet audacieux système; les autres se sont tournés vers le mysticisme; d'autres sont descendus jusqu'au matérialisme le plus abject.

La conclusion qui sort de ces faits, et par laquelle nous voulons finir, c'est que la bonne et la mauvaise métaphysique ont dit également à peu près leur dernier mot; c'est que la carrière de la métaphysique, au lieu de s'étendre, doit plutôt se restreindre avec le temps. Il est impossible, en effet, que dans une science dont les principes et les limites sont aussi absolus, on ne finisse pas par arriver au but. Ce n'est pas ici, dans le sens propre du mot, le champ des découvertes. Il n'est pas en notre pouvoir de rien ajouter, soit pour le nombre, soit pour la portée et la valeur, aux éléments nécessaires de la raison; il s'agit seulement de n'en rien supprimer, c'est-à-dire de les embrasser tous et tout entiers dans une doctrine également éloignée de toute fausse modestie et de toute chimérique ambition, où la conscience, où la raison du genre humain puisse réellement se reconnaître. Pour cela il faut pratiquer, dans toute sa rigueur, la méthode que nous avons indiquée, la méthode d'observation et d'expérience, analytique et syn-

Digitized by Google

thétique en même temps, qui ne sépare point la raison de la conscience, ni la conscience de la liberté, ni la liberté du milieu dans lequel elle s'exerce, et des autres forces dont elle suppose l'existence. N'oublions pas que si les idées de la raison ne portent pas en elles-mêmes leur démonstration, ou le signe de leur valeur absolue, il n'y a ni hypothèse, ni raisonnement, ni dialectique qui puissent suppléer à leur insuffisance, car c'est sur elles précisément que reposent la légitimité de toutes les opérations de notre pensée et la certitude de tous les résultats qu'elles peuvent nous offrir. C'est à cette condition que la métaphysique reconquerra le respect et l'influence qu'elle a perdus, qu'elle offrira à la fois une base solide à la spéculation et à la morale; que par la morale elle pourra agir sur la société, affermir les croyances, corriger les doctrines, et soutenir les mœurs.

Une bibliographie de la métaphysique serait celle de la philosophie tout entière; nous nous contenterons donc de renvoyer aux auteurs que nous avons nommés dans le cours de cet article, c'est-à-dire aux maîtres de la science.

MÉTEMPSYCHOSE, par corruption *métempsycose* [de μετά et de ψυχή, passage de l'âme d'un corps dans un autre, transmigration des âmes]. Il est également difficile à l'homme de croire, ou, si l'on peut parler ainsi, de consentir à l'anéantissement de lui-même, et de concevoir une existence complétement différente de celle qu'il possède aujourd'hui, c'est-à-dire une vie indépendante des sens et des lois de l'organisme. De là la supposition que notre âme revêt successivement plusieurs corps, et donne la vie à plusieurs êtres qui ne diffèrent les uns des autres que par leurs formes extérieures; de là l'idée de la métempsychose. L'idée de la métempsychose, que semblent justifier d'ailleurs plusieurs phénomènes de la nature et le cercle où se meuvent les éléments, est donc la première forme sous laquelle le dogme de l'immortalité s'est présenté à l'esprit humain. Aussi la trouvons-nous presque sans exception au berceau de toutes les religions et de toutes les philosophies de l'antiquité, et à mesure qu'elle s'éloigne de son origine, elle semble perdre de son empire et s'offrir à nous avec un caractère plus élevé.

Si nous nous en rapportons au témoignage du père de l'histoire (Hérodote, liv. II, § 123), les Egyptiens furent de tous les peuples le premier qui adopta la croyance de l'immortalité de l'âme, et c'est aussi à eux qu'il attribue l'invention de la métempsychose. Ils pensaient que notre âme, immédiatement après la mort, entrait dans quelque autre animal, appelé à l'instant même à l'existence, et qu'après avoir revêtu les formes de tous les animaux qui vivent sur la terre, dans l'eau et dans les airs, elle revenait, au bout de trois mille ans, dans le corps d'un homme, pour recommencer éternellement le même pèlerinage. C'est la loi des révolutions astronomiques appliquée à la vie humaine. Cependant il paraît qu'à cette manière grossière de concevoir l'immortalité vinrent se joindre plus tard des idées d'un autre ordre; car nous savons par Plutarque (*de Iside et Osiride*, c. 29) que les Egyptiens croyaient à un empire des morts appelé *amenthès* (c'est-à-dire qui donne et qui reçoit), sur lequel régnait Osiris sous le nom

Digitized by Google

de Sérapis; et le même fait nous est attesté par la plupart des peintures que nous offrent les caisses des momies. Suivant Porphyre (*de Abstinentia*, lib. VI); il existait chez les Egyptiens une prière par laquelle ils demandaient au soleil et aux autres divinités de les admettre, après leur mort, dans la société des dieux immortels.

Chez les Indiens, beaucoup moins préoccupés des phénomènes du monde physique et placés dans une situation plus favorable à la spéculation, parce que la nature ne leur oppose pas les mêmes obstacles, l'idée de la métempsychose nous offre un caractère plus métaphysique, plus universel, et se lie étroitement à celle de l'émanation. La matière, le corps, est le dernier degré des émanations de Brahma; par conséquent la vie, c'est-à-dire l'union de l'âme avec le corps, est une déchéance, un mal. Il en est de même de tout ce qui touche à la vie, des actions, des sensations, des plaisirs comme des peines. La fin de l'âme est de mourir à toutes ces choses afin de s'élever, par la contemplation, au repos absolu dans le sein de Dieu d'où elle est sortie. Si elle est dans ce monde c'est pour expier les fautes qu'elle a pu commettre dans une vie antérieure, et tant qu'elle ne les a pas réparées, ou qu'elle n'a pas reconquis par la pénitence et par la science sa pureté première, elle est condamnée à passer d'un corps dans un autre, d'un plus parfait dans un moins parfait et réciproquement, selon qu'elle est elle-même remontée vers le bien ou descendue plus bas dans le mal. Telle est la doctrine enseignée dans la philosophie Vaiséchika. Selon le système Vedanta, l'âme n'est pas une émanation de Brahma, mais une partie de lui-même, et comme une étincelle d'un feu flamboyant sans commencement ni fin. La naissance et la mort lui sont étrangères; elle ne fait que revêtir, pour un instant, une enveloppe corporelle, et dans cet état elle souffre, elle est atteinte par les ténèbres de l'ignorance, elle est soumise à la vertu et au vice, et passe successivement par plusieurs corps. Le cercle de ses métamorphoses embrasse toute la nature organisée, depuis la plante jusqu'à l'homme. Il n'y a que la science sacrée qui puisse l'arracher à ce cercle de douleurs et d'humiliations, pour la rendre au sein de l'âme universelle. Cette science consiste à dépouiller, non-seulement toute volonté, mais tout sentiment personnel, toute existence propre, et à se précipiter en Dieu comme un fleuve se précipite dans la mer.

Nous venons de rencontrer déjà la doctrine de la métempsychose sous deux formes différentes; chez les Indiens elle a un caractère métaphysique et embrasse à peu près toute la nature, les plantes, les animaux et les hommes; chez les Egyptiens elle conserve, au moins pendant un temps, un caractère purement physique, et ne sort point du cercle de la vie animale; mais la voici sous une forme nouvelle, conçue uniquement comme une doctrine morale et renfermée dans la sphère de l'humanité : c'est la croyance à la résurrection des morts, telle qu'elle était professée par les Perses, et que les Perses l'ont enseignée aux Juifs. D'après la religion de Zoroastre il y aura un jugement dernier pendant lequel tous les morts renaîtront. Chaque âme reconnaîtra et retrouvera tout entier le corps auquel elle avait été unie pendant cette vie. Puis, selon quelle aura été bonne ou méchante, elle retournera avec ce corps en paradis ou en enfer, pour y recevoir la ré-

Digitized by Google

ompense ou le châtiment qu'elle aura mérité. Après cette grande épreuve, il n'y aura plus de méchants, il n'y aura plus d'enfer, les morts ressuscités seront tous purifiés et goûteront, en esprit et en chair, une félicité éternelle (Zend Avesta, t. II, p. 414). Il est impossible de ne pas reconnaître ici, malgré les restrictions qui lui sont imposées, le même principe qui a prévalu dans l'Inde et dans l'Egypte, ou la croyance que l'âme ne peut se passer entièrement d'un corps; que l'existence, qui lui est attribuée après la mort dans un lieu de délices ou de douleur, est une existence incomplète et transitoire; que pour jouir de toutes ses facultés et les conduire au degré de perfectionnement dont elles sont susceptibles, elle a besoin de renaître à la vie.

On croit communément que l'idée de la métempsychose a passé des Egyptiens aux Grecs; mais cette opinion ne s'accorde pas avec l'histoire. Longtemps avant qu'il y eût aucune relation entre les deux peuples, la transmigration des âmes était enseignée, au nom d'Orphée, dans les mystères de la Grèce. Hérodote lui-même, dont le témoignage est le seul fondement de la supposition que nous combattons, distingue expressément entre les anciens et les nouveaux partisans de la métempsychose (οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον), c'est-à-dire qu'il reconnaît que ce dogme était répandu dans sa patrie avant Pythagore, le premier des philosophes grecs que l'on dit avoir été initié à la science religieuse des prêtres égyptiens. Pourquoi donc invoquer la tradition, quand les lois naturelles de l'esprit humain suffisent pour expliquer le même fait chez les uns et chez les autres? Mais, originale ou empruntée, la doctrine de la métempsychose a pris, chez les Grecs, un caractère conforme au génie de ce peuple, également éloigné du mysticisme nuageux de l'Inde, du naturalisme miraculeux de l'Egypte, et de l'anthropomorphisme surnaturel de la Perse. C'est Pythagore qui lui a donné d'abord cette forme plus précise. Il n'admettait pas, avec les sages des bords du Gange, que l'âme doive parcourir le cercle de toutes les existences, il renfermait ses métamorphoses dans les limites de la vie animale. Il ne la condamnait pas, non plus, comme les prêtres égyptiens, à entrer fortuitement dans le premier corps qui s'offre à sa rencontre, il mettait des conditions à cette union : une certaine convenance ou, pour parler sa langue, une certaine harmonie, était nécessaire, selon lui, entre les facultés de l'âme et la forme ou l'organisation du corps qui devait lui appartenir. Avec cela, il posait les bases d'un spiritualisme plus positif en enseignant expressément que l'âme, séparée du corps, a une vie qui lui est propre, dont elle jouit avant de descendre sur la terre, et qui constitue la condition des démons ou des héros. Enfin ces idées ne l'empêchaient pas d'admettre le dogme ordinaire des châtiments et des récompenses dans un autre monde. Il pensait que les méchants sont relégués dans le Tartare, où le bruit du tonnerre ne cesse de les épouvanter, et où ils sont retenus par les Furies dans des liens indestructibles. Les bons, au contraire, habitent le lieu le plus élevé de l'univers, où ils mènent entre eux une vie commune, comme celle que les pythagoriciens se proposaient ici-bas (Diogène Laërce, liv. VIII, c. 31; Plutarque, *Non posse suave vivi secundum Epicurum*).

Digitized by Google

Platon, en adoptant sur ce point la doctrine de Pythagore, a essayé de la fonder sur quelques preuves, et l'a élevée par là à la hauteur d'une idée philosophique. Ces preuves, qui sont longement développées dans le *Phédon*, sont au nombre de deux, l'une tirée de l'ordre général de la nature, et l'autre de la conscience humaine. La nature, dit Platon, est gouvernée par la loi des contraires; par cela seul donc que nous voyons dans son sein la mort succéder à la vie, nous sommes obligés de croire que la vie succédera à la mort. D'ailleurs, rien ne pouvant naître de rien, si les êtres que nous voyons mourir ne devaient jamais revenir à la vie, tout finirait par s'absorber dans la mort, et la nature deviendrait un jour semblable à Endymion. Si, après avoir consulté les lois générales de l'univers, nous descendons au fond de notre âme, nous y trouverons, selon Platon, le même dogme attesté par le fait de la réminiscence. Apprendre, pour lui, ce n'est pas autre chose que se souvenir. Or, si notre âme se souvient d'avoir déjà vécu avant de descendre dans ce corps, pourquoi ne croirions-nous pas qu'en le quittant, elle en pourra animer successivement plusieurs autres? Mais entre deux vies, s'il ne se présente pas sur-le-champ un corps préparé pour elle et d'une organisation conforme à l'état de ses facultés, il faut bien qu'elle existe quelque part. De là, chez Platon, comme chez Pythagore, la consécration de la croyance générale à un autre monde. Si cela est ainsi, dit-il, que les hommes, après la mort, reviennent à la vie, il s'ensuit nécessairement que les âmes sont dans les enfers pendant cet intervalle; car elles ne reviendraient pas au monde si elles n'étaient plus. D'après le dixième livre de la *République*, le séjour que chaque âme fait dans les enfers entre une vie et une autre, doit durer mille ans. Mais le dogme de l'immortalité ne se renferme pas, pour Platon, dans ces idées empruntées de la tradition, et qu'il accepte plutôt qu'il ne les choisit. Au-dessus de la métempsychose et de cet exil de mille ans que notre âme doit supporter dans le royaume des ombres, il admet une immortalité spirituelle, réservée aux seuls philosophes, et qui consiste non pas à s'absorber en Dieu, comme l'enseigne la doctrine Védanta, mais à vivre, en quelque sorte, en société avec lui, à participer de sa pureté, de sa félicité et de sa sagesse. C'est là que Platon se montre particulièrement lui-même, et qu'il brise les liens qui ont tenu avant lui l'esprit confondu avec la matière. « Si l'âme, dit-il, se retire pure, sans conserver aucune souillure du corps, comme n'ayant eu volontairement avec lui aucun commerce, mais, au contraire, comme l'ayant toujours fui, et s'étant toujours recueillie en elle-même en méditant toujours, c'est-à-dire en philosophant avec vérité et en apprenant effectivement à mourir (car la philosophie n'est-elle pas une préparation à la mort?); si l'âme se retire, dis-je, en cet état, elle va à un être semblable à elle, à un être divin, immortel et plein de sagesse, dans lequel elle jouit d'une merveilleuse félicité, délivrée de ses erreurs, de son ignorance, de ses craintes, de ses amours qui la tyrannisaient et de tous les autres maux attachés à la nature humaine; et, comme on le dit de ceux qui sont initiés aux saints mystères, elle passe véritablement avec les dieux toute l'éternité. » Aucun autre système, soit religieux, soit philosophique, soit avant, soit après l'auteur

Digitized by Google

Phédon, n'est allé plus loin dans la voie du spiritualisme. Il faut outer que Platon a ennobli l'idée même de la métempsychose, dans s limites où il a cru utile de la conserver, en essayant d'y introduire principe de la liberté. Ainsi, non content de regarder les différentes nditions que notre âme est susceptible de traverser comme des exiations qui doivent la purger des fautes commises pendant une vie ntérieure, il accorde encore, à notre libre arbitre, à nos penchants crets, une grande influence sur le choix de ces conditions. « La faute choix tombera sur nous, Dieu est innocent. » Voilà ce que dit aux nes le prophète qu'il introduit dans le récit de Her l'Arménien. Cela t certainement difficile à concilier avec la raison, comme il arrive uvent quand on entreprend de justifier une tradition aveugle; mais n'est pas moins un effort pour rendre le principe spirituel indépenmt des lois de l'organisme.

L'idée de la métempsychose ne mourut pas avec Platon, elle reçut, contraire, de nouveaux développements dans les derniers jours de philosophie grecque, quand les esprits épuisés songèrent à ressuster les vieux systèmes, entre autres celui de Pythagore; elle rajeunit quelque sorte dans la fusion qui s'établit alors entre les idées plaiciennes et les doctrines orientales. Aussi la rencontrons-nous égament dans l'école d'Alexandrie, au sein du judaïsme et chez un Père e l'Eglise. Le principe de l'émanation comme l'entendaient les alexanrins, ou le panthéisme idéaliste, se prête peu, par sa nature, à la héorie de la transmigration des âmes : car l'âme, dans ce système, 'est pas autre chose qu'une idée, et la matière qu'une négation. temarquons, en outre, que, selon quelques-uns de ces philosophes, âme se fait elle-même son corps. Cependant la métempsychose est ntrée dans l'école de Plotin et d'Ammonius Saccas, mais comme une radition pythagoricienne ou comme un emprunt de la démonologie rientale, non comme une conséquence de ses propres doctrines. 'est le Syrien Porphyre qui essaya d'accommoder cette idée avec la hilosophie de son maître. Admettant, comme un fait démontré, l'hyothèse platonicienne de la réminiscence, il enseigne que nous avons éjà existé dans une vie antérieure, que nous y avons commis des utes, et que c'est pour les expier que nous sommes revêtus d'un orps. Selon que notre conduite passée a été plus ou moins coupable, enveloppe qui recouvre notre âme est plus ou moins matérielle. Ainsi es uns sont unis à un corps aérien, les autres à un corps humain; et 'ils supportent cette épreuve avec résignation, en remplissant exacement tous les devoirs qu'elle impose, ils remontent par degrés au Dieu suprême, en passant par la condition de héros, de dieu intermédiaire, d'ange, d'archange, etc. C'est, comme on voit, le spiritualisme le Platon étendu indistinctement à tous les hommes. Observons de plus que Porphyre ne fait pas descendre la métempsychose jusque dans la vie animale, quoiqu'il reconnaisse aux animaux une âme douée de sensibilité et de raison. En regard de cette échelle spirituelle qui va de l'homme à Dieu, Porphyre nous en montre une autre qui descend de l'homme à l'enfer, c'est-à-dire au terme extrême de la dégradation et de la souffrance : ce sont les démons malfaisants, ou simplement les démons comme nous les appellons aujourd'hui. Ils sont répandus dans

Digitized by Google

le monde entier, et ce sont eux qui, poursuivant les âmes humaines les contraignent à rentrer dans un corps lorsqu'elles en sont séparée

On reconnaît le fond de cette même doctrine, avec un caract plus moral, plus consolant, plus élevé, dans la kabbale des jui D'après le système des kabbalistes, les âmes, comme tous les êtr particuliers de ce monde, sont destinés à rentrer dans la substance d vine. Mais, pour cela, il faut qu'elles aient développé toutes les pe fections dont le germe indestructible est en elles. Si elles n'ont p rempli cette condition dans une première vie, elles en commencent u autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans u condition nouvelle où elles trouvent les moyens d'acquérir les vert qui leur ont manqué auparavant. Cet exil cesse aussitôt que no sommes mûrs pour le ciel, ou que notre âme est suffisamment dév loppée pour goûter les joies de leur union mystique avec Dieu; mais dépend de nous, en refusant de réparer nos fautes et en nous obstina dans le mal, de le faire durer toujours, c'est-à-dire jusqu'au mome de la grande rénovation de l'univers. Ici, comme chez Porphyre, métempsychose est renfermée dans le cercle de la vie humaine. Du rest cette croyance ne s'était pas seulement fait jour chez les sectateurs la kabbale, elle existait aussi, indépendamment du dogme de la r surrection, dans la masse des israélites, où elle s'est maintenue fo longtemps. Entre autres témoignages qui viennent à l'appui de ce fait, peut citer ces deux versets de l'Evangile de saint Jean (c. IX, ℣ 1 et 2 « En passant, Jésus vit un homme qui était aveugle de naissance, ses disciples lui demandèrent : Pour quels péchés cet homme est- né aveugle? Est-ce pour les siens ou ceux de ses parents? » Evide ment, s'il était né aveugle en punition de ses propres péchés, ce pouvait être que pour ceux qu'il avait commis dans une vie anté rieure.

Du judaïsme, cette croyance a passé naturellement dans le sein d christianisme; non pas dans le fond de ses doctrines, ou dans l'ense gnement officiel de l'Eglise, mais dans l'esprit, dans le sentiment par ticulier de quelques fidèles encore dominés par l'influence des idé juives ou païennes. Saint Jérôme nous apprend, dans une lettre à D métriade, que la transmigration des âmes a été longtemps, parmi le premiers chrétiens, l'objet d'un enseignement secret, et se transme tait de l'un à l'autre, dans un petit cercle d'initiés, comme un m héréditaire : *Abscondite quasi in foveis viperarum versari, et quas hæreditario malo serpere in paucis.* Origène la professe hautement dan ses écrits, et l'invoque comme le seul moyen d'expliquer certains ré cits bibliques, tels que la lutte de Jacob et d'Esaü avant leur nais sance, l'élection de Jérémie quand il était encore dans le sein de s mère, et quelques autres faits semblables, qui accuseraient, selo lui, le ciel d'iniquité, s'ils n'étaient justifiés par les vertus ou par le fautes d'une vie antérieure. Ce n'est pas encore tout : le prêtre d'Alexan drie, aussi platonicien au moins que chrétien, entreprend d'explique la création elle-même par le dogme de la métempsychose. En effet, d'après lui, ce n'est point pour manifester sa puissance, ni pour fair éclater sa bonté, que Dieu a donné l'existence à la nature; mais afin d châtier les âmes qui, avant de naître à ce monde, avaient failli dans l

Digitized by Google

l. C'est dans le même dessein que Dieu a entremêlé son ouvrage de
it d'imperfections, afin que ces intelligences dégradées, qui ont mé-
é d'être attachées à un corps, fussent assaillies de plus de souffrances.
est à peine besoin d'ajouter qu'Origène n'admet pas plus que Por-
yre et les sectateurs de la kabbale, que l'âme humaine puisse des-
ndre jusqu'à la vie et à l'organisation de la brute.

Ainsi, à mesure que la religion et la philosophie s'éclairent, que
sprit humain s'éloigne des rêves de son enfance et prend une con-
issance plus réfléchie de lui-même, la doctrine de la métempsychose
ffface, se transforme, se spiritualise, jusqu'à ce qu'elle ait disparu
tièrement. Cependant nous devons parler ici des efforts qui ont été
ts dans ces derniers temps pour la remettre en honneur, et, si nous
uvons nous exprimer ainsi, pour la ressusciter elle-même sous une
uvelle forme, comme elle faisait autrefois ressusciter les âmes. Deux
rivains ont entrepris cette tâche, tous deux de l'école socialiste : l'un
l'auteur du livre *de l'Humanité;* l'autre, le fondateur de l'école
alanstérienne.

On a pu se convaincre, par les faits que nous venons d'exposer,
que la métempsychose chez les anciens n'a jamais exclu le spiri-
alisme, mais, au contraire, qu'elle se fondait sur la distinction même
l'esprit et du corps, en abandonnant celui-ci seul à la dissolution,
en réservant le premier pour une vie immortelle, dont une partie
vait se passer en dehors de la vie ; 2° qu'elle n'a jamais porté atteinte
la personne humaine, considérée comme un être distinct, ayant sa
e et sa destinée à part, portant en elle-même le principe de ses ac-
ons, car c'est précisément en étendant cette responsabilité au delà
s bornes de la vie, dans le passé comme dans l'avenir, qu'elle essayait
se justifier ; 3° qu'elle a toujours été considérée comme un mal, c'est-
-dire comme un châtiment ou comme une épreuve dont l'homme dé-
re naturellement s'affranchir, et dont il s'affranchit réellement en
tachant son âme des biens fugitifs de ce monde. C'est en invoquant
s principes diamétralement opposés que l'auteur du livre *de l'Huma-
ité* s'est efforcé de rétablir cette vieille croyance. En effet, d'après lui,
âme n'est pas autre chose qu'un ensemble de phénomènes complète-
ent inséparables du corps. Sensation, sentiment, connaissance, tels
ont ces phénomènes dont aucun ne peut se produire ni se conserver
n dehors de l'organisme. De plus, l'individu tout entier, l'homme
onsidéré à la fois dans son corps et dans son âme, est une simple ma-
ifestation de l'espèce, de l'humanité: car celle-ci représente seule ce
u'il y a en nous de persistant, de durable, d'identique, ce que nous
ppelons notre substance ou notre *moi*. Enfin, la renaissance de l'in-
ividu dans l'humanité, laquelle, à son tour, est inséparable de la
erre, de la nature, de la vie universelle, est une suite de progrès
ers le bien-être, vers la science, vers l'amour, vers la réalisation
l'une perfection inépuisable. Il est facile de voir que cette pré-
endue métempsychose est tout simplement le matérialisme : car si,
l'une part, l'individu n'a rien en propre que de simples phénomènes
ui paraissent et s'évanouissent ; si, d'une autre part, l'humanité,
'est-à-dire notre véritable *moi*, cette substance dans laquelle nous
vivons et nous renaîtrons, n'est par elle-même, comme le reconnaît

Digitized by Google

formellement M. Pierre Leroux, qu'une *virtualité*, un *idéal*, o qu'on appelle plus communément une abstraction, qu'est-ce donc reste de nous après la mort? Absolument rien; l'âme et le corp dissolvent du même coup; il y a succession, non résurrection; et q à cette félicité réservée à l'avenir, elle n'a rien de commun avec n et n'est pas plus propre à effrayer le méchant qu'à réjouir l'homm bien. L'auteur de cette doctrine n'est conséquent qu'en un seul poi c'est lorsqu'après avoir sacrifié l'individu dans l'ordre moral, en l sorbant dans la société, il cherche aussi à le détruire dans l'o métaphysique.

La croyance à la métempsychose est beaucoup plus formelle et précise dans le système de Charles Fourier; mais elle y est mêl tant d'autres chimères, et prend si peu de soin de se justifier par q que chose qui ressemble à une observation ou à un raisonnement, suffit de l'exposer pour en faire justice. Ce n'est plus un philos qui parle, c'est un prophète qui rend des oracles.

Selon le père de l'école phalanstérienne (*Théorie de l'unité uni selle*, t. II, p. 304-348), l'âme est immortelle, mais elle ne peu séparer du corps, et son immortalité embrasse le passé non moins l'avenir. Toute la métempsychose est là, et, pour être assuré qu est la vérité, il suffit de remarquer qu'elle est dans les vœux secr qu'elle est conforme aux intérêts de l'humanité. En effet, dit Fou où est le vieillard qui ne voulût être sûr de renaître et de rappo dans une autre vie l'expérience qu'il a acquise dans celle-ci? Préten que ce désir doit rester sans réalisation, c'est admettre que Dieu pu nous tromper. Il faut donc reconnaître que nous avons déjà vécu av d'être ce que nous sommes, et que plusieurs autres vies nous attend les unes renfermées dans le monde ou *intra-mondaines*, les autres d une sphère supérieure ou *extra-mondaines*, avec un corps plus subt des sens plus délicats. Toutes ces vies, au nombre de huit cent dix, s distribuées entre cinq périodes d'inégale étendue et embrassent une du de quatre-vingt-un mille ans. De ces quatre-vingt-un mille ans, nous passerons vingt-sept mille sur notre planète et cinquante-quatre mille leurs. Au bout de ce temps, toutes les âmes particulières perdant le sen ment de leur existence propre se confondront avec l'âme de notre planè car les astres sont animés comme les hommes. Le corps de notre plan sera détruit, et leur âme passera dans un globe entièrement neuf, d une comète de nouvelle formation, pour s'élever de là par un nom infini de transformations successives aux degrés les plus sublimes de hiérarchie des mondes. Ainsi, à la métempsychose humaine vient joindre ce que Fourier appelle la métempsychose sidérale. Mais po revenir à la première, qui nous intéresse le plus directement, voici quoi elle consiste : La vie qui nous attend, au sortir de ce monde, es notre existence actuelle ce que la veille est au sommeil, ou ce que no existence actuelle est à notre vie antérieure. Notre âme ayant po corps un simple fluide appelé arome, planera dans les airs comme l'aig traversera les rochers ou l'épaisseur de la terre, et jouira constan ment de la volupté qu'on éprouve en rêve lorsqu'on croit s'élever da l'espace. Nos sens épurés ne rencontreront plus d'obstacles, et tous l plaisirs que nous connaissons aujourd'hui nous seront rendus plus vi

Digitized by Google

lus durables. Il y a, dans notre vie présente, certains états, tels que ase et le somnambulisme magnétique, qui nous donnent une faible de notre existence future; mais si nous la pouvions connaître tout en-, nous n'y résisterions pas: nous aurions hâte de sortir d'un monde ous sommes si malheureux et si mal gouvernés, le genre humain endrait une hécatombe.

ous répéterons ce que nous avons déja dit : on ne discute point de s idées; nous observerons seulement qu'elles sont parfaitement d'ac- avec la morale de Fourier. Quand on ne reconnaît pas à la vie aine d'autre but que le plaisir, il faut placer l'immortalité dans les ; et nous montrer le ciel sur la terre.

ÉTHODE, du grec μέθοδος, recherche, perquisition; ou bien, remontant à l'étymologie, route, chemin, voie pour arriver, à ers des obstacles, au but que l'on poursuit.

ette route, cette voie que la philosophie enseigne, est celle qui e au vrai et au bien; et, au milieu des notions de toute sorte, plus moins claires, plus ou moins confuses, que l'esprit tire de lui- ne ou du dehors, la philosophie ne peut pas lui rendre de plus service que de lui donner le fil conducteur qui le doit infaillible- t diriger. C'est là, du moins, la mission de la philosophie. Elle ne l'a toujours justifiée sans doute; mais les plus grands parmi les sages précisément ceux qui ont le mieux tenu cette promesse et qui ont le plus pour la méthode.

suit de cette définition même, que la méthode philosophique doit ssairement avoir ces deux caractères distinctifs : d'abord d'être erselle; et, en second lieu, d'être purement rationnelle.

a méthode est universelle, en ce sens qu'elle doit pouvoir s'appli-, sans aucune exception, à tous les actes de l'esprit, quels qu'ils nt, depuis ces connaissances délicates et profondes qu'il puise à la ce de la conscience, jusqu'à ces connaissances tout extérieures qui ettent en rapport avec le monde; depuis les mouvements les plus ets et les plus intimes de l'intelligence et de la raison, jusqu'à ces loppements innombrables et presque infinis que prend notre acti- dans ses relations avec les choses matérielles. Si la méthode phi- phique n'est pas cela, si elle n'a point cette étendue et cette portée, s'égare elle-même, et le philosophe qui prétend guider les autres le premier à méconnaître la route qu'il doit suivre.

est d'autant plus nécessaire d'insister à cet égard, que bien des phi- phes, même parmi les plus habiles, se sont fait illusion. Ils ont pris des hodes particulières, spéciales à certains points de la science, pour la hode elle-même; et, au lieu de lui laisser le vaste et complet domaine lui appartient, ils l'ont restreinte de manière à lui ôter tout à la fois sa ndeur et son utilité. Si les philosophes s'y sont trompés, à plus forte on bien d'autres ont-ils commis la même erreur. Les physiologistes particulier, c'est-à-dire tous ceux qui étudient la nature, et ce qu'on elle les sciences d'observation, s'y sont en général mépris. Parce ls possédaient des méthodes plus ou moins ingénieuses, plus ou ns puissantes pour les sciences de détail qu'ils cultivaient, ils se t imaginé qu'ils possédaient la méthode; et, dans l'orgueil d'idées

Digitized by Google

étroites et incomplètes, ils ont pris plus d'une fois, avec la philosoph le ton de maîtres qui ont beaucoup à enseigner et qui se croient f certains de ce qu'ils enseignent. A côté des naturalistes, les mathém ticiens ont élevé des prétentions analogues ; et parce qu'en effet, d leur science particulière, les méthodes sont à la fois très-nombreu et presque infaillibles, ils ont cru que seuls ils avaient le monopole la vraie méthode, et ils ont essayé fréquemment, et avec une certai hauteur, de l'imposer à la philosophie. Pascal, par exemple, propos la méthode des géomètres comme l'idéal de la méthode : la logique semblait devoir se mettre à l'école des mathématiques, et le seul moye à ses yeux, de traiter avec quelque succès les questions de métaph sique, c'était de les traiter comme on fait des questions d'algèbre. S noza partage, jusqu'à un certain point, la même erreur, et il la pou plus loin encore que Pascal : il donne aux discussions philosophiqu la forme même et la sécheresse des démonstrations de géométrie, et parle de l'âme, de la liberté humaine, et de Dieu avec cette glaciale i passibilité qui convient aux mathématiques, sans se demander u seule fois l'origine de ces axiomes dont il se sert et d'où il déduit s imperturbables conséquences. Avant Pascal, avant Spinoza, Bac avait cru aussi qu'il avait découvert la méthode ; et parce qu'il av tracé quelques règles peu précises à l'observation des phénomènes n turels, il avait pensé qu'il était le législateur de l'esprit humain et qu lui apportait un nouvel instrument, un nouvel organe.

Cette méprise de Bacon, de Pascal, de Spinoza, d'où est-elle venue Uniquement de ce qu'ils ne se sont pas placés à un point de vue ass général. Pour les deux premiers de ces philosophes la chose est évi dente ; pour l'autre, elle l'est un peu moins, quoiqu'elle soit tout aussi ce taine. Spinoza embrasse l'univers dans ses spéculations ; il n'oublie qu'u seul point, c'est de s'assurer de ses principes ; et il les croit infaillibles parce qu'il procède par démonstrations, par lemmes, et par scolies.

Ainsi, la vraie méthode ne peut se trouver que dans une science qui, comme la philosophie, est sans objet spécial, ou, pour mieux dire, qui a pour objet l'universalité même des choses. Toute science qui poursuit un but spécial et particulier ne recherche ses méthodes qu'en vue de ce but même. Les méthodes qu'elle trouve sont, dans cette limite, parfaitement efficaces ; mais, en dehors, elles sont sans valeur. Par exemple, les méthodes de la botanique sont excellentes pour arriver à la connaissance des plantes ; elles ne sont plus applicables à la physiologie, ni aux mathématiques, ni à la psychologie. La philosophie, au contraire, n'ayant point un objet particulier, cherche et trouve une méthode qui n'a rien, non plus, de particulier, qui s'applique également bien à tout, et qui peut conduire l'esprit aussi sûrement dans l'étude de la nature que dans sa propre étude. La méthode n'a point alors pour but un objet spécial, distinct de tous les autres, qu'il s'agit d'étudier et de connaître. Elle peut indifféremment servir à connaître tous les objets : c'est un instrument général que l'esprit humain s'est créé.

De là vient le second caractère de la méthode : elle doit être purement rationnelle. La philosophie ne peut la demander qu'à l'analyse et à l'observation de l'esprit humain lui-même ; et c'est la réflexion qui doit la lui donner.

Digitized by Google

e problème ainsi posé est à la fois très-simple et très-difficile à ré-
lre. En face des facultés dont l'intelligence est douée, il faut qu'elle
ve à sa propre lumière quel est le meilleur emploi qu'elle en puisse
'. La recherche de la méthode est donc purement psychologique :
n'emprunte rien au monde extérieur ni au témoignage de la sensi-
é. Les faits que l'intelligence observe et les principes qu'elle adopte
lui sont donnés que dans la conscience. Il semble que rien ne soit
aisé que de les constater, et que tout observateur doit y réussir à
près également bien. Descendre dans ces calmes analyses aussi
ondément qu'il est possible de le faire, pousser jusqu'au sol au delà
uel il n'y a plus rien, s'y établir et l'explorer tout entier, voilà ce
l faut faire pour fonder la méthode sur une base indestructible et
nde; voilà cependant ce que bien peu de philosophes ont essayé, et
à le labeur qu'un ou deux seulement ont accompli dans le cours en-
des siècles. Ce n'est pas précisément que l'entreprise soit inacces-
à des efforts vulgaires ; ce n'est pas qu'elle exige des facultés ou
forces extraordinaires. Mais il faut se dire avec plus de précision
ne le disent la plupart des philosophes, que cette entreprise est à
er. Il faut voir clairement le but que l'on poursuit, et y marcher
persévérance et résolution. Si tant de génies puissants ont man-
d'une méthode, tout en croyant en avoir une, c'est qu'ils ne
lient pas à l'avance posé assez nettement les conditions de cette re-
che, et qu'ils ont en général procédé plutôt par une sorte d'instinct
par une réflexion suffisamment sûre d'elle-même. Il faut ajouter
les philosophes n'ont fait avancer la méthode qu'en proportion
ne de ce qu'ils étaient psychologues; et comme la psychologie a été
rarement étudiée, ainsi qu'elle devait l'être, la méthode, par suite,
é bien rarement trouvée et décrite avec exactitude.

n n'a point ici la prétention de tracer un cadre complet et infaillible
a méthode; mais quand on prend Platon et Descartes pour guides,
st sûr de ne point s'égarer, et si la description n'est pas entière,
sera, du moins, exacte et fidèle dans les principaux traits qu'elle
sentera.

'esprit, en s'observant, a d'abord à traverser ces notions de tout
re, de toute espèce, que les perceptions sensibles auxquelles il a
dès longtemps livré, lui ont transmises. C'est une sorte de chaos et
onfusion qu'il doit écarter de lui, et où se sont perdus bien des ob-
vateurs, même attentifs et scrupuleux. Il faut que l'esprit repousse
les ces vaines et obscures notions, et qu'il arrive jusqu'à se saisir lui-
ne, indépendamment de toutes les modifications plus ou moins pro-
les, plus ou moins claires qu'il éprouve. Ce reploiement de l'esprit
lui-même, la réflexion proprement dite, qui n'a pour objet que
prit qui réfléchit, est le fait fondamental sans lequel il n'y a point
méthode. Tant qu'on n'en est point arrivé à ce degré d'abstraction,
que dans ces délicats phénomènes on n'a point séparé de l'esprit ce
n'est pas lui, pour n'observer et ne sentir que lui seul, on est resté
oitié route, et l'on n'a point atteint le véritable point de départ; on
il arrêté aux abords de l'esprit, on n'a point pénétré jusqu'à l'esprit
-même. Mais une fois qu'on s'est aperçu, et qu'on a eu pleine con-
ence de soi, il ne s'agit plus que de fixer ce phénomène fugitif, au-

Digitized by Google

tant du moins qu'il peut être fixé, et de le rappeler, par une patien et profonde habitude, toutes les fois que l'observation le réclame et a besoin. Cette aperception primitive de l'esprit qui se sait et se d couvre lui-même, est précisément ce qui fait le *moi*, la personne h maine, avec les facultés que Dieu nous a données et qui constitue toute la dignité, toute la valeur, toute la puissance de notre nature p vilégiée. C'est là ce qui fait de l'être humain un être à part dans création, c'est là ce qui le distingue profondément de tous les êtres a més quels qu'ils soient, c'est là précisément ce qu'on veut dire qua on soutient que les animaux ne sont pas doués de pensée et de raiso tandis que tous les hommes sont doués, bien qu'à des degrés divers, l'une et de l'autre.

Cette intuition primitive de l'esprit a plusieurs caractères ; mais il est deux surtout qui méritent d'être remarqués :

1°. Elle est d'une évidence incomparable. L'esprit, en se voyant h même, s'affirme avec une foi imperturbable; il douterait plutôt monde extérieur qu'il ne douterait de soi. Cette intuition est accomp gnée d'une telle clarté qu'elle est irrésistible ; et le scepticisme le p aveugle et le plus résolu ne peut aller jusqu'à la méconnaître ou à nier, parce qu'il n'est pas un de ses doutes les plus audacieux qui n'i plique et ne révèle cette primitive affirmation à laquelle il ne p échapper, même au prix des plus monstrueuses contradictions.

2°. En second lieu, l'aperception primitive de l'esprit s'attache à fait vivant, et ce fait est tellement uni au fait de notre propre existen qu'il est impossible d'affirmer l'un sans affirmer l'autre du même co Descartes ne peut pas distinguer la pensée de l'existence; il ne p pas séparer la première de la seconde; et c'est avec toute raison q soutenait qu'il ne tire pas l'une de l'autre par voie de conséquence, que le *je pense, donc je suis*, n'est pas un syllogisme. Il pouvait bi mettre au défi tous ses contradicteurs; et, pour repousser tous le arguments, il n'avait qu'à les renvoyer à l'examen de leur propre co science, toujours prête à leur livrer, dans son éclatante complexit l'identité absolue de ces deux termes : être et penser.

Ainsi, ce que l'esprit trouve d'abord quand il rentre en soi, c'est l même; et il se voit avec une prodigieuse et infaillible clarté qui, d profondeurs de la conscience, se projette sur les objets extérieurs à d degrés divers, et dans des proportions que mille causes peuvent fai varier, sans que rien puisse jamais la détruire.

Mais ces clartés intérieures qu'il faut rechercher avant tout, si l' veut connaître et suivre le véritable chemin, ne sont pas sans danger Au seuil même de la méthode, elles peuvent nous égarer. C'est elles q doivent nous guider: elles peuvent nous éblouir. Ces profondeurs r quent parfois de nous donner le vertige. Il faut, pour les sonder, d regards bien fermes et bien sûrs d'eux-mêmes; et il en est très-peu q aient pu soutenir tant de lumières et pénétrer tant de mystères q nous en portons en nous. Le mysticisme est là avec toutes ses folies même ses sacriléges. Dieu est dans notre âme comme il est dans reste du monde ; il y est même plus que partout ailleurs, parce que pensée et l'intelligence viennent de lui plus directement encore q toute autre chose. Il arrive donc souvent que l'homme, en rentrant e

Digitized by Google

i, se méprend jusqu'à ce point de prétendre y étudier Dieu, quand il vrait surtout s'y étudier lui-même. La confusion est aussi facile elle est dangereuse, et plus d'un philosophe a glissé sur cette pente ne se sont pas toujours retenus les plus prudents génies.

Il ne s'agit pas ici de décrire le mysticisme dans tous ses principes et ns ses conséquences redoutables. Ce tableau a été souvent et très-dèlement tracé. Il n'est pas un esprit sensé qui ne voie les erreurs et s périls de cette doctrine. Tout ce qu'il importe, c'est qu'on connaisse en la source de laquelle il sort, et qu'on sache non pas ce qui le jus-ie, mais ce qui l'égare. Remonter jusqu'à cette source cachée, con-ater ce qu'elle est, établir qu'elle est celle même où se puise la vraie éthode, voilà tout ce qu'on veut faire, en ce moment, pour signaler prévenir les écueils du mysticisme. Le mysticisme, comme la vraie éthode, emprunte son point de départ à la psychologie; seulement, lieu d'une observation attentive, limitée, précise de la conscience, se laisse aller à tous les excès, à toutes les obscurités du sentiment. ette scène du monde intérieur le frappe d'un enthousiasme qui l'enivre l'aveugle : il n'étudie pas, il se passionne; et, dans les natures ar-ntes et vigoureuses, les élans d'admiration et d'amour auxquels il se isse emporter, n'ont plus de bornes et sont bientôt aussi déplorables e la cause en est sainte et pure. En présence de ces splendeurs qu'on couvre en soi, on en arrive bientôt à oublier, à dédaigner le monde milieu duquel on vit; et, pour chercher Dieu, le sentir et lui plaire, commence par manquer à tous les devoirs qu'il nous impose.

Il est si vrai que le mysticisme part de la même source que la mé-ode, que les systèmes qui l'ont produit sont précisément les systèmes i ont le plus fait pour la méthode et la psychologie; dans l'antiquité, mysticisme alexandrin est né du platonisme. Dans les temps mo-rnes, Spinoza et Malebranche sont des fils directs, quoique assez u légitimes, de Descartes, qui, mal interprété par eux, les a égarés mme il a peut-être contribué à égarer Fénelon; et, de nos jours, s aberrations d'une partie des mystiques allemands se rattachent videmment aux recherches trop peu exactes de Kant sur la raison ure.

Ceci ne veut pas dire que le mysticisme soit le moins du monde une nséquence inévitable des investigations par lesquelles la psychologie nde la vraie méthode. Non, sans doute, en suivant Platon et Descar-s, on n'est pas tenu de devenir mystique; et, si l'on comprend bien es guides expérimentés, on est même assuré d'éviter les faux pas où 'autres sont tombés. Mais, il faut bien qu'on le sache, le péril est proche, t, puisque tant d'esprits y ont succombé, il est prudent d'y songer ujours et de s'en défendre.

Ainsi, l'aperception de l'esprit par lui-même, son affirmation imper-urbable de la pensée qui le constitue, et de son existence, tel est le remier fait que la réflexion nous donne. C'est l'*aliquid inconcussum*, ébranlable à tout scepticisme, que recherchait Descartes, et, qu'à on exemple, nous devons tous trouver ainsi que lui, en prenant le hemin qu'il nous trace et en rentrant en nous.

Mais, à côté du principe de notre propre pensée, fondement réel, écessaire, vivant, universel, de tous les autres principes, nous décou-

Digitized by Google

vrons dans la conscience des données d'un tout autre ordre, non moins importantes et non moins claires, bien qu'elles soient toutes différentes. Ces données sont de deux espèces principales, et, réunies à celles qui constituent et nous révèlent le *moi*, elles embrassent dans leur étendue sans limites l'infini, tel qu'il est donné à l'homme de le connaître et de le comprendre.

Ces données nouvelles sont ou supérieures à l'homme, et, fécondées par un saine psychologie, elles peuvent fonder la seule et vraie théodicée ou bien elles sont inférieures à l'homme, en ce que nous les recevons du monde où nous vivons, et qui vaut moins que nous, bien qu'il soit ainsi que nous, l'œuvre de celui qui a tout créé.

Il y a dans la conscience, auprès et au-dessus du sentiment du moi toujours présent, toujours actuel, d'autres principes que la réflexion développe en les éclaircissant, et qui rattachent l'homme immédiatement à Dieu. Cet être que nous sommes, d'où vient-il? qui nous l'a donné? Cette pensée du fini, que nous atteignons directement en nous suppose invinciblement cette autre pensée d'un infini sans lequel le fini ne peut être ni se comprendre. Suivons ces notions, creusons-les avec Descartes; et, grâce à ses conseils, nous trouverons au fond de notre être, de notre pensée, de notre existence, ces solides et incomparables démonstrations que le philosophe met au-dessus des démonstrations tant vantées de la géométrie, qui, pour le vulgaire, sont aussi irréfutables que simples. Il faut lire dans Descartes lui-même, et surtout dans les *Méditations*, ces analyses que personne avant lui, personne après lui, n'a décrites avec autant de clarté et d'exactitude. Ne les résumons même pas ici : ce serait peine fort inutile; mais disons que la vraie méthode, qui nous donne d'abord la conscience de notre pensée et de notre être, nous donne tout à la fois l'idée et l'existence de Dieu, aussi manifeste pour les yeux qui ne se ferment pas volontairement à cette irrésistible lumière, que l'idée même de notre propre vie. Par là, remarquons-le bien, la philosophie est aussi religieuse qu'elle est profonde et méthodique; et les doctrines qui ont le mieux compris Dieu, et les rapports de l'homme à Dieu, sont celles aussi qui ont le mieux pratiqué la méthode et le plus cultivé la psychologie.

Enfin, au-dessous de ce monde où s'élève la pensée sous le ciel calme et serein de la conscience, il en est un autre où la pensée pénètre aussi, mais, en quelque sorte, en s'abaissant: c'est le monde sensible. Il est certain d'une certitude absolue que, dans la conscience, outre le moi, outre l'idée de Dieu et de l'infini, il y a cette autre idée tout aussi claire du monde extérieur, se produisant à nous dans ces innombrables phénomènes qui s'écoulent et passent perpétuellement sous l'œil de notre esprit.

D'où viennent ces phénomènes? comment arrivent-ils jusqu'à l'esprit?

De ces deux questions, la première reçoit une réponse infaillible et simple. Ces phénomènes ont des causes extérieures à nous : ces causes sont dans le monde du dehors. Nous n'en pouvons douter et nous affirmons l'existence de ce monde aussi fermement que nous affirmons notre.

Quant à la seconde question, elle est des plus obscures et des plus

Digitized by Google

délicates. Jusqu'à présent, il n'est pas un système qui en ait donné une explication satisfaisante et complète. Évidemment le monde du dehors ne nous est connu que par l'intervention de la conscience dans laquelle il a, en quelque sorte, son contre-coup. Il ne suffit pas de sentir pour que la sensation ait quelque signification; il faut, en outre, l'apercevoir; en d'autres termes, il faut sentir que l'on sent. Autrement les témoignages que la sensibilité nous apporte seraient pour nous comme s'ils n'étaient pas. Ce point est incontestable : et c'est là ce qui fait que la solution la plus simple, la plus naturelle et la plus vulgaire du problème, c'est de croire que les idées que nous avons du monde extérieur en sont comme des images et des représentations. Une analyse plus attentive et plus scientifique a démontré que cette théorie était insoutenable, et qu'elle ne faisait que reculer la difficulté, loin de la résoudre. Reid a rendu son nom illustre en l'attachant à cette réfutation victorieuse; mais le système qu'il a tenté de substituer à celui qu'il détruisait n'a fait qu'attester le phénomène sans l'expliquer. Oui, nous avons par la perception que nous révèle notre conscience, la connaissance du monde extérieur; oui, nous croyons irrésistiblement à l'existence de ce monde, et le scepticisme qui la nie est à peu près aussi insensé que celui qui nie notre propre existence et la pensée que nous en avons.

Mais la solution de ce problème toujours pendante, bien qu'elle ait été essayée par les plus beaux génies, importe assez peu à la méthode. Par quelque moyen que les notions du monde extérieur arrivent à la conscience, elles y sont, évidentes, incontestables et nécessaires. Si la méthode en a besoin, elle peut les y puiser avec tout autant de sécurité qu'elle y puise la notion du *moi* et l'idée de Dieu. Elle n'a pas plus à douter des données de la sensibilité qu'elle ne doute des données de la raison. C'est le corps, nous le savons de science certaine, qui nous transmet toutes les notions sensibles; le corps a ses obscurités, il a ses chaînes, conditions que Dieu impose à l'homme et auxquelles l'homme ne peut se soustraire. C'est de là que viennent toutes les difficultés d'un problème que la science n'a point encore su résoudre. Mais en laissant ces difficultés pour ce qu'elles sont, la raison peut si bien se servir des notions du monde, telles qu'elles apparaissent dans la conscience, que parfois ces notions ont suffi au philosophe pour reconstruire ce monde dont elles sont des indices. Descartes se passe, pour faire l'univers qu'il décrit, de l'observation directe des faits : son monde est rationnel; et, sur les traces qu'a laissées en lui l'action antérieure de la sensibilité, il édifie tout un système qui, sans être réel, ne contredit en rien la réalité, parce qu'il en vient, à l'insu même du philosophe. L'esprit de l'homme est perpétuellement le réceptacle d'une foule de sensations de tout degré, de tout ordre, qu'il subit presque toutes, sans le savoir, sans les connaître. Celles qu'il observe distinctement en lui au moment où elles le frappent, sont peut-être les moins nombreuses de toutes, quoi qu'elles doivent être les plus fécondes pour sa pensée et pour son activité. Mais lorsque plus tard la réflexion vient essayer de mettre l'ordre dans ce chaos, elle y trouve des matériaux de toute espèce qu'elle ne crée pas; seulement, elle les emploie à son gré et elle peut en faire un très-solide édifice.

Il y a donc dans la conscience trois termes que nous y pouvons ré-

Digitized by Google

trouver sans cesse, qui se supposent et s'enchaînent mutuellement : l *moi*, Dieu et le monde. Celui qui importe le plus, et l'on pourrait dir uniquement, à la méthode, c'est le premier. Les préceptes et les règle qu'elle tirera de celui-là, lui serviront à comprendre les deux autres et pour le monde en particulier, la méthode pourra donner des règle spéciales qui apprendront à le mieux observer : mais ces règles même ne seront que le reflet et l'écho de celles qu'elle aura empruntées l'observation directe du *moi*.

Je laisse de côté ces autres connaissances bien autrement graves e utiles que la conscience bien observée nous procure : la connaissanc directe, intuitive de la spiritualité de l'âme, de sa liberté, de son rapport à Dieu, sa loi et sa perfection. Tout ceci importe à la destinée mo rale de l'homme, à son bonheur ici-bas, à ses espérances, à sa fo mais ces notions, tout importantes qu'elles sont, ne se rattachent pa directement à la méthode; et elle peut les négliger provisoirement, sau à y revenir plus tard, à la fois pour les approfondir et pour les appliquer à la conduite même de la vie et au salut de l'homme.

Quelles seront donc les règles de la méthode proprement dite?

Descartes les a réduites à quatre, et il a cru qu'elles étaient suffisantes « pourvu qu'on prît une ferme et constante résolution de ne pa manquer une seule fois à les observer. » Toutes connues qu'elles sont il est bon de les rappeler encore une fois.

La première et la plus importante de toutes, celle qui peut même suffire à elle seule, c'est « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle. — La seconde, de diviser chacune des difficultés qu'on veut examiner, en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre. — La troisième, de conduire, par ordre, ses pensées, en commençant par les objets les plus simples, pour monter peu à peu, comme par dégrés, à la connaissance des plus composés. — La quatrième enfin, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que l'on soit assuré de ne rien omettre. »

Ces règles, parfaitement justes, parfaitement utiles, sortent du fond même de la conscience; et, sous une forme un peu différente, elles ne sont que la description et la contre-épreuve du *moi* lui-même. Elles ont tous ses caractères, et ne font que le reproduire aux divers points de vue qu'il présente à l'observation attentive de la conscience.

Ce qui frappe tout d'abord dans l'aperception intime et réfléchie du *moi* par lui-même, c'est la prodigieuse clarté de cette notion et son indiscutable certitude. Nous croyons à nous-mêmes d'une foi inébranlable, parce que la notion que nous avons de notre pensée est d'une évidence contre laquelle rien ne peut lutter, qu'à la condition de l'égarement et de la folie. Cette notion est vraie, pour nous, d'une vérité absolue, immédiate, invincible. L'évidence sera donc le criterium de la vérité, et ce serait vouloir nous nier nous-mêmes contre le témoignage criant de notre conscience, que de résister à prendre pour vraie toute notion qui nous apparaîtra sous une évidence analogue. Sans doute, il n'en est pas une qui puisse jamais égaler en clarté la connaissance du *moi;* mais toutes les notions, soit du dehors, soit du dedans, auront droit à notre créance en proportion même qu'elles se rapprocheront de

Digitized by Google

tte incomparable lumière. L'évidence des notions sensibles, l'évi-nce de certains principes de la raison se fondent, en dernière analyse, r cette évidence primitive. Sans le *moi*, qui a pleine et manifeste nscience de lui-même, nous ne connaîtrions rien d'une connaissance raiment intelligente, et nous serions réduits à cette condition que Des-rtes appellerait automatique, et qui, selon toute apparence, est celle ème des animaux.

Si toute évidence, de quelque degré, de quelque nature qu'elle soit, rapporte à cette première évidence, il s'ensuit que l'évidence sera première règle de la méthode. Toute notion obscure doit être pour ous à peu près comme si elle n'était pas, et, dans cette carrière où nous erchons à marcher, on n'avance sûrement qu'à la clarté de ce flam-au. La philosophie ne peut pas, à l'entrée de sa route, poser un point départ à la fois plus solide et moins contestable. Les mathématiques ssi, et d'autres sciences dites exactes, font grand usage de l'évidence, les axiomes sans lesquels elles ne seraient pas n'y sont possibles ue parce qu'ils sont évidents. La philosophie n'a donc pas le mono-ole de l'évidence; mais elle seule en a le secret, parce qu'elle remonte squ'à la source intime et profonde d'où sort l'évidence, et où les utres sciences se contentent de puiser sans même savoir qu'elles y uisent.

La seconde règle se rapporte encore au *moi* et se modèle sur lui ut comme la première. En fait, il n'y a rien de plus simple que le oi et que cette aperception qu'il a de lui-même. Dans tout autre acte e l'esprit, il y a toujours nécessairement deux termes : l'esprit qui ense et la pensée, quel qu'en soit d'ailleurs l'objet. Ici, au contraire, uand l'esprit s'observe et réfléchit, c'est-à-dire quand il se prend ui-même pour objet de sa propre pensée, il n'y a vraiment qu'un rme unique. L'abstraction pourra bien toujours distinguer l'esprit bservant de l'esprit observé; mais ce n'est là qu'une nécessité de lan-age, une sorte de subtilité qui ne change pas la nature des choses; et, u fond, il n'y a pas deux termes; il n'y en a qu'un, doué si l'on veut une merveilleuse complexité, mais qui ne perd rien de son unité es-ntielle, parce qu'il se présente tout à la fois sous deux aspects qu'il st possible de discerner et d'exprimer. C'est même cette simplicité arfaite du *moi* qui constitue l'évidence absolue du phénomène. Il s'en-uit que de même que l'évidence issue du *moi* devait être le criterium niversel et irréfragable de toutes les autres notions, de même aussi, lus ces notions seront simples, plus elles seront évidentes. La méthode donc bien raison de recommander, pour seconde règle, de diviser les otions en autant de parcelles qu'il se peut, persuadée qu'elle arrivera, ar ce moyen, à la solution plus facile et plus complète des difficultés ue l'esprit rencontre.

Ainsi la seconde règle n'est pas moins certaine ni moins féconde que a première; et, comme elle, c'est d'une observation exacte du fait rimitif de la réflexion qu'elle découle.

La troisième n'est qu'une suite nécessaire de la seconde. On ne dé-ompose que pour arriver à mieux comprendre et à se rendre compte plus facilement des choses. C'est bien le simple que l'on cherche et que l'on atteint par une analyse clairvoyante et attentive; mais le

Digitized by Google

simple n'existe point dans la réalité, si ce n'est dans le fait unique de l'aperception primitive. Partout ailleurs, le réel c'est le composé; et, pour comprendre le réel lui-même, il faut reformer, par une synthèse puissante, ce tout que l'analyse avait réduit en fragments et en poussière.

La quatrième règle, enfin, sort de la troisième tout aussi directement que la troisième sortait de la seconde. La synthèse serait incomplète et menteuse si elle ne reproduisait pas tous les éléments sans exception qui entrent dans la réalité et qui la constituent. Il faut donc s'assurer par des dénombrements et des revues scrupuleuses et générales qu'on n'a rien omis, et que ce délicat inventaire n'a rien laissé échapper à la prise de l'intelligence attentive.

On ne voudrait pas pousser les analogies trop loin et les fausser en les exagérant; mais il faut pourtant ici en signaler encore une. Le moi aussi, en s'observant lui-même, a ce double et inévitable mouvement d'analyse et de synthèse : il se décompose, en quelque sorte, pour se mieux saisir; et pourtant la loi même de sa nécessaire unité le ramène à une synthèse qu'il ne peut ni détruire ni mutiler.

Ainsi l'évidence et la simplicité du *moi*, voilà les deux premières bases de la méthode; l'ordre et l'intégrité des notions, voilà les deux secondes; et, comme le dit Descartes, ces quatre règles, si elles ne comprennent pas tout, suffisent cependant, parce que tout en peut logiquement découler.

On doit voir maintenant avec quelque netteté ce qu'est la méthode proprement dite. On doit voir que celle dont on vient de présenter la trop rapide et grossière esquisse, porte précisément les deux caractères que nous demandions à la vraie méthode : elle est universelle et rationnelle. D'abord, il n'y a pas un seul acte, une seule application, un seul développement de l'esprit, quel qu'il puisse être, quel qu'en soit l'objet, qui ne puisse l'employer ou même qui puisse s'en passer. En second lieu, ce n'est pas à une source extérieure qu'elle emprunte ses données : elle les tire toutes, sans exception, du fond même de la raison et de la conscience; et c'est sur le fait toujours présent, toujours vivant du *moi*, qu'elle bâtit son édifice inébranlable et infini.

Si ceci est vrai, on voit ce que valent ces prétendues méthodes qu'on appelle méthode syllogistique, méthode géométrique, méthode inductive, déductive, méthode de division, méthode de composition, etc., etc. Ces méthodes ont certainement leur vérité et leurs applications utiles : dans le domaine qui leur est propre, elles sont efficaces, puissantes, parfois même infaillibles. Mais ces méthodes, et toutes celles qu'emploient les sciences particulières, ne sont pas la méthode : elles n'en sont que des conséquences plus ou moins éloignées, plus ou moins obscures, des résultats plus ou moins heureux, plus ou moins intelligents et réfléchis. Au-dessus d'elles, la vraie méthode s'élève pour les dominer, les soutenir et les vivifier. Elle est impliquée profondément dans toutes les autres, qui, le plus souvent, la méconnaissent tout en se laissant guider par elle, et qui puisent leur force en elle seule sans la discerner. Il n'y a que la philosophie qui la possède dans toute son étendue et dans toute sa fécondité.

C'est la méthode ainsi comprise qui donne à l'intelligence humaine

Digitized by Google

secret de sa nature et de sa puissance. Tant que le philosophe n'est oint arrivé, par ses efforts persévérants, jusqu'à ce sanctuaire de la onscience, tant qu'il n'a pas découvert et sondé cette source intaris- able et presque divine, il s'ignore encore lui-même; et, quel que soit l'ailleurs son génie et ses œuvres, il n'a point vraiment mérité le noble itre que le vulgaire lui donne : l'ami de la sagesse n'est alors guère lus sage que ceux qui l'admirent sans le comprendre. Il ne se com- rend pas entièrement lui-même. La méthode est le fond même de la hilosophie, et voilà comment on a quelquefois confondu la philosophie t la méthode, bien qu'il y ait entre elles cette différence essentielle, que a première n'est que l'instrument de la seconde. C'est là aussi ce qui ait que le père de la méthode, dans les temps modernes, est appelé le ère de la philosophie; et si nous relevons de Descartes, si les siècles en ivent désormais relever, sans qu'il soit désormais permis de s'écarter de route indiquée par lui, c'est qu'il a décrit la vraie méthode avec plus e rigueur et d'exactitude qu'aucun autre philosophe, et qu'il n'est plus ossible, sans s'égarer, de ne pas se rendre à cette lumière supérieure.

Du reste, pour rester fidèle aux conseils de Descartes, et pour en ontrer toute l'utilité, il faudrait aller jusqu'à indiquer dans la pratique s précautions délicates et prudentes que réclame cet exercice de la éflexion. Il ne suffit pas de comprendre une fois, même très-nettement, e qu'est la méthode et ce qu'elle doit être; il faut revenir fréquemment ur ces idées intimes et s'en faire une durable habitude. Il est certain ue la disposition matérielle du corps et l'organisation physiologique ne sont pas sans influence sur cette activité intérieure de l'esprit. La tem- pérance tant prescrite par la sagesse, et qui, selon Platon, est une partie de la vertu, est, en ceci, une condition presque indispensable du succès. Si l'âme est livrée au trouble des passions, si elles agitent et boule- versent le corps, la réflexion est presque impossible dans le sens dont nous parlons ici; et ses efforts, si elle en fait, sont à peu près impuis- sants et stériles. Ceci nous aide à comprendre dans Descartes ses re- commandations nombreuses et si vives sur les soins qu'exige la santé, et sur cette surveillance du corps qui doit tourner au profit de la réflexion. L'exemple personnel de Descartes doit nous instruire; et cette attention minutieuse qui, dans les natures vulgaires, est un signe de faiblesse, n'a rien ôté à la sienne de sa décision et de sa vigueur. On peut croire aussi que cette imperturbable santé dont jouissait Socrate, et qu'atteste le témoignage de Platon, n'a pas peu contribué à l'énergie de ces contem- plations intérieures qui ont pris en lui un caractère presque surhumain. Ce sont là des soins que connaît fort bien, en général, le mysticisme : malheureusement il les pousse à l'excès, et ses exagérations ne vont en rien aussi loin que dans cet ascétisme; il ne recule même pas de- vant l'extravagance. Mais il faut bien savoir qu'ici encore le mysticisme n'est pas dans une complète erreur. Le philosophe le plus sage et le plus réservé partage ces préoccupations, qu'il restreint d'ailleurs dans de justes limites, tandis que le mysticisme ne connaît pas de bornes. Platon, qui n'est pas mystique, va cependant jusqu'à dire que la phi- losophie est un apprentissage de la mort; et le frein qu'il impose au corps est assez puissant pour que l'âme en soit, en quelque sorte, déli- vrée dès ici-bas.

Digitized by Google

Du reste, il ne faut pas prendre en dédain cette vigilance qui est matérielle au moins autant que morale. Plus d'un philosophe n'a échoué que pour l'avoir négligée; et c'est se connaître soi-même bien peu, que de ne pas savoir tenir compte de ces infirmités de notre nature.

Si la méthode est bien ce qu'on vient de dire, il est facile de juger la place qu'elle tient dans l'histoire de la philosophie. Au fond, on ne peut compter que trois grandes tentatives : celle de Platon, celle de Descartes et celle de Kant. Ceci ressort évidemment de ce qui précède. Ces tentatives ont des rapports intimes, bien qu'elles aient eu des succès fort différents, et que les génies qui les ont faites aient vécu à des époques fort diverses, et qu'ils aient possédé des qualités qui ne le sont pas moins.

On a remarqué dès longtemps les analogies que la méthode de Platon présente avec la méthode de Descartes. Ce qui les rapproche le plus, c'est leur commun spiritualisme; ce qui les sépare, c'est que si leur principe est à peu près le même, les procédés sont fort dissemblables. Mais, pour mieux comprendre en quoi elles se touchent et en quoi elles s'éloignent l'une de l'autre, voyons d'abord l'idée que Platon se fait de la méthode, ce qu'il lui demande et comment il prétend la découvrir et l'appliquer. Ce qu'on appelle ici la méthode de Platon doit se confondre entièrement avec sa dialectique.

« Il s'agit, dit Platon, d'imprimer à l'âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'être par la route que nous appelons pour cela la vraie philosophie (*République*, liv. VII, p. 79, trad. de M. Cousin). La dialectique, qui est à toutes les autres sciences ce que le chant est à de vains préludes, est une science toute spirituelle. Sans aucune intervention des sens, elle parvient par la raison seule jusqu'à l'essence des choses. Elle ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien; et celui qui se livre à la dialectique est arrivé au sommet de l'ordre intelligible (*ubi supra*, p. 103). Il n'y a que la méthode dialectique qui tente de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose; il n'y a qu'elle qui, écartant les hypothèses, va droit au principe pour s'y établir solidement, et qui tire peu à peu l'œil de l'âme du bourbier où il est honteusement plongé et le porte en haut (*ubi supra*, p. 105, 106). La dialectique est le faîte et le comble de toutes les autres sciences (*ubi supra*, p. 109), et celui qui se place sous le point de vue général est dialecticien (*ubi supra*, p. 115). »

Il serait inutile de pousser les citations plus loin : celles-ci suffisent; pourtant, ajoutons-en deux autres encore empruntées au *Sophiste* (p. 278 et 311, trad. de M. Cousin).

« La pensée du philosophe est un perpétuel commerce avec l'idée de l'être. — Dans cette éclatante région, la pensée est comme un dialogue de l'âme avec elle-même. »

Devant des témoignages aussi formels et aussi clairs, on peut conclure sans la moindre hésitation que Platon a compris sa dialectique au sens même où nous comprenons aujourd'hui la méthode d'après Descartes. D'abord il cherche une science supérieure à toutes les autres sciences, qui les règle, les mesure et les dirige. Cette science est pour lui la seule vraiment solide, parce qu'elle seule se rend compte des

Digitized by Google

ses et qu'elle arrive jusqu'à l'être et à l'essence, tandis que les res sciences s'arrêtent à des apparences vaines. C'est une science te rationnelle, elle se passe du secours de la sensibilité, et non-seu- ent elle n'en a que faire, mais, de plus, elle n'aurait qu'à perdre l'acceptant. La route qu'elle suit est splendide; la lumière qui la ide est éclatante; l'âme, dans cette recherche, n'a qu'à s'appuyer sur e seule, et elle ne s'y entretient qu'avec elle-même. Dans ce chemin, e est assurée de ne point faire de faux pas, ni de trompeuses hypo- ses : elle parvient, avec une régularité infaillible, jusqu'à la plus ute des idées, jusqu'à l'essence même du bien, en d'autres termes, qu'à Dieu.

Ainsi, les deux caractères que nous avons reconnus à la méthode, verselle à la fois et rationnelle, Platon les demande à la dialec- ue. Ce qu'il attend d'elle est précisément ce que nous attendons de méthode. Elle doit mener à comprendre les choses autant qu'il est mé à l'homme de les comprendre. Elle remonte jusqu'aux principes elle atteint l'être en lui-même.

Platon, parti des notions sensibles, s'avance de proche en proche jus- à la pensée pure, et c'est de l'âme seule qu'il prétend tirer les puis- ntes intuitions qui doivent illuminer tout le reste. Mais il est certain e le point de départ choisi par lui n'est pas le vrai; et que si logique- nt il monte d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême qui renferme et uronne toutes les autres, il a négligé de poser dès son début le me fondement sur lequel peut s'élever son édifice. S'il accepte le noignage de la sensibilité, c'est pour le répudier bientôt, et pour nfermer dans le monde de l'intelligence, où le monde du dehors ort grand risque de lui échapper. Le maître, il est vrai, évite cet ueil; mais les disciples ne l'éviteront pas, et c'est presque entièrement ns une abstraction que Platon se confie. C'est là certainement, au int de vue de la méthode, le côté faible de la théorie des idées. Ce sont que des formes, comme l'atteste assez l'étymologie même du ot, non point précisément des formes vides, et qui ne seraient que de res généralités; mais Platon, tout en remontant à l'idée la plus haute, en montrant les degrés successifs par lesquels il s'élève jusqu'à e, n'a pas indiqué la base substantielle et vivante de tout cet écha- udage. La construction est en soi-même aussi solide qu'elle est éle- nte. Mais, encore une fois, sur quoi reposent cette idée du bien, et utes ces idées en nombre infini qui nous sont innées, et dont les objets térieurs provoquent en nous la réminiscence et le réveil? C'est ce que aton n'a point dit; et tout en nous recommandant l'étude de l'âme, ne l'a point assez profondément étudiée. On a beaucoup reproché à aton d'avoir dédaigné et méconnu le monde sensible. En fait, cepen- nt, c'est uniquement pour expliquer le monde sensible et la nnaissance que nous en possédons qu'il a imaginé sa théorie des ées.

Que Platon conserve cette gloire impérissable d'avoir le premier posé problème, et d'avoir vu de quelle importance capitale il est dans la ilosophie. Si la solution qu'il en a donnée n'est pas tout à fait exacte, le n'a rien de faux pourtant, et ce qui lui manque surtout, c'est une récision qu'un premier effort de l'esprit humain, tout énergique qu'il

Digitized by Google

était, ne pouvait obtenir complétement. Il fallait à l'esprit humain vingt siècles encore de méditations et de travaux pour qu'un génie plus heureux, sinon plus puissant et plus beau, allât plus avant et atteignît enfin le sol impénétrable au delà duquel il n'est pas permis à l'homme de pénétrer.

Dans Descartes, le problème et la solution sont aussi nets qu'il est possible qu'ils le soient. Il faut trouver dans la connaissance humaine un point inébranlable, un principe incontestable et fécond que rien ne puisse ébranler, et qui puisse lui-même soutenir tout le reste. Descartes plus spiritualiste encore que Platon, ne s'adresse point à la sensibilité; il sait trop tout ce qu'elle a d'obscur et de variable. Il ne s'adresse pas davantage aux notions qui, par l'intermédiaire de la sensibilité, arrivent jusqu'à la conscience : celles-là participeraient aussi des obscurités et des incertitudes de leur origine. Il va droit à la pensée, et c'est elle seule qu'il veut suivre, parce que c'est à elle que Dieu a voulu que nous puissions toujours nous fier. C'est du fait même de conscience qu'il prétend tirer et qu'il tire toute la certitude, avec la variété des objets innombrables auxquels elle s'applique et qu'elle éclaire. Descartes voit si nettement ce qu'il veut dire, et il a fait luire à de telles profondeurs le flambeau qui doit nous diriger après lui, qu'il n'y a rien dans la philosophie, ni dans les œuvres de l'esprit humain, rien de plus clair que son œuvre, et qu'elle n'est pas seulement un guide infaillible, mais que, de plus, elle est un modèle accompli. Descartes prétendait modestement ne faire que l'histoire de sa propre intelligence : il a fait l'histoire et l'éducation de l'intelligence humaine. Tout philosophe qui, sur ce point, n'est pas de son école, abdique et sort de la philosophie pour entrer dans le domaine des chimères et des creuses abstractions qui ont si souvent déconsidéré la science, non sans quelque justice, aux yeux du vulgaire. Grâce à Descartes, il n'est pas aujourd'hui un esprit sérieux et réfléchi qui ne sache parfaitement la voie qu'il doit suivre pour arriver au vrai et au bien, et qui ne puisse, s'il vient à en prendre une autre, reconnaître et réparer son égarement. La philosophie est devenue entre ses mains une science plus exacte et plus sûre que les mathématiques, si fières de leur exactitude; et à son importance incomparable, elle a pu joindre une rigueur et une clarté qui ne le sont pas moins.

Le fait sur lequel s'est appuyé Descartes, par cela même qu'il est un fait vivant, se retrouve au même degré, avec les mêmes caractères, dans tous les hommes sans aucune exception. En tant qu'êtres pensants, nous sommes tous égaux d'une égalité absolue, de même que nous le sommes en tant qu'êtres libres. La liberté, cette autre forme de la pensée, n'est pas plus égale dans tous les hommes que ne l'est la pensée elle-même. Il s'ensuit que le fait de conscience est un fait constamment vérifiable à chacun de nous; et que nous pouvons toujours l'étudier et l'approfondir. C'est là ce qu'a voulu dire Descartes quand il prétend, dès les premières lignes de son ouvrage, que « la puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens et la raison, est naturellement égale dans tous les hommes, et que la diversité de nos opinions vient seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies. » C'est

Digitized by Google

order sans doute beaucoup d'influence à la méthode, mais ce n'est s lui en accorder trop; et quand on a bien compris Descartes, et l'on a écouté ses conseils, il est certain que l'apparente diversité des ions disparaît bientôt, et que sur ces grands sujets, l'âme, le onde et Dieu, on arrive à cette uniformité qui est à la fois le signe et garantie du vrai.

Ceci ne veut pas dire, bien entendu, qu'il n'y ait plus de place désormais dans la philosophie pour les systèmes et pour les individualités toutes sortes, qui n'ont pas plus manqué dans l'école de Descartes, depuis deux siècles, qu'elles ne manquaient avant le *Discours de la éthode*. Ceci veut dire seulement que le point de départ de toute philosophie est aujourd'hui incontestable, et qu'on n'en peut prendre autre qu'en se trompant et au risque des plus évidentes et des us fâcheuses erreurs. Ceci veut dire qu'à dater du *Discours de la éthode*, la philosophie a été constituée avec une régularité et une préision qu'on a trop souvent regretté de ne pas trouver en elle, et que escartes seul lui a complétement assurées. On peut, sur cette base niforme, construire encore les édifices les plus variés, mais c'est sur lle seulement qu'on peut en construire de solides.

Kant, bien qu'il soit venu près d'un siècle et demi après Descartes, l'a pas compris, à ce qu'il semble, cette admirable leçon. Il a procédé, algré l'exemple d'un tel maître, comme on procédait avant ce grand nseignement, c'est-à-dire à l'aventure; et, au lieu de s'adresser à ce ait éclatant de la pensée, il s'est posé une question de logique ingéieuse sans doute et fort grave, mais qui avait le défaut d'être encore ne abstraction. L'entreprise de Kant annonce certainement une rande puissance d'analyse, une prodigieuse fécondité, un esprit des lus subtils et des plus délicats; mais, au fond, cette entreprise, beaucoup trop vantée, a complétement échoué. Bien plus, elle devait nécessairement échouer, parce que la base en était ruineuse. On sait assez e mécompte et la mésaventure de Kant. Il conçoit son œuvre dans le louable dessein de combattre le scepticisme, et, chemin faisant, il aboutit à fonder un scepticisme nouveau plus redoutable et plus régulier qu'aucun de ceux qui l'ont précédé. Il est si loin de Descartes et de l'*aliquid inconcussum*, qu'il ébranle et renverse la pensée elle-même, doutant de la conscience, du monde et de Dieu.

Ce qu'il y a de plus triste dans cette grande méprise, c'est que Kant s'est posé comme le censeur et le réformateur de la raison. C'est, au ens ordinaire du mot, une critique de la raison qu'il a faite; et, malheureusement pour lui, c'est une critique parfaitement fausse, en ce qu'elle contient ce parologisme fondamental que commet tout scepticisme, quelque régulier qu'il soit, puisqu'il commence toujours par affirmer qu'il est impossible d'affirmer rien. Kant ne s'est pas seulement trompé dans le jugement inique qu'il a porté sur la raison humaine, ce qui est assez fâcheux déjà lorsqu'on s'arroge les droits de juge; il a nui surtout à la philosophie; et, loin de relever la métaphysique du discrédit où, selon lui, elle était tombée, il n'a fait que l'accroître. Il est certain que, depuis le temps des sophistes et de l'école d'Alexandrie, on n'avait point vu dans la science un tel abus et un tel désordre. La scolastique elle-même, dans ses plus mauvais jours, n'avait pas eu plus de subtilités et

Digitized by Google

d'inextricables analyses. Le dix-neuvième siècle a dû prendre en pitié une science qui pouvait conduire à ces chimères aussi creuses que hautaines, avant de la prendre en effroi, quand elle a conduit les esprits aux plus monstrueuses et aux plus redoutables doctrines. Il ne faudrait pas être injuste envers Kant, qui a été l'un des plus sages et des plus religieux parmi les penseurs de tous les temps. Mais, cependant, c'est à son scepticisme qu'il faut rapporter l'origine de tous les maux qui ont suivi, et le chaos actuel de la philosophie germanique. On a cru pouvoir jouer impunément avec ces abstractions, et les successeurs du maître ont lutté à qui renchérirait dans cette sorte de gageure contre le bon sens et la clarté.

Toutes ces erreurs, quelles qu'elles soient, tiennent à une seule cause: Kant et les autres n'ont pas connu la vraie méthode. Au lieu de suivre Descartes, ils ont imité Spinoza, ont pris comme lui, pour leur point de départ, une formule logique, c'est-à-dire arbitraire et variable, et, de degrés en degrés, ils en sont arrivés au plus absurde et au plus désastreux nihilisme, épouvantant à la fois la raison et la société, et dépensant dans ces efforts déplorables et vains, pour édifier l'erreur, cent fois plus de labeur et d'intelligence qu'il n'en eût fallu pour conquérir la vérité.

Si la philosophie allemande a commis tant de fautes, c'est qu'elle a dédaigné la méthode de Descartes; si la philosophie française de notre temps les a évitées, c'est que, dès ses premiers pas, elle s'est faite cartésienne, et qu'elle a su fermement rester dans cette voie hors de laquelle il n'y a point de salut. Kant aboutit au scepticisme, et s'y perd: il n'y a pas trace de scepticisme dans Descartes, et l'énergique décision de son caractère a passé dans sa doctrine pour la formuler et la faire vivre.

Si Descartes est le véritable fondateur de la méthode; si Platon, avant lui, est le seul qui ait bien vu le problème et l'ait en partie résolu; si Kant s'est égaré, il s'ensuit que, dans l'histoire de la philosophie, la méthode tant cherchée, et tout importante qu'elle est, a été bien rarement trouvée même par les génies les plus puissants et les plus réguliers. Il en coûte de le dire, mais le disciple de Platon, tout grand qu'il est, n'a pas connu la méthode; sur bien des points, il s'est séparé de son maître, mais jamais il n'a eu plus tort que d'abandonner ses traces sur une question telle que celle-là. C'est chose très-étrange à soutenir, mais ce paradoxe, quelque singulier qu'il puisse paraître, n'en est pas moins vrai: le fondateur de la logique n'a pas de méthode, à proprement parler; et Aristote a pu décrire avec une merveilleuse exactitude, avec une infaillible sagacité tout l'édifice du raisonnement humain, mais il a oublié de rechercher le fondement sur lequel cet édifice repose, et, dans ses œuvres, du moins telles qu'elles sont parvenues jusqu'à nous, il semble à peine soupçonner la question, loin de chercher à la résoudre.

Bacon, au sortir de la scolastique, qui n'avait pas eu de méthode, et qui, sous les pas d'Aristote et sous la tutelle de l'Eglise, ne pouvait guère y songer, fait une tentative incomplète, quoique puissante.

Le reste de l'histoire de la philosophie compte quelques essais plus ou moins heureux; mais elle ne compte pas un seul monument vraiment

Digitized by Google

gne d'elle, et, dans cette recherche de la méthode, il est quelques rands noms qui n'apparaissent même pas, et celui de Leibnitz brille rmi les absents.

C'est qu'en effet ces profondeurs et ces délicatesses de l'âme humaine e sont explorées que par le petit nombre, même parmi les philosophes. e génie ne suffit pas, comme le prouve le grand exemple qu'on ient de rappeler. Rien n'a manqué certainement à Leibnitz des émi-ntes facultés qui constituent les penseurs de premier ordre dont s'ho-ore l'humanité; mais, par le caractère et la diversité de ses études, par s occupations les plus ordinaires de sa vie, les habitudes de son esprit ncyclopédique, Leibnitz ne s'est pas un seul instant posé la question à quelle Descartes a, pour ainsi dire, consacré son existence entière, et laquelle il rapportait toute sa force et toute sa gloire. Le problème de méthode n'a pas occupé le noble génie qui a écrit la *Théodicée*, le athématicien qui a découvert le calcul différentiel, l'auteur de tant de avaux d'histoire et de droit, le rénovateur de l'éclectisme, et le paci-ateur de la philosophie. Mais, peut-être Leibnitz a-t-il pensé qu'après escartes il ne restait rien à faire; que la méthode fondée par son pré-ecesseur était complète autant qu'elle était vraie; et que, pour lui, il avait qu'à suivre des traces aussi sûres. Leibnitz, du reste, n'a jamais éclaré aussi nettement son approbation; et cette explication, si elle ait juste, serait la meilleure justification de son silence.

Quand on voit clairement de quelle importance est la méthode en hilosophie, quand on a bien compris que sans elle il n'y a, pour ainsi ire pas de philosophie réelle, on conçoit mieux cette ardeur passionnée ue les plus sages ont apportée à expliquer et à propager leur méthode. e n'est pas sans une sorte d'ironie qu'on a parlé quelquefois de l'en-ousiasme de Socrate et de Platon pour leur méthode, et des préoc-upations de Descartes pour la sienne. Il est vrai que parfois cette ffection toute paternelle peut avoir eu ses excès et ses aveuglements; t Kant, par exemple, a certainement fort exagéré les résultats qu'on ouvait espérer du criticisme; mais, au fond, j'admire bien plutôt que e ne blâme ces prétentions immenses des réformateurs en philosophie. ls ont tous compris que la méthode était le fond même de la science, t l'instrument invincible de ses révolutions et de ses progrès. L'amour-ropre a pu s'égarer; mais son mobile était parfaitement légitime, et e but proposé à ces nobles efforts était assez grand pour les faire naître t les payer.

C'est qu'en effet, pour prendre les choses dans toute leur portée et eur grandeur, la méthode bien appliquée est le seul moyen scientifique e former dans l'âme humaine ces croyances essentielles sans lesquelles lle ne peut vivre. Sous l'autorité de la raison, telle que la Providence a faite en nous, la méthode nous révèle avec évidence ce que nous ommes, ce qu'est Dieu, d'où nous venons, et ce qu'est le monde où il ous a placés. Elle nous apprend à quelle source se puisent la certitude t la foi dignes de l'intelligence de l'homme : elle nous montre le prin-ipe vivant et indéfectible de toutes nos connaissances; elle nous in-truit avec une autorité impérieuse et toute-puissante de nos devoirs : lle découvre et proclame la loi morale qui vit au fond de notre con-cience; elle la sonde et l'éclaire dans ses replis les plus délicats et les

Digitized by Google

plus cachés. Elle retrouve Dieu en nous dans son empreinte la pl manifeste et la plus féconde; et, après nous avoir instruits sur nou mêmes et sur Dieu, elle nous apprend encore à connaître le monde, nous dévoilant les principes sans lesquels il cesserait d'être intel gible.

En un mot, sans la méthode, la philosophie peut être encore gran féconde, utile; mais elle n'a rien de régulier ni de scientifique. E s'ignore elle-même tout en gardant la prétention de tout compren et de tout expliquer.

Il résulte de tout ce qui précède, que, pour se rendre compte a précision et profondeur de ce qu'est la méthode, c'est à Platon e Descartes, surtout, qu'il faut s'adresser : c'est à leur école qu'il faut mettre avec patience et soumission. Les ouvrages autres que les leu tout nombreux qu'ils sont, ne servent guère qu'à satisfaire une cur sité vaine, et voilà pourquoi on n'en donnera point ici l'inutile indi tion. B. S.-H.

MÉTROCLÈS, philosophe cynique, disciple de Cratès et frère la célèbre Hipparchia. Il commença par adopter la doctrine de Platon enseignée par Xénocrate, puis il s'attacha à Théophraste et à la p losophie péripatéticienne; enfin, Cratès, devenu son beau-frère p son mariage avec Hipparchia, le convertit au cynisme par un mo parfaitement en harmonie avec ce système (Diogène Laërce, liv. VI, c. 9 Il avait composé plusieurs écrits; mais, arrivé à un âge avancé, il jeta au feu et, ne se trouvant pas lui-même plus utile que ses livres, se donna la mort. Après lui, et à commencer par lui, on ne trouve pl dans l'école cynique que des noms de philosophes obscurs, tels q ceux de Théombrote et Cléomène, disciples de Métroclès, Démétri et Timarque d'Alexandrie, Echéclès, etc. X.

MÉTRODORE DE CHIO. Ce philosophe ne nous est connu q par quelques mots de Diogène Laërce, qui, dans sa biographie de Py rrhon, rapporte que le maître de ce dernier, Anaxarque d'Abdère, éta lui-même disciple de Métrodore de Chio. Diogène ajoute que, suiva les uns, Métrodore avait eu pour maître Nessus de Chio, tandis qu d'après d'autres récits, il avait fréquenté l'école de Démocrite. Ces dei opinions ne sont pas absolument contradictoires. En effet, au rapp de Cicéron et de Sextus Empiricus, Nessus de Chio était lui-mêm disciple de Démocrite; de telle sorte qu'en toute hypothèse, Métrodo peut être regardé comme se rattachant, soit immédiatement, soit média tement au successeur de Leucippe, dans l'école d'Abdère. Ce fut Abdère que Métrodore rencontra Anaxarque, qui devint son disciple Or, Anaxarque fut, à son tour, le maître de Pyrrhon. Métrodore fu donc le précurseur de la grande école sceptique, que Pyrrhon deva fonder, et qui compte dans son sein Ænésidème, Agrippa et Sextu Empiricus. Lui-même poussait le scepticisme à ses dernières limites puisque, au rapport de Diogène, il avait coutume de dire « qu'il n savait même pas qu'il ne savait rien. »

Disciple de Démocrite ou de Nessus, et maître d'Anaxarque, qui fut comme on sait, contemporain d'Alexandre le Grand qu'il suivit en Asie

Digitized by Google

étrodore de Chio dut vivre entre l'an 420 et l'an 337 avant l'ère rétienne. C. M.

MÉTRODORE DE LAMPSAQUE. Diogène Laërce mentionne ce philosophe parmi les plus célèbres disciples d'Epicure; et il ajoute que, armi les amis d'Epicure, Métrodore fut le premier, et qu'il ne s'en para jamais, hormis un séjour de six mois qu'il alla faire dans son ays, et d'où il revint trouver son maître.

Plusieurs historiens, entre autres Jonsius (*Script. hist. philosoph.*, b. I, c. 20), estiment que Métrodore était originaire d'Athènes, mais u'il passa pour être né à Lampsaque, à cause du séjour qu'il y fit, et ce ce fut en cette ville qu'il connut Epicure. Mais Strabon (liv. XIII) et iogène Laërce disent très-positivement qu'il eut Lampsaque pour atrie. Ce dernier historien lui donne pour frère Timocrate, homme, il-il, d'un esprit brouillon, qui fut aussi un des disciples d'Epicure, ais qui devint ensuite son ennemi. C'est ce Timocrate qui, au rapport e Diogène, s'attacha, dans ses livres intitulés *De la joie* ou *Du plaiir*, à calomnier les mœurs de son maître et même celles de son frère.

Diogène, se fondant sur le témoignage d'Epicure, nous représente létrodore comme un très-honnête homme, et comme un caractère l'une inébranlable fermeté, intrépide même contre les atteintes de a mort. Il mourut dans la cinquantième année de son âge, sept ns avant Epicure. Celui-ci, en plusieurs endroits de son testament, rapporté par Diogène Laërce, parle du soin qu'il veut qu'on prenne des enfants laissés par Métrodore: « Amynomaque et Timocrate, dit-il, prendront soin de l'éducation d'Epicure, fils de Métrodore, et des fils de Polyæne, tant qu'ils demeureront ensemble chez Hermachus, et qu'ils prendront ses leçons. Je veux aussi que la fille de Métrodore soit sous leur conduite, et que, lorsqu'elle sera en âge d'être mariée, elle épouse celui d'entre les philosophes qu'Hermachus lui aura choisi. Je lui recommande d'être modeste, et d'obéir entièrement à Hermachus. » Parmi les nombreux écrits d'Epicure, cinq avaient pour titre *Métrodore*, et un autre ouvrage, sous le titre d'*Euryloque*, lui était également dédié. Ces circonstances, réunies aux dispositions testamentaires que nous venons de rapporter, témoignent du profond attachement d'Epicure pour celui qui fut son disciple et son ami.

Métrodore avait composé plusieurs livres, dont voici les titres rapportés par Diogène Laërce : trois *Contre les médecins;* un *Des sens*, à Timocrate; un *De la magnanimité;* un *De la maladie d'Epicure;* un *Contre les dialecticiens;* un *Contre les sophistes;* un *Du chemin qui conduit à la sagesse;* un *De la vicissitude des choses;* un *Des richesses;* un *Contre Démocrite;* un *De la noblesse.* C'est probablement dans l'un de ces écrits que se trouvait cette phrase, rapportée par Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. I), et attribuée par lui à Métrodore : Μητρόδωρος ἔλεγεν πραγματείαν εἶναι τὴν ἐμπειρίαν τὸ ἑαυτῆς τέλος συνορᾶν, ἡ φιλοσοφίαν, phrase qui, à travers son obscurité, mal dissipée, suivant nous, par Gassendi, nous paraît vouloir dire « qu'aucune autre science que la philosophie n'a devant elle un but pratique. » Or, ce but pratique quel est-il pour la philosophie épicurienne? Le bonheur, à la condition de la tranquillité de l'âme. C. M.

Digitized by Google

MÉTRODORE DE STRATONICE. Ce philosophe, qu'il faut bien se garder de confondre avec le précédent, fut aussi un des disciples de l'école épicurienne. Mais, à la différence de Métrodore de Lampsaque, qui vécut et mourut dans l'intimité de son maître, et fidèle à toutes ses doctrines, Métrodore de Stratonice abandonna l'école d'Epicure pour la nouvelle Académie. C'est ce qui résulte du témoignage de Diogène Laërce, dans sa biographie d'Epicure : « Tous les disciples d'Epicure, dit-il, restèrent dans sa voie, grâce au charme de sa doctrine, qui avait, pour ainsi dire, la douceur du chant des sirènes. Il n'y eut que le seul Métrodore de Stratonice, qui suivit le parti de Carnéade. » Ce peu de lignes de Diogène Laërce sont le seul document qui nous reste sur le philosophe dont il s'agit. La mention du nom de Carnéade, dans ce texte de Diogène Laërce, vient fixer l'époque à laquelle vécut Métrodore de Stratonice. Carnéade de Cyrène, fondateur de la troisième Académie, était né vers 219, et mourut en 131. Métrodore de Stratonice, qui fut son contemporain, et qui devint son disciple, n'appartint donc pas, comme Métrodore de Lampsaque, à la première époque de la philosophie épicurienne, attendu que le fondateur de cette philosophie naquit en 337, et mourut en 270 avant notre ère. Une fausse interprétation du très-court et obscur passage qui, dans la biographie d'Epicure par Diogène Laërce, concerne Métrodore de Stratonice, et l'application faite à Epicure de quelques mots qu'il faut appliquer à Carnéade, a entraîné plusieurs critiques et historiens à faire de Métrodore de Stratonice le contemporain d'Epicure. Mais, dans cette hypothèse, il faudrait aller jusqu'au bout, et faire d'Epicure le contemporain de Carnéade. Or, les données les plus certaines de la chronologie s'opposent à ce qu'il en soit ainsi. C. M.

MICHAELIS (Christian-Frédéric), né à Leipzig en 1770, mort dans cette ville en 1834, a publié sur diverses questions de philosophie et de morale, entre autres sur l'éducation, plusieurs ouvrages conçus dans l'esprit de Kant et de Fichte. En voici les titres : *De voluntatis humanæ libertate*, in-4°, Leipzig, 1793; le même ouvrage traduit en allemand par l'auteur, in-8°, ib., 1794; — *De l'esprit de la musique, d'après la Critique du jugement esthétique de Kant*, en deux parties, in-8°, ib., 1795 et 1800; — *De la nature morale et de la destination de l'homme, essai pour expliquer la Critique de la raison pratique de Kant*, 2 vol. in-8°, ib., 1796; — *Plan de l'esthétique*, in-8°, Augsbourg, 1797; — *Théorie philosophique du droit*, en trois parties, in-8°, Leipzig, 1797-99; — *Extrait systématique des éléments de la théorie de la science, de Fichte*, in-8°, ib., 1798; — *Critique du jugement téléologique, extrait de l'ouvrage de Kant*, in-8°, ib., 1798; — *Introduction à la haute philosophie, ou Propédeutique de la théorie de la science*, in-8°, 1799; — *Leçons de morale*, in-8°, Weissenbourg, 1800; — *Pensées pour servir aux progrès de l'humanité et du bon goût*, in-8°, ib., 1800; — *Appel et proposition d'un homme franc, ayant pour but l'amélioration des écoles et de l'éducation, essai moral, politique et pédagogique*, in-8°, ib., 1800; — *Essai d'un manuel de l'amour des hommes*, in-8°, Leipzig, 1805. Tous ces ouvrages, auxquels il faut ajouter un grand nombre de petits traités et d'articles de journaux, ainsi qu'une traduction du *de*

Digitized by Google

atura deorum de Cicéron (in-8°, Munich, 1829), ont été publiés en mand. X.

MICROCOSME. *Voyez* MACROCOSME.

MIDDLETON (Richard DE) [en latin, *De mediavilla*], né à Middleton en Angleterre, contemporain de Thomas d'Aquin, de l'ordre des mineurs, connu sous le titre de docteur très-solide et très-instruit, *doctor solidus, fundatissimus, copiosus*, étudia le droit, la théologie et la philosophie à l'université d'Oxford, puis se rendit à Paris, où il acquit bientôt la réputation d'un maître consommé. Au bout de quelques années il retourna à Oxford, et y enseigna avec applaudissement jusqu'à sa mort, c'est-à-dire jusque vers 1300. Ce qui distingua ses cours et son commentaire du *Maître des sentences*, c'est une clarté rare à cette époque. Il eut aussi le mérite d'enrichir la philosophie du temps de quelques vues importantes en théologie naturelle et en psychologie, des deux branches de la science auxquelles il se sentait particulièrement porté.

Nous allons parcourir rapidement les points auxquels il se plaisait à s'arrêter. Ce sont les suivants : que Dieu ne saurait être rangé dans aucune classe de choses connues; que le monde n'est pas éternel; le rapport de la matière et de la forme; l'origine du mal; la simplicité de l'âme raisonnable; la nature de l'âme des bêtes; l'inégalité des intelligences.

1°. Dieu n'appartient à aucun genre de choses à nous connues; car le genre étant déterminé par ce qui rend une chose possible, et la forme décidant de la différence, rien ne saurait appartenir à Dieu, qui est une réalité et non une possibilité. De plus, on attribue le genre aux espèces et aux individus, à cause d'une certaine communauté de fond; mais qu'y a-t-il de commun entre Dieu et les autres choses? Si l'on appelle Dieu un être, c'est parce qu'il est l'être même. La créature, au contraire, n'est appelée être que parce qu'elle est, à quelques égards, une imitation de l'être divin. Si Dieu se nomme substance, c'est parce qu'il n'existe que par lui-même. La créature est nommée substance parce qu'elle ressemble à la substance première, sans laquelle elle ne saurait subsister.

2°. L'éternité du monde est une absurdité. Le créateur ne peut donner au monde l'existence qu'il a lui-même. Si Dieu avait créé le monde de toute éternité, il y aurait une quantité infinie d'âmes mortes : ce qui est contradictoire. Si le mouvement du ciel était sans commencement, il se serait écoulé un nombre infini de jours : autre contradiction.

3°. La matière engendre-t-elle la forme? Oui, il doit se trouver au fond de la matière une essence qui produit la forme, une puissance formatrice, ou, si l'on veut, une pure possibilité, *purum possibile*, mais susceptible d'être convertie en une forme périssable. La forme est dans la matière à l'état de possibilité.

4°. Pour deviner l'origine du mal, il faut examiner les divers maux. Il en est quatre espèces : mal de péché, mal de punition, mal de souffrance, mal de corruption matérielle Le premier genre de mal ne peut venir de Dieu, il vient de la libre volonté de l'homme.

Digitized by Google

Le second genre vient de Dieu, parce que Dieu punit pour corriger R faire du bien. Le troisième est propre aux animaux, qui ne pèchent n sont punis. Le quatrième est absolument conforme aux lo nature, et, par conséquent, il procède de Dieu. Le mal, considéi lument, tient au manque de perfection et disparaît avec lui.

5°. La simplicité de l'âme raisonnable est un fait qui n'exclut p présence de l'âme dans toutes les parties du corps. C'est que l'âme d'une étendue spirituelle analogue à l'étendue matérielle, semb aux propriétés d'expansion et de dilatation que possèdent la chaleu les odeurs.

6°. L'âme des bêtes, fruit de la seule matière, doit avoir toutes qualités de la matière, sensibilité, mouvement, mémoire, imaginat Ses désirs dépendant uniquement des dispositions du corps, elle privée de liberté. Le soin que prennent certains animaux de l'ave dérive d'un simple instinct, d'une pure nécessité.

7°. Entre les âmes raisonnables grande différence, grande inéga Ce fait se concilie parfaitement avec la perfection divine. La puissa et la sagesse de Dieu éclatent mieux dans la variété que dans l'u formité. C. Bs.

MILL (James), philosophe et économiste écossais, né en 17 mort à Kentington, près de Londres, le 23 juin 1836. Il fit ses étu à l'université d'Edimbourg, et commença par exercer le saint minist dans l'Eglise d'Ecosse. Plus tard, il se rendit à Londres, en qualité précepteur d'un jeune baron. S'étant fait connaître par une excelle histoire de l'Inde britannique (*History of british India*, 3 vol. in Londres, 1817), il obtint une place dans l'administration de la Co pagnie des Indes, à laquelle il rendit de signalés services. C'est pe dant les loisirs que lui laissaient ces fonctions qu'il cultiva les de sciences dans lesquelles il s'est signalé particulièrement. Il avait be coup étudié, pendant qu'il était à Edimbourg, les écrits de Platon, et sentit entraîné vers les doctrines de ce philosophe; mais ayant fait, Londres, la connaissance de Bentham, il s'attacha irrévocablement lui et se dévoua à la propagation et au perfectionnement de son système C'est dans ce but qu'il fonda, avec le père de la philosophie utilitaire, la Revue de Westminster (*Westminster Review*), qu'il écrivit plusieurs articles dans la *Revue d'Edimbourg*, dans la *Revue de Londres*, dans l'*Encyclopédie britannique*, et qu'il publia ses deux principaux ouvrages, son *Analyse des phénomènes de l'esprit humain* et les *Eléments d'économie politique*. Ce dernier écrit a été traduit en français par J.-T. Parisot, in-8°, Paris, 1823. On doit aussi à Mill des *Observations sur les conditions nécessaires à la perfection d'un Code pénal*, imprimées à la suite du *Rapport de Livingston à l'assemblée générale de la Louisiane, sur le projet d'un Code pénal*, in-8°, Paris, 1825. X.

MILTON (Jean), né à Londres en 1608, mort en 1674, le chantre du *Paradis perdu*, s'était beaucoup occupé de philosophie dans sa jeunesse, à l'Université de Cambridge et en Italie. Dans sa vieillesse, aveugle et malheureux, il revint aux études philosophiques. L'année qui précéda sa mort, il publia une logique nouvelle d'après la méthode

Digitized by Google

os, *Artis logicæ plenior institutio, ad Petri Rami methodum ita* (in-12, Londres, 1672).

ce livre, qui fit sensation en Angleterre, où Ramus comptait de nombreux partisans, Milton combat ceux qui méprisaient la , ou qui la déclaraient inutile. A Bacon il oppose le célèbre e Sidney, grand admirateur de Ramus. Il combat aussi les écoles mêlait la logique à la physique et à la morale, comme si elle ne pas une étude distincte. Il s'élève surtout contre certains théo- qui allaient jusqu'à ranger parmi les questions de logique les es sur Dieu, sur la Trinité, sur les sacrements. S'il préfère à Aristote, c'est qu'il trouve ses enseignements plus simples, nformes aux besoins de la raison et des sciences.

logique est, selon Milton, le premier des arts : car la matière ou d'un art consiste en une série de préceptes. Or, c'est la logique ous apprend quels doivent être ces préceptes. Ils sont de trois : la définition, la distribution et la déduction. En logique comme nture, il y a un original qu'on cherche à imiter ou à reproduire. donc permis de distinguer deux sortes de logique : l'une natu- qui n'est pas autre chose que la raison même dont Dieu a pourvu it humain, *facultas ipsa rationis in mente hominis;* l'autre arti- le, qui se règle sur la première. Mais, naturelle ou artificielle, la ue a quatre auxiliaires : les sens, l'observation, l'induction et érience.

a forme d'un art ne consiste pas tant dans la disposition des pré- es que dans l'indication de la fin, de l'utilité qu'il doit rechercher. a la forme, la fin de la logique consiste à bien disserter; son but est la scription de ce qui est profitable à la vie, du bien ; d'où dérive la essité d'unir l'exercice à la théorie. Cet exercice est ou analyse, ou èse. L'analyse sert à ramener les exemples à leurs principes, les ails à leur règle. La genèse a lieu quand on produit ou compose vant les préceptes de l'art.

Les arts, considérés en général, sont ou généraux ou particuliers. sont généraux, lorsque leur matière est générale; or, la matière nérale des arts est ou la raison, ou la parole : la raison cultivée nne naissance à la logique, la parole observée donne lieu à la ammaire et à la rhétorique. Ils sont particuliers, quand leur matière l particulière, c'est-à-dire quand elle se rapporte soit à la nature, it à la société : rapportée à la nature, elle engendre la philosophie turelle; rapportée à la société, elle engendre la philosophie morale.

Si la logique n'est autre chose que l'art de raisonner, et si pour rai- nner il faut trouver de bonnes raisons et les bien disposer, la logique e compose de deux parties, l'*invention* et la *disposition*. De là, deux ivres dans l'ouvrage de Milton. Dans le premier, Milton enseigne à former les arguments, en montrant quels sont leurs éléments, leur objet, leur natière et leur forme. Dans le second, il apprend à disposer les argu- ments. « L'invention, dit l'auteur, est à la disposition ce que l'étymologie est à la syntaxe. » Le dernier chapitre n'est pas le moins intéressant : il traite de la méthode. La méthode, en général, c'est la disposition régu- lière de différentes propositions homogènes, c'est-à-dire de propositions appartenant à la même classe d'idées et relatives à la même fin. Elle réside

Digitized by Google

aussi dans l'art de passer de l'universel au particulier, de ce qui précède et de ce qui est parfaitement connu à ce qui suit et à ce qui est encore ignoré. Appliquée à inventer, la méthode s'appelle synthèse ; appliquée à exposer, elle se nomme analyse. « Les auteurs modernes, ajoute Milton, ont interverti l'ordre de ces dénominations et de ces définitions. »

Quelque jugement que l'on porte sur cet ouvrage, on est forcé de reconnaître qu'il se distingue par un avantage auquel l'école de Ramus a, d'ailleurs, toujours attaché un grand prix : l'heureux choix des citations, une grande abondance d'exemples tirés avec goût des poëtes et des prosateurs classiques. C. Bs.

MIRABAUD (Jean-Baptiste DE), qu'il ne faut pas confondre avec les deux Mirabeau, naquit à Paris en 1675, et embrassa de bonne heure la profession des armes; mais se sentant plus de vocation pour les lettres, et cette prédilection ayant encore été augmentée en lui par le commerce de La Fontaine, il entra, pour s'y livrer avec plus de liberté, dans la congrégation de l'Oratoire. Il n'y était pas depuis longtemps, qu'il en sortit comme secrétaire des commandements de la duchesse d'Orléans et précepteur de ses filles. Quelques années plus tard, le succès qu'obtint sa traduction de la *Jérusalem délivrée* (2 vol. in-12, Paris, 1724) lui ouvrit les portes de l'Académie française, et en 1742, cette compagnie le nomma son secrétaire perpétuel, à la place de l'abbé Hauteville. Il mourut à Paris le 24 juin 1760. Outre la traduction de la *Jérusalem délivrée* et celle du *Roland furieux* (4 vol. in-12, Paris, 1758), qui forment avec l'*Alphabet de la fée gracieuse* (in-12, ib., 1734) ses œuvres littéraires, Mirabaud a laissé deux ouvrages de philosophie inspirés par l'esprit de son temps, et publiés par Dumarsais. L'un est intitulé : *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme*, (il a été inséré dans les *Nouvelles libertés de penser*, in-12, Amsterdam, 1743, et dans le *Recueil philosophique* de Naigeon, 2 vol. in-12, Londres, 1779); et l'autre : *Le monde, son origine et son antiquité* (in-8°, Londres, c'est-à-dire Amsterdam, 1751). C'est un fait aujourd'hui parfaitement reconnu, que Mirabaud n'est pas l'auteur du *Système de la nature*, qui lui a été longtemps attribué; mais Naigeon (*Encyclopédie méthodique*, Philosophie ancienne et moderne, t. III) assure avoir eu entre les mains un autre écrit de Mirabaud, ayant pour titre : *Des lois du monde physique et du monde moral*, et dont le sujet, comme les principes, auraient été les mêmes que ceux du triste manifeste de la société d'Holbach. Cet écrit n'ayant jamais vu le jour, nous nous bornerons à caractériser sommairement ceux dont Dumarsais a été l'éditeur.

Dans le premier, Mirabaud s'attache d'abord à démontrer que les anciens n'ont eu aucune idée de la spiritualité de l'âme, et que son immortalité a trouvé parmi eux beaucoup de sceptiques et d'incrédules. Passant ensuite aux modernes, il examine les preuves sur lesquelles ils fondent ces deux croyances, et s'efforce de les ruiner, l'une après l'autre, par les objections ordinaires du matérialisme. La seule chose qui soit à remarquer dans cette dissertation, c'est la tentative faite par l'auteur pour placer ses opinions sous le patronage de Descartes, c'est-

Digitized by Google

à-dire du plus ferme représentant du spiritualisme. Parce que Descartes a dit, avec beaucoup de bon sens, que sur l'état de l'âme, après qu'elle a quitté le corps, nous ne pouvons faire que des conjectures, Mirabaud conclut qu'il refusait à la raison la faculté d'établir le dogme de l'immortalité.

Dans son second ouvrage, *Le monde, son origine et son antiquité*, Mirabaud se propose une tâche beaucoup plus vaste, où reparaissent, avec un caractère systématique, ses considérations sur la nature et la fin de l'âme. Il entreprend d'exposer successivement les opinions des anciens sur les questions suivantes : 1° Le système général du monde ; 2° son origine ; 3° sa fin ; 4° les révolutions particulières de la terre ; 5° l'origine, la nature et la fin de l'homme. Mais l'on s'aperçoit immédiatement que l'histoire n'est ici que le moyen ou le prétexte, et que le véritable but de ce livre est de ruiner tout ensemble le spiritualisme et le christianisme, la religion naturelle et la foi qui invoque le témoignage des Ecritures. Voici, en effet, les conclusions où aboutissent les recherches de Mirabaud sur les différentes questions que nous venons d'énumérer. L'immense majorité des philosophes et des sages de l'antiquité regardaient le monde comme éternel, non-seulement dans sa substance, mais dans sa forme, c'est-à-dire dans l'organisation qu'il présente à nos yeux et dans les lois qui le gouvernent. Il n'y a qu'un très-petit nombre d'esprits chimériques et isolés, tels que Platon et Anaxagore, qui aient fait remonter à une cause intelligente l'ordre et le mouvement qui règnent dans son sein. Quant au dogme de la création *ex nihilo*, aucun peuple ancien ne l'a connu, pas même les Juifs : car la Bible ne dit pas que le monde ait été fait de rien ; elle parle d'un chaos d'où sont sortis tous les éléments par une force inhérente à la matière. Cette force aveugle est l'esprit qui plane sur la face des eaux. Le monde n'est pas plus destiné à rentrer dans le néant qu'il n'en est sorti. L'idée de la fin du monde était particulière à la Syrie et à la Phénicie, d'où elle a passé plus tard aux stoïciens et aux Juifs ; mais elle ne s'appliquait qu'à une révolution astronomique et nullement à une destruction absolue. Le terme de cette révolution variait suivant l'opinion qu'on avait sur la constitution et l'origine du monde. Chez les Juifs, elle devait s'accomplir au bout de six mille ans, c'est-à-dire après une période sabbatique, comme celle que nous représentent les six jours de la création. Passant du monde en général à notre globe en particulier, Mirabaud établit que les bouleversements et les révolutions auxquels il est soumis ont pris dans l'imagination de tous les peuples anciens des proportions exagérées et un caractère surnaturel. D'après ce principe, l'embrasement de Phaéton est placé sur la même ligne que la submersion de Sodome et de Gomorrhe ; le déluge de Noé n'est pas plus extraordinaire que celui de Deucalion. Arrivant enfin à l'homme, Mirabaud oppose à l'opinion spiritualiste et chrétienne les systèmes de l'antiquité interprétés à sa façon. Parmi les anciens, les uns ne reconnaissent à l'homme que des facultés semblables et même inférieures à celles des animaux ; les autres, ceux qui lui accordaient une âme immortelle, croyaient à la métempsychose, qui suppose implicitement le même avantage chez les bêtes. Du reste il soutient, comme dans son premier ouvrage, que les anciens n'avaient aucune idée d'une

Digitized by Google

substance spirituelle. Platon, le seul philosophe spiritualiste de l'antiquité, aurait confondu, d'après lui, l'âme avec la pensée, et aurait considéré la pensée humaine comme une portion de la pensée divine, comme notre corps est une portion de la matière éternelle. Les Pères mêmes de l'Eglise sont loin d'être d'accord sur ce point. Tertullien, Arnobe, Tatien, regardaient l'âme comme un principe matériel, et l'Eglise tout entière, en consacrant le dogme de la résurrection des corps, nous montre que la distinction absolue de l'esprit et de la matière n'a jamais passé dans son sein pour un article de foi. Mirabaud va encore plus loin : il prétend que le spiritualisme de nos jours aurait passé pour une hérésie dans les premiers siècles du christianisme.

Outre les écrits que nous venons de citer, Mirabaud a laissé ces deux dissertations qu'on a publiées après sa mort : *Opinions des anciens sur les Juifs; — Réflexions importantes sur l'Evangile* (un seul volume in-12, Amsterdam, 1769). On peut s'en faire une idée par ce que nous venons de dire et la bonne opinion qu'en avait Naigeon (t. III de son *Recueil de philosophie ancienne*). On peut consulter sur Mirabaud la notice que lui a consacrée d'Alembert dans le tome Ier de l'*Histoire des membres de l'Académie française*.

MIRANDOLE (Jean Pico, comte DE LA), prince de la Concorde, né en 1463, élevé dans la maison paternelle avec beaucoup de soin, et destiné par sa mère à l'Eglise, apprit d'abord le droit canon sous les professeurs de Bologne, et se laissa bientôt entraîner dans les études générales de la renaissance par les hommes célèbres de son temps, surtout par Marsile Ficin, qui le traita toujours comme son fils. La philosophie, encore engagée dans la théologie scolastique, le mena à celle-ci, et il les étudia ensemble sous quelques-uns des maîtres les plus renommés des Académies d'Italie et de France. Il visita ces écoles *en théologien et en philosophe encore imberbe*, dit son neveu François. Après avoir pris connaissance de tout le savoir de son temps, y compris la méthode de Lulle, qu'il employa pour des disputes de parade, il en sentit si vivement le vide, qu'il résolut et se flatta, trop légèrement, de le combler, en fournissant une doctrine forte et positive aux partis qui se disputaient les intelligences. Ce qui, suivant lui, faisait la faiblesse et entretenait les disputes des scolastiques, théologiens comme philosophes, c'est que ni les uns ni les autres, scotistes ou thomistes, platoniciens ou péripatéticiens, ne pénétraient jusqu'à la source commune où était leur conciliation. Ce fait était vrai; mais comme il l'est à toutes les époques, car nul ne s'élève à la vérité absolue qui, seule, mettrait fin aux divisions des partis, il n'expliquait rien. La vraie cause de la faiblesse des scolastiques était ailleurs; elle était dans leur ignorance, non de la source inaccessible, mais des sources accessibles, des textes et de l'expérience, de l'observation interne ou externe. Toutes leurs discussions roulaient sur des questions plus ou moins anciennes, questions faussées par des terminologies peu intelligibles, et résolues d'après des textes qui n'étaient plus reconnaissables dans les versions employées. En effet, sacrés ou profanes, les textes étaient négligés pour d'infidèles traductions ou d'obscurs commentaires, et souvent pour des traductions de traductions, pour des commentaires de commentaires. Au lieu d'A-

Digitized by Google

istote, on consultait des versions latines la plupart faites sur des ver-
ions arabes ; au lieu de Platon, les alexandrins ou les mystiques de
école plotinienne, et leurs commentateurs. La réforme radicale à faire,
'était de rappeler à la vraie science, à l'étude directe, à l'observation
t aux textes. Le jeune Mirandole, qui sentait si bien le mal, en
ignora la vraie cause, et chercha le remède dans une vieille tentative
renouvelée à cette époque, la conciliation de Platon et d'Aristote, qui
evait donner une seule et véritable philosophie conforme à la théolo-
ie chrétienne. C'est là l'œuvre que le jeune érudit prétendit accomplir.
On conçoit la vanité d'une telle entreprise. Le seul moyen de con-
ilier toutes les doctrines, c'est de se persuader qu'elles sont toutes
manées d'une seule source ; puis, d'effacer les caractères distinctifs de
hacune d'elles et de forcer la ressemblance par la dissimulation des
ifférences. Quoiqu'un tel accord ne puisse jamais être que la paix des
ombeaux, l'espoir de l'établir a séduit quelquefois même des esprits
istingués. Mirandole, entraîné par l'ascendant de Marsile Ficin, le
lus illustre conciliateur de son temps, ébloui par ce nouveau plato-
isme où se rencontraient toutes les écoles, même celles de l'Orient,
uivit ce guide sans défiance, et allia le christianisme et le polythéisme,
'appuyant de la fameuse assertion de Numénius d'Apamée, répétée
epuis par tant d'autres, que « Platon était Moïse parlant grec. » Mi-
andole se jeta avec ardeur sur les langues de l'Orient, l'hébreu, le
haldéen, l'arabe, et se passionna surtout pour les doctrines secrètes de
antiquité, principalement la kabbale. Mais il ne puisa pas aux sources
s plus pures, un imposteur lui ayant fait acheter pour cette étude de
prétendus manuscrits d'Esdras, qui l'égarèrent singulièrement (Wolf,
Bibliotheca hebraica, t. I, donne le catalogue des manuscrits kab-
alistiques de Pic). Persuadé que les livres de Moïse, ouverts aux
ntelligences moyennant la kabbale et le nouveau platonisme, leur
pparaîtraient comme la source commune de toute la science spécula-
ive, il rédigea une explication de la *Genèse*, selon les sept sens qu'il y
dmettait avec quelques exégètes de son temps. Mais cette œuvre, peu
tendue pour une telle matière et un tel dessein, n'est en réalité qu'une
âle imitation, même pour le titre, des travaux de quelques Pères, et
oici un exemple de la manière d'interpréter qu'on y suit. Les mots
Dieu créa le ciel et la terre, dit l'auteur, signifient aussi qu'il créa l'*âme*
t le *corps*, qui se désignent fort bien par les noms *ciel* et *terre*. Les
aux, sous le ciel, sont l'image de notre faculté de sentir, et leur réunion
n un même lieu indique celle de nos sens au *sensorium* commun. Ces
llégorisations, empruntées à Origène, ou plutôt à Philon, remontent
robablement au delà de ce dernier, et il est évident que là ne se trouvait
as le moyen de concilier la philosophie avec la théologie, deux sciences
u'on est plus sûr de concilier en avançant qu'en reculant. En général,
Mirandole, dont le génie fut si précoce, si brillant et si souple, com-
osa trop jeune et trop vite, avec trop de confiance en une érudition
e seconde main, et une imagination trop féconde pour ne pas l'empê-
her de satisfaire la raison. Tous ses travaux sont empreints de cette
nstruction générale qu'on possède au sortir des écoles, mais rien n'y
ccuse la profondeur ou l'originalité que donnent la méditation et l'étude
vigoureuse des sources. Le comte Jean fut un prodige de mémoire,

Digitized by Google

d'élocution, de dialectique ; il ne fut ni un écrivain, ni un penseur. Les neuf cents thèses qu'il publia, à l'âge de vingt-quatre ans, pour un tournoi scolastique, et que sa vanité frappa de discrédit par cette addition qui devait les signaler à l'admiration publique, *de omni re scibili*, sont un témoignage irrécusable de la faiblesse de son jugement. Ces thèses, écrites, dit-il, à la mode de Paris, roulent sur les mathématiques, la dialectique, *les sciences naturelles et divines*, et, selon l'assertion de son neveu, elles doivent renfermer *soixante-douze dogmes nouveaux* en physique et en métaphysique ; mais, prises en grande partie dans les scolastiques, les philosophes arabes, les néo-platoniciens et les péripatéticiens les plus célèbres, elles n'offrent rien d'original. D'autres, empruntées aux oracles dits des Chaldéens, à Zoroastre, à Orphée, à Hermès Trismégiste, à d'autres écrits supposés, à la magie et à la kabbale, présentent pêle-mêle des opinions sublimes, bizarres ou superstitieuses. Ainsi, la kabbale et l'astrologie doivent démontrer qu'il est plus convenable de fêter le dimanche que le samedi ; et la kabbale seule, confondre les ariens et les sabelliens. Si *treize* de ces neuf cents assertions furent censurées à Rome, et provoquèrent la défense d'y soutenir publiquement les autres, ce n'est pas qu'elles fussent nouvelles, c'est qu'elles étaient condamnées depuis longtemps. L'*apologie* qu'en publia l'auteur, n'ayant pour but que de désarmer des adversaires, n'a pour caractère que cet esprit de concession et de ménagement qui efface en voulant adoucir ; et si Mirandole, vivement blâmé plutôt que persécuté, se réfugia en France, ce n'est pas qu'il ait préludé réellement aux fécondes hardiesses de Galilée, ou partagé celles de son contemporain Pomponace : c'est que son arrogance avait déplu. Sa philosophie, loin de provoquer l'intolérance, était essentiellement dévouée au dogme de l'Eglise. En tout cas, la supériorité de son esprit, qui était incontestable, lui valut d'éclatantes amitiés, et fut proclamée avec exagération par Marsile Ficin, Ange Politien, Laurent de Médicis, et plusieurs autres. Son plus grand mérite est d'avoir jeté dans les agitations scolastiques du temps l'amour des langues orientales, et particulièrement celui de la kabbale, amour dont héritèrent quelques-uns de ses compatriotes, ainsi que le célèbre Reuchlin. Le véritable caractère de son esprit, c'est de subordonner constamment ses recherches et ses travaux aux intérêts de sa théologie. Tous ses traités, y compris le plus métaphysique, celui *De Ente et Uno*, quoi qu'en partie puisé dans Plotin ou Platon, appartiennent plus à la religion qu'à la philosophie. Dans son traité *De hominis dignitate*, il démontre que c'est le rapport intime de l'homme avec Dieu, la piété, qui constitue sa dignité naturelle. Sa jeunesse avait été orageuse ; sa conversion fut entière, et il s'appliqua particulièrement, dans ses dernières années, à fournir des armes saintes, c'est-à-dire à tracer les règles nécessaires à l'homme *pour vaincre le monde dans le combat spirituel*.

Mirandole, qui avait brûlé ses chants d'amour, rompu ses liaisons galantes, et cédé ses domaines à son neveu, vécut quelque temps dans une maison de campagne de Laurent de Médicis, et mourut à Florence, âgé de trente-deux ans, le jour même où Charles VIII, qui l'avait accueilli à Paris, fit son entrée en cette ville. Dans une lettre que Marsile Ficin écrit sur sa mort à Germain de Ganoy, on résume ainsi ses travaux :

Digitized by Google

Moliebatur quotidie tria : concordiam Aristotelis cum Platone, enarrationes in eloquia sacra, confutationes astrologorum. Il avait mis, en effet, beaucoup de soin à combattre les illusions de l'astrologie; il les avait réfutées dans un traité de douze livres. Ses œuvres furent publiées à Bologne, en 1496, deux ans après sa mort (*Voyez* l'article suivant). Il a laissé, en italien, une espèce de commentaire en trois livres sur la Canzone de Benivieni, dont les idées fondamentales sont tirées du *Banquet* de Platon. C'est celui de ses travaux qu'on lit aujourd'hui avec le plus de plaisir, quelque mal qu'on en ait dit. Cellarius a publié ses lettres, écrites, comme tous ses ouvrages, d'un style verbeux et déclamatoire, in-8°, Iena, 1682. On trouve sa biographie dans les *Biographies de savants célèbres de la renaissance*, de Meiners, t. II, et de curieux détails sur sa vie dans Tiraboschi, *Bibliotheca modenese*, t. IV. J. M.

MIRANDOLE (François PICO DE LA), neveu du précédent, et héritier de son amour pour l'étude, mais non pas de ses talents, inclina encore davantage au mysticisme biblique, et s'éloigna d'autant de la philosophie ancienne, de la kabbale et même de la scolastique. La Bible est à ses yeux la vraie, l'unique source de toute doctrine supérieure; seulement il admet une lumière interne qui en éclaire la lettre, mais qui l'éclaire si activement, que, sous son influence, l'esprit peut demeurer passif. Malgré ses tendances contemplatives, François de la Mirandole fit souvent la guerre, et mourut assassiné par un de ses neveux, l'an 1533. Ses œuvres, réunies à celles de son oncle, ont été publiées à Bâle en 1573 et 1607, en 2 vol. in-f°. On y distingue le traité *De studio divinæ et humanæ sapientiæ*, que Buddeus a recommandé à la jeunesse studieuse par une édition spéciale (in-8°, Halle, 1702). Les neuf livres *De prænotionibus*, imités du traité de son oncle contre l'astrologie, combattent également cette vaine science. Les six livres intitulés *Examen doctrinæ vanitatis gentilium* sont dirigés contre Aristote en faveur de Platon, dont l'auteur n'admet pas, cependant, toutes les idées fondamentales. François donne lui-même, dans une lettre à Giraldi, une liste très-étendue et très-variée des ouvrages qu'il avait composés ou traduits, en vers ou en prose, treize ans avant sa mort. Son meilleur écrit n'est pas la biographie de Jérôme Savonarola, c'est celle de son oncle, que nous avons déjà citée, et qu'il croyait très-impartiale. *Nihil hic*, y dit-il, *amicitiæ datum, nihil familiæ, nihilque beneficiis fictitia laude repensum.* Et cependant, pour honorer son célèbre parent, il reproduit en sa faveur jusqu'aux fables dont l'antiquité aimait à décorer le berceau de ses personnages les plus illustres. Une flamme *orbiculaire* vint un instant éclairer la mère de Jean de la Mirandole, au moment où elle lui donnait le jour, afin d'indiquer, par sa forme, la perfection du savoir qu'il déploierait, et, par sa courte apparition, le rapide passage de la lumière qui venait éclairer le monde stupéfait. Cf. Nicéron, t. XXXIV, p. 147; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. IV, p. 60. J. M.

MODALITÉ. Ce mot, dérivé de *mode* (*Voyez* plus bas), est employé dans un sens beaucoup plus limité et plus précis pour désigner les points de vue les plus généraux sous lesquels les différents objets de

Digitized by Google

la pensée peuvent se présenter à notre esprit. Or, tout ce que notre intelligence peut concevoir, elle le conçoit nécessairement ou comme *possible*, ou comme *contingent*, ou comme *impossible*, ou comme *nécessaire*. Le possible, c'est ce qui peut également être ou n'être pas, ce qui n'est pas encore, mais peut être; le contingent, ce qui est déjà, mais pourrait ne pas être; le nécessaire, ce qui est toujours; et l'impossible, ce qui n'est jamais. Ce sont, en effet, ces différentes idées que l'on comprend sous le nom de *modalité* ou qu'on appelle les *modalités* de l'être. Elles trouvent nécessairement leur place, et si l'on peut parler ainsi, elles impriment le cachet de leur présence dans le langage comme dans la pensée, dans la proposition comme dans le jugement. De là la division des propositions au point de vue de la modalité, ou les quatre propositions *modales*, qu'Aristote définit et oppose l'une à l'autre dans son traité Περὶ ἑρμηνείας (c. 12-14). Cependant nous ne voyons pas qu'Aristote se soit servi du mot que nous employons, et qu'on ne rencontre que beaucoup plus tard chez les commentateurs et dans la langue de la scolastique. Kant, en adoptant les mêmes idées et la même expression, les a appliquées plus particulièrement à nos jugements et aux rapports des objets avec les facultés de notre intelligence. Il considère nos jugements sous les quatre points de vue généraux de la quantité, de la relation, de la modalité. Sous le rapport de la modalité, ils sont *problématiques*, c'est-à-dire l'expression de ce qui est possible, ou *assertoires*, l'expression de ce qui est; ou *apodictiques*, l'expression de ce qui ne peut pas ne pas être. De là aussi la catégorie de la modalité qui renferme ces trois degrés : le possible ou l'impossible, l'être ou le non-être, le contingent ou le nécessaire. On remarquera d'abord que cette classification est moins juste que celle d'Aristote; car le contingent et le nécessaire ne diffèrent en aucune façon de l'être, et, d'un autre côté, la notion de l'impossible a un caractère absolu qui ne permet pas de la placer en regard de celle du possible. De plus, Kant soutient que ces différentes idées nous représentent, non des qualités qui sont dans les choses, mais, comme nous venons de le dire, des rapports qui existent entre les choses et les facultés de notre intelligence. Ainsi tel objet qui, dans ce moment ou dans l'état actuel de nos connaissances, nous apparaît simplement comme possible, dans un moment différent ou avec des connaissances supérieures, peut se manifester à nous avec tous les attributs de l'existence; et ce que nous comptons aujourd'hui parmi les êtres contingents, peut être qualifié demain d'être nécessaire. Cette opinion, qui contient en germe tout le scepticisme métaphysique de Kant, est manifestement contraire à l'expérience. Quand nous croyons, par exemple, qu'un homme qui est né en telle année aurait pu naître quelques mois plus tôt ou plus tard, il nous est impossible d'admettre que, dans un autre moment ou avec d'autres facultés, nous pourrons nous assurer que cela est ainsi; de même ne fera-t-on jamais entrer dans notre esprit que l'insecte ou le brin d'herbe qui vient de périr sous notre pied, puisse être considéré, dans quelque état que ce soit de nos connaissances, pourvu que nous ne perdions pas la raison, comme une existence aussi nécessaire que celle des trois dimensions de l'espace ou de l'espace lui-même. La possibilité, l'impossibilité, la nécessité, la contingence se trouvent donc dans la nature des choses, et non pas dans

Digitized by Google

tre esprit seulement, ou dans les rapports de notre esprit avec les ets qu'il conçoit.

MODE [du latin *modus*, mesure, détermination, manière]. On pelle ainsi toute forme variable et déterminée qui peut affecter un re, toute qualité qu'il peut avoir ou n'avoir pas, sans que pour cela n essence soit changée ou détruite, sans qu'il cesse d'être ce qu'il est, insi un corps peut être en repos ou en mouvement sans cesser d'être a corps; un esprit peut douter ou affirmer sans cesser d'être un prit : le mouvement et le repos sont donc des modes du corps ; l'affirmation et le doute sont des modes de l'esprit. On donnait autrefois le om d'*accidents* à ce que nous appelons des modes; mais cette expression, qui peut trouver en philosophie son emploi légitime, n'est pas ste dans ce cas, car elle nous donne l'idée d'un fait qui n'est pas prévu, i n'a pas son principe dans le sujet où il est aperçu, tandis que les odes dérivent directement de la nature des êtres qui les éprouvent. voit par là que le nom de *mode* ne peut pas, non plus, être remplacé r celui de *phénomène*. Un phénomène c'est tout ce qui tombe sous observation, soit des sens, soit de la conscience ; c'est un fait quelonque qui peut avoir ou n'avoir pas sa raison d'être dans l'objet qui os le présente. Un mode, au contraire, appartient en propre à un re d'une certaine espèce et ne saurait convenir à aucun autre; il a ans les qualités essentielles de cet être, ou, comme on dirait avec école, dans sa nature spécifique, son origine et sa cause. Par xemple, si les corps n'avaient point pour qualité essentielle d'occuper ne place déterminée dans l'espace, ils ne pourraient pas passer d'un oint de l'espace dans un autre, ils ne seraient susceptibles ni de mouvement ni de repos. De même, si l'intelligence n'était pas une faculté ondamentale des esprits, ils ne pourraient ni douter, ni affirmer, ni juger. Mais les qualités d'où découlent les modes, et sans lesquelles ils seraient absolument impossibles, se divisent en diverses classes ou forment plusieurs degrés dans l'existence des êtres. Les unes constituent le fond même de leur nature ou ce qu'on appelle leur substance; telle est, dans les corps, l'impénétrabilité, et l'unité et l'identité dans l'âme humaine. Ce sont les caractères de cette espèce qu'on désigne plus particulièrement sous le nom d'attributs (*Voyez* ce mot), et de qualités essentielles. Les autres semblent comme attachées ou ajoutées aux premiers sans pouvoir cependant exister sans elles : ce sont les propriétés ordinaires ou les facultés, comme la couleur et les figures dans l'ordre physique, la sensibilité et l'intelligence dans l'ordre moral. Enfin, parmi les modes eux-mêmes, il y en a qui ont plus d'importance et de puissance les uns que les autres; il y en a qui sont des effets, et d'autres qui sont des causes. Il faut observer cependant qu'aucun être n'étant isolé dans la nature, un mode n'a pas seulement son principe dans les qualités diverses du sujet qui l'éprouve, mais aussi dans les propriétés ou les facultés actives d'une cause étrangère. Ainsi il ne suffit pas que notre âme soit douée de sensibilité, il faut encore qu'un agent extérieur fasse entrer cette faculté en exercice et détermine en nous la sensation. Considérés sous ce dernier point de vue, c'est-à-dire comme des effets d'une cause extérieure ou distincte

Digitized by Google

du sujet, les modes prennent le nom de *modifications*. Tous les êtr qui forment cet univers se modifient les uns les autres ; mais il n'y qu'une âme douée de liberté qui se modifie elle-même, ou qui soit to ensemble et dans le même mode, cause et substance, active et passiv Nous venons d'expliquer le sens métaphysique du mot *mode ;* mais l'a aussi employé dans un sens purement logique pour désigner l diverses manières dont on peut disposer les trois propositions du syll gisme, par rapport à leur quantité et à leur qualité. Nous les ferc connaître en parlant du syllogisme. Enfin, on se sert encore de même expression en grammaire, pour désigner les divers accide qui modifient la forme et la signification des verbes. De ces dif rentes sciences, il a passé dans la musique avec une signification an logue.

MODERATUS DE GADES OU GADIRA, philosophe pythagoricien, plutôt l'un des restaurateurs du pythagorisme à l'époque où les div systèmes de philosophie étaient moins une affaire de conviction que science archéologique et d'ingénieuses restaurations. Nous ne savo rien de sa personne, sinon qu'il était étranger à la fois à Rome et à Grèce, et qu'il vivait sous le règne de Néron. Ses doctrines mêm ne nous sont connues que par l'intermédiaire des philosophes l'école d'Alexandrie, avec lesquels il a beaucoup de ressemblanc C'est surtout Porphyre, dans la *Vie de Pythagore*, qui parle de l avec quelques détails. Il pensait que les nombres, dans le système Pythagore, ne sont que des symboles par lesquels, en l'absence d'ex pressions plus exactes, le sage de Samos voulait désigner l'essence de choses. Cette essence, pour lui, aurait été la même que pour Platon Aristote; et ces deux philosophes, que nous admirons à tort comm deux génies originaux, n'ont fait que traduire dans un langage pl intelligible la métaphysique pythagoricienne. Ils ont produit au gran jour ce qui n'avait été connu avant eux que d'un petit nombre d'initié On reconnaît dans ces idées sommaires tout ce qui caractérise la philo sophie de cette époque : l'abus des symboles, l'esprit éclectique cher chant une conciliation entre les doctrines les plus opposées, principale ment celles de Platon et d'Aristote; et enfin, le désir de constituer comme une révélation, tout au moins, une tradition philosophique qui remonte aux premiers âges de l'humanité. X.

MODIFICATION. *Voyez* MODE.

MOI. C'est le nom sous lequel les philosophes modernes ont coutume de désigner l'âme en tant qu'elle a conscience d'elle-même et qu'elle connaît ses propres opérations, ou qu'elle est à la fois le sujet et l'objet de sa pensée. Quand Descartes se définissait lui-même une chose qui pense, *res cogitans*, ou qu'il énonçait la fameuse proposition : *Je pense, donc je suis*, il mettait véritablement le *moi* à la place de l'âme; et cette substitution ou, pour parler plus exactement, cette équation, il ne se contente pas de l'établir dans le fond des choses, il la fait passer aussi dans le langage. « Pour ce que, d'un côté, dit-il (*Sixième Méditation*, § 8), j'ai une idée claire et distincte de moi-même en tant que je

Digitized by Google

s seulement une chose qui pense et non étendue, et que, d'un autre, une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose ndue et qui ne pense point, il est certain que *moi*, c'est-à-dire *mon e*, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritable- nt distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. » pendant, nous ne voyons pas que cette expression prenne jamais chez , ni chez aucun de ses disciples, le sens rigoureux et absolu qu'on y a aché plus tard. Il dit bien, avec intention, *moi*, au lieu de dire *mon e*; mais il ne dit pas *le moi*, pour désigner l'âme ou l'esprit en géné- l. Ce n'est guère que dans l'école allemande qu'on rencontre, pour la emière fois, cette formule, et c'est aussi là qu'elle arrive à un degré bstraction que la méthode psychologique ou expérimentale, apportée r Descartes, ne peut pas autoriser. Le *moi*, dans le système de Kant, st pas l'âme ou la personne humaine, mais la conscience seulement, pensée en tant qu'elle se réfléchit elle-même, c'est-à-dire ses propres les, et les phénomènes sur lesquels elle s'exerce. De là, pour le fon- teur de la philosophie critique, deux sortes de *moi* : le *moi pur* (*das ine ich*) et le *moi empirique*. Le premier, comme nous venons de le re, c'est la conscience que la pensée a d'elle-même et des fonctions i lui sont entièrement propres; le second, c'est la conscience s'appli- nant aux phénomènes de la sensibilité et de l'expérience. Fichte fait *moi* l'être absolu lui-même, la pensée substituée à la puissance réatrice et tirant tout de son propre sein, l'esprit et la matière, l'âme le corps, l'humanité et la nature, après qu'elle s'est faite elle-même, qu'elle a *posé* sa propre existence. Enfin, dans la doctrine de Schel- ng et de Hegel, le *moi* ce n'est ni l'âme humaine, ni la conscience mmaine, ni la pensée prise dans son unité absolue et mise à la place de ieu; c'est seulement une des formes ou des manifestations de l'absolu, elle qui le révèle à lui-même, lorsqu'après s'être répandu en quel- ue sorte dans la nature, il revient à lui ou se recueille dans l'humanité. e n'est pas ici le lieu d'exposer plus longuement, et encore moins de iscuter, ces différentes opinions, notre intention étant seulement de aire l'histoire du mot auquel elles se sont associées; cependant, nous appellerons ce que nous avons dit en parlant de l'âme. Dans aucun as, la notion de l'âme et celle du *moi* ne peuvent être regardées comme parfaitement identiques. Le *moi* nous représente bien l'âme lorsqu'elle st parvenue à cet état de développement où elle a conscience d'elle- même et de ses diverses manières d'être; mais il ne représente pas l'âme tout entière, il ne nous la montre pas dans tous les états et sous outes les formes de son existence; car il y en a assurément où elle ne se connaît pas encore, et d'autres où elle cesse de se connaître : telles ont la première enfance de l'homme et la vie qui précède sa nais- sance, la léthargie, le sommeil profond, l'idiotisme, et l'habitude pous- sée à ses derniers effets. Oserait-on prétendre que l'âme n'existe pas dans ces différents états de notre vie? Mais alors que devient l'identité de la personne humaine, et comment attribuer, d'un autre côté, à une autre puissance qu'à celle de l'âme, les sensations obscures, les facultés instinctives qui persistent toujours en nous en l'absence de la con- science? C'est précisément à cause de cette confusion de l'âme tout en- tière avec le *moi*, qu'on a été conduit d'abord à voir l'absence de l'âme

Digitized by Google

dans la pensée, puis à prendre la pensée pour le *moi* ou pour la perso humaine arrivée à son complet développement, et que quelquefois personne humaine a été considérée comme un simple mode de la pen divine.

En même temps que l'âme a été appelée le *moi*, on a désigné corps, les substances matérielles et la nature extérieure en général s le nom de *non-moi*. On a fait ainsi deux parts de tout ce qui est : ce est dans la conscience ou qui a pour attribut la pensée, et ce qui hors de la conscience ou qui a pour caractère essentiel l'étendue. D tres, allant plus loin encore, ont regardé le *moi* et le *non-moi* comm deux aspects différents, comme deux points de vue corrélatifs d seul et même être. Cette division a dû naturellement plaire par sa sim plicité; et il n'est pas étonnant qu'elle ait passé dans la langue phi sophique. Cependant, elle est fort éloignée d'être exacte, comme peut s'en assurer par les réflexions qui précèdent. Puisque toute for spirituelle n'atteint pas ou ne se maintient pas toujours à ce degré perfection qu'on appelle le *moi*, c'est-à-dire à une conscience compl d'elle-même, il est impossible que l'expression de *non-moi* desig seulement ce qui tient une place dans l'espace, ce qui est matériel étendu. Entre le *moi* et le *non-moi*, dans le sens qu'on y attache hab tuellement, il y a une foule d'existences ou de manières d'être interm diaires, qui approchent tantôt de celui-ci et tantôt de celui-là. Il f beaucoup se défier, en philosophie, de ces formules tranchantes q peuvent bien s'accommoder à un système, mais ne sauraient convenir une science sérieuse, fondée sur l'observation et la raison.

MOMENT [du latin *momentum*, abréviation de *movimentum*, mou vement]. Notre esprit n'ayant pas d'autre mesure applicable à la dur que le mouvement, on conçoit que ces deux idées aient été substituée l'une à l'autre, et qu'une expression qui ne s'applique proprement qu'à la première ait été employée à désigner la seconde, c'est-à-dir cette partie de la durée que nous mesurons par le moindre mouvement Telle est la signification du mot *moment* dans le langage ordinaire Mais dans le langage de la philosophie, ou plutôt de certains système de philosophie, il a été rappelé à son sens primitif, le sens d'une action d'un effet ou d'un certain déploiement de puissance. Ainsi, dans la doc trine de Kant, il exprime le degré de réalité ou d'intensité d'une caus de nos sensations, ou d'un phénomène quelconque perçu par nos facul tés; dans le système de Hegel (*Voyez* ce nom), toutes les existences ne sont que des *moments*, c'est-à-dire des mouvements divers du dévelop pement par lequel là pensée absolue, en produisant toutes choses, se manifeste elle-même.

MONADE. *Voyez* LEIBNITZ.

MONBODDO (James BURNETT, lord) naquit en 1714, à Monboddo, dans le comté de Kinkardine, en Écosse, d'une des plus nobles et plus anciennes familles de son pays, fit ses études au collége d'Aberdeen, apprit le droit dans l'université de Groningue, exerça pendant quelque temps, avec distinction, la profession d'avocat; fut nommé juge à la

Digitized by Google

ur de session d'Edimbourg, et mourut dans cette ville en 1799, âgé près de quatre-vingt-cinq ans. Monboddo est, avant tout, un érudit; ais il s'est occupé aussi de philosophie, surtout de philosophie ancienne, il y a apporté cette même richesse de connaissances avec ce même prit de paradoxe qui ont fait sa célébrité dans un autre genre. Il est auteur de deux grands ouvrages, dont l'un a pour titre : *De l'origine des progrès du langage* (*On the origin and progress of language*, 6 vol. -8°, Edimbourg, 1773-92); l'autre : *Métaphysique ancienne*, ou *la cience des univers aux* (*Ancient metaphisic*, or *the Science of the univer-als*, 6 vol. in-4°, ib., 1779-99). Le premier est celui qui a obtenu le lus de réputation, et qui a soulevé aussi les plus vives clameurs; car il e renferme pas seulement une théorie du langage, comme on pourrait croire d'après le titre, mais toute une philosophie historique, où les nciens, et particulièrement les Grecs, sont exaltés avec enthousiasme, les modernes traités avec le plus injuste mépris. Dans cet étrange arallèle où les opinions les plus fausses sont défendues avec un rare alent et une science non moins remarquable, c'est surtout pour ses ompatriotes que l'auteur a réservé sa sévérité. Quant au langage, il le onsidère comme l'expression la plus fidèle de l'esprit humain, comme ne nature infaillible à l'aide de laquelle on peut apprécier ses progrès sa décadence. Il n'est pour lui ni une faculté naturelle, ni un don de a révélation, mais la conquête de la réflexion et du travail. Il a été nventé dans les lieux où la tradition religieuse a placé l'enfance de 'esprit humain, c'est-à-dire en Asie ; de là il s'est transmis aux Egyp-iens en se perfectionnant beaucoup en route, et, des Egyptiens, il a assé aux Grecs, qui lui ont imprimé le cachet de leur inimitable génie. Cette solution de la question si controversée de l'origine du langage s'écarte également de l'opinion religieuse entrevue par Rousseau, dé-veloppée par de Maistre et de Bonald, et de celle que défendaient, Con-illac à leur tête, les philosophes du XVIII^e^ siècle. Il est à regretter que Monboddo n'ait pas su apporter plus de mesure dans son système. De même qu'il y a, selon lui, une race d'hommes par qui le langage a été porté à la dernière perfection, il y en a d'autres chez lesquelles il n'existe pas encore ou qui l'ont complétement perdu. Ainsi, il croit à un état de l'humanité bien inférieur à la vie sauvage; il regarde l'orang-outang comme un être humain dégradé, et admet l'existence de ces êtres fabuleux, tels que les sirènes et les satyres, où l'imagination s'est plue à réunir la conformation de l'homme avec celle de la brute. Dans ce même ouvrage, Monboddo s'occupe déjà de la philosophie des Grecs, et, comme on peut s'y attendre, il la regarde comme le dernier terme de la sagesse humaine. A l'en croire, les modernes n'ont jamais rien compris à la véritable philosophie ; jamais il n'ont bien su quelle est la différence de l'homme et de la nature, de la nature et de Dieu. Newton, par exemple, le plus grand d'entre eux, détruit l'idée de la divinité par le rôle qu'il donne à la matière. C'est à Platon et à Aristote qu'il faut demander la solution de tous les problèmes philosophiques; rien n'a échappé à ces deux merveilleux génies, pas même les mystères de la religion chrétienne ; car Monboddo les voit tous expliqués dans leurs œuvres, sans en excepter le dogme de l'incarnation. Dans son second ouvrage ou la *Métaphysique ancienne*, Monboddo ne fait que dévelop-

Digitized by Google

per et étendre les idées que nous venons d'exposer, en les poussant des conséquences encore plus forcées, s'il est possible, et en insistar avec affectation sur les paradoxes qui lui avaient attiré le plus de sar casmes. Ce livre se compose de deux parties très-distinctes et d'inégal valeur : l'une, purement critique, est consacrée à la réfutation d Newton et de Locke; l'autre, historique, a pour but de faire connaît tous les grands systèmes philosophiques de la Grèce, particulièreme celui d'Aristote. La seconde est incomparablement supérieure à la pr mière. Elle se distingue par une connaissance approfondie des source et quelquefois par une véritable habileté d'exposition. C'est très-injust ment qu'elle n'est mentionnée par aucun historien de la philosophi Au reste, les œuvres et le nom de Monboddo sont fort peu connus ho de son pays. La traduction allemande d'une partie de son ouvrage s l'origine et le développement du langage, par Schmidt (2 vol. in-8 Riga, 1784-1786), est peut-être le seul écrit étranger où il soit questio de lui. Il faut ajouter que la traduction de Schmidt est précédé d'un discours préliminaire de Herder, où la partie vraiment solide d recherches de Monboddo est l'objet de l'appréciation la plus flatteus Au reste, dans sa patrie même, Monboddo est rarement pris au sérieu On le verra cité, bien souvent, dans les publications périodiques, dan les recueils littéraires de l'Angleterre et de l'Ecosse, pour la singula rité de sa vie et de quelques-unes de ses opinions; on y cherchera vainement une appréciation impartiale de ses idées et de ses travaux. O pourra consulter avec fruit sur cet écrivain, outre le discours de Herder dont nous venons de parler, l'article qui lui a été consacré par M. Dep ping, dans la *Biographie universelle.* X.

MONDE. *Voyez* NATURE.

MONESTRIER (Blaise), né à Antezat, dans le diocèse de Clermont le 18 avril 1717, fut élevé par les soins et appartint, pendant quelqu temps, à l'ordre des jésuites. Mais, quoiqu'un des plus zélés défenseurs de la religion contre l'incrédulité de son temps, il quitta cette congré- gation, sans doute pour se livrer avec plus de liberté à son goût pour l'é tude. Il enseigna, pendant plusieurs années, les mathématiques au collége de Clermont. Il fut couronné par l'Académie de Bordeaux, pour une dissertation *sur la nature et la formation de la grêle*, publiée en 1752 (in-12, Bordeaux). Enfin, il occupa la chaire de philosophie du collége de Toulouse, et mourut dans cette ville, en 1776, laissant deux ouvrages de natures différentes, mais consacrés à la même cause : les *Principes de la piété chrétienne* (2 vol. in-12, 1756), et la *Vraie philo- sophie* (in-8°, Bruxelles, 1775). C'est du dernier, seulement, que nous avons à nous occuper ici. Cet écrit, dirigé contre la philosophie du XVIII^e^ siècle, et particulièrement contre le *Système de la nature*, a été publié par Needham, dont l'auteur défend les doctrines contre les con- séquences qu'on en avait tirées en faveur du matérialisme, et qui, lui- même, dans une note ajoutée à la fin du volume, s'efforce de laver d'une telle accusation la théorie de la génération spontanée.

Pour se faire une idée exacte de la *Vraie philosophie*, il ne faut pas se laisser rebuter par les déclamations violentes et de mauvais goût

Digitized by Google

l'elle présente à chaque page, surtout dans la préface, ni par l'indésion du plan et le désordre qui en résulte dans la succession des idées; ne faut tenir compte que de la doctrine philosophique qu'elle renrme. Cette doctrine est un spiritualisme expérimental et éclectique, galement éloigné de la théorie des idées innées et du système de la nsation transformée, mais où le cartésianisme occupe cependant la us grande place. Monestrier, voulant convaincre ses adversaires par la éthode même dont ils avaient l'habitude de se prévaloir, et qu'au fond s abandonnaient pour de vaines hypothèses, ne veut rien devoir qu'à expérience. Il analyse donc successivement nos diverses facultés, il tamine quels sont les principaux phénomènes de notre nature, et émontre que tous rendent témoignage de ces deux vérités : l'existence e la divine providence; la distinction de l'âme et du corps. Le plus mble de ces phénomènes, celui, du moins, qui nous paraît tenir le lus complétement dans la dépendance du corps, la sensation, est dans âme, et non dans les organes. La couleur, l'odeur, la saveur, le son, ne nous plaçons dans les objets avec lesquels nous sommes en rapport, e sont rien que par l'âme qui les sent. L'étendue seule est quelque hose de réel hors de nous; car c'est elle qui constitue l'essence de la natière. Mais l'âme n'éprouve pas seulement des sensations, elle a des entiments tels que l'amour du vrai, l'amour du bien, l'amour du beau, ui la transportent bien au dela de l'horizon borné des sens. Or, il est mpossible de concevoir que la cause qui provoque en nous ces émoions sublimes, ne renferme pas en elle l'essence des choses vers lesuelles elle nous attire, ou qu'elle ne soit pas un principe intelligent, ouverainement bon, source de toute vérité et de toute beauté. Après analyse de la sensibilité, vient celle de la raison. La raison, pour Monestrier, c'est l'âme considérée sous ces quatre points de vue : 1° les dées primitives; 2° l'action que nous exerçons sur ces idées primitives pour en tirer des idées secondaires, c'est-à-dire la faculté de généraliser et d'abstraire; 3° l'idée de l'infini; 4° la faculté d'induire et de raisonner. Mais toutes les opérations de l'intelligence supposent invariablement les idées primitives et l'idée de l'infini, qui sont comme le fond de la raison. Par idées primitives, il faut entendre non les idées innées de Platon et de Malebranche, mais celles qui servent de fondement à toutes les autres et qui constituent, comme nous venons de le dire, le fond invariable de la pensée. Ce sont les idées d'unité, d'être, de temps, d'espace, d'affirmation, de négation, avec les axiomes de géométrie et de morale. On les reconnaît à trois caractères : elles sont communes à tous les hommes; elles ne sont pas le fruit de l'éducation; elles ne sont pas le résultat du raisonnement soit inductif, soit déductif. Les idées primitives, soumises aux procédés de l'analyse et de la synthèse, de l'abstraction et de la généralisation, donnent naissance aux idées secondaires, c'est-à-dire simplement générales et non universelles. Ainsi, en considérant l'espace sous un point de vue déterminé, celui de la longueur, nous formons l'idée de ligne; en combinant ensemble plusieurs lignes, nous formons l'idée d'un triangle ou d'un carré. Ces mêmes idées, lorsqu'on y ajoute celle du possible, sont ensuite multipliées indéfiniment. Entre les idées primitives et les idées secondaires, les unes imposées par une nécessité supérieure, les autres formées librement

Digitized by Google

par l'esprit, viennent se placer les idées sensibles qui nous sont do nées d'abord par les sens, et sur lesquelles la raison agit ensuite po les généraliser et les rectifier. Mais c'est surtout l'idée de l'infini q doit attirer l'attention du philosophe. Elle nous offre les trois mêm caractères qui distinguent les idées primitives ; mais son objet est bi plus étonnant et plus sublime. Elle ne peut venir en nous que d'un êt infini ; elle est l'empreinte que l'ouvrier a laissée dans son ouvrage, en même temps qu'elle nous révèle l'existence de Dieu, elle nous i struit de notre propre destinée, elle nous atteste l'immortalité, et, p conséquent, la spiritualité de l'âme. Enfin, les deux dogmes fondame taux à la démonstration desquels tout l'ouvrage est consacré résulte aussi du fait de notre libre arbitre. La liberté humaine est établie p deux sortes de moyens également empruntés à l'expérience : le témo gnage direct de la conscience individuelle et l'histoire du genre humai où éclatent, à chaque pas, les traits de courage et d'héroïsme, et l victoires de la raison sur l'instinct et les passions. Or, la liberté une fo prouvée, il faut admettre avec elle le bien et le beau moral ; il fa placer ces idées dans la raison et non dans un sens ou un instinct pa ticulier; il faut remonter jusqu'à un être infiniment parfait qui en a fi la règle et le but de notre activité.

A ces considérations générales vient se joindre, ou plutôt se mêle sous forme de dialogues, une réfutation particulière du *Système de nature*. Cette réfutation n'offre rien qui la rende digne de l'analys même la plus sommaire ; et quant à la doctrine que nous venons d'ex poser, il est impossible de n'y pas reconnaître l'influence de l'abbé d Lignac (*Voyez* ce nom), dont les œuvres ont vu le jour quinze à vin ans avant la *Vraie philosophie*. Il est à regretter que l'auteur des *Ele ments de la métaphysique tirés de l'expérience* n'ait pas rencontré u disciple plus digne de lui.

MONIME DE SYRACUSE, philosophe grec du IVe siècle avant l'è chrétienne. Disciple de Diogène et de Cratès, il adopta d'abord les prin cipes de ses maîtres, c'est-à-dire ceux de l'école cynique; mais il passa sur la fin de sa vie, au pyrrhonisme. Diogène Laërce (liv. II, c. 82 e 83) nous a conservé les titres de ses ouvrages. C'est tout ce qui nou en reste. X.

MONOTHÉISME. *Voyez* THÉISME.

MONTAIGNE (Michel DE) naquit en 1533, dans un château de ce nom, en Périgord, fut élevé comme s'il eût été destiné à la profession d'humaniste, voyagea quelque temps en Italie, fut nommé maire à Bordeaux, puis député aux états généraux, et mourut en 1592, après avoir pleuré toute sa vie Etienne de la Boétie, et légué ses livres et ses armes à son autre ami et vrai disciple, Pierre Charron. Le grand événement de cette existence de philosophe et de gentilhomme, ce fut la composition et la publication des *Essais*, dont les deux premiers livres parurent en 1588.

Montaigne a défini l'homme *un être ondoyant*, définition renouvelée par son compatriote Montesquieu en ces termes : *Un être flexible, s*

Digitized by Google

liant à toutes les pensées, et à toutes les impressions : de sorte qu'on ourrait la regarder comme indigène en Gascogne, comme éminemment propre à caractériser cette race de gens qui, selon Brantôme, ont en état de gagner ou de perdre leur vie en une heure. C'est cet *ndoiement* que l'on a à redouter et à vaincre, quand il s'agit de peindre lontaigne et de résumer ses vues sur le monde, l'humanité et Dieu. es *Essais*, ces confessions sincères, ces familières causeries, ne sont, n effet, qu'un long et perpétuel ondoiement.

Il suffit d'en avoir lu deux pages pour savoir que Montaigne était né sceptique, qu'il avait reçu de la nature cette quiétude, cette indolence qu'on a remarquées chez tous les sceptiques célèbres, depuis Pyrrhon jusqu'à Hume. Il avait, de plus, à un degré notable, une autre disposition particulière aux douteurs, une insatiable et universelle curiosité, et la curiosité des détails et des exceptions, plus que celle des faits généraux et des lois constantes. La plaisanterie enfin était pour lui, comme pour Sextus Empiricus, un besoin impérieux. Les événements si nombreux du XVI^e^ siècle durent puissamment féconder ces aptitudes et ces goûts alors très-répandus. La découverte de l'Amérique révélait des coutumes et des mœurs étranges; la résurrection de l'antiquité classique suggérait des comparaisons peu favorables au présent; l'anarchie en religion et en politique, les guerres d'opinion et les batailles matérielles conduisaient l'esprit à n'apercevoir partout que diversités, infidélités, changements. Nulle part ni fixité, ni unité : le fanatisme inspirant le dégoût du dogmatisme, les penseurs en très-petit nombre, et une diversité de principes ébranlant jusqu'à la conviction native de l'identité du genre humain; dans les écoles un pédantisme bâineux et lourd; dans le monde des superstitions frivoles, mais vindicatives et sanguinaires; malgré tous les contrastes qui les arment les unes contre les autres, toutes les opinions, toutes les croyances également altières, également intolérantes. C'est en présence de ce spectacle que Montaigne se réfugie dans l'antiquité; mais là aussi il rencontre des antagonistes et des oppositions sans nombre, Aristote aux prises avec Platon, les Académiciens acharnés contre le Portique, et les interprètes modernes appliqués à exagérer ces variétés, en raison de leur parti ou de leurs affections personnelles : il ne reste plus à Montaigne que lui-même. Dans la solitude de son heureuse et opulente mémoire, dans celle de son entendement qui déclare tout variable et relatif, à la fois réel et incertain, le philosophe bordelais se console, en riant, des misères des hommes, de l'instabilité des choses, et surtout de la vanité des systèmes.

Il ne nous appartient pas ici de montrer avec quelle grâce piquante, avec quelle simplicité spirituelle et pittoresque, Montaigne raconte *les fantaisies et opinions* que l'ancien et le nouveau monde, le passé et le présent lui ont révélées et suggérées. On sait quel charme inexprimable accompagne cette naïveté, cette bonhomie, qui grandiront à mesure que le siècle de Montaigne reculera. Jamais le naturel n'abandonne ce génie sensible et cette humeur d'une gaîté si expansive. C'est par ce côté que, dans une langue encore flottante, Montaigne surpasse tous ses modèles, et captive tous ceux qui ont en aversion l'affectation et la recherche. Il ne voulait qu'amuser son esprit par des images bril-

Digitized by Google

lantes et des souvenirs intéressants; il est devenu l'amusement chéri des esprits aimables et graves. Son mérite, durable en effet, c'est le talent de l'expression, et non l'invention. Tout nous semble original dans les *Essais*, quant au style; rien n'y est neuf quant au fond des pensées. La partie scientifique de ce livre appartient aux sceptiques grecs et latins; la manière de renouveler leurs doctrines appartient à Montaigne. Ce sont leurs idées qui servent de base et de centre à la foule infinie d'anecdotes et d'aperçus, à cette *farcissure d'exemples* dont les *Essais* sont comme inondés.

Si ce livre est une mine abondante pour le pyrrhonisme moderne, le dogmatisme, à son tour, doit avouer tout ce que la saine philosophie en a reçu. Montaigne a su dissiper beaucoup de fausses lumières et de funestes préjugés; il a su flétrir la torture et l'inquisition, comme il raillait les astrologues et les pédants. Il a provoqué la méditation des sages par la masse d'observations, de réflexions, de citations, de matériaux de tous genres, qui font de son livre une *bigarrure* attachante. Il a plu aux uns par tout ce qu'il leur présentait de substantiel et de positif; aux autres par la justesse ou la finesse des remarques dont il accompagnait les faits : s'il a excité la pensée chez tout le monde, il a particulièrement aiguisé et façonné le bon sens du peuple français. L'insouciance avec laquelle il aborde les problèmes les plus redoutables et sème les solutions les plus célèbres a merveilleusement servi la libre investigation de l'esprit moderne. Plus *sérieux*, plus scolastique, ou seulement aussi sévère qu'il était facile et léger, Montaigne eût été condamné par les parlements et le clergé, il n'eût pas mis en circulation tant de doutes salutaires, tant de scrupules et d'objections utiles, tant d'instructives indications pour une méthode plus naturelle, tant d'impulsions vigoureuses vers l'impartialité et l'indépendance. Voilà ce que la philosophie actuelle doit rappeler, en prononçant avec reconnaissance le nom de Montaigne. Elle n'a pas à craindre l'influence de ce système, qui n'est qu'une copie originale du scepticisme ancien. « Tout bouge.... peut-être!... que sais-je?... Je donne ceci, non comme bon, mais comme mien.... Comment est-ce que cela se fait? Se fait-il eût été mieux dit.... » Sur quoi se fonde cette profession de foi? Sur ce que *l'effet et l'expérience* montrent *tout* dissemblable et changeant, les hommes en perpétuelle contradiction avec eux-mêmes et entre eux, les mœurs et les usages contraires les uns aux autres. Diversité infinie, voilà la croyance fondamentale de celui qui ne se plaisait pas à rechercher l'unité sous la diversité, ni le principal sous l'accessoire.

Dans ce douzième chapitre du second livre, où Montaigne dépose la *quintessence* de sa doctrine, il promet « de prendre l'homme en sa *plus* haute assiette; » mais il ne songe nulle part à s'enquérir de la portée véritable de l'entendement, en discutant la valeur réelle des notions primitives. Une telle spéculation lui eût causé trop de *malaisance*. Il acquiesce à l'opinion des pyrrhoniens, de préférence à celle des nouveaux Académiciens, parce que leur « avis est plus hardi et plus vraisemblable; » il la préfère à l'opinion des dogmatiques, parce qu'elle lui procure « une condition de vie paisible, rassise, exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que nous

Digitized by Google

ensons avoir des choses; » parce qu'elle « désengage de la nécessité ui bride les autres; parce qu'elle empêche de s'infrasquer en tant l'erreurs que l'humaine fantaisie a produites. » C'est parce que tout ouge, que le sage ne doit pas bouger. « Nous en valons bien mieux, le nous laisser manier, sans inquisition, à l'ordre du monde.... » Quel est cet ordre? C'est la coutume. « La coutume, voilà la règle des ègles, et générale loi des lois : que chacun observe celle du lieu où il st. » La coutume civile, religieuse et politique, tel est le criterium du rai; et à cet égard encore, Montaigne ne fait que redire les maximes les anciens. Mais s'en contente-t-il sérieusement, y ajoute-t-il la même oi que les anciens? Non évidemment : il déclare cette coutume « une iolente et traîtresse maîtresse d'école, qui bébète nos sens, qui nous lérobe le vrai visage des choses. » Non-seulement il se moque de cette idole si souvent méprisable, mais il la renverse. C'est ce qu'il fait, par exemple, lorsqu'il combat le pédantisme, lorsqu'il conseille de réformer l'éducation selon des principes qui, depuis, ont été rajeunis par Rousseau, lorsqu'il recommande, non *le beaucoup savoir*, mais *le mieux savoir*, et la tête plutôt *bien faite que bien pleine*. C'était encore attaquer la coutume que de rappeler les philosophes, les gens d'entendement, à l'étude de l'âme, « à cette anatomie par laquelle les plus abstruses parties de notre nature se pénètrent, » et enfin à l'observation du monde, que Montaigne appelle *le livre de mon écolier*.

Il est manifeste que tout en *niaisant et fantastiquant*, tout en soutenant que chaque chose *a plusieurs biais et plusieurs lustres*, Montaigne a cherché à refondre l'enseignement scientifique et philosophique, à remettre en honneur l'étude de la psychologie et de la morale. Comme il voulait, non répudier la raison, mais la contenir dans les limites de la modestie, il est juste de reconnaître qu'il a puissamment concouru à la restauration des saines recherches en philosophie. C'est la science de l'âme, qu'à son avis il ne faut pas seulement *loger chez soi, mais qu'il faut épouser*. Se connaître et savoir bien mourir et bien vivre, c'est là le devoir et le secret du sage.

Mais ce moraliste délicat et droit est-il autorisé et peut-il prétendre à édifier une science de ce genre, après avoir fait profession que « les lois de la conscience que nous disons naître de la nature, naissent de la coutume, » que les lois de la justice ne sont qu'une *mer flottante d'opinions*, qu'aucune d'elles n'a l'*université de l'approbation*, et que, s'il y a eu des lois naturelles, elles sont perdues? Montaigne se contredit avec éclat, et il devait se contredire, puisqu'il était parti d'un principe erroné, et que son esprit, naturellement juste, ne pouvait se maintenir dans la voie des fausses conséquences. Aussi le voit-on souvent tracer le plus séduisant portrait, l'éloge le plus touchant de cette vertu qui est *la science de bonté, sagesse et prud'homie*, et qui procure, entre autres avantages, le mépris de la mort. Epris d'un bel enthousiasme pour cette *qualité plaisante et gaie*, il discerne parfaitement, à part lui, ce qui doit être de ce qui est, l'immuable justice de la coutume mobile, le devoir de la science de l'entregent. Il croit à la vertu, puisqu'il l'aime, comme il croit à la nature, « que nous avons abandonnée, dit-il, et à qui nous voulons apprendre sa leçon. »

Toutefois J.-J. Rousseau était en droit de lui reprocher d'avoir

Digitized by Google

ébranlé le sentiment moral, surtout chez ceux qui ne savaient pas comme Montaigne, plier le pyrrhonisme sous le bouclier de la révélation. C'est là un dernier trait à noter : Montaigne a *deux oreillers* : premier, celui du doute; il s'étend sur un second, l'autorité surnaturelle de l'Eglise. Tout le monde, Malebranche, par exemple, n'aperçoit pas le second; le pieux oratorien n'est frappé que de la *qualité d'esprit fort.*

Sans le qualifier d'esprit fort, on ne peut nier que Montaigne n'ait quelque vanité. *La faim de se connaître* n'est pas son seul tourment; plus d'une fois il semble éprouver plus de plaisir à nous montrer en quoi il diffère des autres, ou à rechercher ce que c'est que l'homme en général. Les particularités, les singularités en lui, comme chez les autres, l'intéressent et l'occupent plus que la vérité et la raison, plus que l'essence des choses, trop uniforme et trop monotone pour cet esprit si avide de nouveautés. Quoiqu'il dédaigne *une suffisance pure et vresque* « parce qu'elle sert d'ornement, non de fondement, » il est plus engoué cependant de ce qui orne l'esprit que de ce qui fonde la science humaine et la pratique des affaires, la raison et la nature des choses. L'*incuriosité* de ce rêveur si curieux au fond, n'est qu'une sorte d'épicurisme spéculatif. Le *quid libet* lui est plus cher que le *quid oportet*.

Il ne serait pas facile de décrire en entier l'influence que les *Essais* ont exercée dès leur apparition; il suffit ici de dire qu'ils devinrent le manuel des dogmatiques mêmes. « A peine trouvez-vous un gentilhomme de campagne, dit Huet, qui veuille se distinguer des preneurs de lièvres sans un Montaigne sur sa cheminée. » Le titre seul de ce livre fit école, même parmi les Anglais, qui, du reste, avaient contribué au scepticisme de Montaigne en changeant sous ses yeux quatre fois leurs lois. Madame Deshoulières, elle-même, en recommandait les maximes à ses *moutons* :

> Cette fière raison dont on fait tant de bruit,
> Contre les passions n'est pas un sûr remède :
> Un peu de vin la trouble, un enfant la séduit....

L'auteur qui avait tant copié les anciens fut copié de toutes parts par les modernes. La scène de la clémence d'Auguste, que l'on admire dans *Cinna*, fut empruntée à Montaigne; mais Montaigne lui-même l'avait prise à Sénèque. « Je suis bien aise, disait-il, que mes critiques donnent à Sénèque des nasardes sur son nez. » Combien de nasardes n'auraient pas reçues La Mothe Levayer, La Bruyère, Bayle, Saint-Evremont, Fontenelle, Voltaire, Hume? Port-Royal lui-même, Pascal, Descartes enfin, étaient aussi plus tributaires qu'on ne le pense communément, du maître de Charron.

Voyez les Notices de Talbert, Droz et Villemain. C. Bs.

MONTESON (Jean DE), né en Espagne, de l'ordre des Frères prêcheurs, enseignait à Paris vers la fin du XIV^e^ siècle. On mit à sa charge un grand nombre de propositions hérétiques qui furent condamnées en 1387. De ces propositions, quelques-unes appartiennent à la théologie proprement dite et ne doivent pas nous occuper; d'autres sont tout à fait de notre compétence. Les unes et les autres ont été déve-

Digitized by Google

ppées et combattues dans un traité spécial dont on lit un extrait à
suite des *Sentences* de Pierre Lombard. Voici, en peu de mots, la
atière du débat philosophique dans lequel Jean de Monteson se
ignala par des assertions téméraires. Dieu a fait les choses, et, on en
onvient, toutes les choses qui sont comptées au nombre des natures
nt été faites par Dieu dans le temps; mais n'était-il pas éternellement
éterminé que les choses devaient être? A cette question, notre doc-
eur répond qu'en effet la création a été nécessaire : « Aliquod creatum
el aliqua creata esse simpliciter et absolute necesse est. » Qu'il nous
uffise de rappeler cette thèse : on sait d'où elle vient et où elle con-
uit. En l'année 1387, on n'appréciait pas avec un sang-froid aussi
hilosophique les conséquences doctrinales d'une telle proposition, et
omme Jean de Monteson appartenait à l'ordre des Dominicains, toute
'école franciscaine se souleva contre lui, appelant les foudres de
'excommunication sur la tête du novateur impie. Il y a lieu de croire
ue l'accusé fit valoir, comme moyen de défense, la doctrine des
dées telle que l'avait exposée saint Thomas dans la *Somme* et dans les
Opuscules : nous voyons, en effet, dans le décret rendu par la faculté
e théologie et dans le traité publié par les éditeurs des *Sentences*, que
aint Thomas fut considéré comme solidairement responsable des asser-
ions hétérodoxes de son disciple. Jean de Monteson eût été plus habile
s'il se fût retranché derrière le maître des Franciscains, Alexandre de
Halès. Saint Thomas a plus d'une fois protesté contre le principe de la
nécessité des choses. (*Summa theologiæ*, pars I, quæst. 19, art. 3); mais
il nous est démontré qu'Alexandre de Halès fut un des plus audacieux
fauteurs de cette opinion. Se demandant si le Créateur a fait les choses
ex necessitate bonitatis, ou bien *ex necessitate naturæ*, Alexandre de
Halès déclare qu'il préfère la locution *ex necessitate bonitatis*; cependant
il avoue qu'il y tient peu, car la bonté de Dieu, c'est sa nature, *idem
bonitas quam natura ejus* (*Summa* Alexandri Alensis, pars II, quæst. 5,
m. 2). Or, il est clair que ces termes concordent avec ceux de Jean
de Monteson. Disons encore qu'après avoir été censuré par la Faculté
de théologie de Paris, notre docteur fut jugé par la cour d'Avignon,
et que son affaire devint le sujet d'un débat solennel. Condamné
devant ce tribunal d'appel, il resta dans les mêmes sentiments. On
ignore la date de sa mort. B. H.

MONTESQUIEU (Charles DE SECONDAT, baron DE LA BRÈDE, et DE), naquit au château de la Brède, près de Bordeaux, le 18 janvier 1689. Il eut l'avantage, précieux et rare pour un homme destiné à devenir un grand écrivain, de naître dans une famille riche et noble. Son éducation fut soignée, et de bonne heure il annonça les facultés supérieures dont la nature l'avait doué. Dès l'âge de vingt ans, il faisait un extrait raisonné des volumes qui composent le corps du droit civil ; ces extraits, dans la suite, lui servirent pour composer l'*Esprit des lois*, et il est permis de supposer que dès cette époque il conçut le projet d'un grand ouvrage sur cette matière. Un oncle paternel, président à mortier au parlement de Bordeaux, lui laissa ses biens et sa charge, à laquelle il fut nommé le 13 juillet 1716. Il s'était marié en 1715, et eut deux filles et un fils. Il avait été reçu conseiller le 24 février 1714. En 1722,

Digitized by Google

pendant la minorité du roi, sa compagnie le chargea de présenter des remontrances au ministère à l'occasion d'un nouvel impôt qu'on voulait établir sur les vins. Montesquieu réussit momentanément à faire supprimer cet impôt ; mais le fisc le remplaça bientôt après par un autre.

Le goût de la littérature l'emportait chaque jour davantage chez Montesquieu sur les occupations arides que lui imposait sa charge. Le 3 avril 1716, il avait été nommé membre de l'Académie de Bordeaux, récemment créée. Il y lut quelques opuscules, entre autres une dissertation sur *la politique des Romains dans la religion*. Enfin, en 1721, à l'âge de trente-deux ans, il publia les *Lettres persanes*.

Le succès de ce livre fut prodigieux. Montesquieu d'abord ne l'avoua pas, de sorte que la curiosité publique en fut d'autant plus excitée. La forme légère de l'ouvrage, les questions fort graves et fort sérieuses cependant qui y étaient agitées, tout concourait à en faire l'objet de l'attention générale. Mais ce fut un bien plus grand étonnement quand on sut que ce livre, qui joignait aux grâces et au badinage d'un roman la liberté d'esprit d'un penseur indépendant et solitaire, était l'œuvre d'un magistrat ! Les impressions à ce sujet furent diverses, mais également vives. Dès ce moment les amis des idées nouvelles, les hommes dont les dernières années de la monarchie de Louis XIV avaient humilié et attristé le patriotisme, ceux qui aspiraient à un ordre de choses plus conforme à la dignité humaine et aux véritables intérêts de l'État, et qui voulaient une réforme sérieuse dans la législation et dans le gouvernement, ceux-là comprirent que le nouvel écrivain appartiendrait à leur cause. Par les mêmes motifs, le parti qui dominait à la cour, et qui dirigeait la politique du moment, déversa le blâme à profusion sur le magistrat étourdi et novateur, qui ne craignait pas de compromettre son nom et sa robe par d'irrévérencieuses critiques de la société et de la religion de son pays. Mais ce parti, tout-puissant dans les antichambres et dans les conseils de la couronne, n'avait en revanche aucune espèce de crédit sur l'opinion publique ; et telle était déjà la force désorganisatrice et dissolvante du laisser-aller qui régnait partout, que la plupart des écrivains qui affichaient le plus hardiment l'esprit d'opposition trouvaient malgré cela des alliés fidèles et de chauds protecteurs parmi les membres les plus élevés et les plus considérables de l'aristocratie. Montesquieu d'ailleurs, par sa position personnelle et par ses relations dans le monde et à la cour, était un personnage tout autrement important qu'un simple homme de lettres à son début. L'occasion se présenta bientôt de tirer parti de ces avantages : il le fit en homme habile et résolu. La mort de M. de Sacy laissait un fauteuil vacant à l'Académie française ; il s'agissait de le donner à Montesquieu. Les ennemis de celui-ci inquiétèrent la piété du cardinal de Fleury, au point que le ministre écrivit à l'Académie que jamais le roi ne donnerait son agrément à la nomination de l'auteur des *Lettres persanes*. Ainsi motivée, l'exclusion de Montesquieu devenait une injure, une injure d'autant plus vive et plus offensante, que sa position était plus élevée. Il le comprit parfaitement. Dès qu'il apprit cette décision, il se hâta de voir le ministre, et lui déclara que s'il n'avait pas cru devoir tout d'abord avouer les *Lettres persanes*, du moins il était loin d'en rougir. Il

Digitized by Google

rmina en le priant de vouloir bien prendre lui-même personnelle-ent connaissance du livre incriminé. Cette assurance, cette franchise urent au vieux cardinal. Il aimait peu à lire; il parcourut légèrement ouvrage tant attaqué, et se laissa séduire. Voltaire prétend, non sans aisemblance, que l'édition offerte par Montesquieu au cardinal ren-rmait quelques cartons dans lesquels on avait adouci et corrigé les ssages qui auraient pu paraître trop vifs. D'ailleurs les amis que lontesquieu avait à la cour, et en première ligne le maréchal d'Estrées, ui était lié avec lui d'une amitié toute particulière, le soutinrent cha-oureusement. En définitive, l'élection fut autorisée, et Montesquieu çu à l'unanimité le 24 janvier 1728, sans qu'on osât trop, remarque pirituellement M. Villemain, parler en le recevant de l'ouvrage même ui lui valait un titre si désiré.

L'amour de l'étude et du travail était devenu chez Montesquieu une éritable passion, que rien n'épuisa jamais. Deux ans avant d'entrer l'Académie, il avait vendu sa charge et s'était voué exclusivement ux lettres et à la philosophie. Comme Descartes, il sentit la nécessité e visiter les diverses nations de l'Europe pour s'initier de plus près à urs idées, à leurs mœurs, et pour voir en action, pour ainsi dire, le écanisme de leurs législations respectives. Sa réputation, qui devait plus ard s'élever si haut, l'avait déjà précédé partout, et partout il fut ac-ueilli d'une manière digne de lui. Il se rendit d'abord à Vienne, où il vit ouvent le prince Eugène. Il poussa son excursion jusqu'en Hongrie, et assa de là en Italie. A Venise, il eut occasion de voir et d'entretenir le élèbre Law, bien déchu alors de son ancienne splendeur, mais tou-ours enthousiasmé de ses rêves financiers et de ses chimères écono-niques. Le commerce d'un pareil homme, dangereux peut-être pour n esprit médiocre ou faible, dut être pour la ferme et haute raison de Montesquieu un spectacle singulièrement instructif, et lui suggérer plus d'une de ces réflexions fécondes qui abondent dans l'*Esprit les lois*. A Rome, il se lia avec le cardinal Corsini, depuis pape sous le nom de Clément XII, et avec le cardinal de Polignac, l'auteur de l'*Anti-Lucrèce*. La vue des objets d'art qui encombrent les musées de Rome l'émut vivement. Il s'en retourna par Gênes, et traversa la Suisse. De là il suivit les bords du Rhin et s'arrêta quelque temps en Hollande. A La Haye, il retrouva lord Chesterfield, qu'il avait déjà connu à Venise, et qui lui proposa une place dans son yacht pour passer en Angleterre. Montesquieu accepta et s'embarqua le 31 octobre 1729. Cette fois il se trouvait au milieu d'une nation puissante par le commerce et par la politique, d'une nation où la loi seule était le maître absolu dont les commandements obtenaient le respect de tous. Il y avait là matière pour une intelligence aussi éclairée, pour le futur auteur de l'*Esprit des lois*, à de graves méditations. Aussi Montesquieu ne se contenta-t-il pas de visiter l'Angleterre comme il avait parcouru l'Allemagne ou l'Italie : il étudia profondément le génie de ce grand peuple, et surtout cette constitution politique qui a élevé si haut le nom anglais. Il y resta deux années entières, entouré de la considération la plus flatteuse de la part de l'aristocratie, et accueilli d'une manière éminemment bienveillante à la cour. La *Société royale de Londres* lui conféra le titre d'associé.

Digitized by Google

Après ce long pèlerinage à l'étranger, Montesquieu, riche d'obser vations de toutes sortes, revint dans sa patrie. L'Allemagne, disait-il est faite pour y voyager, l'Italie pour y séjourner, l'Angleterre pour penser, et la France pour y vivre, exprimant ainsi, sous la forme d'ant thèses, les impressions générales qu'il avait gardées des divers pays d l'Europe qu'il avait parcourus. On lui prête cet autre mot qui a u sens analogue : « Quand je suis en France, disait-il, je fais amitié à tou le monde ; en Angleterre, je n'en fais à personne ; en Italie, je fais de compliments à tout le monde ; en Allemagne, je bois avec tout l monde. »

Pendant les deux années qui suivirent son retour en France, Mon tesquieu vécut retiré au château de la Brède, où il mit la dernière mai aux *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence d Romains*, qui parurent en 1734. Cet ouvrage, le plus achevé qui so sorti de sa plume, n'était, pour ainsi dire, qu'une partie détachée d celui qu'il préparait depuis de longues années, dont il avait fait le bu de sa vie entière, et qu'il publia quatorze ans plus tard, en 1748, sou le titre de l'*Esprit des lois*. Ce beau livre, le plus solide monument peut-être, qu'ait produit la philosophie française au XVIII^e^ siècle, ava occupé Montesquieu pendant plus de vingt ans. Avant de l'imprimer crut devoir consulter Helvétius, qui était de ses amis intimes. Il lu envoya le manuscrit. Helvétius ne comprit rien à cette pensée vigou reuse qui s'exprime avec tant de calme, à cette modération dans le jugements qu'inspirait à Montesquieu une vue large et impartiale de plus grands événements de l'histoire. Sincèrement il crut que l'*Esprit des lois* diminuerait la gloire de l'auteur des *Lettres persanes*, et s'e exprima franchement avec lui. Mais Montesquieu avait appris à avoi confiance en son génie. Loin de se sentir troublé des craintes que le manifestait Helvétius, il ajouta au livre cette fière épigraphe : *Prole sine matre creatam !* « Quand j'ai vu, dit-il à la fin de la préface, ce qu tant de grands hommes en France, en Angleterre et en Allemagne, ont écrit avant moi, j'ai été dans l'admiration, mais je n'ai point perdu l courage : Et moi aussi je suis peintre ! » ai-je dit avec le Corrége.

Cette noble confiance ne fut point trompée : le sentiment de sa force n'avait point égaré Montesquieu. Dans quelques salons où les livres séri ux étaient mis à l'index, chez madame du Deffand, par exemple, on dit bien que le nouvel ouvrage était de l'esprit sur les lois ; mais la nouveauté des aperçus, l'abondance des idées, la fermeté constant de ce style qui met si heureusement chaque pensée en relief, et, par- dessus tout, cette pénétration si heureuse du sens de la politique et de la législation de tous les peuples, tant anciens que modernes, dont Montesquieu trace en maints endroits un tableau si frappant, tout con- tribua, dans l'*Esprit des lois*, à commander vivement l'admiration des hommes de goût et de savoir, de ceux qui, en définitive, dictent les arrêts de l'opinion publique. Le livre eut même un tel succès, que l'envi et l'esprit de parti se coalisèrent pour l'attaquer avec violence. Montes- quieu, poussé à bout, écrivit la *Défense de l'Esprit des lois*, et ferma facilement la bouche à ses détracteurs et à ses adversaires. A dater de ce moment, sa gloire atteignit son apogée, et de Paris et de la France se répandit chez les nations étrangères. Un artiste attaché à la Monnaie

Digitized by Google

Londres, Dassier, vint même exprès à Paris en 1752 pour frapper médaille.

Afin d'échapper à la censure, l'*Esprit des lois* avait été imprimé Genève, d'où il fut introduit facilement en France, en Angleterre et Italie. En dix-huit mois on en fit vingt-deux éditions.

A l'éternel honneur de ce grand homme, la gloire qu'il recueillit de publication de ses ouvrages ne l'éblouit pas et ne modifia en rien les mples habitudes de sa vie. Il aimait beaucoup Paris, où il était extrêmeent recherché ; mais il ne se plaisait pas moins à son château de la Brède, il continua, jusqu'à sa mort, de se livrer à l'étude avec une ardeur ui ne se ralentit ni ne se démentit jamais. Lié à Paris avec la plupart es gens de lettres, il évitait pourtant une trop grande intimité avec ce l'on appelait le parti philosophique. L'affectation d'impiété ne plaisait as à son esprit, auquel la réflexion et l'expérience avaient enseigné à pprécier la bienfaisante influence du christianisme, et la puissance du entiment religieux dans l'accomplissement des devoirs sociaux. Voltaire, en particulier, était l'objet de son antipathie, et il le jugeait sévèrement. Il dit de lui dans ses pensées diverses : « Voltaire n'écrira jamais ne bonne histoire. Il est comme les moines, qui n'écrivent pas pour le sujet qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur ordre. Voltaire écrit pour son couvent. » Le mot est dur, d'autant plus dur qu'à un point de vue, il est vrai. Voltaire, de son côté, ne le ménageait pas beaucoup. Toutefois ce merveilleux génie avait un sentiment trop vif de la beauté littéraire pour ne pas rendre justice de temps en temps à Montesquieu. Ce fut lui qui dit cette belle parole sur l'*Esprit des lois* : « Le genre humain avait perdu ses titres ; M. de Montesquieu les a retrouvés et les lui a rendus. »

Les travaux assidus auxquels il s'était condamné pour composer l'*Esprit des lois* avaient affaibli ses forces physiques. Il se plaignait lui-même que ses lectures continuelles lui eussent presque ôté la vue. « Il me semble, disait-il avec cette sérénité d'âme admirable qui ne l'abandonna pas un instant, que ce qu'il me reste encore de lumière n'est que l'aurore du jour où mes yeux se fermeront pour jamais. » Peu après une fièvre l'emporta, à Paris, après treize jours seulement de maladie. Dans ses derniers moments, pas une plainte, pas un mouvement d'impatience ne lui échappa. Il expira le 10 février 1755, à l'âge de soixante-six ans, entouré de ses meilleurs et de ses plus tendres amis.

Montesquieu fut, de son propre aveu, un des hommes les plus heureux qui aient existé. Des facultés en parfait équilibre, des passions naturellement tempérées, nulle envie, nulle jalousie, nulle ambition, de l'indifférence pour ses détracteurs, tel était le fond de son esprit et de son caractère. Il n'en fallait pas tant pour lui rendre la vie douce et facile. Dans le monde et dans la conversation, il savait être à l'occasion tour à tour sérieux ou piquant, grave ou enjoué. Il disait lui-même qu'il n'avait jamais éprouvé de chagrins qu'une heure de lecture n'eût dissipés. On cite de lui des mots empreints de sel et de malice ; mais son cœur y demeurait entièrement étranger. Les paysans de la terre de la Brède éprouvèrent souvent sa bienfaisance, ainsi que beaucoup d'autres personnes. Mais de toutes les bonnes actions qu'il fit, aucune

Digitized by Google

peut-être n'atteste d'une manière plus marquée jusqu'à quel bonheur de répandre des bienfaits, sans aucune autre pensée faire le bien, était le mobile qui le poussait à agir, que l'his connue et si célébrée de ce Marseillais, esclave à Tétouan, qu nérosité de Montesquieu racheta des fers. En vrai héros de la b sance, Montesquieu, reconnu un jour à Marseille, par le fils homme, comme l'auteur de la délivrance de son père, persista à rober à la reconnaissance de cette famille. Ce ne fut qu'après sa qu'une note de dépenses, oubliée dans ses papiers, mit sur la de ce beau trait, qui sans cela fût demeuré à jamais inconnu.

La liste des ouvrages de Montesquieu n'est pas très-longu principaux écrits, les seuls dont nous ayons à nous occuper ici les suivants : 1° *Lettres persanes;* 2° *Considérations sur les cause grandeur des Romains et de leur décadence;* 3° *de l'Esprit des l* ce dernier ouvrage, et comme appendice, on peut joindre la *Défe l'Esprit des lois.* Ses autres écrits, que nous nous bornerons à me ner, sont : 1° Le *Temple de Gnide;* 2° Ses *Discours académi* 3° quelques fragments sur des questions de physique et d'histoir turelle; 4° le *Dialogue de Sylla et d'Eucrate,* qui est une dépend du livre sur la grandeur et la décadence des Romains ; 5° l'*Essa le goût,* qu'il fit pour l'*Encyclopédie,* à la sollicitation de d'Alembert où il déploie une analyse psychologique souvent intéressante, étrangère aux grandes questions de l'esthétique; 6° *Arsace et I nie,* petit roman dans le genre oriental; 7° l'ébauche de l'éloge hist que du maréchal de Berwick; 8° ses *Pensées diverses,* remarquable plus d'un titre; 9° enfin ses *Lettres familières,* à plusieurs égards ut et curieuses à consulter.

Les *Lettres persanes* eurent, comme nous l'avons dit, un incroya succès. Le ton dégagé avec lequel l'auteur abordait sans préambule, comme en passant, les plus graves questions, allait parfaitement à ce société blasée et affadie du XVIII^e^ siècle. Le style ferme, accentué, tra chait avec les écrits du temps. De plus, les malheurs de toute espè qui étaient venus fondre, comme une effroyable tempête, sur le d clin du règne de Louis XIV, avaient habitué l'esprit public à critique de tous les actes du gouvernement; et par la liberté, on pe même dire la demi-licence de ses allures, l'auteur des *Lettres per sanes* répondait à merveille à cette disposition générale de la société parisienne. On pressentait de tous côtés comme un souffle nouveau qui allait se lever sur la France; tout ce qui semblait en harmo nie avec ce besoin d'innovation et de critique était par cela même bien accueilli. Ajoutons qu'à cette époque (1721) aucun des grands ou vrages qui ont donné son caractère au XVIII^e^ siècle n'avait encore paru. Les *Lettres philosophiques* de Voltaire qui ont précédé la plupart de ses écrits en prose, et qui produisirent tant d'effet, ne virent elles-mêmes le jour qu'en 1735, quatorze ans après la publication des *Lettres persanes.*

Dans ce dernier écrit, malgré la frivolité du titre, il y a fréquemment des vues déjà dignes de l'auteur de l'*Esprit des lois*, par la netteté, la profondeur et la nouveauté. Quelques passages où il traite avec une raillerie fort transparente certains dogmes du christianisme, attestent encore la jeunesse de l'auteur qui, plus tard, dans l'*Esprit des lois,*

Digitized by Google

re, en termes magnifiques, une éclatante justice à l'influence le cette religion. Mais on peut déjà voir dans l'ensemble des *persanes* percer le génie ferme et éclatant dont elles étaient, en sorte, la radieuse aurore.

onsidérations sur les causes de la grandeur et de la décadence nains annoncèrent toute la force, sinon toute la plénitude du politique de Montesquieu. La France possédait enfin son Ma- Quoique, dans ce livre, l'auteur suive pas à pas les différentes de la grandeur et de la décadence du peuple romain, ce n'est ent une histoire, mais plutôt un traité en quelque sorte prati- haute politique. Montesquieu n'écrit pas, comme on l'avait fait at avant lui sur le même sujet, pour le plaisir de raconter ou de ter, pour plaire et séduire. Bien qu'en fait de style, il soit, lui aussi, nd artiste, son but est tout autre que celui de la plupart des ens ou des hommes d'imagination. Il aspire à mettre à la portée t le monde les secrets de la politique du plus grand peuple qui mais, du plus vaste empire qui se soit formé des rivages de ntique aux plaines de l'Euphrate et du Tigre. C'était là ce qu'il it de neuf et d'attachant dans les *Considérations*. La netteté, la sse des jugements, l'indépendance entière, simple et noble de la e, étaient aussi comme autant de grands exemples et de grandes s que Montesquieu offrait à ses contemporains. Les faits qu'il ra-, ou plutôt qu'il signale, ne sont pour lui que l'occasion de mettre elief les causes qui les ont produits, les résultats auxquels ils ont ti; et bien qu'en apparence il ne s'agisse que du peuple romain, econnaît à chaque instant qu'il pense sans cesse à l'Europe et sur- à la France. De temps en temps, quelques mots, vifs comme des irs, ramènent inopinément l'attention vers l'époque moderne, vers préoccupations du jour. On sent à chaque page que l'homme qui e de si haut, et d'une façon si digne et si magistrale, les progrès ou éclin de la politique romaine, regarde ce spectacle comme l'ensei- ment suprême des peuples et des rois. Dès le début du livre, il nce ces aphorismes profonds et sévères qui sont le caractère le plus rqué de son style. Celui-ci, par exemple, se trouve déjà dans le cha- re premier, où il n'est pas le seul : « Car, comme les hommes ont eu s tous les temps les mêmes passions, les occasions qui produisent s grands changements sont différentes, mais les causes sont toujours s mêmes. » Son vaste coup d'œil ne laisse rien échapper, soit qu'il 'agisse de démêler les fils les plus déliés de cette politique intérieure e Rome, où la lutte éternelle du patriciat et des classes populaires abou- it, après mille orages, au principat d'Auguste; soit qu'au contraire il eaille dévoiler l'action, tantôt ouverte et audacieuse, tantôt habile- ent souterraine, de ce sénat qui soumit successivement au joug d'une eule ville, d'abord tous les peuples de l'Italie, et bientôt tous les peu- ples du monde; glorieuse assemblée, qui réalisa dans l'antiquité le des- ein dans lequel échoua l'ambition du César moderne, et qui sut faire de la Méditéranée un simple lac romain.

Dans le portrait des divers personnages qu'il met en scène, Montes- quieu déploie une vigueur de pinceau, une puissance de coloris qui rendent l'existence et la vie à ces physionomies antiques, ombres

Digitized by Google

d'un univers écroulé. Ces grandes et majestueuses figures des Scipi et des Annibal, des Sylla et des Marius, des Pompée et des Cés apparaissent là comme ranimées par un souffle créateur, vivantes u seconde fois de toute la puissance des idées et des passions qui ont j fait leur gloire, leurs vertus ou leurs crimes. Son langage étince et pittoresque les frappe en relief mieux que sur du bronze ou du ma bre. Il ne les dessine pas; il les fait se mouvoir et agir. On les voit, les entend, on lit dans le plus profond de leur âme.

On a critiqué sur quelques points le savoir historique de Mont quieu. On l'a critiqué surtout dans l'*Esprit des lois*. Mais ce qui i porte dans ce dernier ouvrage, comme dans les *Considérations sur causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, ce n'est pas l rudition de l'auteur, laquelle était pourtant, quoi qu'on en ait dit, f considérable; ce sont ses jugements, ses aperçus, et par-dessus t son esprit, essentiellement et prudemment novateur, parce qu'il ne s rapporte qu'à lui-même des opinions qu'il doit se faire des hommes des événements. Aussi sa pensée a-t-elle la grandeur d'aspects et l élévation de Bossuet, avec quelque chose de plus simple, de moins po peux et de moins oratoire, quelque chose enfin de plus positif qui s son homme d'Etat. C'est plutôt la manière de Machiavel, avec l'éte due d'esprit qui manquait au Florentin, et en moins la morale fausse viciée du siècle des Borgia.

Le *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, qui est comme un appendice d *Considérations*, respire une sombre énergie, on ne sait quoi de fro d'impitoyable et de farouche en même temps, qui a dû en effet être l'â même de ce dictateur, qui ne recula devant aucune violence pour dev nir le maître, et qui fut ensuite assez audacieux pour abdiquer, apr tant de sanglantes victoires, en face et au milieu des familles de s victimes. On sent respirer dans ces quelques pages comme un ref des passions inexorables qui animaient les orgueilleux patriciens de vieille Rome, patriotes à la fois égoïstes et fanatiques, pour lesquels patrie et les priviléges de leur ordre ne faisaient qu'un tout indivisibl au prix duquel le reste de l'univers n'était rien. Qui sait ce que la v du gouvernement mystérieux de Venise, le plus ancien gouvernemen de l'Europe avant que la main de Bonaparte l'eût jeté par terre, q sait, dis-je, ce que la vue de cette petite oligarchie, qui se perpétu depuis tant de siècles, a pu fournir de lumières à Montesquieu po comprendre le génie profondément politique et les passions de l'aristo cratie romaine, si semblable à beaucoup d'égards à l'aristocratie an glaise, et dont il semblerait que les plus secrètes archives, les plus in times délibérations ont été mises sous les yeux de l'auteur des *Consi dérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*.

Mais l'œuvre capitale du génie de Montesquieu, c'est l'*Esprit de lois*. Là on le retrouve tout entier avec l'élévation spéculative qui fai de lui un grand penseur, un philosophe éminent, et cette puissance d traduire ses idées en préceptes et en aphorismes législatifs qui le rang au premier rang parmi les publicistes. Le *Contrat social* a été l'évan gile politique de la révolution de 1789. L'*Esprit des lois* a surtout in spiré et dirigé la pensée des hommes d'Etat français depuis la fin de guerres de l'Empire.

Digitized by Google

Cela ne veut pas dire toutefois que le XVIIIe siècle a vu avec indifférence *Esprit des lois;* mais l'esprit de tolérance, de modération, d'impartialité qui y domine, n'était guère en rapport avec les passions de l'époque. Il devançait de trois années seulement l'apparition des premiers volumes de l'*Encyclopédie*. On peut juger par ce seul fait de l'état où il trouvait l'opinion. D'un côté, les défenseurs de la vieille monarchie, avec son cortége de lois féodales; de l'autre, les propagateurs ardents d'innovations radicales : tels étaient les deux camps, de plus en plus ennemis l'un de l'autre, qui se partageaient la France. Les terribles événements qui, plus tard, devaient guérir, au prix de tant de ruines, les folles illusions de tout le monde, n'étaient alors soupçonnés par personne : la guerre des pamphlets était encore la seule qui alimentât cette lutte intestine. Les livres d'un tempérament éclectique, comme l'*Esprit des lois*, s'adressaient à une sphère de sentiments trop élevés, d'opinions trop désintéressées, pour agir efficacement sur le courant d'idées qui emportait et passionnait alors toutes les intelligences, la cour et la ville, Paris et la province.

Mais si l'*Esprit des lois* n'excita pas l'émotion qu'avaient causée les *Lettres persanes*, il marqua du moins, dans l'histoire de la pensée humaine, une des grandes dates du XVIIIe siècle. Comme la statue dont parle Bacon, qui, sans marcher elle-même, indique du doigt la route, l'*Esprit des lois* posait sous tous leurs aspects les problèmes politiques dont la solution préoccupait tout le monde, tous ceux du moins auxquels l'avenir apparaissait incertain et couvert de sombres nuages. Il s'adressait aux hommes de raison et d'expérience, aux hommes d'Etat et aux penseurs. Il laissait dans l'ombre le côté idéal et purement métaphysique de la politique; et, par cette sagesse même, échappait aux entraînements de la foule qui ne veut pas être éclairée, mais émue. C'est sans doute ce qu'entrevit merveilleusement J.-J. Rousseau lorsque, quatorze ans plus tard, il reprenait, dans le *Contrat social*, l'œuvre à peine ébauchée par Bodin et par La Boëtie, et versait sur le sujet le plus ardu et le plus délicat les torrents de sa dialectique enflammée. Moins réservé que Montesquieu, amoureux jusqu'à l'excès de la popularité, Rousseau ne craignait pas de parler en ces terribles matières le langage de la passion, et d'employer sans mesure les artifices irrésistibles d'une rhétorique consommée. Aussi Rousseau fit de nombreux disciples; il créa véritablement une école et un parti dont la *Déclaration des droits de l'homme* fut l'expression et le drapeau. Montesquieu n'obtint que l'admiration des sages et des esprits cultivés, et l'*Esprit des lois* resta ignoré du peuple. Et cependant, chose triste à dire! la sérénité même avec laquelle Montesquieu résolvait les problèmes qu'il agitait mécontenta ceux qui de son temps occupaient les avenues du pouvoir, ceux qui auraient dû se faire de ses idées un guide et un rempart tout à la fois. L'*Esprit des lois* fut violemment attaqué par les amis du vieil ordre de choses; les critiques et les commentaires, ou sots ou malveillants, affluèrent. Montesquieu subit sans rémission les inconvénients de la grandeur; et l'auteur de l'*Esprit des lois* se résigna à en écrire la *Défense*. Cette fois, enfin, les petites passions se turent.

Pour bien apprécier un livre comme l'*Esprit des lois*, il faut se re-

Digitized by Google

porter à ce qu'était alors la science du droit et de la politique. On sait les travaux juridiques des grandes écoles de Bologne, de Bourges et de Toulouse; on se rappelle les réformes administratives et judiciaires de Louis XIV. A côté de ces faits, produits visibles de l'étude du droit, il faut placer le mouvement d'idées dû aux écrits de Bodin et de La Boëtie, de Machiavel, de Grotius et de Puffendorf, et même à ceux de l'abbé de Saint-Pierre et de d'Aguesseau. Dans tous ces travaux, dont quelques-uns sont si précieux, si admirables à plusieurs égards, ce qui se fait constamment regretter, ce qui manque toujours, c'est un point de vue général. La science des faits et des textes avait été poussée aux dernières limites de l'exactitude; elle était ce qu'avait dû la faire la merveilleuse érudition française du XVI^e^ siècle. Mais le principe générateur des législations, le fil conducteur qui seul pouvait expliquer tant de diversités et de contradictions parmi les lois, personne n'avait songé à le mettre en lumière, à le dégager de la multitude des arrêts et des ordonnances, à le faire surgir de la poussière des codes. Or, c'était de principes et de généralités surtout qu'avait soif le XVIII^e^ siècle. Il y tendait d'autant plus, que jamais siècle ne poussa plus loin le mépris et le dédain de l'histoire et de l'érudition. Sous ce rapport, il continuait fidèlement Descartes et Pascal.

La voie restait donc ouverte à Montesquieu. Sa manière de comprendre et d'éclairer le passé (non comme on l'avait fait trop souvent par le stérile récit des siéges et des batailles, mais par l'intelligence des institutions civiles et politiques) et son goût pour les formules sentencieuses et hardies lui rendaient la tâche plus facile qu'à tout autre. Tout, en un mot, l'avait préparé, sans toutefois que personne en particulier fût littéralement son précurseur. Avec la perspicacité du génie, il vit le but, il le chercha, et il eut le droit de dire avec orgueil et avec vérité de son livre: *Prolem sine matre creatam.*

L'*Esprit des lois* est divisé en trente et un livres, divisés eux-mêmes en un nombre variable de chapitres. En général, Montesquieu rapproche les divisions; c'est sans doute ce qui explique l'extrême brièveté de certains chapitres de l'*Esprit des lois* qui forment à peine chacun un très-court alinéa.

Le but de l'auteur, dans cet ouvrage, n'est point d'exposer un plan de gouvernement, ni un système de législation, ni la description d'une société idéale; il ne songe à recommencer ni l'œuvre de Platon, ni celle d'Aristote, ni celle de Thomas Morus. Son but, à la fois spéculatif et pratique, est celui-ci : Etant donnée la nature humaine, avec ses conditions variables d'existence dans le temps et dans l'espace, comment la diriger politiquement et civilement pour que les hommes soient le plus heureux possible et accomplissent le mieux leur destinée? Voilà en réalité, mais caché sous des formes de langage habilement et infiniment variées, le problème général qu'agite Montesquieu. On voit que s'il a pu et que s'il a dû profiter des travaux des grands philosophes et des grands politiques qui l'ont précédé, son but est bien autrement étendu. C'est là ce qui rend un exposé analytique de son livre si difficile à faire; car on est certain de laisser dans l'ombre quelque côté important d'un aussi vaste tableau. Les perspectives semblent s'y multiplier à mesure qu'on s'y arrête davantage; et les horizons, comme ceux de la mer, s'y

Digitized by Google

èvent et s'y succèdent à l'infini, à mesure qu'on s'imagine les atteindre
: les toucher.

Quoique la métaphysique pure soit absente de l'*Esprit des lois*, il
lait impossible à l'auteur de ne pas signaler, au moins en quelques
ots, les principes d'où il part, et qui sont impliqués dans tout le cours
e l'ouvrage. C'est aussi par là qu'il débute. Le livre premier, intitulé
les lois en général, se divise en trois chapitres qui ont pour titre, le
remier : *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les divers êtres ;* le
euxième : *Des lois de la nature ;* le troisième : *Des lois positives.* Dans
: premier chapitre, Montesquieu donne des lois cette définition célèbre :
: Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports né-
ssaires qui dérivent de la nature des choses ; et, dans ce sens, tous les
ires ont leurs lois : la Divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois,
es intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs
ois, l'homme a ses lois. » Partant de cette définition profonde qui ex-
lut toute idée d'un fondement artificiel et arbitraire à l'établissement
t à la conservation des sociétés, Montesquieu pose, presque comme un
ait évident de soi-même, l'existence de Dieu et le gouvernement de
a Providence, « en vertu duquel, dit-il (devançant presque dans les
termes mêmes la célèbre formule de Hegel), chaque *diversité* est *uni-
formité*, chaque *changement* est *constance*. » Dans le chapitre second,
il prend corps à corps la théorie de Hobbes sur l'état de nature, et la
nie radicalement. Loin de supposer que les hommes, pour se réunir en
société, aient eu besoin d'une délibération, d'un contrat explicite,
il déclare, au contraire, que dans l'état sauvage chaque homme
sentant sa faiblesse, chacun aussi se sent inférieur, et à peine se
sent-il égal ; que, loin de chercher à s'attaquer, on se cherche
pour se connaître, parce que le désir de vivre en société est un
besoin de l'homme ; que, par conséquent, l'état de paix est le premier
moment de l'état social. Dans le troisième chapitre, il établit que les
hommes perdent le sentiment de leur faiblesse sitôt qu'ils sont en
société, que l'égalité de la crainte fait place au sentiment des passions
diverses et inégales qui les excitent, et que c'est là ce qui donne lieu
à l'état de guerre, lequel n'est ainsi qu'une conséquence de l'état de
société, loin de lui servir de fondement. De là la nécessité des lois pour
régler le *droit politique* et le *droit civil*, que Montesquieu ne sépare pas
l'un de l'autre, et enfin pour régler le *droit des gens ;* car « la loi, en
général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peu-
ples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doi-
vent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. »
Il ajoute immédiatement, comme une conséquence de ce qu'il vient de
dire : « Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles
sont faites, que c'est un très-grand hasard si celles d'une nation peu-
vent convenir à une autre. » Admirable réponse, par anticipation, à
ces tristes hommes d'Etat qui croient que le passé peut servilement se
refaire, et qui s'imaginent qu'on peut, à son gré, tailler un peuple sur
le patron tantôt des Grecs et des Romains, tantôt de la société féodale
du XII^e^ siècle, et tantôt de la société anglaise ou américaine ; oubliant
que le peuple qui cesse d'être lui-même, cesse bientôt de garder son
individualité sur la carte du monde !

Digitized by Google

Telle est, pour ainsi dire, l'introduction de l'*Esprit des lois*. Montesquieu y marque, avec la vigueur noble et élevée de langage qui lui est habituelle, ces deux vérités, très-contestées de son temps, sur lesquelles il croit que doit reposer l'édifice social : 1° le principe que les lois doivent être conformes à la nature des choses ; et, partant, que les législations humaines ne doivent pas plus être arbitraires ni artificielles que les faits humains ou sociaux qu'elles ont mission de diriger et d'organiser; 2° cet autre principe que, s'il y a de l'absolu au fond des choses; si, par conséquent, il doit y en avoir aussi dans les lois, pourtant il y a aussi de la variété, de la diversité; que cette variété est assez grande pour empêcher que de bonnes lois, faites pour une nation, puissent convenir entièrement à une autre nation. Montesquieu s'éloigne ainsi, et d'un seul coup, par ce dernier principe, de tous les théoriciens de l'utopie et du radicalisme, pour lesquels les faits et les circonstances particulières n'existent pas; et qui, considérant les individus et les peuples comme des unités abstraites, construisent des édifices, dans le genre du *Contrat social*, sans aucun rapport visible avec les conditions de l'espace et du temps, et précipitent les imaginations populaires dans l'océan sans bornes des chimères, dans le monde fantastique des rêves, au lieu d'éclairer la voie si difficile et si étroite de la réalité, au lieu de préparer les éléments du progrès mesuré et durable.

Il est permis de regretter que Montesquieu n'ait pas insisté davantage sur ces principes préliminaires. Jamais, sans doute, l'*Esprit des lois* ne fût devenu un livre populaire, jamais il n'aurait eu la fortune du *Contrat social;* mais peut-être, s'il eût mis dans une lumière plus éclatante encore l'opposition de son point de départ avec celui des utopies et des doctrines du radicalisme, Montesquieu aurait-il exercé une influence plus marquée et plus efficace sur les intelligences si nombreuses que la simplicité apparente des théories abstraites séduit toujours, et qui se tournèrent naturellement de la doctrine de Hobbes à celle de J.-J. Rousseau.

Quoi qu'il en soit, après ce début, Montesquieu traite, dans le deuxième livre, *des lois qui dérivent de la nature du gouvernement*. Il distingue trois espèces de gouvernement, le *républicain*, le *monarchique*, et le *despotique*. « Le gouvernement *républicain* est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance; le *monarchique*, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le *despotique*, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices. » Il détermine ensuite en particulier le caractère essentiel des lois propres à chacune de ces espèces de gouvernement, et indique à quel point de vue il faut se placer pour faire de bonnes lois politiques et civiles, sous la république, la monarchie, ou l'autocratie. « Le peuple, dans la démocratie, est à certains égards le monarque; à certains autres, il est le sujet. La volonté du souverain y est le souverain lui-même. Les lois qui établissent le droit de suffrage sont donc fondamentales dans ce gouvernement. » Le peuple nomme ses magistrats : la publicité du scrutin est donc nécessaire dans une démocratie. C'est l'inverse dans une république aristocratique, comme à Venise. L'aristocratie peut être un élément utile

Digitized by Google

dans une république. Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite; elle le deviendra moins à mesure qu'elle approchera de la monarchie.

Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales; car s'il n'y a dans l'Etat, pour tout régir, que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, et, par conséquent, aucune loi n'est fondamentale. Le pouvoir intermédiaire le plus naturel est celui de la noblesse. Sans elle, on tombe dans le despotisme ou dans la démocratie. Le clergé, comme institution politique, peut avoir une place utile dans une monarchie.

Le gouvernement despotique, c'est l'Etat réduit à un seul homme, à sa capacité personnelle, avec ses chances de grandeur et de petitesse. La seule loi fondamentale d'un pareil Etat, c'est l'établissement d'un vizir.

Passant ensuite, dans le livre troisième, à la discussion du principe des trois gouvernements, Montesquieu prétend « qu'il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe, ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. » Dans l'Etat populaire, la *vertu* est le principe fondamental. Lorsque les lois ont cessé d'y être exécutées, comme cela ne peut venir que de la corruption de la république, l'Etat est déjà perdu. Il faut également de la vertu dans le gouvernement aristocratique, quoiqu'elle y soit moins nécessaire. Dans l'Etat monarchique, les lois tiennent la place de toutes les vertus républicaines. « Une action qui se fait sans bruit y est, en quelque façon, sans conséquence.... Dans la république, les crimes privés sont plus publics, c'est-à-dire choquent plus la constitution de l'Etat que les particuliers; et dans les monarchies, les crimes publics sont plus privés, c'est-à-dire choquent plus les fortunes particulières que la constitution de l'Etat même.... L'*honneur*, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend, dans la monarchie, la place de la vertu politique, et la représente partout. »

Ce n'est point l'*honneur* qui est le principe des Etats despotiques: les hommes y étant tous égaux, on n'y peut se préférer aux autres; les hommes y étant tous esclaves, on n'y peut se préférer à rien. L'honneur se fait gloire de mépriser la vie, et le despote n'a de force que parce qu'il peut l'ôter. Voilà pourquoi la *crainte* est le principe du gouvernement despotique. La vertu n'y est point nécessaire, et l'honneur y serait dangereux. L'homme n'y est qu'une créature qui obéit à une créature qui veut.

Pour que l'Etat garde ses lois et demeure stable, il faut que les citoyens y soient élevés conformément à la nature même du gouvernement qui y est établi. De là la nécessité des lois sur l'éducation dont il est parlé dans le quatrième livre. Elles sont les premières que nous recevons. La principale éducation que les hommes reçoivent, Montesquieu le reconnaît d'ailleurs, ce n'est pas dans les maisons publiques où l'on instruit l'enfance, c'est lorsqu'ils entrent dans le monde. Cela est vrai surtout des monarchies, où l'*honneur* ne s'apprend que dans

Digitized by Google

le monde. Dans les républiques, il faut que l'éducation, plus qu'ailleurs, inspire l'amour de la patrie. Car « ce n'est point le peuple naissant qui dégénère; il ne se perd que lorsque les hommes faits sont déjà corrompus. » Dans ce livre, et c'est ce qui en fait l'originalité, Montesquieu a pour but d'indiquer, non ce qui fait l'homme vertueux, mais ce qui fait le bon citoyen, qu'il s'agisse d'une république ou d'une monarchie.

Passant ensuite aux autres lois, il établit d'une manière générale dans le livre v, que les lois doivent toutes être relatives au principe du gouvernement. Dans le suivant, il indique les conséquences des principes des divers gouvernements, par rapport à la simplicité des lois civiles et criminelles, la forme des jugements et l'établissement des peines. Il déploie dans ces deux livres, sur mille points très-importants, une justesse et une étendue de pensée qui saisit d'admiration. Dans le livre vii, il montre les conséquences des différents principes des trois gouvernements, par rapport aux lois somptuaires, au luxe et à la condition des femmes. Il énonce, sur le premier point des idées trop étroites, mais supérieures néanmoins aux vieilles théories contre le luxe. On sait qu'il a fallu les merveilles de l'industrie moderne pour réhabiliter l'usage des objets de luxe dans l'esprit de beaucoup de gens. Comme conclusion des recherches précédentes, le livre viii est consacré à l'examen des causes et des remèdes de la corruption des principes des trois gouvernements. Ici reparaît avec force et avec un certain éclat l'esprit de modération de Montesquieu. « Le principe de la démocratie se corrompt, dit-il, non-seulement lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore quand on prend l'esprit d'égalité extrême, et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander. » Il développe cette thèse et fait sentir admirablement la ligne qui sépare la liberté de la licence, la démocratie de la démagogie. Il montre à merveille que ce qui perd la monarchie, c'est l'affaiblissement des pouvoirs intermédiaires, affaiblissement qui conduit presque toujours à un gouvernement radical et absolu, tantôt monarchique et tantôt démocratique et démagogique. Quant au gouvernement despotique, son principe, dit Montesquieu, se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature. Comme on retrouve dans cette réflexion, aussi amère que méprisante, le dédain de l'homme qui a donné (liv. v, c. 13) du despotisme cette définition si éloquemment laconique : « Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique. »

Passant ensuite à un autre ordre d'idées, Montesquieu s'occupe, dans le livre ix, des lois dans le rapport qu'elles ont avec la force défensive, et, dans le livre x, des lois dans le rapport qu'elles ont avec la force offensive. Il traite là, en passant, du droit de la guerre et du droit de conquête, et s'élève avec force contre le prétendu droit de réduire les vaincus en servitude. Le chapitre 14, consacré à Alexandre, est un des plus beaux et des plus entraînants qu'il ait écrits.

Les livres xi et xii ont pour objet les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution, et les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec le citoyen.

Tout le monde sait les discussions auxquelles a donné lieu la défini-

Digitized by Google

ion de la liberté politique. Voici celle que propose Montesquieu (liv. XI, ;. 3 et 4) : « La liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un Etat, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tous de même ce pouvoir. » — « La démocratie et l'aristocratie ne sont point des Etats libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés, mais elle n'est pas toujours dans les Etats modérés : elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir; mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser : il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait? la vertu même a besoin de limites! »

Au chapitre 1er du livre XII, il dit que le citoyen pourra être libre et la constitution ne l'être pas, et il montre au chapitre 2, que c'est de la bonté des lois criminelles que dépend principalement la liberté du citoyen.

Le livre XIII, qui est comme un appendice des deux précédents, traite des rapports que la levée des tributs et la grandeur des revenus publics ont avec la liberté. Le livre XIV a pour objet la célèbre question des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat. Malgré le ton absolu de quelques phrases, nous n'avons pas besoin de dire qu'ici Montesquieu ne donne nullement lieu au reproche de matérialisme qui lui fut adressé par quelques critiques plus passionnés et plus malveillants qu'éclairés. Il continue dans les livres XV, XVI, XVII et XVIII, de discuter l'influence du climat et du terrain sur les lois qui régissent l'esclavage civil, l'esclavage domestique et la servitude politique. Le chapitre 5 du livre XV, sur l'esclavage des nègres, est un chef-d'œuvre d'ironie : il est impossible de stigmatiser avec une indignation plus amère et plus dédaigneuse la doctrine des partisans de l'esclavage des noirs.

Les livres XIX, XX, XXI, XXII et XXIII traitent des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation, le commerce, la monnaie et le nombre des habitants. Tout n'est pas irréprochable dans les théories économiques de Montesquieu, il s'en faut; mais, quand on se reporte à l'époque où il publia l'*Esprit des lois*, on est étonné de la force avec laquelle il sut secouer un grand nombre de préjugés fort enracinés au milieu du XVIIIe siècle, et qui avaient presque la valeur d'axiomes. Sur ce point comme sur tout le reste, sa liberté d'esprit est entière; et s'il se trompe quelquefois, le plus souvent ses idées sont fort en avant de celles de ses contemporains. Ce qu'il dit du commerce et de son importance dans la vie d'une nation, du respect qui est dû à ses intérêts, n'était ni sans valeur ni sans nouveauté, à cette époque de préjugés aristocratiques.

Le livre XXIV a pour objet les lois dans le rapport qu'elles ont avec la religion établie dans chaque pays, considérée dans ses pratiques et en elle-même. Il y examine les diverses religions par rapport au bien que l'on en peut tirer dans l'état civil et politique. Il pose parfaitement le problème politique de l'utilité des religions en ces termes : « La ques-

Digitized by Google

tion n'est pas de savoir s'il vaudrait mieux qu'un certain homme ou qu'un certain peuple n'eût point de religion, que d'abuser de celle qu'il a; mais de savoir quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes. » La question ainsi posée est résolue par les enseignements de l'histoire. Il est curieux de rapprocher cette opinion de l'auteur des *Lettres persanes*, mûri par l'étude, par l'âge et par l'expérience, des attaques multipliées dont les religions en général, et le christianisme en particulier, étaient alors l'objet de la part de presque tous les écrivains du temps. Personne assurément ne peut mettre en doute l'indépendance entière de pensée de Montesquieu. Cette partie de *l'Esprit des lois* atteste combien cette haute intelligence savait, à l'occasion, se dégager de toutes les minces préoccupations du jour, et se défendre même des plus communes passions de son siècle. C'est dans le livre XXIV (c. 3) que, développant les avantages de la religion chrétienne pour fonder et pour soutenir un gouvernement modéré, il s'écrie : « Chose admirable! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » On comprend alors pourquoi l'homme qui a tracé ces lignes eut peu de sympathie pour les encyclopédistes; et comment, tout en restant, dans toute l'acception du mot, un libre penseur, il ne voulut jamais asservir sa plume ni ses idées au joug de ce qu'on appelait le parti philosophique, dont Voltaire s'appelait le patriarche.

Le livre XXV, intitulé *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec l'établissement de la religion de chaque pays et sa police extérieure*, est comme le développement et l'application des idées contenues dans le livre précédent; il y est question des temples, des ministres de la religion, des monastères, de l'inquisition; et, sur chacun de ces points, Montesquieu énonce sa pensée avec une franchise entière, mais sans rien dire qui rappelle le ton épigrammatique des *Lettres persanes*.

Après avoir ainsi parcouru la série de problèmes qui touchent à l'établissement des sociétés et au maintien des gouvernements, Montesquieu aborde quelques questions d'un caractère général encore, mais moins universel que les questions précédentes. Dans le livre XXVI, il s'occupe des lois dans le rapport qu'elles doivent avoir avec l'ordre des choses sur lesquelles elles statuent; il s'y occupe de bien distinguer les lois divines des lois humaines, et de marquer sur plusieurs points la limite morale qui est imposée au pouvoir du législateur. On retrouve, en parcourant ce livre, l'application constante de l'un des premiers principes proclamés par Montesquieu au début de l'*Esprit des lois*, à savoir, que rien n'est arbitraire dans la société, et, partant, que les lois, loin d'aller contre les rapports naturels des choses, doivent, au contraire, les reproduire le plus complétement possible.

Après avoir ainsi fait la théorie à peu près complète des principes qui doivent présider à la législation politique et civile de tous les gouvernements, quelle que soit d'ailleurs leur forme extérieure, Montesquieu en appelle à l'histoire des diverses législations du moyen âge pour expliquer certaines particularités des législations modernes. Dans le livre XXVII, il traite de l'origine et des révolutions des lois des Romains sur les successions, et dans le livre XXVIII, de l'origine des ré-

Digitized by Google

volutions des lois civiles chez les Français. Enfin, dans le livre XXIX, il traite de la manière de composer les lois, donnant ainsi, comme épilogue, en quelque sorte, la théorie même de la théorie. Ce livre aboutit à un très-court chapitre intitulé *Des idées d'uniformité*, qui a été trop peu remarqué et qui sert autant que d'autres chapitres plus considérables à caractériser le génie politique de Montesquieu, génie ami des traditions et de l'histoire, ami du progrès, mais ennemi des révolutions radicales et des bouleversements *à priori*. Montesquieu, dans ce morceau, combat par quelques phrases vives et énergiques la manie de tout niveler, de tout ramener à un même mode d'exécution, de tout réglementer de la même façon. « Lorsque les citoyens suivent les lois, dit-il, qu'importe qu'ils suivent la même? » Jamais, assurément, l'homme qui a écrit cette phrase n'aurait inspiré les travaux de la Constituante ni la plupart des lois organiques de la Convention. Mais n'y a-t-il pas un fond de justesse dans cette antipathie si marquée et si vive de Montesquieu contre les idées d'uniformité; et ces idées n'ont-elles pas, dans leur exagération même, autant d'inconvénients que l'esprit municipal et l'esprit de localité qui a si longtemps régné au moyen âge, surtout en Italie et en Espagne, et qui a été si violemment et si absolument comprimé par la centralisation administrative que la Convention et l'Empire ont donnée à la France?

Les deux livres suivants, le XXX^e^ et le XXXI^e^, qui terminent l'*Esprit des lois*, ont pour objet la théorie des lois féodales chez les Francs, dans leur rapport avec l'établissement et avec les révolutions de la monarchie française. Ces deux livres forment, pour ainsi dire, un hors-d'œuvre quant au reste de l'ouvrage. Montesquieu y déploie une érudition fort peu à la mode au XVIII^e^ siècle; c'est la partie de son ouvrage qui a le moins résisté à la critique; et cela s'expliquera facilement si on se rappelle les idées que l'on se faisait en France, à cette époque, sur le moyen âge et la féodalité. La critique historique, qui a brillé d'un si vif éclat en France au commencement de ce siècle, n'était guère en honneur parmi les lettrés de 1748; et pourtant, même dans ces deux livres, on retrouve encore les qualités ordinaires de Montesquieu, sa haute pénétration historique, et sa puissance à reconstruire le passé en donnant la clef et le sens des institutions civiles et politiques.

Tel est, dans son ensemble et dans sa structure générale, l'*Esprit des lois*. L'impression qui résulte de la lecture attentive de ce beau livre a quelque chose de lumineux pour l'intelligence et de bienfaisant pour le cœur. On sent respirer à chaque page, et pour ainsi dire à chaque ligne, un souffle d'indépendance et de liberté qui transporte la pensée dans une région bien supérieure aux petites passions du jour, aux petits intérêts du moment. Le calme suprême de cette âme sereine et vraiment philosophique se reflète dans tous ses jugements, dans ses appréciations des hommes et des choses. On entrevoit, sous l'immensité de ce travail, un amour non moins immense de l'humanité, cet amour qui fut la passion sérieuse et comme l'inspiration constante du XVIII^e^ siècle. Sur les points les plus délicats, ceux qui ont été si souvent l'objet de violents débats parmi les hommes, sur la religion, sur la liberté, sur le mariage, sur le luxe, partout Montesquieu est guidé par cet esprit de tolérance et d'impartialité qui n'approuve nullement les

Digitized by Google

[illegible] légitime pas les institutions immorales ou illibé- [illegible] qui apprend à être indulgent pour les faiblesses de l'huma- [illegible] compte des difficultés de la vie. Sur toutes ces questions, [illegible]squieu donne avec vigueur des solutions presque toujours neuves [illegible] toujours il se range du côté des partisans de la liberté, [illegible] à suprême et la seule sagesse, parce que seule elle ennoblit [illegible] de l'homme en ce monde, et qu'elle crée pour lui le sou- [illegible], la grandeur morale, en lui donnant la force et le mérite [illegible] et du sacrifice.

Les contemporains de Montesquieu durent remarquer que ce grave [illegible] ne craignait pas d'aborder, dans un livre destiné à tout le monde, des questions jusque-là réservées aux seuls hommes d'État, ou tout au plus à quelques penseurs solitaires. De plus, il était un homme d'ordre, et son livre, si ennemi des révolutions, poussait cependant aux réformes. En mettant à nu, par une exposition savante et claire, les fondements mêmes et les plus secrets ressorts de la société, les liens réciproques qui rendent solidaires les uns des autres les divers membres de l'Etat, les différentes classes d'hommes qui le composent, Montesquieu inspirait à tous le sentiment de la fraternité.

En résumé, Montesquieu précisa mieux qu'on ne l'avait fait avant lui la portée véritable et le vrai caractère des problèmes qui constituent la science politique. Son style attirait à ces questions, non-seulement les esprits sérieux et cultivés qui s'y portent naturellement, mais encore ceux qui, plus frivoles ou plus artistes, ne peuvent étudier que les livres qu'ils admirent. Le premier, il donnait une idée nette de la liberté politique, et montrait comment on peut la réaliser dans les constitutions et dans les lois. C'est en ce sens qu'il introduisit dans notre pays, sous une forme systématique et précise que ne put jamais leur donner Voltaire, ce qu'on a appelé depuis les idées anglaises. Montesquieu laissait pressentir comment il serait possible de les appliquer à la France. Ceux qui liront le livre XI, et surtout le chap. 6 de ce livre, et qui le compareront à la Charte de 1814, verront jusqu'à quel point les hommes d'Etat de notre siècle et de notre pays ont fait des emprunts à l'*Esprit des lois*. On dirait que ce chapitre 6 est un exposé de motifs de cette Charte. Enfin, ce qui est, à notre sens, un grand mérite pour Montesquieu, c'est qu'en toutes choses il a un regard vers l'histoire, qui est pour lui non pas seulement un enseignement permanent et comme une expérience vivante, mais qui est encore le grand livre des origines où s'explique et s'éclaire le présent. Montesquieu ne voulait pas qu'un peuple, plus qu'un particulier, risquât sa fortune à la poursuite d'un progrès mal défini. Il avait trop appris, en méditant sur les causes de la grandeur et de la décadence des peuples, que rien de durable ne s'improvise dans ce monde, que tout y a besoin d'être préparé; et que si le chêne est le roi de nos forêts, si sa cime se balance jusque dans les nuages, c'est que, plus qu'aucun autre arbre, il est lent à se former et à grandir, qu'avant d'étendre ses rameaux et de protéger de son ombre tout [illegible] l'entoure, il a pu enfoncer ses racines jusque dans les entrailles [illegible] terre.

[illegible]*prit des lois* est donc à la fois une synthèse et une analyse.

Digitized by Google

droit politique et le droit civil, l'économie politique, la religion l'histoire y ont leur place comme dans la réalité elle-même. En itant de tous ces grands objets de la pensée humaine, Montes- eu les envisage par le côté où ils se touchent, à savoir, dans leur rap- t avec l'Etat; et peut-être doit-il à la hauteur même où il s'était cé, la rare justesse, l'impartialité philosophique de ses décisions. mme d'un sommet élevé le spectateur aperçoit mieux que dans la ine les ondulations du terrain et les sinuosités de l'horizon, de même uteur de l'*Esprit des lois* n'est ni un utopiste pur, comme Platon et omas Morus, ni un jurisconsulte enfermé dans les textes, comme pien ou Cujas, ni un économiste, comme Quesnay ou Adam Smith, un théologien, comme saint Thomas ou Bossuet, ni un politique à trance, comme Machiavel ou Commines, ni un historien érudit, uis sans signification et sans portée, comme Mezerai ou Anquetil. est, au point de vue où il se place, plus compréhensif, et, par cela ême, plus large comme penseur, et cependant plus positif comme mme d'application. C'est là ce qui fait que rien d'étroit ni de local ne fait jour dans les conclusions si multiples de l'*Esprit des lois*, et que grand monument est de ceux qui ont bien une date dans les annales la littérature et de la librairie, mais qui, par la force de la vérité u'ils contiennent, sont de tous les temps et appartiennent à tous les ays.

On a fait un grand nombre d'éditions des œuvres de Montesquieu. eaucoup d'écrivains n'ont pas dédaigné de les commenter: nous cite- ons entre autres Voltaire, Concordet, Helvétius, d'Alembert, Mably, a Harpe, Destutt de Tracy, M. Villemain, et une foule d'autres.

Fr. R.

MORALE [en grec ἠθική, d'où l'on a fait *éthique*, de ἦθος, mœurs, c'est-à-dire la science des mœurs]. C'est la science qui nous donne des règles pour faire le bien et éviter le mal, ou qui nous enseigne nos droits et nos devoirs, ou bien encore qui nous fait connaître notre fin et les moyens de la remplir. Toutes ces définitions sont également bonnes et expriment exactement la même idée. En effet, malgré tant de systèmes ingénieux ou profonds par lesquels on s'est efforcé d'établir le contraire, l'homme se sent libre, il croit fermement être le maître des actions dont sa conscience le déclare l'auteur. De là cette question qui se présente nécessairement à son esprit et qu'il est forcé de résoudre : Quel usage doit-il faire de sa liberté? Quel but ou quelle fin doit-il se proposer, et par quels moyens pourra-t-il y atteindre? Mais cette fin que nous cherchons et les moyens par lesquels il nous est donné d'y atteindre, c'est ce que nous nous devons réciproquement et ce que chacun se doit à lui-même: c'est l'expression rigoureuse de nos droits et de nos devoirs. Enfin, nos droits et nos devoirs déterminent les règles d'après lesquelles nous sommes obligés de nous conduire, sous peine de nous dégrader ou de déchoir de notre qualité d'êtres raisonnables et libres; elles sont les véritables conditions et les lois les plus élevées de notre nature, dont l'observation reçoit le nom de *bien*, dont la violation est appelée le *mal*. On ne peut pas dire, avec quelques philosophes, que la morale est l'art de se rendre heureux; car cette

Digitized by Google

définition, en supposant qu'elle s'applique à la même branche de n connaissances et qu'elle l'embrasse tout entière, au lieu d'énoncer problème, le suppose déjà résolu : elle établit en principe que le bonhe est la véritable fin de l'homme, le but suprême de toutes ses actio

La morale est aussi ancienne que le genre humain. Avant d'ê l'objet des méditations de la philosophie, elle a été enseignée par religion comme une loi directement émanée du ciel, elle a occupé l législateurs et même les poëtes. Ce fait s'explique par la nature mê des choses. Il n'est pas plus possible de concevoir une religion sa morale qu'une morale sans religion. Toute croyance religieuse, si in parfaite et si grossière qu'on la suppose, offre nécessairement l'homme soit un modèle à suivre, soit un maître à satisfaire, c'est-à dire une règle de conduite supérieure à celle qu'il pourrait fonder s ses intérêts et ses passions. Un dieu qui ne demande rien, qui n'exi rien, qui demeure étranger à nos actions, n'est pas moins étranger notre foi, et se réduit à une vaine abstraction, comme le dieu d'Epicu ou de Spinoza. Il est tout aussi évident qu'une législation qui ne s'ap puierait que sur elle-même, c'est-à-dire sur les promesses et l menaces qu'elle est appelée à réaliser, sans faire appel à une autori supérieure, sans invoquer aucun droit ni aucun principe, serait un œuvre condamnée d'avance. Aussi les plus célèbres législateurs d l'antiquité sont-ils ou des philosophes ou des personnages revêtus d'u caractère surhumain. Enfin, le poëte ne peut tirer de son imaginatio un type de l'humanité, il ne peut nous représenter nos passions nos vices, nos luttes, nos douleurs, sans exprimer une opinion sur no droits et nos devoirs, sur ce que nous sommes ou ce que nous devrion être, sans prendre parti pour le bien ou pour le mal. La morale s présente donc dans l'histoire sous une forme tantôt poétique, tantô politique et tantôt religieuse, avant d'entrer dans le cercle des recherches philosophiques. Mais c'est à la philosophie qu'il appartient de l conduire à son dernier degré de perfection et de rigueur, en la dégageant des obscurités et des restrictions qu'elle emprunte nécessairement de l'imagination, du sentiment et des institutions politiques.

Confondue dans un même tout avec les autres objets de nos connaissances, entièrement subordonnée à la physique ou à la métaphysique, à ces ambitieuses cosmogonies qui ont occupé partout l'enfance de l'esprit humain, la morale n'est d'abord représentée dans l'histoire de la philosophie que par des opinions isolées et éparses, comme celles de Démocrite, d'Empédocle, de Pythagore, ou les maximes dont se compose la sagesse gnomique. Socrate est le premier qui l'ait élevée au rang d'une véritable science. Voyant la philosophie égarée dans le champ des hypothèses, et tellement discréditée qu'elle n'était plus, entre les mains des sophistes, qu'un art dangereux ou un amusement frivole, il voulut, en la fondant sur la connaissance de nous-mêmes, c'est-à-dire des lois et des facultés de notre esprit, la faire servir surtout à nous diriger dans nos actions, à nous rendre meilleurs et plus heureux. Il ne faut pas croire, en effet, que Socrate ne poursuivait que la réforme de la science, en lui appliquant le précepte du temple de Delphes; il se proposait en même temps la réforme des mœurs; car ces deux tâches se confondant dans sa pensée, il ne pouvait pas

Digitized by Google

prendre que la science eût un autre but que la vertu, ni qu'on
ât à la vertu par un autre chemin que la science. Il voulait donc
la philosophie se renfermât dans la morale, et que la morale prît
: base l'observation de la nature humaine. Platon, en mesurant
ndue de la philosophie à celle de son génie, a aussi élargi le cercle
a morale. Il y fait entrer la politique, la législation, l'éducation, et
ne l'éloquence et les beaux-arts. Sa *République* est un véritable
lé de morale, tel qu'on pouvait l'attendre d'un esprit aussi synthé-
ie que le sien, et d'une philosophie fondée tout entière sur la dialec-
ie. Si Socrate et Platon ont fondé la morale sur la seule base que
philosophie puisse admettre, c'est-à-dire les éléments naturels
mis par la conscience et la raison, Aristote lui a donné son nom,
a assigné sa place légitime dans l'ensemble des connaissances
losophiques, et, tout en méconnaissant son principe, lui a consacré
monument qui a servi de modèle pendant de longs siècles. Dès
moment la morale fut constituée et prit le rang, non d'une science
lépendante, mais d'une partie distincte et indispensable de la philo-
phie. Tout système philosophique, quels que fussent ses principes,
forme ou ses résultats, même le scepticisme, fut obligé de fournir un
stème de morale, et les progrès de la société venant se joindre à
ux de la science, les peuples ne voulant plus reconnaître d'autre
ıtorité, d'autres institutions que celles qui reposent sur la raison
sur le droit, la morale est devenue la préoccupation dominante de
ous les esprits; les questions qu'elle est chargée de résoudre figurent
u premier rang parmi celles qui agitent aujourd'hui le monde, c'est-
-dire que la raison humaine en a pris décidément possession, résolue
n'accepter d'autres solutions que les siennes.

Pour se faire une idée exacte et complète de la morale, sans avoir be-
oin d'examiner en détail chacun des problèmes qu'elle embrasse, il
aut se demander, d'abord, quels sont les principes sur lesquels elle
epose, et d'où elle dérive tous ses préceptes, toutes ses lois particulières,
outes ces règles qu'elle nous prescrit sous les noms de droits et de de-
oirs; ensuite quelles sont les actions ou les relations humaines aux-
quelles ces principes sont applicables ou qui tombent sous l'empire de
la morale; par conséquent, quelle est l'étendue, quelles sont les li-
mites, quelle est la division de cette science, quelles sont les questions
auxquelles elle doit répondre; enfin, il faut comparer les besoins de la
science avec les résultats qu'elle a déjà produits, c'est-à-dire avec les
principaux systèmes qui la représentent et les éléments qui forment
aujourd'hui ce qu'on pourrait appeler la civilisation morale du genre
humain; il faut rechercher ce qu'il y a d'utile, de vrai, de définitif
dans ces résultats, et ce qu'ils laissent encore à faire à l'avenir. Tels
sont aussi les trois points sur lesquels nous allons porter successive-
ment notre attention.

I. La morale, comme nous l'avons déjà remarqué, n'est pas une
science indépendante et capable de se suffire à elle-même, ainsi que les
mathématiques ou la métaphysique; elle n'est qu'une science d'ap-
plication et de déduction; sa tâche consiste à nous montrer les usages
et les conséquences de certains principes de la nature humaine, dont
l'existence doit être d'abord constatée par l'observation, c'est-à-dire par

Digitized by Google

la psychologie. Or, quels sont les principes, quelles sont les idées notre raison ou les faits de notre conscience sans lesquels la morale impossible, non-seulement comme science, mais comme exercice notre volonté, non-seulement en théorie, mais en pratique? *Le premier de tous*, c'est incontestablement la liberté, c'est-à-dire le pouv que nous avons sur nos actions, la faculté qui nous a été accord d'user, comme il nous plaît, de nos forces, soit de celles de notre e prit, soit de celles de notre corps, de les diriger vers un but ou v un autre, au mépris même des instincts les plus puissants de notre n ture, sans nous laisser arrêter par la douleur ni par la mort; car si liberté n'existe pas, à quoi bon des lois pour la régir, et que signifi ces mots : obligation, devoir? Si l'homme n'est pas responsable ses œuvres, qu'y a-t-il à lui permettre ou à lui défendre? que peut- louer ou blâmer en lui? en quoi consiste la différence de l'homme bien et du méchant? Cela même, c'est-à-dire l'impossibilité où no sommes de pouvoir reconnaître sans elle aucune des lois de la morale, une des meilleures preuves qu'on ait données de la liberté humaine. Ma à vrai dire, la liberté n'a pas besoin d'être prouvée, parce qu'elle n' point susceptible d'être sérieusement mise en doute. Nous sommes au certains de notre liberté que de notre existence; car l'acte par leq nous nous assurons de notre existence et nous affirmons nous-mêm est un acte de réflexion, c'est-à-dire de liberté. Bien plus, la liber n'est pas telle ou telle faculté de la nature humaine; c'est l'homme l même, l'homme tout entier, l'être qui sent, qui pense et qui *agit to* à la fois. Essayez, en effet, de retrancher l'un ou l'autre de ces attr buts, ce ne sera plus la liberté que vous aurez, ou cette force vivant intelligente, personnelle, que vous êtes, et par laquelle vous vous ap partenez et vous distinguez de tous les autres êtres, mais une simpl abstraction telle que la pensée seule, ou la seule sensibilité, ou cette fa culté aveugle, impuissante et impossible que l'école a rêvée sous l nom de liberté d'indifférence. Sans le sentiment qui nous excite et no anime, sans la raison qui nous éclaire; en un mot, sans un mobile e sans un but, il nous est impossible d'agir, autrement nous descendrion au-dessous même des forces aveugles de la nature, puisque la natur obéit à des lois, et que nous en serions totalement privés. Le jour o l'homme perd sa raison, il cesse d'être libre, et, comme l'exprime for bien le nom de cette infirmité terrible, il ne s'appartient plus, il es enlevé à lui-même, *alienus est a se*. Aussi faut-il remarquer que le philosophes qui ont nié la liberté avaient commencé par la rendre im possible en mutilant la nature humaine et en substituant une abstrac tion à la réalité que la conscience nous atteste. Ainsi, comment s'éton ner que la liberté n'ait pas été reconnue par ceux qui, dans l'homme, n'ont vu que des organes entièrement soumis à l'influence des agents extérieurs, ou des sensations fatalement enchaînées les unes aux au tres, ou des idées dépourvues de toute activité et liées entre elles par les lois immuables de la logique, ou enfin cette force indifférente, aveugle et désordonnée dont nous parlions tout à l'heure? Ces systèmes n'ont jamais pu se faire accepter dans la vie réelle; car il est digne de re marque que les peuples qui ont accueilli le fatalisme comme un dogme religieux, ne lui ont jamais abandonné la législation ni la morale. Les

Digitized by Google

cs pleuraient dans leurs théâtres sur les malheurs d'OEdipe pour-
i par la haine du destin et innocent malgré ses crimes; mais leurs
punissaient sévèrement l'inceste et le parricide. Un gouvernement
ulman restera sans défense devant l'invasion de la peste, persuadé
nos jours sont comptés et qu'il n'y a aucun acte de prévoyance qui
puisse changer le terme; mais il se gardera bien d'absoudre le pil-
, le meurtre, la révolte, et de leur livrer la société, sous prétexte
nos actions, comme nos destinées, sont écrites d'avance dans le
. Les systèmes auxquels nous venons de faire allusion sont aujour-
ıi abandonnés de la spéculation elle-même, où ils n'ont servi qu'à
ontrer l'unité indivisible de nos facultés, et à nous donner une idée
s distincte, avec un sentiment plus profond de notre liberté. Mais
n'est pas assez d'avoir raison du fatalisme philosophique et du fata-
ıe religieux, il faut repousser avec la même énergie le fatalisme
orique ou la justification de tous les faits accomplis, de tous les
nes que la fortune a couronnés, de toutes les passions et les vio-
res qui ont eu un jour de triomphe, de tous les scélérats qui ont
u en main le gouvernail d'un Etat. L'homme est aussi libre dans
stoire que dans sa conscience. Il n'est pas moins responsable envers
société tout entière qu'envers chacun de ses membres; car pourquoi
fond de sa nature serait-il changé dès qu'il monte sur un plus grand
âtre? Comment concevoir qu'en entrant dans l'ordre politique il
sse d'appartenir à l'ordre moral? Le sentiment, aussi bien que la
ison, se soulève contre cette doctrine, et, malgré le talent avec lequel
e a été défendue de nos jours, l'humanité ne confondra jamais ses
nfaiteurs avec ses bourreaux; elle ne se persuadera pas qu'on la
rt aussi bien en l'opprimant et en foulant aux pieds ses lois les plus
intes, qu'en se sacrifiant pour son avancement et son bonheur.

Le second principe sur lequel repose la morale, et qui est tellement
avec le premier qu'il faut absolument les admettre ou les rejeter
semble, c'est l'idée du devoir. Le sophisme et l'esprit de système
e se sont pas moins attaqués au devoir qu'à la liberté; mais il n'a pas
n nous des racines moins inébranlables : il s'adresse au sentiment
omme à l'intelligence, il est une impulsion de l'âme en même temps
u'une vue de l'esprit, et pour perdre ses traces, il ne suffit pas de se
romper, il faut commencer par se corrompre et par étouffer dans son
eur la voix de la nature. De là deux manières de constater son exi-
tence, l'une expérimentale et l'autre déductive. La première consiste
montrer que la distinction du bien et du mal est un fait universel de
a nature humaine, un fait primitif, antérieur à toute éducation et à
oute législation, qui éclate dans nos jugements lorsque, sans retour
sur nous-mêmes, sans prendre conseil de nos intérêts, nous approuvons
ou désapprouvons certaines actions, et qui pénètre dans notre sensi-
bilité sous les formes du remords, de la satisfaction de conscience, de
l'estime, du mépris, de l'indignation. La seconde nous fait concevoir
le devoir comme une idée nécessaire de la raison ou comme une con-
dition indispensable de la liberté, comme la loi commune de tous les
êtres intelligents et libres. Nous n'emploierons ici que la dernière,
parce que notre but n'est pas d'analyser ou de décrire les différents
éléments de la nature humaine qui servent de base à la morale, mais

Digitized by Google

d'en tirer les conséquences pratiques, après avoir constaté somma ment leur existence et montré les rapports qui les unissent ensem

D'abord, un être libre, comme nous l'avons déjà dit plus haut nécessairement un être raisonnable ou intelligent; car celui qui ne pas ce qu'il fait ne fait pas ce qu'il veut, par conséquent, ne s'ap tient pas. Un être intelligent ne peut pas agir sans but, sans ré sans motif, sans fin, c'est-à-dire sans intelligence. En d'autres ter la liberté telle qu'elle a été rêvée au moyen âge par Duns Scot, e XVII^e^ siècle par William King, la liberté d'indifférence n'est que la lonté d'un insensé, et c'est à bon droit que Leibnitz l'a comparé personnage de don Juan dans le *Festin de Pierre*. Mais quelle es règle, la fin, ou, ce qui est exactement la même chose, la loi qui vient à une force intelligente, à une puissance raisonnable? C'est qui satisfait au plus haut degré la raison, c'est-à-dire qui se suf elle-même, qui ne peut être subordonnée à aucune autre, qui, souffrant ni exception ni restriction, nous apparaît comme éterne universelle et nécessaire. Or, tels sont précisément les caractère devoir, que Kant a si nettement défini par ces mots : « Agis de sorte que la maxime de ta volonté, c'est-à-dire la règle à laq tu obéis, puisse revêtir la forme d'un principe de législation *uni* selle. » Si cette proposition ne renferme pas la loi que nous demand si le devoir, tel que nous venons de le représenter, n'est pas la r souveraine de toutes les actions qui sont en notre pouvoir, il n faut pas chercher d'autre; car où la trouverions-nous? Ce n'est dans l'instinct, qui est incompatible avec la liberté, et qui, d'*ailleu* tient si peu de place dans la vie de l'homme, même dans sa vie ph sique; ce n'est pas dans la passion, qui, livrée à elle-même, ne rec naît point de règle ni de limite, et se confond avec la démence; en ce n'est pas dans l'intérêt, dont le caractère propre, quand il n'est subordonné à un principe supérieur, est de varier suivant les circ stances, suivant les individus, suivant les besoins que chacun s créés, et qui n'est, à proprement parler, que la passion sachant tendre, la passion choisissant l'occasion et les moyens de se satisfai ou, comme dit Platon, se montrant tempérante par intempérance.

Mais le devoir n'est pas seulement la condition de la liberté; il est condition de l'humanité, puisque être homme c'est être libre, et q dans cette seule faculté sont renfermées toutes les autres. De là vi que, hors de la loi morale, l'homme est la plus malheureuse et la p méprisable de toutes les créatures; car les forces qui devraient faire dignité et son bonheur, sa volonté, son intelligence, son imaginatio il les arme contre lui-même ou contre ses semblables, il les empl à exalter, à corrompre ses penchants et à les mettre en révolte cont les vœux de la nature. De là naissent naturellement les sentiments q accompagnent l'idée du devoir, le remords et la satisfaction de co science, c'est-à-dire le trouble qui descend au fond de notre être, l'i quiétude et la honte qui nous poursuivent quand nous avons quit notre voie, quand nous sommes déchus de notre rang dans la créatio la paix et le respect que nous trouvons en nous-mêmes quand no vons nous y être maintenus. C'est là aussi qu'il faut chercher l'*origi* s idées de mérite et de démérite, qui ne sont que le principe mê

Digitized by Google

devoir, considéré non plus comme la règle de nos actions, mais
ıme la mesure de notre valeur personnelle. En effet, dès qu'il
ste une loi à laquelle nous sommes soumis, en qualité d'êtres rai-
ınables et libres, il est impossible de nous y soustraire sans nous
;rader ; il nous est impossible de l'observer sans croire que nous
›rochons de notre but ou que nous ajoutons à notre valeur. Sans
ıte il y a quelque chose de plus dans ce qu'on appelle le principe du
rite et du démérite : nous sommes persuadés que le devoir méconnu
›elle une expiation ou un châtiment, et que le devoir accompli ap-
le une récompense. Mais cette conviction n'est pas autre chose que
lée de la justice, et la justice n'est, à son tour, qu'une application de
loi morale ou un des aspects du bien. Car, comment séparer le bien
juste, et ne pas regarder comme une des premières conditions du
ıte, l'harmonie de la vertu et du bonheur? Il n'est donc pas néces-
ıre, pour trouver une sanction à la loi morale, de recourir à un autre
incipe qu'à cette loi elle-même : ce qui revient à dire qu'elle n'est
s seulement faite pour l'homme, mais qu'elle s'étend à toutes les
telligences, qu'elle retourne au ciel, d'où elle est descendue.

Nous venons de démontrer la nécessité d'admettre, avec la liberté
amaine, un principe d'obligation supérieur à l'instinct, à la passion,
l'intérêt. Mais quoi! n'y a-t-il pas d'autres mobiles capables de nous
branler, et sommes-nous dans cette alternative de ne pouvoir agir
ue par égoïsme ou par devoir? S'il en était ainsi, il faudrait supprimer
moitié de notre existence; et quelle moitié? celle qui offre précisé-
ent le plus de charme, le plus d'éclat, le plus de poésie, le plus de
onheur; celle qui renferme à la fois les liens les plus doux et les plus
éroïques sacrifices. Ainsi, pour citer quelques exemples, ce n'est ni
l'intérêt ni le devoir qui ont porté saint Vincent de Paul à ouvrir un
sile à tous les orphelins abandonnés ; ce n'est ni l'intérêt ni le devoir
qui ont poussé Byron à voler au secours de la Grèce opprimée et à lui
sacrifier toutes les splendeurs, toutes les voluptés de sa vie, et sa vie
elle-même; ce n'est ni l'intérêt ni le devoir qui ont persuadé à tant
d'hommes courageux d'aller braver, dans des climats éloignés, les fu-
reurs de la fièvre et de la peste, afin de rapporter dans leur pays
le moyen de le préserver de ces plaies. Auraient-ils cédé à l'espérance
de la gloire? Nous demanderons alors pourquoi l'humanité accorderait
la gloire à des œuvres de cette espèce, si elle ne leur supposait pas un
motif plus élevé, par conséquent, si elle n'admettait pas, si l'expérience
ne lui persuadait que ce motif existe? D'ailleurs, nous rencontrons des
faits semblables, et de plus tranchants encore, dans des régions où la
gloire ne pénètre pas; car c'est dans le silence et dans l'ombre, dans
l'asile de la misère ou près du chevet de la douleur qu'ils se produisent
le plus fréquemment. Quel est donc le mobile de ces actions qui ne sont
ni obligatoires ni intéressées, et qui servent l'humanité d'une manière
si utile, si puissante, en même temps qu'elles forment ses plus beaux
titres de gloire? Ces actions sont inspirées par l'amour, qui, n'étant pas
moins essentiel à notre nature, ni moins nécessaire au perfectionnement
de l'individu et au bon ordre de la société que la liberté et le devoir, doit
être regardé comme le troisième principe de la morale. Qu'on veuille
bien remarquer que nous parlons de l'amour en général, et non pas

Digitized by Google

seulement de la charité, qui n'est qu'une des formes les plus élevées de ce sentiment. La charité, c'est l'amour de l'humanité en Dieu, et il faut ajouter, au nom d'un certain dogme religieux; tandis que l'amour, comme la raison, est affranchi de tout dogme et de toute autorité; nous vient de Dieu par les voies de la nature, et embrassant, sous des noms divers, non-seulement le genre humain, mais tout ce qui sent, tout ce qui souffre, tout ce qui vit, et même les choses qui s'adressent à la seule pensée, comme le bien, le beau, le vrai, il rentre, en quelque sorte, dans sa source.

Nous nous sommes occupés ailleurs (*Voyez* Amour) de la nature de ce principe et des différents aspects sous lesquels il se présente dans la vie humaine. Nous ne le considérerons ici que dans l'ordre moral, ou dans ses rapports avec le devoir et avec la liberté.

Le devoir étant la condition suprême de l'humanité, la première loi d'un être intelligent et libre, l'amour ne peut, en aucun cas, le contredire, et il faut qu'il garde le même respect pour le droit qui en découle nécessairement. Ainsi, rien ne peut excuser les bûchers allumés au nom de la charité. Rien de plus coupable à la fois et de plus insensé que de vouloir forcer nos semblables à être heureux dans le monde à notre manière, ou à se sauver dans l'autre par le chemin que nous leur traçons. Mais l'amour va plus loin que le devoir et constitue pour notre âme un degré de perfection plus élevé. Quand le devoir a parlé, on est obligé d'obéir, et agir autrement c'est déchoir, c'est se rendre coupable envers soi-même ou injuste envers les autres. On n'est ni l'un ni l'autre quand on refuse de céder aux inspirations de l'amour, quand on ne s'élève pas jusqu'au dévouement et au sacrifice, quand on ne veut être, par un mouvement spontané, ni un martyr, ni un héros. Il est vrai que le devoir aussi a son héroïsme. Le soldat qui donne sa vie pour sauver son drapeau, le magistrat qui aime mieux mourir dans les supplices que de signer une injuste sentence, sont certainement dignes de toute notre admiration; mais ils seraient coupables s'ils agissaient autrement. Gardons-nous cependant de conclure de là que le devoir tout seul suffit à la vertu, et que l'amour en est en quelque sorte le luxe. Le premier n'est guère praticable sans le second, si on les considère l'un et l'autre dans les relations de la société et dans l'humanité en général. En effet, le devoir suppose le complet usage de notre intelligence et de notre liberté; mais comment arriver là sans le secours, sans le dévouement, sans l'amour de nos semblables, sans la sollicitude prévoyante de la société tout entière? L'immense majorité des hommes ne serait-elle pas condamnée à s'abrutir sous le poids des nécessités physiques, et à perdre au sein de la misère jusqu'au sentiment moral, si la société n'allait au-devant de ce malheur par de bienfaisantes institutions, les unes ayant pour but de soulager et les autres d'instruire? De plus, il nous est impossible de remplir nos devoirs, si l'on ne respecte pas nos droits, si l'on ne s'abstient envers nous de toute violence capable de comprimer et d'étouffer nos facultés. Or, comment espérer que nos droits seront respectés s'ils ne sont pas connus, si l'ignorance et les brutales passions peuvent s'étendre à leur aise, c'est-à-dire si nous sommes indifférents les uns aux autres? Enfin, si l'on songe aux penchants, aux puissants instincts, aux passions qui nous entraînent

Digitized by Google

rs le mal, on comprend que la moralité humaine serait fort com-
omise s'il n'existait aussi en nous une inclination qui nous porte au
en, un sentiment qui nous fait un besoin de la vertu et qui change
jouissances les sacrifices qu'elle impose. Or, tel est précisément un
s effets de l'amour. L'amour, en même temps qu'il éclaire notre es-
it sur la véritable portée de la loi morale, est donc aussi un secours
ert à notre liberté contre les mouvements qui l'égarent, ou ce que,
ns le langage de la théologie, on appellerait une grâce. Cette grâce,
ie Dieu accorde sans distinction à tous les hommes, n'est nullement
compatible avec le libre arbitre; elle est au contraire la liberté même,
élée dans une juste mesure avec l'inspiration, la liberté sous la forme
sentiment, et affranchie de tout effort : car il est à remarquer qu'il
y a pas d'amour sans élection, ou sans un mouvement volontaire qui
orte notre âme à la rencontre de l'objet aimé.

II. A présent que nous connaissons les principes généraux de la
orale, nous allons montrer comment ils sont applicables aux actions
aux institutions humaines, comment on en fait découler toute la
éorie de nos droits et de nos devoirs, toutes les règles particulières
ui doivent diriger notre vie. Il serait impossible et superflu tout à la
ois d'exposer ici en détail chacune de ces règles : nous indiquerons
eulement comment il faut les classer, comment elles s'enchaînent les
nes aux autres et se rattachent toutes ensemble aux principes supé-
ieurs que l'observation vient de nous fournir. Nous aurons ainsi tout
e cadre de la morale, et c'est à ce cadre que doit se borner notre tâche.

La morale se divise nécessairement en quatre parties ayant pour objet
es devoirs que nous avons à remplir envers nous-mêmes et les droits
ui en découlent naturellement; les devoirs et les droits, en un mot,
es rapports sur lesquels repose la famille; ceux qui forment ou qui
devraient former la base commune et invariable de toute société civile;
nfin ceux que la similitude de nos facultés et, par conséquent, l'unité
de notre destinée et de notre tâche, établissent entre les peuples comme
entre les individus, c'est-à-dire les lois sur lesquelles se fonde la so-
ciété universelle du genre humain. C'est, en effet, dans ces quatre
sphères qu'il faut chercher toutes les actions humaines qui tombent
sous l'empire de la législation morale. Il existe bien au-dessous de nous,
considérés comme individus, et au-dessus du genre humain, deux
autres objets de notre activité, deux infinis vers lesquels nos facultés
se dirigent constamment comme vers les deux pôles opposés de l'exi-
stence : l'un, c'est la nature; l'autre, c'est Dieu; mais dans la nature
il n'y a pas de liberté, par conséquent pas de droits, pas d'autres de-
voirs que ceux que nous avons à remplir envers nous-mêmes ou envers
nos semblables. Les êtres animés ou inanimés qui nous entourent ne
s'appartenant pas à eux-mêmes, nous appartiennent nécessairement,
et nous pouvons en disposer comme il nous plaît, en user et en abuser,
sous la seule condition de ne pas manquer aux lois de notre propre es-
pèce. Quant aux rapports de l'homme avec Dieu, ils appartiennent à
la religion et non à la morale; ils rentrent dans la spéculation méta-
physique ou dans la foi, selon qu'on se contente des lumières de la
raison ou qu'on admet des dogmes révélés. Sans doute, la religion et
la morale sont étroitement unies l'une à l'autre; mais, comme le prouve

Digitized by Google

l'expérience de l'histoire, il y a le plus grand danger à les confondre car les hommes ne peuvent exiger les uns des autres que le respect de leurs droits, que la pratique de leurs mutuels devoirs. Telle est précisément la limite où se renferme l'autorité publique quand la morale et la religion sont distinctes, quand le principe de la religion s'appuie sur lui-même et non sur une autorité étrangère, quand l'Etat est indépendant de l'Eglise. Supposez le contraire, ou faites découler le droit de la foi, prenez une certaine croyance pour condition de la moralité humaine, alors celui qui ne partagera pas cette croyance sera en dehors de la loi commune; il n'y aura pour lui pas plus de salut dans ce monde que dans l'autre, et la plus dure des iniquités, c'est-à-dire la violation de la conscience, sera la première qu'on lui fera souffrir.

Dans chaque partie de la morale il y a, comme nous l'avons dit, deux choses à considérer : des droits et des devoirs. Ces deux choses en effet, sont inséparables, et rien de plus vain que la distinction qu'on a établie entre la morale et le droit naturel. Ce que Dieu, par la voix de la conscience, me commande de faire, ce qu'il me prescrit comme un devoir, il défend aux autres de l'empêcher, d'y mettre obstacle par quelque moyen que ce soit; il me déclare inviolable dans l'usage que je fais de mes facultés pour lui obéir : or, voilà précisément ce que nous appelons un droit. Un devoir a donc nécessairement pour conséquence un droit. Mais, réciproquement, un droit me force toujours à supposer un devoir : car d'où pourrait me venir cette inviolabilité dont nous venons de parler, ce respect que je suis autorisé à exiger des autres et de moi-même, sinon d'une loi souveraine, inviolable, absolue, à l'accomplissement de laquelle je me dois tout entier? Si l'on veut supprimer tous les droits, on n'a qu'à nier tous les devoirs, ou à confondre, comme on l'a fait, ces mêmes droits avec nos besoins.

1°. Les devoirs particuliers de l'homme envers lui-même sont nécessairement subordonnés à sa fin générale, c'est-à-dire à la réalisation de l'ordre et de la perfection dans l'humanité. Notre fin générale ne pouvant se traduire en loi ou en obligation sans la liberté, la conservation d'abord et ensuite le développement de cette faculté deviennent le premier précepte de la morale individuelle. La liberté, à son tour, ne pouvant pas exister en nous sans la raison, conserver et développer notre raison, exercer notre âme aux nobles sentiments sans lesquels la raison ne suffit pas toujours, tel est le second devoir de l'homme envers lui-même. Enfin, l'homme n'est pas un pur esprit, c'est un esprit uni à un corps, ou, comme on l'a dit, une intelligence servie par des organes, *intellectus cui famulatur corpus*. La raison, la liberté, la sensibilité dépassent certainement les besoins et les conditions de la vie; mais elles nous sont données avec elle et en dépendent sous beaucoup de rapports. Nous sommes donc obligés, à moins que le but même pour lequel elle nous a été accordée n'en exige le sacrifice, à moins que nous ne puissions la garder qu'au prix de l'injustice ou de l'infamie, nous sommes obligés de veiller à la conservation de notre vie, de la protéger contre les souffrances ou les besoins qui la pourraient troubler; bien plus, il nous est commandé de rechercher tous les biens matériels qui peuvent aider à notre perfectionnement intellectuel et moral. Tel est le troisième devoir que nous avons à remplir envers

Digitized by Google

nous; et dans ce devoir est contenue la condamnation formelle du suicide. Celui qui se donne la mort pour se soustraire à la douleur, ou qui se jette au-devant d'elle dans des excès insensés, celui-là méconnaît le but de l'existence, il se met en révolte contre toutes les lois de la morale en les niant dans leur principe.

Chacune des obligations que nous venons d'énoncer étant une conséquence rigoureuse de la loi suprême de nos actions, une condition absolue de l'ordre moral, apporte avec elle un droit de même nature, un droit imprescriptible et inaliénable, c'est-à-dire que rien ne peut nous faire perdre, tant que nous l'exerçons dans les limites du devoir qui le donne, et auquel nous n'avons pas la faculté de renoncer nous-mêmes.

Du devoir qui nous commande de conserver et de développer notre libre arbitre, résulte pour nous le droit d'agir en toute occasion comme une personne morale, c'est-à-dire suivant notre conscience.

Du devoir qui nous commande de cultiver et de développer notre raison et, subsidiairement, les autres facultés de notre esprit, résulte pour nous le droit de faire ce qui est en notre pouvoir pour nous instruire, ou, pour parler le langage de nos législations modernes, la liberté de penser. Mais comme la pensée est par elle-même à l'abri de toute violence, et que, d'un autre côté, notre intelligence ne peut se développer qu'en entrant en communication avec celle de nos semblables, il est bien entendu que la liberté de penser signifie la liberté de la discussion et de la parole.

Du devoir qui nous commande de veiller à notre conservation, naît le droit qui nous protége contre le meurtre et la violence, ou l'inviolabilité de la vie humaine.

Tels sont les droits principaux, mais non tous les droits attachés à notre nature. Dans la liberté de conscience, ou la possession de ma personne morale, se trouve nécessairement comprise la liberté individuelle, ou la possession de mes mouvements et de mes forces physiques, ce que la loi anglaise appelle si justement l'*habeas corpus* : car ce n'est pas assez de n'être pas contraint à faire ce que la conscience me défend, il faut encore que j'aie la faculté d'exécuter tout ce qu'elle me commande, ou que je m'appartienne sans restriction. Aussi l'esclavage est-il le plus grand de tous les crimes : car il n'atteint pas seulement le corps comme le meurtre, il a pour effet la destruction de l'âme.

La liberté individuelle, ou la condamnation de l'esclavage, apporte avec elle, d'une manière non moins nécessaire, le droit de propriété : car qu'est-ce qu'un esclave, sinon celui qui ne peut rien posséder en propre et qui voit passer à des mains étrangères tous les fruits de son activité? Comment me figurer que je suis libre, quand je ne puis disposer des choses que je me suis assimilées par le travail, que j'ai créées par ma volonté, par mon génie, et qui sont en quelque manière une extension de ma personne; ou quand je n'ai en mon pouvoir aucun des moyens nécessaires pour pourvoir à mon entretien et pour développer mes facultés? Enfin, si rien ne m'appartient, et, par conséquent, si je n'ai rien à donner, que devient le principe du sacrifice et de l'amour, si nécessaire à l'humanité?

Digitized by Google

2°. Nous venons d'exposer rapidement les devoirs et les droits de l'individu ; mais il ne faut pas confondre l'individu avec l'homme isolé, ou la réalité avec la chimère. L'homme isolé, ou, comme on disait au XVIII^e^ siècle, l'homme de la nature, n'a jamais existé. Le seul état dans lequel nous puissions naître et vivre, développer nos facultés, acquérir le sentiment de notre dignité morale, par conséquent le seul état naturel du genre humain, c'est la société ; et le premier degré ou la première forme de la société, c'est la famille.

Le principal rôle dans la famille appartient à l'amour. C'est à son foyer qu'on voit éclore ces affections tendres et désintéressées qui servent de terme de comparaison aux dévouements les plus généreux du cœur humain, et qui, sortant ensuite du cercle où ils ont pris naissance, s'étendent par degrés à la patrie, à l'humanité, à Dieu lui-même. Aussi longtemps, en effet, que l'amour en est absent ou qu'il n'y tient pas la première place, la famille n'est pas véritablement constituée, et ce que nous prenons pour elle est un asservissement plus ou moins complet du sexe et de l'âge le plus faible au plus fort. Tel fut son caractère dans l'antiquité. Aussitôt que l'amour vient à l'abandonner, et que l'intérêt, la vanité ou quelque autre principe s'est substitué dans son sein aux sentiments de la nature, on peut la regarder comme dissoute. Cependant il faut bien aussi y admettre le devoir, source unique du droit, règle suprême de toutes nos actions, et hors duquel l'amour n'est qu'une passion sans dignité, sans durée et sans but.

On distingue dans la famille deux sortes de devoirs, et, par conséquent, deux sortes de droits : ceux qui regardent les époux et ceux *qui* concernent les parents et les enfants. Il est défendu à la personne humaine, quelles que soient sa misère et sa faiblesse, de se dégrader au rang d'une chose, de se dépouiller de son être moral pour servir uniquement aux plaisirs et aux passions de ses semblables. Pour la même raison, il est défendu aux autres de la réduire à cette condition, soit par la séduction, soit par la force, ou de l'y maintenir quand elle y est déjà. Donc un homme et une femme ne peuvent appartenir l'un à l'autre que sous la condition de substituer, dans leurs relations mutuelles, l'égalité morale, ou la réciprocité parfaite des droits et des devoirs, à l'inégalité naturelle qui existe entre eux. Cette réciprocité parfaite ne peut se réaliser qu'au moyen d'un contrat par lequel l'homme et la femme s'engagent à mettre en commun, pour toute la durée de leur vie, leurs âmes et leurs corps, leurs volontés et leurs personnes. Tel est le principe sur lequel repose la société conjugale et d'où découlent les obligations réciproques des époux. Celles des parents envers leurs enfants dérivent du même principe, c'est-à-dire de la dignité absolue de la nature humaine. En effet, l'homme serait ravalé au rang d'une chose si l'on pouvait, sous les seules conditions de la volupté et de l'instinct, lui donner la vie sans être attaché à lui par aucun lien, sans penser à ce qu'il deviendra un instant après sa naissance. Appeler à l'existence un être humain, c'est donc se charger de son éducation, c'est prendre l'engagement d'être sa providence, d'écarter de lui la souffrance, le besoin, de développer les forces de son corps et les facultés de son esprit, jusqu'à l'heure où il pourra, physiquement et moralement, se suffire à lui-même. Ce devoir des parents envers leurs enfants est aussi

Digitized by Google

a source de leurs droits, c'est-à-dire de l'autorité paternelle, naturellement limitée par le principe d'où elle dérive, c'est-à-dire par les besoins de l'éducation. (Pour plus de détails, *voyez* FAMILLE.)

3°. C'est sous l'égide sacrée de la famille que nous sommes appelés et préparés à la vie, à la vie morale aussi bien qu'à la vie physique; mais il faut une institution plus puissante et plus vaste pour nous en assurer la puissance et nous fournir les moyens d'en atteindre le but, en appuyant la justice par la force, et en plaçant les droits, la liberté de chacun, sous la sauvegarde de tous. Cette institution, c'est la société civile ou l'Etat.

La société est un fait avant d'être constituée en droit, et cela se comprend aisément, puisqu'elle n'est pas moins nécessaire à notre existence physique qu'à notre existence morale. Montrer comment elle a commencé et s'est développée peu à peu, sous l'empire de quelles circonstances et par quelle suite de révolutions se sont formés la plupart des peuples, c'est la tâche de l'historien, de l'historien philosophe; le moraliste ne s'occupe que du but général que la société doit chercher à atteindre, et des principes par lesquels se mesurent tous ses progrès, auxquels doivent se conformer toutes ses lois, sans distinction de la forme sous laquelle elles sont promulguées. Il n'est pas besoin, en effet, de démontrer que s'il y a des règles éternelles du bien et du mal, s'il y a des droits et des devoirs reconnus par la conscience, la volonté de tous est obligée de s'y soumettre comme celle d'un seul, et que toute loi n'est pas juste par cela seul qu'elle émane du plus grand nombre.

Le but de la société, et par conséquent son premier devoir, est d'assurer à chacun de ses membres les droits qui résultent de notre nature morale, et qui ont pour caractère d'être exigibles par la contrainte, en vertu de cet axiome : « Contre le droit il n'y a pas de droit. » La société, en cela, est soumise à la même loi que l'individu, car le premier devoir qui lie entre eux tous les hommes, est de respecter, les uns dans les autres, les droits qui appartiennent à tous. Mais c'est en vain, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que la société voudra assurer à chacun de ses membres la jouissance de ses droits si elle ne le met pas en état de connaître ses devoirs, si elle ne lui aide pas à développer ses facultés, et ne met pas à sa portée, autant que cela est possible, les moyens d'atteindre le but de son existence. Il est donc impossible que l'action de la société soit purement négative ou se borne à la répression du mal; il faut aussi qu'elle poursuive un but positif, et que, dans la mesure où elle le peut, sans étouffer la liberté, elle s'applique à la réalisation du bien. En un mot, le droit ne suffit pas pour servir de base à l'ordre social; le droit lui-même ne saurait subsister si on ne lui donne pour auxiliaire l'amour, ou, comme on voudra l'appeler, l'humanité, la charité.

La société une fois reconnue l'unique sauvegarde de notre existence physique et morale, le seul état où l'homme puisse atteindre sa destinée, il est évident que tous les droits dont elle nous garantit l'usage et toutes les institutions qu'elle renferme dans son sein doivent être subordonnés aux conditions de sa sécurité et de sa durée. De là résulte pour l'Etat un droit de surveillance sur tout ce qui peut avoir une action publique, sur tout ce qui exerce une influence réelle, soit sur la

Digitized by Google

société tout entière, soit sur une partie de la société, comme l'enseignement, la religion, l'exercice de certaines professions et les associations de toute nature. Une institution publique ou une association affranchie de cette loi jouirait, non de la liberté, mais de la souveraineté ; elle serait un Etat dans l'Etat.

Mais puisque, comme nous venons de le démontrer, l'on ne peut séparer la répression du mal de la réalisation du bien, il est aussi clair que les droits de l'Etat d'agir directement, par l'exemple ou la persuasion sur les idées, sur les sentiments et sur le bien-être des citoyens. Il faut ici se mettre en garde contre deux excès également funestes : ce libéralisme qui voudrait réduire le gouvernement ou l'action de la société aux étroites proportions de la police, et ces dangereuses utopies qui tendent à anéantir l'individu au profit de l'Etat.

L'Etat, dont nous venons d'indiquer les devoirs et les droits, c'est la totalité des citoyens ou la société tout entière. Or, la société toute entière ne peut pas agir par elle-même sur chacun de ses membres, pour ainsi l'on peut s'exprimer ainsi, intervenir en personne pour la défense de ses intérêts ou de ses droits. Il faut donc qu'il existe, sous toutes les formes de gouvernement possibles, des individus ou des corps qui exercent, près des simples citoyens, les droits de la nation tout entière, qui se trouvent, par là même, investis de toute sa puissance : ce sont les intermédiaires entre le corps social et les différents éléments dont il se compose qui forment ce qu'on appelle les pouvoirs publics.

Il n'y a donc de pouvoir légitime que celui qui s'exerce au nom et dans l'intérêt de la société, par conséquent, qui tient de la société elle-même ses titres et son mandat. On distingue généralement trois pouvoirs dans l'Etat : le pouvoir législatif qui fait les lois ; le pouvoir exécutif qui a pour mission de les faire observer dans leur ensemble et par la société tout entière ; enfin le pouvoir judiciaire qui les applique à tous les cas particuliers, qui en est l'interprète dans les affaires litigieuses. Pour remplir leur destination respective, il faut que ces trois pouvoirs demeurent parfaitement distincts ; les réunir, c'est les détruire au profit du despotisme.

De la nature de ces divers pouvoirs on déduit sans peine leurs devoirs et leurs droits ; et de la constitution générale de la société, du but qui lui est proposé, des conditions de son existence, découlent les devoirs des citoyens envers l'Etat. Ces devoirs peuvent se résumer en un seul : le défendre et le servir par tous les moyens en notre pouvoir, même au prix de notre vie, car nous lui appartenons tout entiers avant d'appartenir à la famille et à nous-mêmes. (Pour plus de détails, *voyez* ETAT.)

4°. L'Etat une fois constitué, il devient une personne morale qui a ses devoirs, ses droits et sa responsabilité ; car, comment mettre en doute un seul instant que ce qui est juste ou injuste pour chacun de nous ne le soit pas pour la société entière ou pour le gouvernement qui agit en son nom ? Comment supposer qu'en agissant au nom de la société, nous cessons par cela même d'être libres et responsables ? Les rapports d'un Etat à un autre sont donc soumis aux mêmes lois, relèvent des mêmes principes que ceux qui existent entre les individus. Ces lois, comme nous l'avons dit, conservent leur empire jusqu'au

Digitized by Google

la guerre : car alors même qu'une nation est condamnée à les armes pour faire respecter son indépendance ou pour re cause non moins légitime, elle reste toujours soumise à s de justice, de bonne foi et d'humanité, qu'elle ne saurait as se couvrir d'infamie. Mais des nations civilisées ne peuvent re dans l'isolement, attendant pour se défendre qu'on vienne quer chez elles, et ne portant aucun intérêt à ce qui se passe leur sein; pour conserver son indépendance, il faut que chaelles veille à celle des autres, que les plus faibles s'unissent les plus fortes, que les plus fortes protégent les plus faibles; e toutes ensemble, tant pour se protéger réciproquement que hanger les fruits de leurs génies, de leurs industries, de leurs res respectifs, se réunissent dans une société plus générale, sans er leur existence propre. C'est vers ce but, déjà à moitié réalisé congrès diplomatiques et la similitude des gouvernements eus, que tendent de plus en plus les efforts de l'humanité. (*Voyez* TRE HUMAINE.)

En montrant quels sont les principes et les véritables problèmes morale, nous avons jugé d'avance les systèmes par lesquels cette e est aujourd'hui représentée dans l'histoire de la philosophie. ord la plupart de ces systèmes ne s'occupent guère que des de- de l'homme, et gardent le silence sur ses droits. Aussi a-t-on é, pour combler cette lacune, de former à côté de la morale une science qu'on a appelée du nom de *droit naturel*. Mais cette ction est tout à fait vaine, car ce qui est un droit pour moi est voir pour mes semblables, et réciproquement; les uns ne peuvent exiger que les autres ne soient obligés d'accorder. La loi morale ndivisible de sa nature, et l'on ne réussira à la comprendre qu'en diant à la fois sous ces deux faces. Un autre reproche qu'on peut sser à la plupart des systèmes de morale, et surtout à l'enseigne- de la morale tel qu'il existe dans nos écoles, c'est qu'ils ne s'ap- ent qu'à l'homme considéré d'une manière abstraite, et semblent blier la société, ou du moins les institutions sans lesquelles la société -même est une pure abstraction : par exemple, la famille et l'Etat. 'est-il arrivé de là? C'est qu'à côté ou en opposition de la morale philosophes exclusivement occupés de l'homme, et accusés pour le raison d'aberration et d'impuissance, on a eu la prétention d'éle- une autre science ayant pour unique objet la société, et désignée s le nom de *socialisme*. Mais s'il est difficile de se faire une idée ete des devoirs, des droits et des facultés de la nature humaine, squ'on ne les suit pas dans leur réalisation et leur développement ravers les institutions sociales, c'est une entreprise tout à fait im- ssible de vouloir, même en théorie, organiser la société quand on ne nnaît pas l'homme en lui-même, lorsqu'on n'a jamais essayé de lire ns sa conscience. C'est à la même science, c'est-à-dire à la morale, 'il appartient d'étudier à la fois les lois de l'individu et les fonde- ents sur lesquels repose la société. C'est pour avoir méconnu cette rité que la morale exerce encore si peu d'influence sur les opinions olitiques, et que celles-ci, dépourvues de toute base solide, atteignent ouvent jusqu'aux dernières limites de la violence et du délire. Ce que

Digitized by Google

nous disons de la politique proprement dite est vrai aussi, dans une certaine mesure, de l'économie politique, à laquelle le philosophe, le moraliste, ne sauraient rester étrangers : car il existe une étroite relation entre le bien-être matériel de la société et son développement moral; chacune des lois de la conscience, et par conséquent chacun des efforts que nous avons faits pour nous en rapprocher comme chacune des erreurs ou des passions qui nous en éloignent, a des conséquences inévitables dans la sphère de nos intérêts. Enfin les systèmes de morale sont tombés dans la même faute que les systèmes de métaphysique, et, en général, que toutes les œuvres de la réflexion humaine. Au lieu d'embrasser dans un seul tout les divers éléments de notre conscience, ou les mobiles si variés de notre activité, et de les coordonner sans les confondre sous la loi supérieure du devoir, ils en ont fait, en quelque sorte, le partage entre eux, et les ont montrés, par une analyse partiale et exclusive, comme autant de principes inconciliables. Pour rester convaincu de ce fait, il ne faut pas un grand effort de raisonnement ni d'érudition; il suffit d'énumérer simplement les opinions les plus célèbres que les philosophes ont produites jusqu'à présent sur le sujet qui nous occupe.

Les principes les plus généraux de nos déterminations, ou les sources premières d'où découlent tous nos actes, sont les sens, le sentiment, la raison. De là trois grandes écoles de morale, l'école égoïste, l'école sentimentale et l'école rationnelle, dont chacune, à son tour, se partage en plusieurs autres. Ainsi, même en ne reconnaissant d'autre règle que l'intérêt ou le bien-être des sens, on peut suivre deux voies opposées : la passion ou le calcul, l'appétit brutal ou le plaisir raffiné. Aussi la morale égoïste a-t-elle produit également le système d'Aristippe et celui d'Epicure; la doctrine de Hobbes, d'Helvétius, de Bentham, ou ce qu'on appelait dans le dernier siècle l'intérêt bien entendu, et ces théories plus modernes qui érigent en loi souveraine de l'individu et de la société l'*attraction*, c'est-à-dire l'instinct, l'appétit, la passion aveugle. Le sentiment aussi intervient dans les actions et dans les jugements de l'homme sous plusieurs formes différentes. Il y a d'abord ce fait général par lequel nous nous associons à tout ce qu'éprouvent nos semblables et qui nous rend capables d'apprécier leurs joies et leurs souffrances : c'est la sympathie, considérée par Adam Smith comme l'unique fondement de la morale. Il existe en nous, indépendamment de la sympathie, un penchant plus actif qui nous porte à rechercher le bien de nos semblables sans aucun retour intéressé sur nous-mêmes, et sans distinction des rapports qu'ils peuvent avoir avec nous : c'est le sentiment de la bienveillance, sur lequel se fonde la morale de Shaftesbury. Mais l'homme n'est pas seulement bienveillant pour ses semblables, il éprouve l'irrésistible besoin de passer sa vie au milieu d'eux, de jouir de leur présence et de leur commerce; en un mot, il se sent né pour la société, et c'est de ce seul fait que Pufendorf fait découler tous ses droits et tous ses devoirs. D'autres, jetant sur la nature humaine un regard plus profond, y ont aperçu une disposition naturelle comme un instinct d'un ordre supérieur qui l'entraîne vers le bien, l'en détourne du mal et lui apprend à discerner l'un de l'autre sans aucun effort d'intelligence : c'est le sentiment moral, dont Hutcheson a

Digitized by Google

le seul juge de nos actions et le principe exclusif de son système. in, tout sentiment qui nous élève au-dessus de nous-mêmes peut e regardé, à juste titre, comme une expression particulière de mour, et tout amour peut être ramené à sa source, c'est-à-dire à ui qui vient de Dieu et qui retourne à Dieu, dans lequel toutes les atures sont entraînées vers lui dès qu'elles ont une âme. Ce senti- nt, qu'on rencontre déjà chez Platon, sert particulièrement de base a morale de Malebranche. Des divisions tout à fait semblables exi- nt dans l'école rationnelle. Ainsi, selon les uns, la loi que la raison pose à nos actions n'est pas autre chose que le devoir, et ne sort pas limites de la conscience ou de l'ordre moral; c'est le système des ciens modernes, de Kant, de Price, et, à quelques égards, de l'école ssaise. Selon les autres, cette loi qui commande à la conscience de t être raisonnable et libre, c'est la même qui gouverne le monde, st l'ordre universel et immuable de la nature : telle était la convic- n des stoïciens anciens. Elle a beaucoup de ressemblance avec celle Clarke et de Montesquieu, qui prétendaient, eux aussi, que faire bien c'est agir conformément à la nature, et que les lois, c'est-à-dire règles que nous devons suivre, «sont les rapports nécessaires qui rivent de la nature des choses.» Dans l'opinion de quelques-uns, dée du bien se résout dans celle de perfection, c'est-à-dire dans le veloppement complet des facultés qui ont été données à chaque être, dans le concours harmonieux de tous ces êtres ensemble : c'est la ctrine de Leibnitz et de Wolf; et si l'on pousse l'idée de la perfection squ'à ses dernières conséquences, on arrive à cette proposition de latón, que le bien c'est Dieu lui-même; qu'imiter Dieu autant que ela est donné à l'homme, doit être le dernier terme de nos efforts. Ne ous plaignons pas de cette diversité de systèmes : elle a servi, s'il est ermis de s'exprimer ainsi, à diriger la lumière de l'analyse sur tous s points de la conscience humaine, sur toutes les faces de l'ordre oral. Mais il est temps qu'à l'analyse succède la synthèse, et que la hilosophie, mettant un terme à ses luttes intestines, tourne au profit le l'humanité les forces qu'elle dirigeait contre elle-même.

Au reste, le même spectacle que nous présente l'histoire particulière de la philosophie, s'offre à nous, avec des proportions plus vastes et des divisions plus frappantes, dans l'histoire générale de la civilisation. Quelles sont, en effet, les grandes époques que, sans aucune préoccu- pation systématique, on est forcé de distinguer dans le développement moral et religieux du genre humain? Elles sont au nombre de trois : le règne de la philosophie ancienne, dont les résultats pratiques se ré- sument dans le stoïcisme et le droit romain; la domination du christia- nisme, et la révolution française. Eh bien, il est évident que chacune de ces trois périodes représente plus particulièrement un des principes es- sentiels sur lesquels repose toute la morale. Le stoïcisme et la législa- tion romaine ont transporté, du domaine de la spéculation dans l'ordre civil, le principe universel du droit, qui, comme nous l'avons démon- tré, est le même que celui du devoir. Le christianisme, sans nier le droit, sans attaquer même les fausses applications qui en ont été faites après comme avant son avénement, se fonde principalement sur la charité ou sur l'amour. Enfin, non moins grande dans sa cause et non

Digitized by Google

moins puissante dans ses effets que le christianisme et la législation romaine, la révolution de 89 a consacré le principe de la liberté, non-seulement pour les individus, mais pour les nations; non-seulement dans l'ordre civil, politique et industriel, mais dans la sphère de la pensée et de la conscience. Il faut aujourd'hui réunir ces trois principes, dont chacun, comme vingt siècles d'expérience nous l'attestent, n'a pu se soutenir isolément; il faut les réunir en un code de morale qui ne puisse être revendiqué exclusivement ni par une école, ni par un parti, ni par une église, mais qui réponde à tous les besoins et soit l'expression exacte de la conscience de l'humanité.

Outre les écrits des différents auteurs, tant anciens que modernes, que nous avons nommés dans le cours de cet article, on peut consulter, particulièrement sur l'histoire de la morale, les ouvrages suivants: Gottlieb Stolle, *Histoire de la morale païenne*, in-4°, Iéna, 1714 (all.). — Grundling, *Historia philosophiæ moralis*, in-4°, Halle, 1706. — Barbeyrac, *Histoire de la morale et du droit naturel*, dans la préface de sa traduction française du *Jus naturæ* de Pufendorf, in-4°, Bâle, 1732. — England, *Inquiry into the moral of ancient*, in-8°, Londres, 1735. — Meiners, *Histoire critique générale de la morale chez les anciens et les modernes*, 2 vol. in-8°, Goett., 1800-1 (all.). — Frédéric Stœudlin, *Histoire de la philosophie morale*, in-8°, Hanovre, 1818 (all.). — Garve, *Revue des principes les plus importants de la morale, depuis Aristote jusqu'à nos jours*, in-8°, Breslau, 1798 (all.). — James Mackintosh, *Histoire de la philosophie morale*, dans la septième édition de l'*Encyclopédie britannique*, traduite en français par M. Poret, in-8°, Paris, 1834. — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 3 vol. in-8°, Paris, 1834-42. — Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 5 vol. in-12, Paris, 1846.

MORE (Henri), en latin *Morus*, naquit à Grantham, dans le Lincolnshire, le 12 octobre 1614. Les principales circonstances de sa vie ont été retracées par lui-même d'une manière intéressante, quoique non sans vanité, dans la préface de l'édition latine de ses OEuvres (*Prafatio generalissima*). Il appartenait à une famille de calvinistes rigides, partisans décidés du dogme de la prédestination; mais il avait à peine atteint l'âge de quatorze ans, que cette sombre croyance révolta son âme, et les menaces dont on usa envers lui pour réprimer ses doutes ne servirent qu'à les accroître. Dès ce moment sa vocation fut décidée: son esprit méditatif se porta avec ardeur sur les questions les plus difficiles de la philosophie et de la théologie. Au collége d'Eton, où sa famille l'avait envoyé pour étudier les langues anciennes, pendant que ses jeunes condisciples se livraient aux récréations de leur âge, il se promenait à l'écart, défendant en lui-même la liberté humaine contre le fatalisme de Calvin, ou cherchant dans la nature les traces d'une divine providence. Cette résistance, opposée par le cœur et la raison d'un enfant à un dogme enseigné au nom de la foi, lui démontre que l'homme ne tient pas tout ce qu'il sait de l'éducation et des sens, qu'il y a en lui un sentiment naturel de la justice et une idée innée de Dieu. Entré à l'université de Cambridge, et désormais libre dans le choix de ses occupations, le jeune More s'appliqua, avec une égale passion, à

Digitized by Google

hilosophie et aux sciences naturelles. Aristote et les philosophes astiques, avec Cardan et Scaliger, furent ses premiers maîtres. s son esprit ne pouvant s'accommoder ni de la sévère discipline du mier, ni de la sécheresse des autres; ayant observé, de plus, que disputes de l'école sur le principe d'individuation l'avaient conduit notables absurdités, comme de douter de sa conscience et de son tence personnelle, il entra dans une voie tout opposée : il se mit ndier Platon, Marsile Ficin, Plotin, le prétendu Mercure Trismée et la plupart des théologiens mystiques. Le petit écrit connu sous itre de *Théologie germanique* le captiva particulièrement, et quelnes années plus tard il crut remonter à la source de toutes ces doctri- en portant ses recherches sur la kabbale. Ce commerce avec le sé et avec des esprits d'un ordre si exclusif ne l'empêcha pas de se ler comme acteur et comme spectateur au mouvement philosophi- de son temps. Il entretient une correspondance avec Descartes; il rsuit dans tous ses ouvrages le matérialisme de Hobbes; il dénonce erreurs et les dangers de la doctrine de Spinoza. C'est en 1647 qu'il mmença sa carrière d'écrivain par la publication de plusieurs poëmes ilosophiques, dont la composition remonte aux années de sa prelère jeunesse. Depuis ce moment jusqu'en 1680, c'est-à-dire pendant e période de plus de trente ans, pas une année ne s'est écoulée qui vit éclore quelque production de sa plume infatigable. Au reste, sa e ne nous offre pas d'autres événements que ses pensées et ses traux. Il la passa tout entière dans l'université où il avait terminé ses udes. C'est en vain qu'on lui offrit les plus hautes dignités de l'Eglise glicane; il ne fut et ne voulut jamais être autre chose que *fellow* au llége du Christ, où il mourut le 1er septembre 1687.

Henri More appartient par le fond de ses idées et, si l'on peut parler nsi, par la physionomie générale de son esprit, à cette école platoicienne d'Angleterre dont Cudworth est, sans contredit, le plus illustre présentant. Ainsi que l'auteur du *Système intellectuel de l'univers*, n contemporain et son collègue au collége du Christ, il cherche une octrine où puissent se rencontrer sur un même fond spiritualiste la aison et le dogme chrétien, la tradition et le libre examen. Mais, lus érudit que philosophe, d'une érudition plus recherchée que proonde, et par-dessus tout d'une imagination très-aventureuse, il a exacéré les différents principes qu'il devait associer ensemble, et, en les xagérant ou en les faussant, il les a rendus plus inconciliables. Ainsi l pousse l'esprit religieux jusqu'au mysticisme : encore n'est-ce pas le rai, ou celui qui jaillit naturellement du fond de l'âme, qui a ses racines éternelles dans l'amour, dans l'espérance, dans le commerce neffable du Créateur et de la créature, mais un mysticisme d'emprunt, et, si on osait l'appeler ainsi, académique, qui n'est qu'une froide imitation des rêveries de la renaissance, copiées elles-mêmes sur l'école d'Alexandrie. Henri More est si peu un véritable mystique, qu'il a écrit en 1656, trois ans après avoir publié son commentaire kabbalistique sur la Genèse (*Conjectura cabbalistica*), un traité complet sur la nature, les causes, les formes et la guérison de l'enthousiasme (*Enthusiasmus triumphatus, sive de natura, causis, generibus et curatione enthusiasmi brevis dissertatio*). Dans ce curieux ouvrage, il parle de

Digitized by Google

l'enthousiasme comme ferait un médecin de quelque maladie du corps; et, ce qui est plus remarquable, c'est du corps qu'il le fait dépendre en grande partie. Les principaux phénomènes sur lesquels se fonde le mysticisme, les visions, les extases, l'amour divin lui-même, ne sont à ses yeux que les effets d'une imagination en délire ou d'un tempérament mélancolique. En même temps il accueille avec une rare crédulité tous les contes superstitieux répandus dans le peuple, tout ce qui peut faire croire, nous ne dirons pas à un monde spirituel, mais à un monde surnaturel, comme celui dont Jamblique nous a laissé la description dans *les Mystères des Egyptiens*. D'un autre côté, non content d'admettre l'indépendance et l'efficacité de la raison dans les questions de morale et de métaphysique, non content de démontrer, par les seuls arguments qu'elle est appelée à fournir, l'existence de Dieu, l'immortalité et la spiritualité de l'âme, la liberté humaine, le principe du devoir, il pousse la hardiesse philosophique jusqu'à introduire le libre examen dans la sphère même de la théologie. « Je ne vois rien, dit-il, dans la religion chrétienne qui ne soit conforme à la raison : *Christianam religionem per omnia rationabilem existimo.* » (*Opera philosoph.*, t. II, *præfatio generalis.*) La raison, c'est le grand prêtre éternel, le Verbe divin qui s'est incarné dans l'humanité. Repousser son contrôle des objets de la foi, c'est effacer la différence qui sépare le christianisme des cultes erronés forgés par l'imagination humaine; de même que, dans le monde physique, si l'on ôte la lumière, tous les objets disparaissent aussitôt, confondus dans la même couleur (*ubi supra*). La révélation n'en est pas moins pour Henri More un fait réel, qu'il défend avec une extrême vivacité et plus d'amertume que de force contre le *Traité théologico-politique de Spinoza* (*Ad V. C. epistola altera quæ brevem tractatus theologico-politici refutationem complectitur*, dans le t. I^er^ de ses OEuvres complètes).

Indépendamment de cette raison tout à fait libre, dont l'exercice ne doit rencontrer aucune limite, et en dehors de la révélation chrétienne, More reconnaît une philosophie traditionnelle, ou une sorte de révélation philosophique qui n'est pas autre chose que la kabbale. Initié à cette science pendant son prétendu voyage en Palestine, Pythagore l'a introduite dans la Grèce, où elle est devenue la base de la philosophie platonicienne : car la théorie des idées et des nombres, la réminiscence, la préexistence, la Trinité, le Verbe, sont autant de dogmes kabbalistiques. Mais la kabbale était une science complète, qui s'occupait des corps non moins que des esprits, qui avait sa physique ou sa cosmologie aussi bien que sa métaphysique. Malheureusement cette première partie, isolée de la seconde par un faux esprit d'analyse, s'est perdue dans le matérialisme en donnant naissance aux grossiers systèmes de Démocrite et d'Epicure. Il appartenait à un philosophe moderne de la retrouver par la seule puissance de son génie, et ce philosophe c'est Descartes. En effet, la physique cartésienne, si on l'examine de près, s'accorde entièrement avec celle de la Genèse interprétée par la méthode kabbalistique. L'une et l'autre enseignent la rotation de la terre autour du soleil; l'une et l'autre donnent pour principe au soleil, à la terre et aux autres astres, une matière céleste nageant dans l'espace; enfin, l'une et l'autre, elles subordonnent les phénomènes de la nature à la

Digitized by Google

ence des nombres, c'est-à-dire aux lois du calcul (*Opera philosoph.*, t. I, *præfatio generalis*, et *Epistola ad V. C. quæ apologiam complectitur Cartesio*, § 11). Ainsi, la physique de Descartes, réduite à ces trois nts et unie à la métaphysique platonicienne, ou, pour écarter toute ni voque, au mysticisme alexandrin, tel est pour Henri More le nier mot de la philosophie; telle est à ses yeux, dans l'ordre de la ence, la vérité absolue, qui, d'abord enseignée d'une manière sur- urelle à une race privilégiée, et propagée ensuite dans l'humanité la tradition, peut aussi se révéler naturellement à chacun de nous la raison.

Henri More n'a pas varié dans les trois points que nous venons de r de la physique de Descartes, et auxquels on peut joindre la théo- des tourbillons, l'explication physiologique des passions et la dé- nstration de l'existence de Dieu par l'idée d'un être souverainement fait; mais sur le cartésianisme en général, il n'a pas toujours eu même opinion, sans avoir jamais été, comme on l'a dit, un disciple Descartes. De 1648 à 1649, il adresse à l'auteur des *Méditations* ıtre lettres (*Epistolæ quatuor ad Renatum Descartes cum responsis rissimi philosophi dd duas priores*, dans le t. II de ses OEuvres com- tes), où, tout en lui proposant de graves objections contre la confusion la matière avec l'étendue, la suppression de l'espace, l'automatisme bêtes et quelques autres points d'une moindre importance, il se dit pétré d'amour pour sa personne et profondément attaché à son admi- le philosophie : *Neminem hominem me ipso impensius te amare , eximiamque tuam philosophiam arctius amplexari*. Dans une lettre écrite en 1664 (*Epistola ad V. C. quæ apologiam complec- pro Cartesio, ubi supra*, et à la suite de l'*Enchiridium ethicum*, , Londres, 1667), il prend la défense de Descartes contre ses nom- dversaires, principalement contre ceux qui l'accusent d'athéisme, retirer aucune des objections qu'il lui avait adressées précé- , mais en les aggravant, au contraire, il montre que, par on des mathématiques et des lois de la mécanique aux phé- e la nature, et par l'abus même de ces lois, il a affranchi la mprisonnée, jusque-là dans les formes substantielles ou les ultes de l'école; qu'il n'a pas rendu moins de services à la e en rendant impossible désormais la confusion de l'âme , en remettant en honneur la doctrine platonicienne des et en démontrant l'existence de Dieu par l'idée d'un être nt parfait, la seule preuve véritablement solide qu'on en faveur de cette vérité. Enfin, dans son *Manuel de Enchiridium metaphysicum, sive de rebus incorporeis*, 1671, et dans ses OEuvres complètes), sans rien changer propres doctrines, il se porte envers le fondateur du x accusations les plus passionnées et les plus injustes, me avait repoussées autrefois. Il lui reproche de sup- lui ôtant l'étendue, et de faire de la matière, en la espace, la seule substance de l'univers; par consé- au matérialisme et à l'athéisme; de chasser Dieu, la nature, mais de la raison de l'homme, en fondant es abstractions, et de faire tout cela sciemment, de

Digitized by Google

dessein prémédité, en déguisant son impiété sous le masque d'un q
ritualisme hypocrite.

Nous avons montré quel est le but, quel est l'esprit général et q
sont les éléments de la philosophie de Henri More; nous allons ess
maintenant de donner une idée des deux parties les plus essenti
de sa doctrine, de sa métaphysique et de sa morale. Celle-ci n'occ
guère que le petit traité intitulé *Enchiridium ethicum;* à celle-là
consacré plusieurs volumineux ouvrages : *L'Antidote contre l'athé*
(*Antidotus adversus atheismum, sive ad naturales mentis humanæ*
cultates provocatio annon sit Deus), un traité de l'immortalité de l'
(*Animæ immortalitas quatenus ex naturæ rationisque lumine est*
monstrabilis), des dialogues sur la nature divine (*Dialogi divini*
multas disquisitiones instructionesque de attributis Dei ejusque pr
dentia complectuntur), et enfin le *Manuel de métaphysique* (*Ench*
dium metaphysicum) que nous avons cité tout à l'heure. C'est princ
lement à ce dernier écrit que nous devons nous attacher; car c
celui où l'auteur a exposé sa pensée avec le plus de profondeur et
méthode.

La métaphysique, pour Henri More, n'a qu'un seul objet : elle
la science des choses incorporelles et se divise naturellement en d
parties : l'une qui prouve qu'il existe d'autres substances que les co
l'autre qui en détermine l'essence et les principaux attributs.

La première preuve sur laquelle se fonde l'existence des choses
matérielles, c'est l'idée que nous avons de l'espace. L'espace, d
lequel nous concevons nécessairement tous les corps, n'est pas la mê
chose que ces corps. Ceux-ci sont limités et mobiles; celui-là est i
mobile et illimité. Sans le dernier, les premiers sont impossibles :
il faut de la place pour le mouvement, pour la variété, pour la figu
et pour toutes les qualités constitutives de la matière; en sorte q
vous pouvez par la pensée supprimer les corps, mais non l'espa
Maintenant quelle est la nature de l'espace? Est-ce un être de raiso
une pure abstraction créée par la logique? Non, il a des attributs rée
l'unité, l'éternité, l'immobilité, l'infinitude, etc.; donc il est lui-mê
quelque chose de réel et ne doit pas être confondu avec le vide, qui n'e
qu'une idée négative, c'est-à-dire la suppression de l'être. Ces cons
dérations ne seraient pas désavouées, même aujourd'hui, par les espri
les plus sévères; mais More en fait sortir des conséquences beaucou
moins faciles à accepter et qu'on pourrait retourner contre lui
1° Puisque l'espace embrasse l'infini, et que, par cela même, rien n
peut exister hors de son sein, il faut admettre qu'il renferme les esprit
comme les corps; ce qui revient à dire que les esprits comme les corp
occupent une place déterminée ou sont étendus; 2° si l'espace est l
lieu des esprits, il participe nécessairement de la nature des êtres spi
rituels; il n'est pas divisible et composé, mais simple et indivisible
3° les attributs par lesquels nous venons de qualifier l'espace, l'unité
la simplicité, l'éternité, l'immensité, étant au nombre de ceux qu
nous rapportons à Dieu, l'espace n'est pas seulement quelque chose d
réel, il est quelque chose de divin; il nous représente d'une manièr
confuse et générale l'essence divine, ou la présence même de Dieu,
abstraction faite de ses opérations : *Est confusior quædam et generalio*

Digitized by Google

præsentatio essentiæ sive essentialis præsentiæ divinæ, quatenus a atque operationibus præciditur (*Enchiridium metaphysicum*, c. 8, 23). Aussi est-il à remarquer que l'espace ou le lieu (*mâkom*) un des noms sous lesquels les kabbalistes désignaient la nature ine.

Une autre preuve de l'existence des choses immatérielles est celle e nous fournit la nature même de la matière. En effet, une des dif-ences qui distinguent la matière de l'espace, c'est qu'on peut faire straction de celle-là et non de celui-ci; la première est contingente, second est nécessaire. Or, tout ce qui est contingent a un principe i ne l'est pas; et ce qui n'est pas contingent, c'est-à-dire ce qui clut un des caractères propres de la matière, est nécessairement im-atériel. De plus, si la matière est distincte de l'espace ou de l'étendue soi, on ne peut pas dire avec les cartésiens que l'étendue soit son sence. Il est tout aussi impossible de la regarder, avec les péripatéti-ens, comme une pure possibilité ou un *être en puissance*, car un tel re n'existe pas et n'est véritablement rien. La matière est donc telle re les sens nous la montrent, un être composé et inerte. Mais qu'est-qui a réuni les parties dont elle est formée, soit qu'on les appelle omes ou de tout autre nom? qu'est-ce qui l'a tirée de son inertie na-relle pour la mettre en mouvement? C'est évidemment quelque chose simple et d'actif en soi, quelque chose comme l'*énergie pure* d'Ari-bte, c'est-à-dire un principe immatériel.

La troisième preuve est tirée de la marche générale des phénomènes la nature. Tous les phénomènes dont l'univers nous offre le specta-le forment différentes séries où le même fait revient après un certain ntervalle. Chacune de ces séries, et par conséquent toutes ensemble, 'est-à-dire l'univers lui-même, ayant un commencement et une fin, eprésente un tout déterminé, limité dans l'espace comme dans la durée, n un mot contingent. Or, puisque rien de contingent ne peut se conce-oir sans un être nécessaire, c'est au-dessus du monde physique, dans n principe éternel et immatériel, qu'il faut chercher la raison de son xistence.

Enfin, passant en revue tous les faits les plus importants de la na-ure, la double rotation de la terre, le flux et le reflux de l'Océan, les nouvements, la forme, la distribution des astres, les effets et la com-position de la lumière, les merveilles de l'organisme dans les animaux t dans les plantes, la génération, la vie, l'instinct, la sensibilité, mais urtout les opérations de l'âme humaine, More établit, avec une con-naissance profonde de toutes les sciences, qu'aucun de ces faits ne peut s'expliquer par les lois mécaniques de la matière ou la puérile hypo-thèse des espèces intentionnelles; qu'il faut, par conséquent, en cher-cher la cause dans des forces distinctes de la matière, ou, pour les ap-peler de leur vrai nom, dans des esprits diversement constitués, doués de facultés plus ou moins étendues, selon les fonctions qu'on leur at-tribue.

Voilà l'existence des choses immatérielles démontrée; il s'agit main-tenant, d'après la division qu'on a donnée plus haut de la métaphysique, de déterminer leurs propriétés fondamentales ou leur essence. Ici, comme lorsqu'il traitait de l'espace et de la matière, c'est encore à

Digitized by Google

Descartes que More va s'attaquer. Selon lui, l'auteur des *Méditations*, en faisant consister l'essence de l'esprit dans la pensée, n'est pas plus heureux que lorsqu'il place celle de la matière dans l'étendue. La pensée est un attribut de l'esprit; elle n'est pas l'esprit même et n'appartient pas à tous les esprits, autrement elle se montrerait dans toute la nature, puisque, comme nous venons de l'apprendre, il n'y a pas un phénomène qui ne se rattache à un principe spirituel. La pensée suppose un sujet pensant, c'est-à-dire une substance, un être. Or, un être est nécessairement quelque part; être quelque part, occuper un point circonscrit de l'espace ou l'espace tout entier, c'est avoir de l'étendue: donc notre âme est étendue, puisqu'elle est renfermée dans notre corps. Dieu est étendu, puisqu'on dit qu'il est partout. Seulement notre âme a des limites et Dieu n'en a pas; mais l'étendue leur est commune; elle appartient sans exception à tout ce qui est; elle est la qualité essentielle des esprits comme des corps. Aussi, rien de plus contradictoire et de plus inintelligible que cette proposition de Louis de Laforge: « L'âme n'est pas dans le corps; elle le pénètre seulement de son influence et de sa vertu. » Si l'âme n'habite pas notre corps, où donc est-elle? Si Dieu ne remplit pas l'espace, en quel lieu faut-il le chercher?

Mais s'il y a des philosophes qui, par la crainte d'abaisser l'âme, l'excluent de tout commerce avec la matière, d'autres, par un excès opposé, la placent en même temps et tout entière dans le corps qu'elle est appelée à conduire et dans chacune des parties de ce corps. Pour les premiers, qui ne sont pas autre chose que les disciples de Descartes, More a inventé le nom de *nullubistes;* pour les seconds, celui de *holomériens;* et après avoir combattu les uns, il ne se montre pas moins sévère pour les autres. Supposer que l'âme est à la fois dans le corps tout entier et dans chacune de ses parties, c'est supposer l'impossible; c'est vouloir que la partie soit égale au tout, ou que le tout soit plus grand que lui-même et puisse se multiplier sans cesser d'être un. D'ailleurs, ne voyons-nous pas par l'expérience que l'âme perçoit par le cerveau, et non par le cœur, par l'estomac ou tout autre organe; qu'elle sent par les nerfs, et non par les os ou les muscles? Elle n'est donc pas également répandue partout; et, d'un autre côté, il a déjà été démontré qu'il faut bien qu'elle soit quelque part. Mais reste encore la difficulté de savoir comment une substance spirituelle, c'est-à-dire indivisible, peut être étendue, ou comment une substance étendue peut être indivisible. Pour écarter cette objection qui menace tout son système, More reconnaît deux sortes d'étendue : l'une matérielle et extérieure, l'autre intérieure et spirituelle; ou, comme dirait Kant, qui a fait la même distinction, l'une *extensive* et l'autre *intensive*. Cette dernière reçoit aussi le nom de *densité essentielle* (*spissitudo essentialis*), et peut être considérée comme une quatrième dimension, divisible par la pensée, mais non dans la réalité. C'est à peu près ce que Leibnitz, et, après lui, tous les philosophes modernes, ont appelé du nom de force. C'est certainement un honneur pour More d'avoir eu cette idée avant l'auteur de la *Théodicée*, et de l'avoir opposée, en ce qui concerne l'esprit, à la pensée abstraite de Descartes; mais la question qu'il se flattait de résoudre, la question éternelle des rapports de l'esprit avec la matière, subsiste toujours: Comment une force, c'est-à-dire

Digitized by Google

n principe spirituel, peut-il être renfermé dans un corps et occuper ne véritable étendue sans être divisible comme elle?

Si More s'était montré fidèle à sa théorie de l'espace ou de l'étendue n général, il aurait été conduit sans aucun doute à ce raisonnement : oute substance étant étendue; toute étendue, soit matérielle, soit spituelle, étant dans l'espace, puisque l'espace est l'étendue infinie; nfin, l'espace étant indivisible et se confondant, par la nature de ses ttributs, avec l'essence divine, il en résulte que la pluralité des subtances et des êtres est une illusion; que tout ce qui est, est, non pas ne partie de Dieu, mais Dieu lui-même envisagé sous un certain apport et d'un certain point de vue. Mais More est si loin de souponner cette conséquence de sa doctrine, qu'il la poursuit sous toutes es formes, sous sa forme mystique comme sous sa forme rationnelle, ans Boehm aussi bien que dans Spinoza, ne s'apercevant pas qu'elle st le fond même du mysticisme, et surtout de la kabbale, dont il se éclare le partisan enthousiaste et qu'il tient pour la source de toute sagesse humaine. Il croit à un dieu personnel, créateur et providence du monde, doué de conscience et de liberté : aussi n'est-ce point par les notions abstraites d'être, de substance, d'infini, qu'il démontre son xistence; mais, comme nous l'avons déjà dit, par l'idée de perfection, idée plus morale que métaphysique, à laquelle viennent se joindre d'ailleurs les preuves ordinaires tirées de l'ordre de la nature et des phénomènes de l'âme humaine. Le plus important de ces phénomènes, c'est la présence, dans notre esprit, des idées nécessaires et universelles, des axiomes de toute espèce qui, ne pouvant s'expliquer ni par la sensation, ni par la réflexion, ni par la nature, ni par l'homme, sont évidemment une émanation de la raison divine (*Antidotum adversus atheismum*, c. 2 sqq.). Les autres points de la théodicée de More n'offrent rien qui attire particulièrement notre attention.

Mais Dieu n'est pas le seul objet de la métaphysique. Au-dessous de Dieu il existe encore, formant une immense chaîne qui embrasse toute la nature, quatre classes d'esprits : 1° l'esprit du monde (*spiritus mundanus*) où sont renfermées les lois et les formes générales, les formes génératrices (*formæ seminales*, λόγοι σπερματικοί) de tous les corps; 2° les âmes des brutes qui, à la vie organique et aux lois générales de l'instinct, joignent quelque chose d'individuel, c'est-à-dire la sensation; 3° les âmes humaines, qui ajoutent à la sensation la raison et la liberté; 4° les âmes angéliques (*Immortalitas animæ*, lib. II, c. 8). Ce que More appelle l'esprit du monde, est à peu près le même principe que Platon nomme l'âme du monde, et Cudworth la nature plastique. C'est, comme la définit aussi Cudworth, l'âme de la matière, c'est-à-dire une force entièrement privée de perception et de liberté, repandue dans toute la nature, et ayant dans ses attributions les phénomènes qui ne s'expliquent pas par les lois de la mécanique (*Enchiridium metaphysicum*, c. 19). Son rôle expire à la limite où commence celui de l'instinct. L'instinct, accompagné de perception et de sensibilité, ne peut appartenir qu'à une âme d'un ordre plus élevé, celle qu'on est obligé de reconnaître chez les brutes. En effet, il n'y a pas de milieu : ou les animaux sont de purs automates, comme l'enseigne l'école cartésienne, ou il faut accorder que leurs sensations et

Digitized by Google

leurs perceptions, de même que les nôtres, quoique d'une nature très-inférieure, ne peuvent exister que dans une principe spirituel. Mais de ces deux propositions, la première est une chimère insoutenable; donc il faut accepter la seconde. Quant à l'âme humaine, c'est moins en philosophe qu'en prêtre et en théologien, et en théologien païen, en disciple de Jamblique ou de Porphyre, que More l'envisage dans le vaste traité qu'il lui a consacré. Après avoir établi son existence et son immortalité par les raisons généralement reçues, il recherche ce qu'elle a été avant de venir en ce monde, et ce qu'elle sera après l'avoir quitté; il ajoute au rêve de la préexistence mille autres rêves; il décrit, avec une rare précision de détails, les différentes conditions qu'elle doit traverser après la mort, et les pensées, les impressions, les occupations, et jusqu'aux aliments qui l'attendent à chacune de ces étapes de son voyage éternel : car, il faut qu'on le sache, excepté Dieu, il n'y a pas de purs esprits. Tout esprit est uni à un corps. Quand nous aurons quitté ce corps terrestre, nous prendrons un corps aérien, puis un corps éthéré, puis un autre plus subtil encore. Du reste, aucune différence essentielle entre l'âme humaine et les âmes angéliques : car ce que nous appelons des noms d'ange, d'archange, etc., ce sont les degrés que nous sommes obligés de parcourir avant d'arriver à la suprême béatitude. C'est ainsi que More comprend le mysticisme, et qu'il veut concilier, dans sa métaphysique, la tradition avec la raison.

Sa morale est heureusement exempte de ces écarts, et l'on ne voit pas facilement par quel lien elle se rattache aux idées que nous venons d'exposer. C'est la morale stoïcienne, tempérée et corrigée par celle d'Aristote. La raison, c'est-à-dire la loi du devoir, en fournit toutes les règles, mais sans exclure absolument les passions ni l'intérêt. Elle doit nous enseigner l'art, non-seulement d'être vertueux, mais aussi d'être heureux : car la vertu et le bonheur ne sont que deux aspects différents de cet ordre universel, de cette fin absolue à laquelle aspirent toutes nos facultés, et que les anciens nommaient le souverain bien. Aussi More prend-il la défense des passions contre la sévérité exagérée des stoïciens. Ce n'est pas dans leur usage qu'il voit le mal, mais dans leur abus. L'usage des passions, lorsque, disciplinées par la raison, elles demeurent dans leurs limites naturelles, ne lui paraît pas une moindre preuve de la divine Providence, que le jeu merveilleux de notre organisation physique. Et comment les passions seraient-elles contraires à la raison, puisqu'elles ne sont, sous une autre forme, que la raison même qui, conduisant à leur insu tous les êtres vivants, les pousse vers leur bien et les détourne de leur mal? En effet, elles nous révèlent, par des mouvements obscurs et confus, les mêmes lois de la nature que la raison nous fait connaître par des idées claires et distinctes (*Enchiridium ethicum*, lib. 1, c. 12). Cela seul néanmoins suffit pour nous apprendre que la direction ne peut venir que de celle-ci, et qu'à elle seule il appartient de déterminer dans quelle mesure il faut accueillir les premières.

Après ces considérations sur la nature du bien en général et les principes qui en découlent pour la direction de notre vie, vient une classification très-arbitraire des différentes sortes de vertus qui com-

Digitized by Google

posent la moralité humaine. Au lieu des quatre vertus cardinales reconnues, après Platon et les stoïciens, par tous les moralistes, il n'y en a plus que trois, qui sont la *prudence*, la *sincérité* et la *patience*. Ces trois vertus répondent à trois passions également essentielles et primitives : l'admiration, la concupiscence et la colère. La justice, la charité, la probité, ne sont que des vertus accessoires et de second ordre. Mais nous nous hâtons d'ajouter que ces aberrations de détail disparaissent devant ce principe général qui domine et qui résume la pensée de l'auteur : toute vertu peut se résoudre dans l'amour de Dieu; car l'amour de Dieu, c'est l'amour de la perfection, qui, à son tour, se traduit par l'amour du bien (liv. III, c. 3). L'ouvrage se termine par une excellente défense du libre arbitre, sans lequel toute morale devient inutile. Se tournant à la fois contre deux partis extrêmes, le matérialisme et le mysticisme, le système de Hobbes et l'idée exagérée de la grâce, l'auteur démontre qu'entre les lois générales de la nature et l'intervention immédiate de Dieu, il reste encore une large place pour la liberté humaine. Quant à l'objection qu'a toujours fournie contre la liberté la prescience divine, More l'écarte (nous ne disons pas qu'il la résout) avec assez d'habileté. Dieu, dit-il, ne peut connaître les choses que telles qu'elles sont, les nécessaires comme nécessaires, les contingentes comme contingentes. Si la prescience de celles-ci est une contradiction, alors il ne faut pas l'admettre dans la nature divine. Si, au contraire, elle n'a rien de contradictoire, alors pourquoi l'opposerait-on au libre arbitre de l'homme? Une autre difficulté qu'on oppose quelquefois à la liberté humaine, c'est que nous sommes toujours déterminés dans nos actions par l'idée d'un bien en général ou du plus grand des biens. Ce que nous croyons bon pour nous d'une manière absolue, ou ce qui nous paraît le meilleur dans certaines circonstances, nous ne pouvons pas ne pas le faire : donc nous ne sommes pas libres. More répond à cela par l'expérience. La détermination de notre volonté ne dépend pas de la seule connaissance que nous avons du bien. L'homme a beau avoir une idée exacte de la vertu, il ne la pratiquera pas s'il n'en a pris la résolution, et s'il ne s'est accoutumé à se diriger par ce seul motif.

On voit par ce rapide exposé de ses opinions, qu'il est difficile d'attribuer un système à More, et d'en faire, comme on l'a tenté, un penseur original. Il n'a que des vues isolées, dont quelques-unes sont d'une remarquable hardiesse ou d'une véritable profondeur; mais qui ne s'accordent pas ensemble. Le théologien, chez lui, nuit au philosophe; le philosophe compromet le théologien, et l'un et l'autre se laissent tromper trop facilement par une érudition complaisante dont l'imagination fait les principaux frais. La pensée qui domine tous ses écrits est plus éclectique que mystique; mais, associant au hasard les éléments les plus opposés, au lieu de les contrôler et de les éclairer les uns par les autres, il rappelait trop bien, quoiqu'il leur fût bien supérieur, les restaurateurs d'antiquités de la renaissance, pour exercer une durable influence sur les esprits hardis du XVII^e^ siècle.

Un grand nombre des écrits philosophiques de Henri More ont été publiés en anglais et réunis sous ce titre : *A collection of several philosophical writings*, in-f°, 2^e^ édit., Londres, 1662; 4^e^ édit., 1712. La

Digitized by Google

collection complète de ses œuvres philosophiques a été publiée en latin *H. Mori Cantabrigiensis Opera omnia, tum quæ latine, tum quæ anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata*, 2 vol. in-f°, Londres 1679. Un troisième volume a été consacré à ses œuvres théologiques *Opera theologica*, in-f°, Londres, 1700. La biographie de More, avec une appréciation de ses opinions et un résumé de ses écrits, a été publiée par Richard Ward, un de ses partisans enthousiastes : *The Life of the learned and pious Dr Henry More*, in-8°, Londres, 1710.

MOREL (Guillaume), né dans les premières années du XVI^e^ siècle au bourg du Teilleul, en Normandie, professa le grec au collége de France, et fut, en outre, directeur de l'Imprimerie royale. C'était un fort habile homme. Nous ne donnerons pas ici la nomenclature de ses ouvrages qui sont très-nombreux; un seul nous offre quelque intérêt. Cet ouvrage a pour titre : *Tabula compendiosa de origine, successione, ætate et doctrina veterum philosophorum*, in-8°, Bâle, Herwagius, 1580. Cette table, qui a été réimprimée dans le tome X du *Thesaurus antiquitatum græcarum* de J. Gronovius, est, comme le titre l'indique, très-sommaire; mais elle a été assez amplement commentée par Jérôme Wolf. C'est ce commentaire qui mérite d'être signalé aux historiens de la philosophie. B. H.

MORELLET figure à double titre dans l'armée philosophique du XVIII^e^ siècle : d'abord pour la part active qu'il prit à l'œuvre critique de ce temps, à la guerre déclarée par les philosophes aux préjugés de toute espèce; il fut un des collaborateurs de l'*Encyclopédie*, un de ces écrivains qui, minant sans relâche les erreurs et les abus sur lesquels reposait la vieille société, préparèrent la révolution française. En second lieu, dans cette armée philosophique, il appartient plus spécialement à l'école des économistes, dont les doctrines préparèrent l'abolition des barrières qui formaient alors plusieurs royaumes distincts dans le sein de la France. L'importance croissante du commerce dans les Etats, comme élément de puissance politique, et la liaison étroite remarquée entre les progrès de l'industrie et l'accroissement des richesses sociales, créaient alors la science nouvelle de l'économie politique, dont l'abbé Morellet fut en France un des premiers adeptes.

Né à Lyon, le 7 mars 1727, et mort à Paris le 12 janvier 1819, André Morellet fut un de ces vieillards spirituels, que le XIX^e^ siècle a pu entendre lui raconter le XVIII^e^. Il a été, comme Fontenelle, le lien de deux siècles et de deux littératures. Mais un caractère qui le distingue de ses confrères les philosophes, c'est que la plupart de ses écrits ont été autant d'actions, c'est-à-dire qu'ils étaient faits en vue d'une application pratique.

Après avoir étudié chez les jésuites de Lyon, il fut envoyé, à 14 ans, au séminaire des Trente-Trois, à Paris, d'où il entra ensuite en Sorbonne. C'est là qu'il se lia intimement avec Turgot et Loménie de Brienne (de 1748 à 1752). C'était précisément le temps où la querelle de l'archevêque de Paris, Beaumont, avec le parlement, soulevait la question de la tolérance civile et religieuse. N'est-ce pas un symptôme [illegible]nant, de voir trois jeunes abbés approfondir ensemble ces graves

Digitized by Google

oblèmes ? Ces principes, on les respirait avec l'air. Il fallait que la ntagion fût alors bien puissante, pour qu'ils eussent fait invasion en ine Sorbonne.

Tout en étudiant la théologie, l'abbé Morellet se liait avec les philophes. La thèse de l'abbé de Prades ayant vivement ému la Sorbonne, parlement intervint par un décret de prise de corps contre l'auteur, i fut obligé de se réfugier chez le roi de Prusse. A cette occasion, orellet fit connaissance avec Diderot, qu'il avait rencontré chez l'abbé : Prades. Au sortir de la Sorbonne, en 1752, il fut précepteur d'un s de M. de la Galaizière, chancelier de Lorraine. Le dimanche, il lait voir en cachette Diderot, qui lui fit connaître d'Alembert.

Son premier ouvrage parut en 1756, sous ce titre : *Petit écrit sur ne matière intéressante.* C'était une défense des protestants, écrite ans le genre de Swift. D'Alembert et Diderot furent charmés de voir n prêtre se moquer des intolérants. Dès lors, il fut enrôlé dans l'*Encyclopédie*, où il fit des articles de théologie et de métaphysique. Il ournit entre autres, les articles *Fatalité*, *Figures*, *Fils de Dieu*, *Foi*, *'ondamentaux* (articles), *Gomaristes*.

En 1758, il fit paraître des *Réflexions sur les avantages de la libre abrication et de l'usage des toiles peintes.* Un arrêt du conseil, qui établit cette liberté, en fut le fruit. Morellet avait été chargé par Trudaine, directeur du commerce, de traiter la question contradictoirement avec les marchands, les fabricants et les chambres de commerce du royaume.

L'éducation dont il avait été chargé lui avait procuré l'occasion de visiter l'Italie. Il en rapporta le *Directorium inquisitorum*, composé en 1358 par le cardinal Eymeric, qu'il traduisit en 1762, sous le titre de *Manuel des inquisiteurs.* C'est à propos de ce livre que Voltaire écrivait à d'Alembert : « Si j'ai lu la belle jurisprudence de l'inquisition ! Eh ! oui, mort Dieu, je l'ai lue, et elle a fait sur moi la même impression que fit le corps sanglant de César sur les Romains. Les hommes ne méritent pas de vivre, puisqu'il y a encore du bois et du feu, et qu'on ne s'en sert pas pour brûler ces monstres dans leurs infâmes repaires. Mon cher frère, embrassez pour moi le digne frère qui a fait cet excellent ouvrage : puisse-t-il être traduit en portugais et en castillan ! » Frédéric en fit adresser à Morellet des remercîments par d'Alembert, qui était alors à Berlin.

Au retour de son voyage d'Italie, en 1759, Morellet avait été présenté chez madame Geoffrin, dont la maison était un des rendez-vous des philosophes. Il fut admis aussi dans la société du baron d'Holbach ; mais, loin de partager les opinions qui y dominaient, il y combattit courageusement l'athéisme.

Le septième volume de l'*Encyclopédie*, qui parut en 1758, avait ranimé la guerre contre les encyclopédistes. Les jésuites, dans le *Journal de Trévoux* ; Fréron, dans l'*Année littéraire* ; l'avocat Moreau, dans *les Cacouacs* ; Palissot, dans ses *Petites lettres sur de grands philosophes*, avaient formé une sorte de croisade contre les philosophes. L'*Encyclopédie* fut supprimée par arrêt du conseil, en 1759. Peu après, Lefranc de Pompignan, reçu à l'Académie française le 10 mars 1760, fit dans son discours de réception une sortie assez violente, dans laquelle Voltaire, Buffon, d'Alembert étaient assez clairement désignés. Ce fut le

Digitized by Google

signal de cette série de pamphlets dans lesquels le vieillard de Ferney versait le ridicule à pleines mains sur Pompignan : *le Pauvre diable*, *la Vanité*, *le Russe à Paris*, forcèrent le nouvel Académicien de se réfugier à Montauban. Voltaire avait commencé par *les Quand;* Morellet continua par *les Si* et *les Pourquoi*. Dans le même temps, Palissot, soutenu par le duc de Choiseul, qui, tout en ménageant Voltaire, dont il était caressé, partageait ses faveurs entre les amis et les ennemis, faisait représenter sa comédie des *Philosophes*. Une des représailles les plus mordantes que Palissot s'attira alors, fut la *Préface des philosophes*, ou *Vision de Charles Palissot*. Les exemplaires, imprimés à l'étranger, arrivèrent à Paris le 23 mai 1760. L'auteur avait eu l'imprudence de mettre en scène la princesse de Robeck, fille du maréchal de Luxembourg, jeune et jolie femme, connue par son aversion pour les philosophes, et qui avait assisté, quoique malade, à la première représentation de la comédie de Palissot. Déjà cruellement insultée dans la préface du *Fils naturel* de Diderot, elle profita de son intimité avec le duc de Choiseul pour lui demander vengeance. On découvrit que Morellet était l'auteur de la *Vision de Palissot :* il fut conduit à la Bastille le 11 juin 1760; il y resta moins de deux mois, car l'intervention de Malesherbes, du maréchal de Noailles et de la maréchale de Luxembourg lui fit rendre la liberté le 30 juillet suivant. La Bastille était alors pour un philosophe le complément de la gloire, ce qu'est pour un martyr l'auréole de la persécution. Voltaire avait dit de son arrestation : « C'est dommage qu'un si bon officier ait été fait prisonnier au commencement de la campagne. » Morellet l'envisageait lui-même comme une heureuse aventure. « Je voyais, dit-il dans ses mémoires, quelque gloire littéraire éclairer les murs de ma prison : persécuté, j'allais être plus connu. Les gens de lettres que j'avais vengés, et la philosophie dont j'étais le martyr, commenceraient ma réputation. Les gens du monde, qui aiment la satire, m'allaient accueillir mieux que jamais : la carrière s'ouvrait devant moi, et je pourrais y courir avec plus d'avantage. Ces quelques mois de Bastille seraient une excellente recommandation, et feraient infailliblement ma fortune. » En effet, après sa sortie de la Bastille, Morellet éprouva un redoublement d'amitié de la part des philosophes, et beaucoup de maisons lui ouvrirent leurs portes, entre autres, celles d'Helvétius, de madame de Boufflers et de madame Necker.

Au XVIII^e^ siècle, bien avant la découverte de la vaccine, un Toscan, le docteur Gatti, avait expérimenté le procédé de l'inoculation contre le fléau de la petite vérole qui décimait les populations. Vers ce temps-là, il inocula les enfants d'Helvétius. Mais les vieux préjugés résistaient, comme toujours, à la nouvelle pratique. En 1762, le parlement crut devoir consulter la Faculté de théologie sur l'inoculation; et la Sorbonne se réunit au parlement pour la condamner. Morellet se fit exposer les idées du docteur Gatti par lui-même, et les vulgarisa à son tour, en style clair, dans ses *Réflexions sur les préjugés qui s'opposent à l'établissement de l'inoculation*, 1763. Il fallut que la mort de Louis XV vînt, onze ans après, comme un argument décisif, pour trancher la question.

En 1764, le contrôleur général Laverdy fit rendre un arrêt du con-

Digitized by Google

eil, qui défendait d'imprimer sur les matières d'administration. Morellet composa alors un petit traité *de la Liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières d'administration*, qui ne fut publié qu'en 1774, sous le ministère de Turgot, avec cette épigraphe : *Rara temporum felicitate, ubi sentire quæ velis, et quæ sentias scribere licet.*

En 1766, sur l'invitation de Malesherbes, il traduisit le traité *des Délits et des peines*, de Beccaria. On n'a pas oublié l'impression que fit cet ouvrage, qui eut sept éditions dans une année. Il produisit la réforme des codes criminels en Europe : son premier effet fut l'abolition de la question préparatoire, puis la publicité des débats. Les Servan, les Dupaty y puisèrent d'utiles inspirations. Du reste, le succès du livre de Beccaria était un nouveau triomphe pour la philosophie française, puisque l'auteur écrivait à son traducteur : « Je dois tout aux livres français : ils ont développé dans mon âme des sentiments d'humanité étouffés par huit années d'une éducation fanatique. »

Morellet fit paraître, en 1769, le prospectus d'un *Nouveau dictionnaire du commerce*. Un de ses pamphlets les plus piquants, la *Théorie du paradoxe*, sortit de la polémique engagée en 1775 par Linguet. Il avait fait, en 1772, un voyage en Angleterre, où il connut lord Shelburn, depuis marquis de Landsdown. Celui-ci, devenu ministre, négocia la paix de 1783 entre la France et la Grande-Bretagne; et il rapporta en partie l'honneur de cette paix à l'abbé Morellet, qui, dit-il, avait libéralisé ses idées. Morellet fut reçu en 1785 à l'Académie française. Ses travaux lui avaient valu la fortune : il touchait en pensions et en gratifications environ 30,000 livres de rente. La révolution vint renverser cette fortune. Il publia alors plusieurs écrits courageux, *le Cri des familles*, *la Cause des pères*, etc. Puis, il traduisit pour vivre des romans anglais, tels que *les Enfants de l'abbaye*, *le Confessionnal des pénitents noirs*, etc. Le consulat et l'empire améliorèrent bientôt sa position. Joseph Bonaparte le combla de bienfaits. En 1808, il fut appelé au Corps législatif, où il siégea jusqu'en 1815. Lors de la réorganisation de l'Institut, il fut compris dans la classe de la langue et littérature française, et il y fut un des membres les plus actifs de la commission du *Dictionnaire*. Il fit partie de cette société d'Auteuil qui avait recueilli dans les premières années du XIXe siècle les débris du siècle passé, et qui en faisait revivre l'esprit philosophique, les tendances libérales et tous les sentiments généreux : car une justice à rendre à l'abbé Morellet, c'est que, malgré les mesures révolutionnaires qui l'avaient dépouillé de sa fortune, il n'abjura jamais les principes qu'il avait soutenus en faveur de la tolérance et de la liberté de la pensée; et, malgré la réaction très-prononcée qui avait alors de puissants organes, il défendit la philosophie du XVIIIe siècle jusqu'à sa mort, arrivée le 12 janvier 1819. A...D.

MORINIÈRE (Claude) est un disciple de Malebranche, dont il n'est question dans aucune histoire de la philosophie, et qui cependant mérite d'être connu pour avoir tiré de la doctrine de Malebranche une explication de la prescience ou de la science de Dieu. Il était greffier du Châtelet, et publia, à Paris, en 1718, à l'âge de 25 ans, un petit ouvrage, ayant pour titre : *De la science qui est en Dieu*. Dans la pré-

Digitized by Google

face, il déclare qu'il ne croit rien avancer qui ne soit con[forme] Malebr
principes de Malebranche. Il regrette que cet illustre auteu[r] de la pr
traité à fond la question de la prescience de Dieu. Il se p[ro]pose repr
combler cette lacune par une explication qui a pour fondemen[t], il p
système théologique. Voici une rapide esquisse de son ouvr[age], cel
lequel il procède par articles et par propositions. Dans une [1re] des
partie, il expose tous les principes de Malebranche sur la con[naissance]
propre à Dieu, sur les idées et sur les rapports des créatures av[ec] conform
Dieu voit dans sa substance les essences de tous les êtres, et [par] elle
puissance leur existence possible. Les essences des créatures [sont] Verbe N
que les idées divines et des imitations possibles de sa substan[ce]. Indice
ont une liaison nécessaire avec son essence, il ne peut ni les [anéan]tir.
ni les détruire, elles sont éternelles et immuables; elles ont d[onc] possible
existence nécessaire dans la région des possibles. Mais leur e[xis]tence
actuelle est contingente, parce qu'elle dépend de la volonté d[e] presc
Dieu ne pouvant tirer ses connaissances que de lui-même, si un[e] parce
ture avait une seule modification qui ne fût pas produite par la [scien]ce de la
sance divine, Dieu n'en aurait aucune connaissance. Morinière [for]mule
tient et développe, avec encore plus de rigueur que Malebranche, [le] de la
principe que la puissance qui a créé l'univers est aussi la seu[le]
puisse y produire un effet quelconque. D'où il conclut que la cr[éa]ture
tient de Dieu tous ses mouvements, toutes ses pensées et toutes s[es] volon
lontés. Il n'y a pas de difficulté au regard de la prescience divine, [elle]
n'est en ce qui concerne les actions libres ou les déterminations [par]ti-
culières de la volonté. Morinière, dans la seconde partie de son [ou]vrage,
s'efforce d'ôter cette difficulté. La volonté reçoit nécessairement [l'im]-
pression d'un bien particulier; mais cette impression ne la remplit [et] ne
pas, elle peut ne pas y consentir. Entre deux biens, elle ne peut ch[oisir]
que celui qui lui paraît le plus grand, mais elle peut ne consentir [à]
l'un ni à l'autre : telle est l'essence de la liberté. Il en résulte que l'[âme]
ne se détermine pour des biens particuliers, qu'en conséquence [des]
perceptions que Dieu lui a données et en vertu de l'action par laqu[elle]
il la porte vers lui. Toutes les actions libres des intelligences sont [des]
suites de l'action de Dieu sur elles aussi bien que leurs actions néc[es]-
saires; donc elles n'opposent aucun obstacle à la prescience, et de s[on]
côté la prescience ne porte aucun préjudice à leur contingence. C'[est]
là ce que veut prouver Morinière dans une troisième partie. Les déte[r]-
minations de la volonté créée, dans toutes les circonstances possibles
n'étant que des suites de l'action de Dieu, elles lui sont connues de tout
éternité, et néanmoins ne cessent pas d'être libres : car la vue actuell[e]
d'une action ne fait pas la détermination de la volonté, et la différenc[e]
des temps ne change pas la nature des choses. L'action libre est néces-
cessaire, considérée non pas sous le rapport de son existence actuelle,
mais seulement sous le rapport de son essence. Il y a une liaison né-
cessaire non pas entre nos actions libres et l'action de Dieu qui les pro-
duit, mais entre cette action de Dieu et la connaissance qu'il a de ses
suites. C'est ainsi que Morinière se flatte de concilier la prescience avec
la liberté. Est-il besoin de démontrer contre lui qu'il n'y a plus de liberté
si Dieu prévoit toutes choses, parce qu'elles sont ses propres opérations
ou des suites nécessaires de ses opérations? Cependant, il se croit en

Digitized by Google

ème que Malebranche, de condamner le système des mo-
ibles ou de la prémotion physique comme incompatible avec
lui fait le reproche de dénier à Dieu le pouvoir de produire
re. Ainsi, il prétend tenir le milieu entre deux systèmes
angereux, celui des motions invincibles et celui qui refuse à
naissance des actions libres. Il termine son ouvrage par cette
« La manière dont j'explique comment cette science est en
plus conforme à son idée et la plus propre à exciter et à en-
piété, et elle est le fondement de plusieurs propositions im-
que le sieur Malebranche a enseignées dans ses ouvrages. »
appendice à son livre, Morinière attaque le système de
préétablie. En qualité de Cartésien et de Malebranchiste, il
impossible que les créatures agissent, par une puissance
nguée de l'efficace des volontés divines. Il attaque également
de la prescience divine de Leibnitz. Il le juge incompatible
erté, parce qu'il est fondé sur l'enchaînement nécessaire des
tions de la volonté. Les créatures étant supposées agir par
es, comment Dieu pourra-t-il connaître les effets d'une puis-
érente de la sienne? F. B.

US (Thomas), né à Londres en 1480, fit ses études dans
ité d'Oxford, acquit de bonne heure une grande célébrité au
, et fut rapidement élevé à la dignité de grand chancelier d'An-
, par ce Henri VIII, qui se disait longtemps son ami, son ad-
r. Prévoyant les difficultés qui allaient s'élever entre ce mo-
ombrageux, sensuel, et la cour de Rome, Thomas Morus ne
ue deux ans ces hautes et difficiles fonctions, et alla vivre, en
particulier, dans sa maison de Chelsea. Quelque temps après,
de prêter le serment de *suprématie* religieuse au roi théologien.
s le fit enfermer à la Tour, où, pour se distraire d'une longue
te captivité, il composa un curieux opuscule sur la nécessité de
mourir pour sa foi : *Quod pro fide mors non sit fugienda.* Per-
dans sa conviction, et aimant mieux suivre sa conscience que
ontés d'un despote, il fut condamné à mort. Le 6 juillet 1535,
la tête tranchée sur la plate-forme de sa prison. La fin de cet
e, que distingua toujours la sérénité d'une âme pure, d'un ca-
gai, fut celle d'un sage, d'un martyr.

Utopie, son principal titre devant la postérité, est une production
jeunesse. Elle fut publiée en 1516, sous ce titre : *De optimo
licæ statu, deque nova insula Utopia*, in-4°, Louvain et Bâle,
c'est-à-dire « Du meilleur des Etats possibles et de l'île, récem-
découverte, d'*Utopie.* »

livre, si souvent réimprimé et traduit en vingt langues, se di-
n deux parties. Dans la première, paraît sur la scène un voyageur
gais, d'un rare mérite, Raphael Hythlodée. L'auteur, envoyé en
on dans les Pays-Bas, le rencontre à Brugge, et s'entretient avec
evant d'autres personnes graves et instruites, de la meilleure con-
on d'un Etat. Hythlodée se livre d'abord à une censure détaillée
royauté féodale, qui organise tout l'ordre social en vue du métier
rmes et pour la vie des camps. Il reprend plus vivement encore

Digitized by Google

la législation anglaise, laquelle, dit-il, ne met aucune proportion entre les délits et les peines, appliquant la mort au vol, la prison à la maldicité, et imitant ces mauvais instituteurs qui aiment mieux battre leurs écoliers que les instruire et les amender. Je conseille non-seulement une répression plus humaine des crimes, mais l'emploi d'un ensemble de moyens propres à les prévenir, à empêcher leur développement, à étouffer leurs germes, en un mot, une meilleure économie sociale. « Si vous aviez séjourné dans cette île américaine, cette merveille la plus précieuse d'entre toutes les merveilles du nouveau monde, vous verriez que la raison et l'équité ne règnent que dans une société où l'égalité et la communauté sont souveraines, où tous les biens, appartenant à tous, n'appartiennent à personne. — Abolir la propriété individuelle, objectent les interlocuteurs, ce serait plonger tout le monde dans une misère commune : chacun s'efforcerait d'échapper à la loi du travail, n'étant excité ni par le besoin ni par l'appât du gain; chacun, se reposant sur l'application des autres, deviendrait paresseux. — Vous en jugeriez autrement, si vous aviez été dans l'empire d'Utopus! — De grâce, faites-nous donc connaître la situation et les institutions de ce singulier Etat! » La description de cet ordre social nouveau est l'objet du livre II.

L'île s'appelait autrefois *Abraxas*. Utopus, l'ayant conquise, lui donna son nom. Elle a la forme de la nouvelle lune, possède un port excellent et quarante-cinq villes belles et bien situées, dont la principale se nomme Amarote. Les maisons des paysans sont éparses dans des campagnes florissantes, chacune habitée par une famille d'environ quarante personnes et dirigée par un père de famille. Trente familles obéissent à un chef de tribu, à un phylarque. Chaque trentaine élit tous les ans son magistrat; et tous ces magistrats, c'est-à-dire un corps de deux cents phylarques, élisent pour prince le citoyen le plus digne, le plus utile à la patrie. La principauté est à vie. Les phylarques sont les conseillers du prince. Tous les ans aussi chaque famille envoie dans la ville vingt personnes, lesquelles sont remplacées dans les campagnes par vingt autres personnes; car tout le monde est tenu d'exercer l'agriculture. Les maisons des villes, avec leurs biens, sont adjugées par le sort à d'autres citoyens tous les dix ans.

Quoique tous les habitants sachent l'agriculture, chacun est pourtant obligé de choisir, au gré de ses goûts et de ses facultés, un métier, un art quelconque. Ceux qui se livrent à la même profession constituent une famille. Les magistrats veillent à ce que chacun travaille trois heures le matin, trois heures après-midi. Dans la soirée, un repas en commun, exquis et abondant, réunit tout le monde. On peut employer à sa fantaisie le reste du temps; la plupart le passent à suivre les cours publics que font les lettrés et les savants. Dans la salle du repas commun, l'on peut se divertir aussi par la conversation, la musique et des jeux ingénieux. Le but de la vie commune, après avoir acquis le nécessaire, consiste à avancer la liberté et la puissance de l'esprit. Comme chacun, hommes et femmes, travaille; et comme l'association rend le travail plus facile et plus productif, six heures d'occupations sérieuses suffisent parfaitement.

Les liens du sang ou du cœur forment la famille. Il est cependant bon

Digitized by Google

u'aucune famille ne se compose ni de moins de dix membres adultes, ıi de plus de seize. On empêche la population de croître démesurément n fondant des colonies aux terres voisines. Au centre de chaque quarıier se trouve un grenier, un marché commun. Chaque père de faıille y apporte les fruits de son travail, et obtient en échange ce qui ui est nécessaire des productions d'autres familles. Personne ne songe ı demander quelque chose d'inutile, parce que chacun peut toujours ıprétendre à ce dont il a besoin. Chaque quartier aussi a ses hospices et es réfectoires communs. Les femmes font le service de la cuisine. A a campagne, les familles vivent naturellement à part.

Les Utopiens regardent l'âme comme immortelle, comme destinée à ne éternelle félicité. La vertu est la condition de cette félicité, et c'est ıratiquer la vertu, que de vivre selon la nature et la raison, que de ı'instruire et de se soutenir les uns les autres. Les plaisirs de l'esprit onsistent dans la connaissance et l'activité, dans le souvenir et l'espéance; ceux du corps, dans la santé et les jouissances de la vie matéielle. Dédaigner ces jouissances serait devenir ingrat envers la Divinité, ui ne permet de les sacrifier qu'à de plus grands biens. Voilà pourquoi es Utopiens sont forts, physiquement et moralement, dociles et haıiles, bons et heureux.

Les femmes ne se marient pas avant leur dix-huitième année, les ommes après vingt et un ans. Le mariage est représenté comme une nstitution éternelle et sainte : le divorce est cependant pratiqué en as d'adultère ou d'absolue incompatibilité d'humeur. Les délits faibles ont réprimés par le père de famille, les crimes par le magistrat. Les ransgressions capitales entraînent la servitude. Ceux d'entre les esclaves qui s'amendent sérieusement sont rendus à la liberté. On expose n public les statues des hommes illustres, des bienfaiteurs du peuple, our aiguillonner la vertu des contemporains et de la postérité. Peu de ois : les mœurs y suppléent. Chacun soumet sa cause au magistrat, ui prononce sans appel. Point d'alliance expressément conclue avec es nations voisines, parce que la nature a uni les hommes aux hommes, et parce que la fraternité native, la bienfaisance mutuelle est le meilleur pacte entre individus et entre peuples. La guerre leur semble le fait des animaux, et la gloire militaire une chose honteuse. Ils savent pourtant défendre leur patrie les armes à la main, et ils sont redoutables au combat, aussi vaillants qu'adroits.

Quant à la religion, ils sont partagés en une foule de sectes. Chaque ville a son dieu, son genre de culte : ici l'on adore le soleil ou la lune, là quelque grand homme du passé. La plupart reconnaissent une Divinité invisible, éternelle, incompréhensible, et infiniment au-dessus de ce que l'espèce humaine peut concevoir, un moteur de l'univers, un père des hommes. Tous ces insulaires conviennent enfin qu'il existe un être supérieur à tout, dont la volonté est souveraine, qui a créé l'univers : voilà un sentiment uniforme et général. En quoi ils diffèrent, c'est que cet être n'est pas compris, ni même adoré de la même manière par toute l'île. Chacun choisit ce qui lui plaît pour type de la Divinité; chacun déifie ses besoins, ses convictions, ses préjugés : aussi un grand nombre d'Utopiens ont-ils embrassé le christianisme. Ceux qui ne l'ont pas embrassé n'en respectent pas moins les chrétiens,

Digitized by Google

les traitant en frères, en compatriotes, en membres de la société humaine. Nul fanatisme, nulle querelle sanglante. Utopus avait fait une ordonnance pour établir la liberté religieuse : « Permis à chacun, dit-il, de professer le culte qu'il croit le meilleur; permis de déduire les fondements et les motifs de sa foi, pourvu qu'il le fasse en paix, modestement, sans déchirer les croyances d'autrui. Si quelqu'un tente d'attirer à sa conviction tel de ses concitoyens, mais qu'il voie celui-ci tenir ferme et résister, défense expresse de faire la moindre violence à son antagoniste; et s'il était assez hardi pour violer cette loi, condamnation à l'exil ou à l'esclavage. » Personne ne sait avec certitude comment la Divinité veut être adorée; tandis que rien n'est plus certain que l'autorité du bon sens et de l'équité, que le droit et le devoir de la tolérance.

Tous ces usages, toutes ces mœurs reposent sur ces trois fondements : partage absolu des biens et des maux entre les citoyens; — amour ferme et universel de la paix; — mépris de l'or et de l'argent.

Tel est le plan général de la société d'Utopie. Où, maintenant, peut-on aller contempler cette société unique? C'est ce que Thomas Morus ne peut dire avec précision. « Il m'est honteux, dit-il, de ne pas connaître la mer où est située une île de laquelle j'ai tant de choses à conter. » Aussi nommait-on, dès le XVI^e^ siècle, cet empire privilégié l'Etat de *Nullepart*, l'*Udepotie*. « A force de m'informer, écrit Budée, j'ai découvert que l'Utopie est située au delà des bornes du monde connu : c'est une *île fortunée* qui n'est peut-être pas loin des *Champs Elysiens*. » (Lettre à Luphet, 1517, 13 juillet.) C'est, en effet, une terre *inventée*, plutôt que *découverte* : or, la vérité se découvre, et ne s'invente pas. L'*Utopie* n'en a pas moins servi de modèle et de source d'inspiration à une nombreuse classe d'écrits, tels que la *Cité du Soleil* de Campanella, l'*Océana* de Harrington, la *Salente* de Fénelon. L'*Utopie* même n'est qu'une imitation : elle est renouvelée des Grecs, elle est fille de la *République* de Platon.

Thomas Morus, il est vrai, va plus loin que le philosophe d'Athènes : il abolit l'inégalité des conditions, accorde absolue liberté de conscience et de foi, fonde un Etat et non une ville imaginaire, et prétend concilier la communauté des biens avec le mariage et la vie de famille. Mais il part aussi de ce principe souverain, que la propriété individuelle, le *mien* et le *tien*, est l'unique cause des désordres et des maux de la société. Même sort pour l'une et l'autre constitution : Morus lui-même craint que sa république n'ait toujours la même destinée que celle de Platon (Préface).

Soumettre ce travail à une analyse philosophique, à un examen d'économiste, serait peine perdue. «Comment démêler, dans des productions de ce genre, ce qui est l'expression exacte des convictions de l'auteur, et ce qui doit être mis sur le compte de l'imagination?... On ne discute point des rêves.» (M. Ad. Franck, *le Communisme jugé par l'histoire*, p. 43 et suiv.)

Ajoutons seulement que ce sont rêves d'homme de bien, douces et aimables chimères de philanthrope et de sage. Ajoutons qu'un agréable parfum de la science antique et de la charité chrétienne se mêle, dans ce livre célèbre, à la généreuse censure d'une foule d'abus que la bar-

Digitized by Google

ie du moyen âge avait introduits dans les tribunaux et les codes, is les mœurs et les coutumes de l'Europe au XVI^e^ siècle. Ajoutons in que dans cet âge d'intolérance théologique et de fureur religieuse, topie fit entendre, plus hautement que nulle autre critique sociale, langage de la tolérance, de la justice, de la fraternité humaine. r ce dernier trait, l'ouvrage de Morus se distingue honorablement de n d'autres écrits, éclos à diverses époques, sous la même inspiration dans les mêmes desseins.

En créant le mot d'*Utopie,* Morus a lui-même fait la critique la plus e des vues et des tableaux qu'il développe. Ce mot grec veut dire e chose qui n'a point place ni lieu sur la surface de notre globe, qui bite uniquement les espaces de l'imagination, le monde de la rêverie itaire, le monde de l'impossible, l'empire de la fable et non celui de istoire. L'ancien nom d'Utopie, *Abraxas,* n'est pas moins significa- : c'est un nom mystérieux, magique, mystique, une sorte de talis- in oriental, par conséqnent quelque chose d'étranger aux conditions elles de la nature et de l'humanité. Dans l'un et l'autre terme, perce ronie habituelle au caractère de Morus, se riant à l'avance avec dou- ur de la crédulité de quelques lecteurs naïfs et idolâtres du merveil- ux. Morus se souvenait trop bien que la loi agraire n'avait eu, même Rome, qu'une vigueur d'un jour. C. Bs.

MORUS (Henri). *Voyez* MORE.

MOSCHUS ou **MOCHUS** DE SIDON, pretendu philosophe phéni- en, antérieur à la guerre de Troie et à qui l'on attribue l'invention : l'hypothèse des atomes. L'existence de ce philosophe, que quel- ues-uns, à cause de la ressemblance de nom, ont voulu reconnaître ême dans Moïse, n'a pas d'autre fondement que le témoignage de osidonius rapporté par Strabon (liv. XIV) et par Sextus Empiricus (*adversus Mathematicos,* lib. IX). Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore,* ous assure avoir connu les successeurs de Moschus; mais personne 'a pu nous en apprendre davantage ni sur l'homme ni sur son sys- ème. Diogène Laërce (liv. II, c. 126) nous parle d'un autre philosophe u nom de Moschus, probablement plus réel que le précédent, et qui urait été le disciple de Phédon. X.

MOUVEMENT (IDÉE DU). L'idée du mouvement joue un rôle con- idérable dans un certain nombre de sciences. Elle est d'abord l'objet pécial d'une science entière, la mécanique, qui détermine les lois gé- nérales du mouvement, et nous apprend à le mesurer. Elle entre ainsi dans les sciences mathématiques. Dans la métaphysique, la recherche les principes et de l'essence du mouvement, de ses conditions générales, le sa possibilité, de son rapport avec la nature finie ou infinie, a oc- upé principalement les philosophes de l'antiquité, Platon et Aristote, et aussi, mais avec moins de sollicitude, quelques philosophes mo- dernes. Enfin la psychologie s'applique à rendre compte de l'idée du mouvement, de ses sources, de son origine, de ses conditions, de ses applications. C'est en elle que toutes les sciences qui traitent du mouve- ment doivent chercher leurs principes.

Digitized by Google

Nous dirons quelques mots seulement des théories les plus célèbres auxquelles le problème du mouvement a donné lieu en métaphysique. Le premier philosophe qui, dans l'antiquité, ait été frappé du fait et de l'idée du mouvement, a été Héraclite. Il s'en préoccupa au point de ne plus voir que du mouvement dans la nature. « Il retrancha de toutes choses, dit Plutarque, le repos et la stabilité : car cela n'appartient qu'aux morts. » Pour lui, tout était dans un mouvement ou un changement perpétuel ; car il est à remarquer que dans la métaphysique ancienne le mouvement (ἡ κίνησις) embrasse à la fois le mouvement dans le lieu et le changement proprement dit. Cet excès de la philosophie d'Héraclite eut son contre-poids dans un excès contraire. Tandis qu'il refusait aux choses toute permanence, toute existence véritable, la philosophie d'Elée niait d'une manière absolue la réalité et la possibilité du mouvement. Parménide, la tête de l'école, établissait cette thèse, en partant des principes généraux de sa doctrine ; Zénon, son disciple favori, en réduisant à l'absurde la thèse contraire par des objections célèbres ; enfin, les philosophes de l'école de Mégare, héritiers directs de Parménide et de Zénon, niaient aussi, à leur manière, la possibilité du mouvement, puisqu'ils méconnaissaient la distinction établie par Aristote entre la puissance et l'acte : pour eux il n'y avait de possible que le réel et l'actuel, ce qui revient à nier le mouvement; car cela seul se meut qui devient ce qu'il n'était pas auparavant. Platon fut, dans la métaphysique ancienne, un grand conciliateur. Il n'admit ni le mouvement perpétuel d'Héraclite, ni l'immobilité absolue de Parménide, et reconnut la nécessaire coexistence du mobile et de l'immobile, comme de l'unité et de la multiplicité, et de ce qu'il appelle, avec Parménide et les philosophes de ce temps, l'être et le non-être. Il n'a pas essayé une déduction rigoureuse de l'idée du mouvement; on peut seulement affirmer qu'il la rattachait au non-être, à ce principe obscur qu'il désigne souvent sous le nom de matière (ὕλη) ou d'infini (ἄπειρον), c'est-à-dire au principe de tout ce qui est imparfait, irrégulier, changeant. Mais Platon n'explique pas d'une manière assez précise cette dérivation. Il a laissé ce soin à son plus grand disciple et adversaire, Aristote. Pour Aristote, le mouvement est un fait de la plus haute importance et qui domine toute la philosophie. C'est le mouvement qui est son point de départ : car il se place, dès l'abord, au sein de la nature; et la nature n'est pour lui que l'ensemble des choses qui se meuvent. Ainsi le mouvement est le fait caractéristique de la nature et, par conséquent, le premier fait dont il faut partir pour s'élever au delà. L'analyse du mouvement met Aristote en possession de tous ses principes. Quels sont les éléments et les conditions du mouvement dans le mobile d'abord, et en dehors du mobile ? Quand un objet se meut, il passe d'un certain état à un autre état dont il était précédemment privé. Pour que ce passage ait lieu, il faut qu'il y ait dans l'objet même une certaine puissance d'acquérir les qualités qu'il ne possède pas encore; il faut que ces qualités, dont il est actuellement privé, soient cependant contenues en lui d'une certaine manière ; elles y sont, dit Aristote, *en puissance*, δυναμικῶς, et cette capacité de l'objet de devenir tel ou tel est la puissance (δύναμις). Lorsque le mouvement est accompli, l'objet possède alors réellement et *en acte* (ἐνεργικῶς) la qualité qu'il n'avait au-

Digitized by Google

en puissance ; cette qualité devient sa *forme* (εἶδος), et l'état n tant qu'il a telle ou telle forme déterminée, est l'acte Ainsi les deux éléments constitutifs du mouvement sont la et l'acte ; mais non pas la pure puissance, ni le pur acte : issance qui ne sortirait pas de son indétermination serait obile que l'acte qui serait arrêté à jamais dans une détermi- récise. Chaque moment du mouvement est une actualisation issance : c'est la puissance qui devient acte. Le mouvement est rapport, le terme moyen de la puissance et de l'acte; il est, mployer l'expression d'Aristote, l'entéléchie (acte) du possible t que possible (ἐντέλεχεια τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατόν). Outre les principes es et constitutifs du mouvement, Aristote établit encore deux ipes externes, la cause efficiente du mouvement et la cause finale ; ce serait sortir de notre sujet que d'entrer dans une analyse de principes, du second surtout, qui est le point culminant de la mé- ysique péripatéticienne. Après Aristote, il n'y a rien de considé- e sur le mouvement dans l'antiquité, au moins rien qui mérite tre signalé dans cette rapide esquisse. Dans les temps modernes, us remarquerons seulement les théories de Descartes et de Leibnitz. our Descartes, comme pour Leibnitz, tous les mouvements peuvent expliquer d'une manière mécanique, c'est-à-dire peuvent se ramener des lois mathématiques, et sont mesurables par le calcul. Mais ces eux philosophes diffèrent en ce que Descartes refuse aux éléments de matière toute capacité de produire en eux-mêmes ce mouvement, t leur fait imprimer le mouvement par un premier moteur qui le leur onserve par une action continue ; tandis que, selon Leibnitz, les élé- ents, après avoir reçu un premier mouvement, retiennent la capa- ité de se mouvoir et ont en eux le principe de leurs modifications.

Maintenant laissons de côté les systèmes divers sur la nature, les rincipes, les conditions, les espèces du mouvement, et arrêtons-nous un nstant à l'explication psychologique de l'idée du mouvement. Dans 'état actuel de nos connaissances, nous apercevons le mouvement des orps par deux de nos sens, la vue et le toucher. Mais l'école de Con- illac, de même que l'école écossaise, a fait remarquer avec raison que ouvent les perceptions qui nous paraissent le plus naturelles nous sont onnées par l'habitude; que celles que nous rapportons à un sens sont originairement fournies par un autre sens. Recherchons donc si la no- tion de mouvement est une de ces notions qu'Aristote appelait *com- munes*, ou de celles qu'il appelait *propres*, selon qu'il les rattachait à un sens ou à plusieurs.

C'est une des questions les plus délicates de la psychologie, que de déterminer exactement ce que nous percevons à l'origine par la vue. Certaines expériences faites au XVIII^e^ siècle sur les aveugles-nés avaient conduit à penser que l'œil ne perçoit d'abord que la couleur, et que la profondeur, la distance, la forme, l'étendue même ne sont pour la vue que des perceptions acquises dues aux associations de la vue et du tou- cher. Nous ne savons si cette thèse est aussi solide qu'elle l'a paru. Que l'œil ne juge pas originairement des distances comme il le fait plus tard, cela est indubitable, car chacun de nos sens est obligé de faire son édu- cation, même pour les connaissances qui lui sont propres; qu'il ne

Digitized by Google

mesure pas du premier coup les diverses profondeurs, cela doit êtr nous accorderons même qu'il n'aperçoit pas d'abord les profondeurs et distances, et que toutes choses lui apparaissent sur une surface pla Mais si l'œil perçoit d'abord la couleur, nous ne pouvons pas admet qu'il ne perçoive pas l'étendue (car qu'est-ce qu'une couleur non et due ?), et s'il perçoit l'étendue colorée, qu'il ne perçoive pas la for et la figure, qui sont déterminées par les diverses distributions lumière et de couleurs; et percevant la forme et la figure, qu'il perçoive pas la situation, c'est-à-dire les rapports des corps en eux : car c'est uniquement le rapport des limites du corps qui f leur position respective. Ainsi, l'œil, selon nous, sans l'interventi d'aucun autre sens, perçoit naturellement, d'une manière plus moins confuse, selon que l'organe est plus ou moins exercé, la co leur, l'étendue, la forme, la situation. Il perçoit donc aussi le mou ment : car le mouvement n'est que le changement de situation corps, c'est-à-dire le déplacement de leurs rapports, et de même q les rapports de situation sont saisis par la vue, de même la vue d saisir les modifications que subissent ces rapports : dans l'un et da l'autre cas, c'est par la couleur, par l'arrangement ou le déplaceme des couleurs que le repos ou le mouvement deviennent visibles. No rencontrons là une première origine de l'idée de mouvement.

L'idee de mouvement a encore une autre source, parce que l'id d'étendue a elle-même une autre source. Lorsque notre main ou que que autre partie de notre corps presse les objets qui nous environnen nous sentons une certaine suite de points résistants, qui, attach les unes aux autres d'une manière continue, représentent à notre e prit la même idée que nous fournissait la vue dans l'expérience préc dente, c'est-à-dire celle d'une certaine juxtaposition dans l'espa de parties, soit colorées, soit résistantes, en d'autres termes de l'éte due. Les organes de la vue et du toucher sont les canaux par lesque s'introduit dans notre esprit l'idée une de l'étendue, se manifestant tant par la couleur, tantôt par la résistance. Mais si la vue nous donnait de une certaine perception des formes, le toucher nous en communique u perception plus vive et plus précise : car, pouvant se mettre en conta immédiat avec les objets mêmes, il en peut suivre les contours, et e constater les limites, non ces limites toutes superficielles, que no donne la vue, et qui ne sont jamais, comme l'a montré Reid dans *Géométrie des visibles*, que des limites de surfaces planes, mais les li mites du corps dans toutes les dimensions; d'où il suit que le touche a seul le privilége de nous faire connaître la forme complète des corps Il nous donne en même temps leur situation, toujours déterminée comme nous l'avons vu, par leurs rapports avec les corps environnants Or, le toucher, en passant d'un corps à un autre, après en avoir par couru tous les contours, détermine d'une manière plus précise que l vue, la situation réelle des objets. Lorsque ces rapports des corps vien nent à changer, lorsque leurs limites respectives se déplacent, le tou cher en est immédiatement averti, et il a la perception du mouvement Ainsi la perception du mouvement se rattache à la perception de l situation, de la figure, de l'étendue, qualités que le toucher connaî seul d'une manière complète, dont la vue juge seulement par rappor

Digitized by Google

ıx plans et aux surfaces, mais qui, étant connues par l'un et l'autre ıns d'une manière commune quoique diverse, permettent de rap- ›rter aussi à l'un et à l'autre la perception commune du mouvement. Nous devons maintenant, pour compléter cette esquisse, dire quel- ıes mots des concepts qui s'unissent nécessairement au concept du ouvement : je veux parler de l'idée d'espace et de l'idée du temps. ous ne pouvons percevoir aucun mouvement sans concevoir qu'il a ːu dans l'espace, qu'il détermine et occupe une certaine portion espace. Le mouvement nous représente ainsi sensiblement l'espace, ıe nous ne concevons qu'idéalement. De plus, il nous sert à le mesu- ːr. C'est en nous portant successivement d'un point à un autre que ous pouvons mesurer une grande étendue. La première mesure, celle ıi paraît devoir être considérée comme l'origine de toutes les autres, main, a dû d'abord être ouverte et portée successivement sur toute étendue de l'objet dont on voulait connaître la mesure : les différentes ıvertures de la main étaient les subdivisions de l'unité de mesure, ; le nombre de fois que la main se répétait elle-même donnait les mul- ples de cette même unité. C'est ainsi que le mouvement a été le prin- ıpe de la mesure. Sans le mouvement, nous aurions bien une idée géné- ıle de l'étendue : nous n'apprendrions pas à estimer, à calculer, à omparer les diverses parties de l'étendue. La seconde idée qui se rat- ıche à l'idée de mouvement est celle de durée et de temps. De même ue le mouvement ne peut avoir lieu que dans l'espace, il ne peut ıvoir lieu aussi que dans le temps : il est lui-même une succession, t il diffère à peine du temps. Si l'on peut dire que l'espace se repré- ente par le mouvement, le temps se représente bien plus néces- ıirement encore par le mouvement : car, quoique nous ayons la onception du temps, nous n'en avons pas la perception hors de a succession, c'est-à-dire du mouvement. Le mouvement est aussi a mesure du temps : c'est par les divisions des mouvements que nous narquons la division des temps, et par la succession des mouvements, a succession des temps. Non-seulement le mouvement est pour nous e signe de l'espace et le signe du temps, et la mesure de l'un et de 'autre, il est encore le lien par lequel ces deux idées s'associent dans notre esprit. En effet, il n'y a pas de rapport direct et immédiat entre l'espace et le temps : ce sont deux idées analogues, mais non sem- blables; elles se développent parallèlement sans se rencontrer jamais : ːar l'idée d'espace enveloppe le monde des corps; l'idée de temps le monde des esprits. Elles sont, l'une et l'autre, la condition inévitable de la perception des phénomènes internes ou externes; mais elles se con- çoivent aisément l'une sans l'autre, et même demandent un effort di- vers de l'esprit pour être conçues l'une et l'autre. Mais aussitôt que le mouvement s'introduit, les deux idées se rattachent l'une à l'autre par une chaîne indestructible : car elles lui sont aussi indispensables l'une que l'autre; il est donc leur point de rencontre, la limite indivisible où elles se touchent sans se confondre, l'intermédiaire qui leur sert de mesure commune et leur permet de se servir l'une à l'autre de mu- tuelle mesure; enfin, pour employer le langage de Kant, le schème commun où elles se réunissent dans notre esprit.

Quant à la réalité du mouvement, ce n'est pas une question pour

Digitized by Google

les écoles qui considèrent l'expérience comme un moyen légitime d connaître. Les objections contre la possibilité du mouvement ont un in térêt piquant pour les métaphysiciens; elles n'ont pas de valeur au yeux du psychologue. L'axiome scolastique est ici de toute vérité *Ab actu ad posse valet consequentia :* « De l'acte au pouvoir la conclusio est légitime. » Diogène le Cynique mit cet argument en action, quan il marcha devant Zénon pour répondre à ses sophismes contre la réa lité et la possibilité du mouvement. Les raisonnements qui se tirent d considérations abstraites et portent sur l'essence des êtres ne doive pas prévaloir, d'après la méthode scientifique moderne, contre l'au torité d'un fait. Les objections de Zénon contre le mouvement se fon dent toutes sur la divisibilité à l'infini de la matière, c'est-à-dir qu'elles supposent résolue la question de l'essence des corps, ques tion des plus difficiles et des plus obscures, sinon tout à fait insolubl pour l'esprit humain. Quelle peut être la valeur d'une difficulté tou métaphysique contre une expérience positive? et si nous devons nie cette expérience, sur quoi nous fonderons-nous pour reconnaître l'auk rité de la raison, à laquelle nous aurons sacrifié l'expérience? D'ailleurs a été répondu et philosophiquement et mathématiquement aux sophis mes de Zénon, reproduits plus tard par Bayle avec complaisance. L vice général de ces sophismes consiste à argumenter de l'étendue géo métrique et abstraite contre l'étendue réelle; il consiste aussi dans l'i gnorance des lois et des conditions de l'infini mathématique. Mais nou ne devons pas même effleurer ces problèmes, qui touchent aux points le plus délicats et les plus profonds de la métaphysique. P. J.

MURATORI (Louis-Antoine), né dans le Modénèse le 21 octo bre 1672, mort le 23 janvier 1750, le plus savant historien de l'Itali au XVIII^e^ siècle, appartient à la philosophie par plusieurs ouvrage remarquables, mais surtout par l'esprit de sagesse et d'impartialité dans lequel il accomplit ses travaux gigantesques. Bibliothécaire à Milan, puis à Modène, lui-même une bibliothèque universelle, égale ment habile en histoire, en droit, en théologie, en littérature, il a publié près de quarante volumes in-4°. Nul n'a suivi avec plus de pa tience d'arides recherches sur l'antiquité classique et le moyen âge; nul n'a mis au jour un plus grand nombre de documents et de mo numents, de mémoires et de chroniques, des *Anecdota*, *Annales*, *An tiquitates*, etc. Peu de philologues ont traité la littérature agréable avec autant de goût qu'il en a apporté dans son livre *Della perfetta poesia italiana*. Peu de critiques ont raisonné avec moins de passion et de prévention, et peu de théologiens d'Italie ont envisagé le droit de l'Eglise avec plus d'indépendance, avec plus de hardiesse. Muratori se constitua l'avocat de la tolérance dans un écrit curieux, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio;* l'adversaire de la superstition, dans un autre écrit, plus fin et plus utile encore, *De nævis in religionem incurrentibus*. Avec quelle chaleur il représentait, en 1749, aux sou verains, la glorieuse nécessité de rendre heureux leurs peuples, en leur adressant son livre *Della publica felicità oggetto de' buoni principi!* Avec quelle fermeté il s'énonçait sur la juridiction temporelle de l'Eglise, sur les décrets du concile de Trente! Il lui fallut l'active et

Digitized by Google

nstante protection du sage Benoît XIV pour n'être pas cité devant nquisition.

C'est en étudiant les travaux philosophiques de Muratori qu'on est appé de ces qualités. Ces travaux consistent principalement dans les aités suivants : 1° *De la puissance de l'imagination humaine, Della rza della fantasia umana* (2e édit., 1753); 2° *Des forces de l'entendement humain, ou Réfutation du pyrrhonisme, Delle forze dell' intendiento umano, osia il pirronismo confutato* (3e édit., 1756); 3° *La philosophie morale exposée à la jeunesse, La filosofia morale, esposta e roposta a i giovani* (2e édit., 1737).

Dans ces trois écrits, Muratori s'attache à montrer en général que nature humaine peut quelque chose, que notre âme n'est point naturellement et essentiellement impuissante à connaître le vrai, à désirer l à faire le bien. Le point de départ de sa morale, de cette étude qu'il ppelle la science des sciences, le livre des livres, c'est le *Connais-toi oi-même*. En s'observant soi-même, l'on arrive à démêler dans cet nstinct primitif et commun qui est l'*amour de soi*, plusieurs genres de esoins et de désirs, *appetiti*. Ces désirs, ces besoins sont autant de rincipes d'activité, autant de motifs différents, mais qui tendent tous un même but, à savoir, le bonheur. La vertu, cependant, est seule apable de nous donner le bonheur, parce que seule elle répond à 'ordre voulu, établi, maintenu par Dieu, c'est-à-dire au bien. C'est et ordre conçu par notre esprit sous un triple aspect, la justice, la ienfaisance, la religion, qui doit présider à notre vie morale, régler os désirs, nos volontés, et éclairer notre amour-propre. Gouverné ar cette loi suprême, tout amour personnel et aveugle se transforme n cette possession de soi-même, qui est la vraie puissance de l'homme. En développant cette théorie, sur quels auteurs Muratori se plaît-il à 'appuyer? Sur Platon, Plotin, Marsile Ficin, sur Descartes enfin et es disciples, défendus en ce moment même par Venturelli, son ami, ontre le bibliothécaire Agnani de Rome.

Les mêmes auteurs, Malebranche surtout, inspirent Muratori dans on traité *de l'Imagination*. Prenant ce mot dans une très-large acception, il entend par imagination la faculté qui fournit à l'entendement toutes sortes d'images, de perceptions sensibles, la plupart de ses matériaux : c'est le magasin de l'intelligence, dit-il. Aussi remplace-t-il la formule de l'école, *les sens et l'entendement*, par celle-ci : *l'imagination et l'entendement, la fantaisie et la raison*. L'imagination est l'intermédiaire entre le monde physique et le monde intelligible, le représentant de l'un devant l'autre. En fidèle organe de la philosophie italienne (*voyez* ITALIE), il considère cette faculté comme l'un des plus puissants moyens d'atteindre aux mystères de la création, aux profondeurs de la nature divine et humaine. A cet égard aussi, il dépasse infiniment le timide médecin d'Anvers, Thomas Fienus, dont le *De viribus imaginationis* lui avait servi de guide. De même que l'amour de soi, l'imagination exige une règle et un frein. Pour qu'elle reste cet ouvrage merveilleux de Dieu, il lui faut subir l'empire de la loi religieuse et morale.

Ce même empire, Muratori veut l'imposer au pyrrhonisme autant qu'au matérialisme. Le pyrrhonisme, il le combat dans tous ses écrits,

Digitized by Google

mais principalement dans le *Traité des forces de l'entendement humain*, qu'il oppose au *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, de Huet. Muratori est tellement surpris qu'une pareille production puisse être d'un prélat, qu'il hésite à l'attribuer à l'évêque d'Avranches. Et cependant il avoue qu'en l'examinant de près, il ne peut s'empêcher d'y reconnaître la main qui a écrit la *Censura philosophiæ cartesianæ* : « Le doute absolu et universel, prêché et justifié par un ecclésiastique chrétien, quel scandale pour l'Eglise catholique! Il est manifeste que ce savant docteur avait été, dans ses dernières années, atteint de folie (p. 11 et 17). S'il n'eut pas l'esprit malade, nous sommes obligé de l'appeler un personnage double (p. 186). » Quoi qu'il en soit, il importe de repousser rudement ce prétendu *doute chrétien*, plus erroné et plus malfaisant, plus dangereux pour la religion et la science à la fois, que les erreurs de l'incrédulité et d'une immoralité systématique. Afin de le mieux combattre, Muratori met le sceptique français en contradiction, non pas avec Descartes, son ennemi, mais avec Gassendi même, son grand ami. Il montre avec une évidence irrésistible que la modération dans le dogmatisme garantit des écarts reprochés aux dogmatiques, en même temps qu'elle anéantit le pyrrhonisme : c'est l'esprit critique qui préserve également d'excès si contraires. Le bon usage de la raison et l'amour sincère de la vérité et de la sagesse conduisent nécessairement à une connaissance certaine de Dieu et de ses œuvres, de l'humanité et de l'univers. Le pyrrhonisme est une généralisation fausse, exorbitante. C'est là ce que Muratori développe à travers onze chapitres dont voici les sommaires : 1° Les pyrrhoniens font un abus étrange des saintes Ecritures et de la théologie chrétienne, pour soutenir l'incapacité de l'homme à découvrir la vérité; 2° Ils ont tort de discréditer la fidélité des sens de l'homme; 3° Ils font une guerre absurde aux facultés de notre entendement; 4° Ils refusent injustement à l'homme le critère du vrai; 5° Ils se trompent en induisant des dissentiments des philosophes à l'impossibilité de connaître la vérité; 6° Ils avancent une prétention énorme en soutenant qu'il faut toujours douter de toutes choses; 7° Par cette maxime, ils détruisent non-seulement toute philosophie, mais la foi chrétienne; 8° Ils ne sauraient empêcher l'homme de savoir avec certitude une infinité de choses; 9° Ils prétendent en vain connaître le probable, et réduisent l'homme à l'état d'animal; 10° Ils n'ont pas le droit de soutenir que leur doctrine prépare l'homme à recevoir la foi chrétienne; 11° Ils ne réussissent qu'à une seule chose, à éteindre les lumières et le savoir. Muratori poursuit son adversaire avec ce sens net et pratique que le cardinal Gerdil appelait *l'esprit législateur*. Ce n'est pas qu'il soit dogmatique aveugle : il veut, au contraire, qu'on doute, mais à propos et sans exagération. « Nul système, dit-il, nulle opinion ne peut nous donner la science parfaite et une certitude absolue; et si notre intelligence se pare quelquefois des apparences du vrai, elle fait comme le pauvre qui se nourrit et s'habille comme il peut, et non pas comme il voudrait. » C'est là ce qu'il nomme le sentiment d'un philosophe chrétien et d'un sage; et ces termes sont d'autant plus remarquables qu'il les oppose à un *théologien scolastique*.

La philosophie chrétienne est le dernier degré de la science hu-

Digitized by Google

ıaine, qui en a trois : la philosophie rationnelle, la philosophie morale, ı philosophie chrétienne. La première apprend à bien penser, à connaître le vrai et le vraisemblable ; la seconde, à bien vivre, à connaître : bien et à le pratiquer ; la troisième, à vivre heureusement, *beata-ıente*, encore après cette vie terrestre. C. Bs.

MUTI (François), né vers 1550 à Casal di Apigliano, mort au ommencement du XVIIe siècle, fit ses premières études dans la capitale le la Calabre, à Cosenza, et les continua à Naples et à Rome. Il vécut nsuite dans la plupart des grandes villes et des universités d'Italie, se listinguant partout et voyant grandir sans cesse la renommée d'un aste et solide savoir. Ce fut un de ces promoteurs infatigables de 'esprit d'examen et d'investigation qui commencèrent par secouer le oug de l'école, le joug d'Aristote, pour s'affranchir plus tard de toute ıutorité absolue en matière de science. Au chef de l'école il opposa la philosophie de son compatriote Telesio, qu'il défendit à plusieurs reprises contre plusieurs sortes d'adversaires. Il fut de même un chaud et habile avocat de quelques autres amis, tels qu'Antoine Persio, François Patrizzi, Thomas Campanella. Il soutint l'antipéripatéticien Patrizzi dans ses disputes avec Jacques Mazzoni de Florence, défenseur de la morale d'Aristote, aussi bien que dans sa querelle avec Théodore Angeluzzi, professeur de médecine et de philosophie à Padoue, défenseur de la physique d'Aristote.

Son ouvrage le plus remarquable est dirigé contre Angeluzzi, et dédié à Bernardino Telesio. En voici le titre : *Francisci Muti Consentini disceptationum libri quinque, contra calumnias Theod. Angelutii in maximum philosophum Franc. Patritium* (in-4°, Ferrare, 1589).

Dans cet écrit, non moins remarquable par l'érudition que par la dialectique, et que Bayle, à cause de ce double avantage, attribue à Patrizzi même, Muti accuse Aristote des torts suivants : 1° Son système est confus, obscur, sans ordre ni scientifique ni pratique ; 2° en théologie, il est impie ; 3° sur les principes des choses et la nature du ciel, il est faux et vain ; 4° il est erroné à l'égard des doctrines sur le vide, le mouvement, l'intelligence première, la division de l'âme, etc. Beaucoup d'autres reproches accompagnent ou suivent ceux-là. Le quatrième livre est spécialement consacré à l'examen également sévère, et même passionné, de la *Métaphysique* d'Aristote. Un parallèle excellent entre cette métaphysique et celle de Platon termine ce livre intéressant. Le cinquième livre traite de la matière, de la nature, et plus encore de l'Etre des êtres, de Dieu. Platon et même Pythagore y sont préférés au Stagirite.

On peut regretter, en lisant cet ouvrage plein de sagacité et de savoir, que l'auteur ait suivi pas à pas, combattu pied à pied, son adversaire de Padoue. Malgré ce défaut, il sera toujours utile à ceux qui voudront étudier la grande et féconde lutte du XVIe siècle contre la scolastique. Il est indispensable à qui désire connaître l'histoire des doctrines de Patrizzi et de Telesio. C. Bs.

MUSONIUS [*Caïus Rufus*], philosophe stoïcien, naquit à Bolsenium en Etrurie, aujourd'hui Bolsena, au commencement du premier

Digitized by Google

siècle de l'ère chrétienne. Il était de l'ordre des chevaliers, et se livra dès sa jeunesse à l'étude de la philosophie, principalement à celle du Portique, dont l'austère morale convenait le mieux à son caractère. Employé aux fortifications de Rome sous le règne de Néron, il se rendit suspect à la cour de ce prince et fut exilé dans l'île de Gyare, ce qui était alors le dernier degré de la disgrâce. Après la mort de Néron il revint à Rome, et, ayant pris parti pour Vitellius contre Vespasien, il fut du nombre des députés qui allèrent demander la paix au camp du vainqueur. La tranquillité étant rétablie dans la capitale de l'empire, Musonius se fit beaucoup d'honneur en vengeant la mémoire de son ami, Barea Soranus, injustement condamné à mort sur les accusations calomnieuses d'Egnatius Céler; mais c'est par là même, sans doute, qu'il s'attira les persécutions de Domitien. Obligé de fuir une seconde fois de Rome, il disparaît dès ce moment dans une complète obscurité.

Musonius, comme la plupart des Romains qui appartenaient à la même école, fut un philosophe pratique plutôt qu'un penseur : aussi n'avons-nous conservé de lui que quelques rares fragments disséminés chez différents auteurs, et un petit nombre de maximes rapportées par Stobée et par Aulu-Gelle. Voici celles de ces maximes qui nous ont paru les plus dignes d'être citées. Musonius désapprouvait le suicide, le suicide si admiré de Thraséas; il pensait que tous les maux de cette vie sont indifférents, et que la résignation doit être la première de nos vertus. Mais à la résignation doivent se joindre, selon lui, l'austérité, le désintéressement, la chasteté et la tempérance. Il voulait, pour qu'on ne fût point tenté de s'écarter du bien, que chacun de nos jours fût regardé comme le dernier. Il recommandait qu'on ne laissât pas échapper l'occasion de mourir avec honneur, de peur qu'on ne la retrouvât plus. Il enseignait le pardon des injures, assurant que le seul moyen de se faire respecter des autres est de se respecter soi-même. Partout, disait-il, on peut être heureux, parce que partout on peut être vertueux. Un prince de Syrie, qui était venu jouir de sa conversation, lui demandant ce qu'il pourrait faire pour lui, il répondit, mieux inspiré que Diogène : « C'est de profiter de ce que vous venez d'entendre. » Il conseillait à tout le monde, et même aux philosophes, de se marier. « Le mariage, disait-il, est conforme à la nature et nécessaire à la conservation des sociétés. » Saint Justin met ce philosophe au nombre des stoïciens qui ont le mieux écrit sur la morale. Tous les fragments qui subsistent de Musonius ont été recueillis par Moser et publiés, avec une notice biographique, dans les *Studien* de Creuzer et de Daub, Francfort et Heidelberg, 6 vol. in-8°, 1809-1819, t. VI. Un autre recueil plus complet que le premier en a été fait par Peerlkamp : *Musonii Rufi, philosophi stoici, reliquiæ et apophthegmata*, in-8°, Harlem, 1822. On peut consulter aussi les deux dissertations suivantes : Burigny, *Mémoire sur le philosophe Musonius*, dans le t. XXXI des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*. — Niewland, *Dissertatio, præs. D. Wyttenbachio, de Musonio Rufo, philosopho stoico*, in-4°, Amst., 1783.

Un autre philosophe du nom de Musonius a existé à peu près dans le même temps que le précédent, et a souvent été confondu avec lui;

Digitized by Google

ais celui-là appartient à l'école cynique et était originaire de Baby-ne, d'où lui est venu le surnom de Babylonien. Origène, dans le troi-ième livre de son ouvrage contre Celse, ne craint pas de le placer à côté e Socrate. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il fut persécuté ar Néron à cause de la hardiesse de son langage, et que du fond de a prison, où il fut enfermé, il entretint une correspondance avec pollonius de Tyane. Ses lettres nous ont été conservées par Philo-trate (liv. IV, c. 46) dans la biographie d'Apollonius. X.

MUTSCHELLE (Sébastien), né en 1749 à Alleshausen, en Ba-ière, mort en 1800, conseiller ecclésiastique à Freysingen, fut un élé et intelligent propagateur de la doctrine de Kant. Indépendam-ment de plusieurs ouvrages de dévotion et de théologie, il a laissé les crits suivants, tous rédigés en allemand et consacrés à la philosophie ritique : *Du bien moral*, in-8°, Munich, 1788 et 1794; — *Matériaux our servir à une étude critique de la métaphysique*, in-8°, Francfort Munich), 1795 et 1800; — *de la Philosophie kantienne*, ou *Essai l'une exposition populaire de la philosophie de Kant*, 12 livraisons n-8°, Munich, 1799-1805; — *Mélanges*, 4 vol. in-8°, ib., 1793-1798. l existe aussi une biographie de Mutschelle, par Weiller, in-8°, ib., 1803. X.

MYSTICISME. Ce sujet a été traité par M. Cousin, dans son *Histoire de la philosophie moderne* (t. II, 9e leçon), avec tant de supé-riorité, que nous ne trouvons rien de mieux à faire que de reproduire ici cet éloquent morceau. C'est la peinture la plus vive en même temps que la critique la plus profonde qui ait jamais été faite du mysticisme en général. Quant aux écoles et aux doctrines particulières que ce sys-tème a produites, nous leur avons consacré à chacune un article séparé.

« Le mysticisme, dans sa signification la plus générale, est cette prétention de connaître Dieu sans intermédiaire, et en quelque sorte face à face. Il nous importe de séparer avec soin cette chimère, qui n'est pas sans danger, de la grande cause du spiritualisme raisonnable que nous professons. Il nous importe d'autant plus de rompre ouverte-ment avec le mysticisme, qu'il semble nous toucher de plus près, qu'il se donne pour le dernier mot de la philosophie, et que, par ses appa-rences de grandeur, il peut séduire plus d'une âme d'élite, particulière-ment à l'une de ces époques de lassitude où, à la suite d'expériences gigantesques cruellement déçues, la raison humaine, ayant perdu la foi en sa propre puissance sans pouvoir perdre le besoin de Dieu, pour satisfaire ce besoin immortel s'adresse à tout, excepté à elle-même, et, faute de savoir s'élever à Dieu par la route légitime et dans la me-sure qui lui a été permise, se jette hors du sens commun, et tente le nouveau, le chimérique, l'absurde même, pour atteindre à l'impos-sible.

« Parvenus sur les hauteurs des vérités universelles et nécessaires en tout genre, elles nous découvrent leur éternel principe : c'est assez pour une saine philosophie ; ce n'est point assez pour une philo-sophie ambitieuse : elle veut apercevoir directement l'être absolu

Digitized by Google

et infini. Or, dans le monde intelligible, il n'est pas plus possible d'écarter la vérité pour se mettre en face de Dieu, que dans le monde sensible il n'est possible d'écarter le voile de la nature pour contempler le Dieu qui est dessous. Là aussi il faut dire : *Deus absconditus*. Mais, pour le mysticisme, tout ce qui est entre Dieu et nous nous le cache. Ne connaître de Dieu que ses manifestations ou les signes de son existence, ce n'est pas le connaître assez ; on s'efforce de l'apercevoir directement, on aspire à s'unir à lui, que dis-je ? à se perdre en lui, tantôt par le sentiment, tantôt par quelque autre procédé extraordinaire.

« Le sentiment joue un si grand rôle dans le mysticisme, que notre premier soin doit être de rechercher la nature et la fonction propre de cette partie intéressante et jusqu'ici mal étudiée de la nature humaine.

« Il faut bien distinguer le sentiment de la sensation. Il y a, en quelque sorte, deux sensibilités : l'une tournée vers le monde extérieur et chargée de transmettre à l'âme les impressions qu'il envoie ; l'autre, tout intérieure, cachée dans les profondeurs de l'organisation, et qui correspond à l'âme, comme la première correspond à la nature ; sa fonction est de recevoir l'impression et comme le contre-coup de ce qui se passe dans l'âme. L'intelligence a-t-elle découvert des vérités sublimes ? il y a quelque chose en nous qui en éprouve de la joie. Avons-nous fait une bonne action ? nous en recueillons la récompense dans un sentiment de contentement moins vif, mais plus délicieux que toutes les sensations agréables qui naissent du corps. Il semble que l'intelligence ait aussi son organe intime, qui souffre ou jouit, selon l'état de l'intelligence. Nous portons en nous-mêmes une source profonde d'émotions physiques et morales, qui expriment, en quelque sorte, l'union de nos deux natures. L'animal ne va pas au delà de la sensation, et la pensée pure n'appartient qu'à la nature angélique. Le sentiment qui participe de la sensation et de la pensée est l'apanage de l'humanité. Le sentiment n'est, il est vrai, qu'un écho de la raison ; mais cet écho se fait quelquefois mieux entendre que la raison elle-même, parce qu'il retentit dans les parties les plus intimes et les plus délicates de l'âme, et ébranle l'homme tout entier.

« C'est un fait singulier, mais incontestable, qu'aussitôt que la raison a conçu la vérité, l'âme s'y attache et l'aime. Oui, l'âme aime la vérité. Chose admirable ! un être égaré dans un coin de l'univers, chargé seul de s'y soutenir contre tant d'obstacles, et qui, ce semble, a bien assez à faire de songer à lui-même, de conserver et d'embellir un peu sa vie, est capable d'aimer ce qui ne se rapporte point à lui, ce qui n'existe que dans un monde invisible. Cet amour désintéressé de la vérité témoigne de la grandeur de celui qui l'éprouve, et en même temps lui met dans le cœur, au lieu des troubles et des agitations des amours ordinaires, une sérénité et une douceur incomparables.

« La raison fait un pas de plus : elle va de la vérité à son auteur, des vérités nécessaires à l'être nécessaire, qui en est le principe. Le sentiment suit la raison dans cette démarche nouvelle. La raison ne se contente point de la vérité, même de la vérité absolue, convaincue qu'elle la possède mal, qu'elle ne la possède point telle qu'elle est réel-

Digitized by Google

ement, tant qu'elle ne l'a point assise sur son fondement éternel; par-
venue là, elle s'arrête comme devant sa borne infranchissable, n'ayant
plus rien à chercher ni à trouver. Le cœur, à son tour, se repose dans
une satisfaction profonde. Là sont les joies, les douceurs ineffables de
l'amour divin; mais nous ne faisons qu'entrevoir ces délices, séparés
aussi bien que rapprochés de l'essence infinie et par le monde et même
par la vérité.

« L'amour de l'infini se cache sous celui de ses formes : c'est lui que nous aimons en aimant la vérité, la beauté, la vertu. C'est si bien l'infini lui-même qui nous attire et qui nous charme, que ses manifestations les plus élevées ne nous suffisent pas tant que nous ne les avons point rapportées à leur source. Le cœur est insatiable, parce qu'il aspire à l'infini. Ce sentiment, ce besoin de l'infini est au fond des grandes passions et des plus légers désirs. Un soupir de l'âme en présence du ciel étoilé, la mélancolie attachée à la passion de la gloire, à l'ambition, à tous les grands mouvements de l'âme, l'expriment mieux, sans doute, mais ne l'expriment pas davantage que le caprice et la mobilité de ces amours vulgaires errant d'objets en objets, sans trouver nulle part ni contentement ni repos. Tant que l'infini n'est pas atteint, l'amour n'est point satisfait. L'enfant vit longtemps attaché aux formes sensibles; il sourit à la nature, il se joue à la surface de ce monde comme sur le sein de sa nourrice. Mais bientôt les objets qui amusaient l'enfant ne répondent plus aux désirs plus vastes du jeune homme; la rose qu'il a aimée lui devient indifférente ou lui déplaît; il l'effeuille, la sème sous ses pieds et court à d'autres plaisirs; il espère trouver ailleurs dans cette nature, à ses yeux infinie, quelque bien où se reposera son amour, et il erre ainsi d'objets en objets dans un cercle perpétuel d'ardents désirs, de poignantes inquiétudes, de désenchantements douloureux, jusqu'à ce qu'il comprenne que la nature et tout ce qu'elle renferme ne peut pas lui donner ce qu'elle n'a pas, et qu'elle n'est point ce qu'il désire. C'est alors qu'il porte ses regards vers un autre monde, vers le monde des idées qui ne passent point, et enfin vers le principe éternel et infini de ces idées.

« Marquons un nouveau rapport du sentiment et de la raison.

« L'esprit se déploie d'abord en ligne droite, pour ainsi dire, se précipitant vers son objet sans se rendre compte de ce qu'il fait, de ce qu'il aperçoit, de ce qu'il sent. Mais, avec la faculté de penser, de sentir et d'agir, il a aussi celle de vouloir; il possède la liberté de revenir sur lui-même, de réfléchir et sa pensée, et ses actions, et ses sentiments, d'y consentir ou d'y résister, de s'en abstenir, ou de les reproduire en leur imprimant un caractère nouveau. Spontanéité, réflexion, telles sont les deux grandes formes de l'intelligence. L'une n'est pas l'autre; mais, après tout, celle-ci ne fait guère qu'exprimer et développer celle-là; elle contient au fond les mêmes éléments : le point de vue seul est différent. Tout ce qui est spontané est confus; la réflexion emporte avec elle une vue claire et distincte.

« Or, qu'y a-t-il dans la réflexion la plus haute ? La connaissance du rapport qui lie les vérités universelles et nécessaires à leur principe nécessaire et infini : tel est le dernier mot de la réflexion, car il n'y a rien au delà de l'infini. Mais la raison ne débute pas par la réflexion;

Digitized by Google

elle n'aperçoit pas d'abord la vérité en tant qu'universelle et nécessaire, par conséquent aussi, quand elle passe de l'idée à l'être, quand elle rapporte la vérité à son principe, à l'être réel qui en est le fondement, elle n'a pas sondé, elle ne soupçonne pas la profondeur de l'abîme qu'elle franchit; elle le franchit par la puissance qui est en elle, sans à s'étonner ensuite de ce qu'elle a fait. Elle s'en étonne plus tard, elle entreprend, à l'aide de la liberté dont elle est douée, de faire le contraire de ce qu'elle a fait, et de nier ce qu'elle avait affirmé. Ici commence la lutte du sophisme et du sens commun, de la fausse science et de la vérité naturelle, de la bonne et de la mauvaise philosophie, toutes deux filles de la libre réflexion. Le privilége triste et sublime de la réflexion, c'est l'erreur; mais la réflexion est le remède au mal qu'elle produit. Si elle peut renier la vérité naturelle, d'ordinaire elle la confirme, elle revient au sens commun par un détour plus ou moins long; elle a beau faire effort contre toutes les pentes de la nature humaine, celle-ci l'emporte presque toujours, et la ramène soumise aux premières inspirations de la raison fortifiées par cette épreuve. Mais il n'y a pas plus à la fin qu'au commencement; seulement dans l'inspiration primitive était une puissance qui s'ignorait elle-même, et dans les résultats légitimes de la réflexion est une puissance qui se connaît. Ici le triomphe de l'instinct, là celui de la vraie science.

« Le sentiment, qui accompagne l'intelligence dans toutes ses démarches, présente les mêmes phénomènes, un mouvement spontané et un mouvement réfléchi.

« Le cœur, comme la raison, poursuit l'infini, et la seule différence qu'il y ait dans ces poursuites, c'est que tantôt le cœur cherche l'infini sans savoir qu'il le cherche, et que tantôt il se rend compte de la fin dernière du besoin d'aimer qui le tourmente. Quand la réflexion s'ajoute à l'amour, il arrive de deux choses l'une : ou l'objet aimé est vraiment digne de l'être, et alors la réflexion, loin d'affaiblir l'amour, le fortifie; loin de couper ses ailes divines, elle les développe, elle les nourrit, comme dit Platon. Mais si l'objet de l'amour n'est qu'un simulacre de la beauté véritable, capable seulement d'exciter l'ardeur de l'âme sans pouvoir la satisfaire, la réflexion rompt le charme qui tenait le cœur attaché, dissipe la chimère qui l'enchantait. Il faut être bien sûr de ses attachements pour oser les mettre à l'épreuve de la réflexion. O Psyché! Psyché! respecte ton bonheur; n'en sonde pas trop le mystère : ne cherche pas à connaître l'invisible amant qui possède ton cœur. Ton bonheur, hélas! est attaché à ton ignorance. Garde-toi d'approcher la redoutable lumière du lit mystérieux où repose l'objet inconnu de ton amour. Au premier rayon de la lampe fatale, l'amour s'éveille et s'envole. Image charmante de ce qui se passe dans l'âme, lorsqu'à la sereine et insouciante confiance du cœur succède la réflexion avec son triste cortége. Tel est sans doute aussi le sens du mythe sacré de l'arbre de la science. Avant la science et la réflexion, sont l'innocence et la foi. La science et la réflexion engendrent d'abord le doute, l'inquiétude, le dégoût de ce qu'on possède, la poursuite agitée de ce qu'on ignore, les troubles de l'esprit et de l'âme, le dur travail de la pensée, et dans la vie bien des fautes, jusqu'à ce que l'innocence à jamais perdue soit remplacée par la vertu, la foi

Digitized by Google

ive par la vraie science, et qu'à travers tant d'illusions évanouies, mour soit enfin parvenu à son véritable objet.

« L'amour spontané a la grâce naïve de l'ignorance et du bonheur. amour réfléchi est bien différent: il est sérieux, il est grand, jusque ns ses fautes mêmes, de la grandeur de la liberté. Ne nous hâtons s de condamner la réflexion : si elle engendre souvent l'égoïsme, elle gendre aussi le dévouement. Qu'est-ce, en effet, que se dévouer? est se donner librement et en toute connaissance. Voilà le sublime de mour, voilà l'amour digne d'une noble et généreuse créature, et non is l'amour ignorant et aveugle. Quand l'affection a vaincu l'égoïsme, i lieu d'aimer son objet pour elle-même, l'âme se donne à son objet, , miracle de l'amour, plus elle donne, plus elle possède, se nourrissant ses sacrifices et puisant sa force et sa joie dans son entier abandon. lais il n'y a qu'un seul être qui soit digne d'être aimé ainsi, et qui uisse l'être sans illusions et sans mécomptes, sans bornes à la fois et ns regret, à savoir, l'être parfait et infini, qui seul ne craint pas la éflexion et peut remplir toute la capacité de notre cœur.

« Le mysticisme s'attache au sentiment pour l'égarer en lui attribuant ne puissance plus grande encore que celle qui lui a été accordée.

« Le mysticisme supprime dans l'homme la raison, et n'y laisse que e sentiment, ou du moins y subordonne et sacrifie la raison au sentiment.

« Ecoutez le mysticisme : c'est par le cœur seul que l'homme est en rapport avec Dieu. Tout ce qu'il a de grand, de beau, d'infini, d'éternel, 'est l'amour seul qui nous le révèle. La raison n'est qu'une faculté mensongère. De ce qu'elle peut s'égarer et s'égare souvent, on en conclut qu'elle s'égare toujours. On la confond avec tout ce qui n'est pas elle. Les erreurs des sens et du raisonnement, les illusions de l'imagination, et même les extravagances de la passion qu'amènent quelquefois celles de l'esprit, tout est mis sur le compte de la raison. On triomphe de ses imperfections, on étale avec complaisance ses misères; et le système dogmatique le plus audacieux, puisqu'il aspire à mettre en communication immédiate l'homme et Dieu, emprunte contre la raison toutes les armes du scepticisme.

« Le mysticisme va plus loin : non content d'attaquer la raison, il s'en prend à la liberté; il ordonne de renoncer à soi-même pour s'identifier par l'amour avec celui dont l'infini nous sépare. L'idéal de la vertu n'est plus la courageuse persévérance de l'homme de bien, qui, en luttant contre la tentation et la souffrance, accomplit la sainte épreuve de la vie; ce n'est pas non plus le libre et éclairé dévouement d'une âme aimante ; c'est l'entier et aveugle abandon de soi-même, de sa volonté, de tout son être dans une contemplation vide de pensée, dans une prière sans parole et presque sans conscience.

« La source du mysticisme est dans cette vue incomplète de la nature humaine, qui ne sait pas y discerner ce qu'il y a de plus profond, et se prend à ce qu'il y a de plus frappant, de plus saisissant, et par conséquent aussi de plus saisissable. Nous l'avons déjà dit, la raison n'est pas bruyante, et souvent elle n'est pas entendue, tandis que l'écho du sentiment retentit avec éclat. Dans ce phénomène composé, il est naturel que l'élément le plus apparent couvre et offusque le plus intime.

Digitized by Google

« D'ailleurs, que de rapports, que de ressemblances trompeuses en
les deux facultés ! Sans doute, dans leur développement, elles diffèr
d'une manière manifeste. Quand la raison devient le raisonnement,
distingue aisément sa pesante allure de l'élan du sentiment; mais
raison spontanée se confond presque avec le sentiment : même ra
dité, même obscurité. Ajoutez qu'elles poursuivent le même objet,
qu'elles marchent presque toujours ensemble. Il n'est donc pas éto
nant qu'on les ait confondues.

« Une saine philosophie les distingue sans les séparer. L'anal
démontre que la raison précède et que le sentiment suit. Comm
aimer ce qu'on ignore? Pour jouir de la vérité, ne faut-il pas
connaître? Pour s'émouvoir à certaines idées, ne faut-il pas les av
eues en un degré quelconque? Absorber la raison dans le sentime
c'est étouffer la cause dans l'effet. Quand on parle de la lumière
cœur, on désigne sans le savoir cette lumière de la raison spontanée
nous découvre la vérité d'une intuition vive et pure, tout opposée a
procédés lents et laborieux de la raison réfléchie et du raisonneme

« Le sentiment par lui-même est une source d'émotion, non de co
naissance. La seule faculté de connaître, c'est la raison. Au fond, si
sentiment est différent de la sensation, il tient cependant de tou
parts à la sensibilité générale, et il est variable comme elle; il
comme elle, ses intermittences, ses vivacités et ses langueurs, son ex
tation et ses défaillances. On ne peut donc ériger les inspirations du se
timent, essentiellement mobiles et individuelles, en une règle univ
selle et absolue. Il n'en est pas ainsi de la raison, elle est constamm
la même dans chacun de nous, et la même dans tous les hommes. L
lois qui président à son exercice composent la législation commune
tous les êtres intelligents. Il n'y a pas d'intelligence qui ne conçoi
quelque vérité universelle et nécessaire, et l'être infini qui en est
principe. Ces grands objets, une fois connus, excitent dans l'âme
tous les hommes les émotions que nous avons essayé de décrire. C
émotions participent à la fois de la dignité de la raison et de la mob
lité de l'imagination et de la sensibilité. Le sentiment est le rappo
harmonieux et vivant de la raison et de la sensibilité. Supprimez l'u
des deux termes, que devient le rapport? Chose étonnante! le my
ticisme du sentiment prétend élever l'homme directement jusqu'à Die
et, en ôtant à la raison sa puissance, il ôte à l'homme précisément
qui lui fait connaître Dieu et le met en juste communication avec l
par l'intermédiaire de la vérité éternelle et infinie!

« L'erreur fondamentale du mysticisme est de vouloir supprimer ce
intermédiaire, comme si c'était une barrière et non pas un lien! L
mysticisme franchit cet intermédiaire, et fait de l'être infini l'objet
direct de l'amour. Mais un tel amour ne se peut soutenir que par de
efforts surhumains qui aboutissent à la folie. L'amour tend à s'unir
son objet : le mysticisme s'y absorbe. De là les extravagances de c
mysticisme intempérant si sévèrement et si justement condamné pa
Bossuet et par l'Eglise dans le quiétisme. Le quiétisme endort l'activit
l'homme, éteint son intelligence, substitue à la recherche de la vérit
l'accomplissement du devoir des contemplations oisives ou déréglées
ie union de l'âme avec Dieu se fait par la vérité et par la vertu.

Digitized by Google

ute autre union est une chimère, un péril, quelquefois un crime. Il st pas permis à l'homme d'abdiquer, sous aucun prétexte, ce qui le homme, ce qui le rend capable de comprendre Dieu et d'en exmer en soi une image imparfaite, c'est-à-dire la raison, la volonté, conscience. Sans doute la vertu a sa prudence, et s'il ne faut jamais ler à la passion, il est diverses manières de la combattre pour mieux vaincre. On peut la laisser s'user elle-même, et la résignation le silence peuvent avoir leur emploi légitime. Il y a une part de vérité, tilité même, dans les *Maximes des saints*. Mais, en général, il est l sûr d'anticiper en ce monde sur les droits de la mort, et de rêver sainteté quand la vertu seule nous est imposée, et quand la vertu déjà si rude à accomplir, même très-imparfaitement. Le quiéme ne peut être tout au plus qu'une halte dans la carrière, une ve dans la lutte, ou plutôt une autre manière de combattre encore. n'est pas en fuyant que l'on gagne des batailles; pour les gagner, es faut livrer, d'autant mieux que le devoir est de combattre enre plus que de vaincre. Entre le stoïcisme et le quiétisme, ces deux rêmes opposés, le premier est préférable au second; car s'il n'élève s toujours l'homme jusqu'à Dieu, il maintient du moins la personlité humaine, la liberté, la conscience, tandis que le quiétisme, abolissant tout cela, abolit l'homme tout entier. L'oubli de la vie de ses devoirs, l'inertie, la paresse, la mort de l'âme, tels sont fruits de cet amour de Dieu, qui se perd dans l'oisive contemplation de son objet; et encore, pourvu qu'il n'entraîne pas des égarements plus funestes! Il vient un moment où l'âme, qui se croit unie à ieu, enorgueillie de cette possession imaginaire, méprise à ce point le corps et la personne humaine, que toutes ses actions lui deviennt indifférentes, et que le bien et le mal sont égaux à ses yeux. est ainsi que des sectes fanatiques ont été vues mêlant le crime et dévotion, trouvant dans l'une l'excuse, souvent même le mobile de utre, et préludant par de mystiques ravissements à des déréglements âmes, à des cruautés abominables : déplorables conséquences de la imère du pur amour, et de la prétention du sentiment de dominer ur la raison, de servir seul de guide à l'âme humaine, et de se mettre communication directe avec Dieu, sans l'intermédiaire du monde sible, et sans l'intermédiaire plus sûr encore de l'intelligence et de la rité.

« Mais il est temps de passer à un autre genre de mysticisme, plus ngulier, plus savant, plus raffiné et tout aussi déraisonnable, bien u'il se présente au nom même de la raison.

« Nous l'avons vu : la raison, à moins de détruire en elle un des prinipes qui la gouvernent, ne peut s'en tenir à la vérité, pas même aux érités absolues de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral; elle ne peut as ne pas rattacher toutes les vérités universelles, nécessaires, abolues, à l'être qui seul les peut expliquer, parce que seul il possède n lui l'existence nécessaire et absolue, l'immutabilité et l'infinitude. Dieu est la substance des vérités incréées, comme il est la cause des exilences créées. Les vérités nécessaires trouvent en Dieu leur sujet naurel. Nous les apercevons, nous ne les constituons pas. Dieu les aperoit, et s'il ne les a point faites arbitrairement, ce qui répugne à leur

Digitized by Google

essence et à la sienne, il les constitue en tant qu'elles sont lui-même. Son intelligence les possède comme les manifestations d'elle-même. Tant que la nôtre ne les a point rapportées à l'intelligence divine, elles sont pour elle sans principe, sans fondement, sans sujet réel et effectif; elles lui sont un effet sans sa cause, un phénomène sans sa substance. Elle les rapporte donc à leur cause et à leur substance; et en cela elle obéit à un besoin impérieux et à un principe assuré de la raison.

« Il n'y a rien là que la plus saine philosophie n'approuve. Voyons maintenant par où le mysticisme se mêle à la raison pour la corrompre. La raison apporte les vérités universelles et nécessaires à la substance dont elles sont pour nous les manifestations. Le mysticisme brise en quelque sorte l'échelle qui nous a élevés jusqu'à l'essence infinie, la considère à part et toute seule, et s'imagine posséder ainsi l'absolu pur, l'unité pure, l'être en soi. L'avantage que cherche ici le mysticisme, c'est de donner à la pensée un objet où il n'y ait nul mélange, nulle division, nulle multiplicité, où tout élément sensible et humain ait entièrement disparu; mais pour obtenir cet avantage, il en faut payer le prix. Il est un moyen très-simple de délivrer la théodicée de toute ombre d'anthropomorphisme, c'est de réduire Dieu à une abstraction, à l'abstraction de l'être en soi. L'être en soi, il est vrai, est pur de toute division, mais à cette condition qu'il n'ait nul attribut, nulle qualité, et même qu'il soit dépourvu de science et d'intelligence; car l'intelligence la plus élevée suppose toujours la distinction du sujet intelligent et de l'objet intelligible. Un dieu dont l'absolue unité exclue l'intelligence, voilà le dieu de la philosophie mystique; c'est l'école d'Alexandrie qui a produit sur la scène de l'histoire cette philosophie extraordinaire.

« Comment l'école d'Alexandrie, comment Plotin, son fondateur, au milieu des lumières de la civilisation grecque et latine, a-t-il pu arriver à cette étrange notion de la divinité? Par l'abus du platonisme, par la corruption de la meilleure et de la plus sévère méthode, celle de Socrate et de Platon.

« La méthode platonicienne, la marche dialectique, comme l'appelle son auteur, recherche dans la multitude des choses individuelles, variables, contingentes, le principe auquel elles empruntent ce qu'elles possèdent de général, de durable, d'un, c'est-à-dire leur idée, et s'élève ainsi aux idées, comme aux seuls vrais objets de l'intelligence, pour s'élever encore de ces idées, qui s'ordonnent dans une admirable hiérarchie, à la première de toutes, au delà de laquelle l'intelligence n'a plus rien à concevoir ni à chercher. C'est en écartant dans les choses finies leur limite, leur individualité, que l'on atteint les genres, les idées, et, par elles, leur principe infini. Mais ce principe n'est pas le dernier des genres, ni la dernière des abstractions; c'est un principe réel et substantiel. Le dieu de Platon ne s'appelle pas seulement l'unité, il s'appelle le bien; il n'est pas la substance morte des Eléates; il est doué de vie et de mouvement; toutes expressions qui montrent à quel point le dieu de la métaphysique platonicienne est différent du dieu du mysticisme. Ce Dieu est le père du monde. Il est aussi le père de la vérité, cette lumière des esprits; c'est lui qui la produit directement. Il habite au milieu des idées qui font de lui un dieu véritable. Il a tiré

Digitized by Google

monde du chaos, et il a créé, je dis créé au sens le plus rigoureux mot, l'âme de l'homme sans aucune nécessité extérieure, et par ce tif seul qu'il est bon. Enfin il est la beauté sans mélange, cette auté merveilleuse, inaltérable, immortelle, qui fait dédaigner toutes beautés terrestres à qui l'entrevoit seulement. Le beau, le bien ab- u est trop éblouissant pour que l'œil d'un mortel puisse le regarder face; il le faut contempler d'abord dans les images qui nous le révè- t; il faut accoutumer notre esprit à cette haute contemplation par le de la vérité, de la beauté, de la justice, telles qu'elles se rencon- nt dans le monde et parmi les hommes, de même qu'il faut habituer n à peu l'œil du captif enchaîné dès l'enfance à la splendide lumière soleil. Mais enfin cette lumière des esprits, qui est l'idée du bien, tre raison peut l'apercevoir quand elle est éclairée par la vérité et r la science; la raison bien conduite peut aller jusqu'à Dieu, et il st pas besoin, pour y atteindre, d'une faculté particulière et mys- ieuse.

« Plotin s'est égaré en poussant à l'excès la dialectique platonicienne, en l'étendant au delà du terme où elle doit s'arrêter. Dans Platon e se termine aux idées, à l'idée du bien, et produit un dieu intelli- nt et bon; Plotin l'applique sans fin, et elle le conduit dans l'abîme mysticisme. Si toute vérité est dans le général, et si toute indivi- alité est imperfection, il en résulte que tant que nous pourrons gé- raliser, tant qu'il nous sera possible d'écarter quelque différence, exclure quelque détermination, nous n'aurons pas atteint le terme la dialectique. Son dernier objet sera donc un principe sans aucune ermination. Elle n'épargne pas l'être lui-même; au-dessus de tre, n'y a-t-il pas l'unité à laquelle l'être participe, et que l'on peut gager pour la considérer seule? L'être n'est pas simple, puisqu'il t à la fois être et unité : l'unité seule est simple, car elle n'est elle-même. Et encore quand nous disons unité, nous la déterminons. a vraie unité absolue est, à proprement parler, ce qui n'est pas, ce ui ne peut même se nommer l'*innommable*, comme dit Plotin. Ce prin- pe, qui n'est pas, à plus forte raison ne peut pas penser; car toute ensée est encore une détermination, une manière d'être. Ainsi l'être la pensée sont exclus de l'unité absolue. Si l'alexandrinisme les ad- et, ce n'est que comme une déchéance, une dégradation de l'unité. onsidéré dans la pensée et dans l'être, le principe suprême est infé- ieur à lui-même, ce n'est que dans la simplicité pure de son indéfi- issable essence qu'il est le dernier objet de la science et le dernier erme de la perfection.

« Pour entrer en rapport avec un pareil dieu, les facultés ordinaires ne suffisent point, et la théodicée de l'école d'Alexandrie lui impose une sychologie toute particulière.

« La raison conçoit l'unité absolue comme un attribut de l'être bsolu, mais non pas comme quelque chose en soi; ou, si elle la con- idère à part, elle sait qu'elle ne considère qu'une abstraction. Veut-on aire de l'unité absolue autre chose qu'un attribut d'un être absolu, ou ne abstraction, une conception de l'intelligence humaine? ce n'est plus rien que la raison puisse accepter à aucun titre. Cette unité vide sera-t-elle l'objet de l'amour? Mais l'amour, bien plus que la raison

Digitized by Google

encore, aspire à un objet réel. On n'aime pas la substance en général, mais une substance qui possède tel ou tel caractère. Dans les amitiés humaines, supprimez toutes les qualités d'une personne et modifiez-les, vous modifiez ou vous supprimez l'amour. Cela ne prouve pas que vous n'aimiez pas cette personne; cela prouve seulement que la personne n'est pas pour vous sans qualités.

« Ainsi, ni la raison, ni l'amour ne peuvent atteindre l'absolue unité du mysticisme. Pour correspondre à un tel objet, il faut en nous quelque chose qui y soit analogue, il faut un mode de connaître qui emporte l'abolition de la conscience. En effet, la conscience est le signe du *moi*, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus déterminé; l'être qui est *moi*, se distingue essentiellement de tout autre; c'est là qu'est pour nous le type de l'individualité. La conscience dégraderait l'idéal de la connaissance dialectique, où toute division, toute détermination doit être absente pour répondre à l'absolue unité de son objet. Ce mode de communication pure et directe avec Dieu, qui n'est pas la raison, qui n'est pas l'amour, qui exclut la conscience, c'est l'extase (ἔκστασις). Ce mot, que Plotin a le premier appliqué à ce singulier état de l'âme, exprime cette séparation d'avec nous-mêmes que le mysticisme exige et dont il croit l'homme capable. L'homme, pour communiquer avec l'être absolu, doit sortir de lui-même. Il faut que la pensée écarte toute pensée déterminée, et, en se repliant dans ses profondeurs, arrive à un tel oubli d'elle-même, que la conscience soit ou semble éteinte. Mais ce n'est là qu'une image de l'extase; ce qu'elle est en soi nul ne le sait; comme elle échappe à toute conscience, elle échappe à la mémoire, elle échappe à la réflexion, et, par conséquent, à toute expression, à toute parole humaine.

« Ce mysticisme rationnel et philosophique repose sur une notion radicalement fausse de l'être absolu. A force de vouloir affranchir Dieu de toutes les conditions de l'existence finie, il en vient à lui ôter les conditions de l'existence même; il a tellement peur que l'infini ait quoi que ce soit de commun avec le fini, qu'il refuse de reconnaître que l'être est commun à l'un et à l'autre, sauf la différence du degré, comme si tout ce qui n'est pas n'était pas le néant même! L'être absolu possède l'unité absolue, sans aucun doute, comme il possède l'intelligence absolue; mais, encore une fois, l'unité absolue, sans un sujet réel d'inhérence, est destituée de toute réalité. Réel et déterminé sont synonymes. Ce qui constitue un être, c'est sa nature spéciale, son essence. Un être n'est lui-même qu'à la condition de ne pas être un autre; il ne peut donc pas ne pas avoir des traits caractéristiques. Tout ce qui est, est tel ou tel. La différence est un élément aussi essentiel à l'être que l'unité même. Si donc la réalité est la même chose que la détermination, il s'ensuit que Dieu est le plus déterminé des êtres. Aristote est bien plus platonicien que Plotin, lorsqu'il dit que Dieu est la pensée de la pensée; qu'il n'est pas une simple puissance, mais une puissance passée à l'acte et effectivement agissante, entendant par là que Dieu, pour être parfait, ne doit rien avoir en soi qui ne soit accompli. C'est à la nature finie qu'il convient d'être, jusqu'à un certain point, indéterminée, puisque, étant finie, elle a toujours en soi des puissances qui ne sont pas réalisées. Cette indétermination diminue

Digitized by Google

mesure que ces puissances se réalisent, c'est-à-dire à mesure que fini s'approche de l'infini ; et elle augmente, au contraire, à mesure l'il s'en éloigne. Ainsi la vraie unité divine n'est pas l'unité abstraite, est l'unité précise de l'être parfait, en qui tout est achevé. Au faîte e l'existence, encore plus qu'à son plus humble degré, tout est dé-rminé, tout est développé, tout est distinct, comme tout est un. La chesse des déterminations est le signe même de la plénitude de l'être. a réflexion distingue ces déterminations entre elles, mais il ne faut as voir dans ces distinctions des limites. Voilà ce qui a trompé le ysticisme alexandrin : il s'est imaginé que la diversité des attributs st incompatible avec la simplicité de l'essence, et de peur de cor-ompre la simple et pure essence, il en a fait une abstraction. Par un crupule insensé, il a craint que Dieu ne fût pas assez parfait s'il lui aissait toutes ses perfections ; il les considère comme des imperfec-ions, l'être comme une dégradation, la création comme une chute ; t, pour expliquer l'homme et l'univers, il est forcé de mettre en Dieu ce qu'il appelle des défaillances, pour n'avoir pas vu que ces prétendues défaillances sont les signes mêmes de la perfection infinie.

« La théorie de l'extase est à la fois la condition nécessaire et la condamnation de la théorie de l'unité absolue. Sans l'unité absolue, comme objet dernier de la connaissance, à quoi bon l'extase dans le sujet de la connaissance ? L'extase, loin d'élever l'homme jusqu'à Dieu, l'abaisse au-dessous de l'homme ; car elle abolit en lui la pensée en abolissant sa condition qui est la conscience. Supprimer la conscience, c'est, d'une part, rendre impossible toute connaissance ; et c'est, d'autre part, ne pas comprendre la perfection de ce mode de connaître, où l'intimité du sujet et de l'objet donne à la fois la connaissance la plus simple, la plus immédiate et la plus déterminée.

« Le mysticisme alexandrin est le mysticisme le plus savant et le plus profond qui soit connu. Dans les hauteurs de l'abstraction où il se perd, il semble bien loin des superstitions populaires, et pourtant l'école d'Alexandrie réunit la contemplation extatique et la théurgie. Ce sont là deux choses en apparence incompatibles, mais qui tiennent à un même principe, à la prétention d'apercevoir directement ce qui échappe invinciblement à toutes nos prises. Ici un mysticisme raffiné aspire à Dieu par l'extase ; là un mysticisme grossier croit le saisir par les sens. Les procédés, les facultés employées diffèrent ; mais le fond est le même, et de ce fond commun sortent naturellement les extravagances les plus opposées. Apollonius de Tyane est un alexandrin populaire, et Jamblique, c'est Plotin devenu prêtre, mystagogue, hiérophante. Un culte nouveau éclatait par des miracles ; le culte ancien voulut avoir les siens, et les philosophes se vantèrent de faire comparaître la Divinité devant d'autres hommes. On eut des démons à soi, et, en quelque sorte, à ses ordres ; on n'invoqua plus seulement les dieux, on les évoqua. L'extase pour les initiés, la théurgie pour la foule.

« De tout temps et de toutes parts, ces deux mysticismes se sont donné la main. Dans l'Inde et dans la Chine, les écoles où s'enseignent l'idéalisme le plus quintessencié ne sont pas loin des pagodes de la plus honteuse idolâtrie. Un jour on lit le *Bhagavad-Gita* ou *Lao-tseu*, on enseigne un dieu indéfinissable, sans attributs essentiels et déter-

Digitized by Google

minés ; et le lendemain on fait voir au peuple telle ou telle forme, telle ou telle manifestation de ce dieu, qui, n'en ayant pas une qui lui appartienne, peut les recevoir toutes, et qui, n'étant que la substance en soi, est nécessairement la substance de tout, de la pierre et d'une goutte d'eau, du chien, du héros et du sage. Ainsi, dans le monde ancien, sous Julien, par exemple, le même homme était à la fois professeur à l'école d'Athènes et gardien du temple de Minerve ou de Cybèle, tour à tour chargé d'obscurcir et de subtiliser le *Timée* et la *République*, et de déployer aux yeux de la multitude, soit le voile sacré, soit la châsse de la Bonne-Déesse, et dans l'une et l'autre fonction, prêtre ou philosophe, en imposant aux autres et à lui-même, entreprenant de monter au-dessus de l'esprit humain et tombant misérablement au-dessous, payant, en quelque sorte, la rançon d'une métaphysique inintelligible en se prêtant aux superstitions les plus grossières.

« Lorsque la religion chrétienne triompha, elle rangea l'humanité sous une discipline sévère qui mit un frein à ce déplorable mysticisme. Mais combien de fois n'a-t-il pas ramené, sous le règne de la religion de l'esprit, toutes les extravagances des religions de la nature ! Il devait surtout reparaître à la reconnaissance des écoles et du génie du paganisme, au XVI^e^ siècle, quand l'esprit humain avait rompu avec la philosophie du moyen âge, sans être encore parvenu à la philosophie moderne. Les Paracelse, les Van Helmont renouvelèrent les Apollonius et les Jamblique, abusant de quelques connaissances chimiques et médicales, comme ceux-ci avaient abusé de la méthode socratique et platonicienne, altérée dans son caractère et détournée de son véritable objet. Et même en plein XVIII^e^ siècle, Swedenborg n'a-t-il pas uni en sa personne un mysticisme exalté et une sorte de magie, frayant ainsi la route à des insensés qui me contestent le matin les preuves les *plus* solides et les plus autorisées de l'existence de l'âme et de Dieu, et me proposent le soir de me faire voir autrement que par mes yeux, de me faire ouïr autrement que par mes oreilles, de faire usage de toutes mes facultés autrement que par leurs organes naturels, me promettant une science surhumaine, à la condition d'abord de perdre la conscience, la pensée, la liberté, la mémoire, tout ce qui me constitue être intelligent et moral. Je saurai tout alors, mais à ce prix que je ne saurai rien de ce que je saurai. Je m'élèverai dans un monde merveilleux, qu'éveillé et de sens rassis je ne puis pas même soupçonner, et dont ensuite il ne me restera aucun souvenir : mysticisme à la fois chimérique et matériel qui pervertit tout ensemble la psychologie et la physiologie ; extase imbécile, renouvelée sans génie de l'extase alexandrine ; extravagance qui n'a pas même le mérite d'un peu de nouveauté, et que l'histoire voit reparaître à toutes les époques d'ambition et d'impuissance.

« Voilà où l'on en vient, quand on veut sortir des conditions imposées à la nature humaine. Charron l'a dit le premier, et, après lui, on l'a répété mille fois : « Qui veut faire l'ange fait la bête. » Cette prétention superbe d'apercevoir l'invisible et de communiquer avec Dieu est une chimère de l'orgueil qu'il n'est pas possible de réaliser ; et, le fût-il, cette chimère réalisée serait la dégradation de l'intelligence. Le remède

Digitized by Google

à une telle folie est une théorie de la raison, de ce qu'elle peut et de ce qu'elle ne peut pas, de la raison enveloppée d'abord dans l'exercice des sens, puis s'élevant aux idées universelles et nécessaires, les rapportant à leur principe, à un être fini et en même temps réel et substantiel, dont elle conçoit l'existence, mais dont il lui est interdit à jamais de pénétrer et de comprendre la nature. Toute évocation est un délire impie. Si même le sentiment accompagne et vivifie les intuitions sublimes de la raison, il ne faut pas confondre ces deux ordres de fait, encore bien moins étouffer la raison dans le sentiment. Entre un être fini tel que l'homme, et Dieu, substance absolue et infinie, il y a le double intermédiaire et de ce magnifique univers exposé à nos regards, et de ces vérités merveilleuses que les sens n'atteignent pas, que la raison conçoit, mais qu'elle n'a point faites pas plus que l'œil ne fait les beautés qu'il aperçoit. Le seul moyen qui nous soit donné de nous élever jusqu'à l'Etre des êtres, c'est de nous rapprocher le plus qu'il nous est possible du divin intermédiaire, c'est-à-dire de nous consacrer à l'étude et à l'amour de la vérité, et à la contemplation et à la reproduction du beau, surtout à la pratique du bien. »

MYTHOLOGIE. On désigne ainsi l'ensemble des récits fabuleux qui forment en partie le fond de la religion de tous les peuples, à l'origine de leur histoire. L'exposition et l'interprétation des mythes ont été, depuis un demi-siècle surtout, l'objet de savantes recherches. On a senti combien cette étude, si curieuse en elle-même, a d'importance par ses rapports avec la littérature, l'art, la religion et toutes les origines de l'histoire. La philosophie ne pouvait rester indifférente ni étrangère à ces travaux. Nous ne croyons pas exagérer la part qu'elle y a prise, en disant qu'elle les a provoqués, inspirés et dirigés comme elle en a systématisé les résultats. La philosophie de l'histoire surtout, cette science toute nouvelle, a dû exciter un vif et universel intérêt pour tout ce qui est relatif aux croyances primitives de l'humanité. Les esprits une fois fortement saisis de ces questions, l'érudition archéologique et la philologie ne pouvaient manquer d'entrer avec ardeur dans la voie qu'elles ont parcourue avec tant de succès et d'éclat. Sans vouloir embrasser les résultats généraux de ce développement de la pensée contemporaine, ce que ne comporterait pas cet article, nous examinerons rapidement : 1° la nature des mythes, leur origine et leur formation ; 2° les rapports de la mythologie avec l'art et avec la philosophie ; 3° nous jetterons un coup d'œil sur les différentes manières de comprendre le sens des mythes et sur la méthode qui doit présider à leur interprétation.

Longtemps on n'a vu, dans la mythologie des peuples anciens, et en particulier dans les fables de la Grèce, qu'un recueil de fictions brillantes nées de l'imagination des poëtes, ou des mensonges forgés par les prêtres dans le but de tromper la foule ignorante et superstitieuse. Tant que cette opinion a prévalu, la mythologie n'a pas été prise au sérieux. A quoi bon s'occuper de ces fantaisies bizarres, de ces contes absurdes dont s'amuse la crédulité des peuples dans leur enfance? Tout au plus la mythologie pouvait-elle offrir quelque importance, parce que la poésie et l'art lui empruntent souvent leurs su-

Digitized by Google

jets. Toutefois on a fini par comprendre que beaucoup de c renferment un sens profond, que de grandes vérités y sont cach le voile d'une allégorie fine et ingénieuse. A mesure que l'on a plus avant dans l'étude des mythes, on y a découvert des obse sur la nature et les lois du monde physique, le souvenir des événements historiques, des préceptes de morale d'une haute des aperçus profonds sur la divinité et ses attributs, sur l'âme et ses destinées, en un mot toute une science cachée au fond symboles et de ces récits. Après en avoir d'abord fait honneur ques-uns, on a vu qu'il fallait y reconnaître l'œuvre de tous, et le génie de tout un peuple, un abrégé de ses idées et de sa tion. On s'est convaincu, de plus, que cette science mystérieus en partie, aussi bien un secret pour ceux qui l'avaient faite, q le vulgaire dont elle formait la croyance. Les prêtres n'avaient que les interprètes de la pensée populaire, et si quelques esprits légiés s'étaient élevés plus haut que les autres et avaient décou vérité par la force de leur génie, ce n'était point en suivant d cédés analogues à ceux par lesquels se fait aujourd'hui la s l'inspiration y avait eu plus de part que la réflexion. Ce n'étaient des conceptions abstraites, élaborées par les procédés artificiels nalyse et du raisonnement; mais un résultat de l'intuition, de templation des choses, ou du mouvement de la pensée humaine sant à ses propres lois et atteignant par la vertu qui lui est propr plus hautes vérités. De même, on a compris que, dans ces cré toutes spontanées de l'intelligence, la forme ne devait pas être sé du fond. Dans ce produit mixte des facultés humaines mises en jeu fois et fortement ébranlées, l'imagination, éveillée en même temp la raison et travaillant de concert avec elle, avait inventé la form mage, le récit, non afin de revêtir une pensée générale d'une expre figurée, mais par une sorte d'instinct qui pousse l'esprit encore i pable de concevoir la vérité abstraite à se représenter ses propres i sous une apparence visible, concrète, vivante et dramatique. Le s bole et le récit font ainsi corps avec le précepte, le dogme, la v religieuse qu'ils recèlent. Les deux termes sont fondus ensemble, pénètrent, sans que l'esprit puisse se les représenter isolément.

Telle est la nature et l'origine des symboles religieux et des myth Le mythe se distingue du *symbole* en ce que celui-ci est une im muette, un emblème visible qui offre à l'esprit, en quelques traits pables de le frapper vivement, la pensée tout entière; c'est un assem blage de formes plus ou moins significatives qui rendent l'idée d'u manière imparfaite, mais simultanée (σύμβολον). Le mythe (μῦθ est un récit plus ou moins développé et successif, une histoire n forgée à plaisir, comme on le verra, non pas racontée pour elle-même, comme événement réel, mais dans le but d'exprimer quelque chose de plus général, une loi de la nature, un phénomène moral, une idée religieuse dont les phases répondent aux divers moments de l'action; le tout mêlé de conceptions arbitraires, d'incidents fortuits ordinairement empruntés aux circonstances accidentelles où le mythe a pris naissance, et qu'il est difficile de retrouver et de désigner avec certitude. D'un autre côte, le mythe a cela de commun

Digitized by Google

légorie que, comme elle, il exprime une idée générale; il en
n ce que dans l'allégorie l'idée préexistait à la forme, que
a été cherchée et trouvée pour répondre à l'idée, et lui a été
après coup. L'allégorie doit sa naissance à un procédé réfléchi
ciel; elle n'est pas le fruit de la spontanéité et de l'inspiration
le symbole et le mythe. Il suit de là qu'il est beaucoup plus fa-
pénétrer le sens de l'allégorie, d'en dégager la pensée, de la pré-
d'une manière abstraite et générale; tandis que dans le mythe
mbole, l'image et la pensée sont étroitement unies, parce
s ont été élaborées ensemble, qu'elles sont sorties du même travail
tuel et de l'action combinée de plusieurs facultés. C'est là ce qui a
é beaucoup d'esprits distingués, et Winckelmann en particulier.
me erreur se rencontre chez Bacon, qui, dans son traité *de la*
se des anciens, a, le premier, jeté un regard profond sur le sens
des mythes de l'antiquité païenne. Cette méprise avait déjà été
lise par les stoïciens et les alexandrins qui confondirent le mythe
sophique, véritable allégorie, avec le mythe réel. Dans celui-ci, il
uelque chose de caché pour l'inventeur lui-même; il est essentiel-
nt exotérique. Son interprétation est postérieure à sa création; et
levient ésoterique, c'est que plus tard il est interprété philosophi-
ment. Mais alors il perd son caractère, et de mythe devient une al-
rie philosophique. L'esprit a brisé la lettre, souvent altéré le sens,
ui a donné un sens supérieur et abstrait. Ainsi ont fait les alexan-
s pour tous les mythes de l'antiquité orientale et grecque.
La formation des mythes est un sujet qui ne peut guère se ramener
es règles générales et à des principes fixes. « Qui pourrait, dit
uzer, énumérer les innombrables causes qui donnent naissance à un
thе, surtout quand il vient à se rencontrer avec une tradition hé-
que? » Tantôt c'est un service éclatant rendu par un personnage réel
dont la reconnaissance des peuples perpétue le souvenir. Des fêtes
nt instituées en son honneur. Lui-même apparaît comme un être su-
érieur, un fils des dieux; il se forme une tradition qui va s'embel-
ssant et s'agrandissant de plus en plus. Voilà le mythe historique; voilà
a tradition, cette fille aînée de l'histoire. Plus souvent le mythe a sa
ource dans des causes physiques. Les forces secrètes de la nature, son
pouvoir mystérieux de produire et d'organiser les êtres, ce souffle de
ie qui les pénètre, en excitant plus que tout le reste la réflexion de ces
hommes primitifs, eux-mêmes encore étroitement unis à la nature
et soumis à des impressions immédiates, fournirent la plus abon-
dante matière aux fictions mythologiques. La langue fut aussi une
mère féconde de dieux. Comme elle était extrêmement figurée et toute
remplie d'images, elle dut souvent, en passant d'une peuplade à
l'autre, prendre un aspect singulier et étrange. Telle ou telle expression
cessa d'être comprise, et l'on inventa des mythes pour éclaircir ces
malentendus. Et les symboles avec leurs voiles épais, et les hiéroglyphes
avec leurs impénétrables mystères, quelle source nouvelle et inépui-
sable de traditions mythiques, surtout quand le génie des Orientaux se
trouva en contact avec l'esprit mobile des Grecs! L'architecture et la
sculpture hiéroglyphique des Egyptiens, interrogées par des imagina-
tions toutes magiques, produisirent, à elles seules, des essaims de fables.

Digitized by Google

(*Voyez* Creuzer, *Symbolique ;* trad. par M. Guigniaut; introd. p. 31 et suiv.)

Le même auteur essaye de classer les mythes. Il les ramène à deux branches principales : le mythe *traditionnel* ou historique qui renferme d'anciens événements, et celui qui se compose d'anciennes croyances, de dogmes religieux, de leçons, de préceptes de tout genre. Ces deux branches se divisent elles-mêmes en plusieurs rameaux. La branche historique comprend les traditions étrangères, des faits de l'histoire primitive, les récits de navigateurs, les événements nationaux, les émigrations d'une tribu, la fondation d'une ville, les destinées illustres des anciennes familles de rois, etc. La seconde branche renferme plusieurs objets divers. Chez les nations de l'antiquité, toute croyance, toute connaissance un peu relevée rentrait dans le vaste sein de la religion ; de là les mythes *théologiques* qui contiennent les croyances relatives à la nature de la Divinité; puis les mythes *moraux* dont la morale fait le fond; les mythes où sont consignées les premières observations sur la nature, particulièrement sur les astres, les mythes *physiques* et *astronomiques ;* enfin ceux qui trahissent un plus haut développement de la pensée, qui renferment les spéculations métaphysiques des anciens sages. A ces derniers, surtout, convient le nom de *philosophèmes*, donné à tort à tous ceux qui figurent dans cette seconde catégorie.

Ces divisions, du reste, ainsi que l'observe l'illustre savant, sont un peu artificielles. Il est bien rare que les mythes soient ainsi distincts et séparés, ils se pénètrent les uns les autres et se confondent presque toujours entre eux. « La mythologie, dit-il (*ubi supra*), est comme un grand arbre dont les branches et les rameaux croissent et s'entrelacent en tout sens, étendant de toutes parts, avec leur feuillage épais, le luxe un peu sauvage des fleurs et des fruits les plus multipliés. »

Si après avoir pris le mythe à sa naissance, dans ses diverses origines et ses espèces différentes, on veut le suivre dans sa formation, observer la gradation de son développement, cette tâche est bien plus difficile encore. Sa marche néanmoins est assujettie à certaines lois, mais qui jusqu'à présent ont été imparfaitement déterminées. L'auteur de la *Symbolique* ose à peine se hasarder dans cette voie. C'est la partie faible et timide de son livre. Elle réclamait avec un esprit plus philosophique des connaissances qui peut-être seront toujours incomplètes à cet égard. Il y a une certaine simultanéité, mais aussi un ordre successif dans le développement des éléments qui composent un mythe ou un ensemble de mythes. La partie métaphysique ne se développe pas la première, il en est de même de celle qui contient les hautes et pures idées de la morale et du droit. L'histoire est presque nulle à l'origine. Les spéculations astronomiques et physiques exigent des habitudes de contemplation oisive, qui supposent un climat favorable. On doit donc tenir compte, non-seulement du génie particulier de chaque peuple et de son degré de civilisation plus ou moins avancé, mais des circonstances locales, des communications avec les autres peuples. Quoi qu'il en soit, le mythe, après s'être développé sous l'influence de toutes ses causes et avoir parcouru différentes phases, finit par s'altérer soit par son contact avec d'autres mythes, soit par l'influence de la poésie et de la

Digitized by Google

philosophie. Creuzer marque très-bien les deux points extrêmes, sans essayer de fixer les intermédiaires. Ces deux points sont le symbole religieux et l'épopée proprement dite. A l'origine, le mythe est un symbole muet expliqué par un prêtre ou par l'imagination populaire. Il devient un récit, une narration plus ou moins développée substituée à la formule sacerdotale, sèche, rude, profonde, pleine de sens, mais concise et énigmatique. Le symbole ainsi interprété et transformé en récit, perd sa sublimité, sa profondeur, et aussi la bizarrerie et l'obscurité de l'expression. Plus tard, et après s'être développé dans le sens religieux, le mythe se dépouille tout à fait de ses formes rudes et sévères : le chant lui vient en aide. L'épopée qui naît de l'alliance du chant avec le récit, le pénètre d'un esprit nouveau et tout poétique. Le développement est son essence et le goût sa loi. Auparavant il faut, il est vrai, passer par ces vastes compositions à la fois cosmogoniques et épiques, où sont mêlés et confondus les éléments de toute une civilisation, et auxquelles la religion et la poésie ont travaillé de concert; mais enfin le mythe, en se teignant de plus en plus des couleurs de l'imagination, perd son sens religieux et s'associe avec le beau. Tombé de sa sphère propre dans celle de l'art et de la poésie, il obéit à d'autres lois. C'est surtout chez les Grecs que cette transformation s'est opérée de la manière la plus brillante.

Mais essayons de déterminer avec plus de précision que ne l'a fait l'auteur de la *Symbolique*, ce passage de la mythologie à la poésie, et de marquer nettement les différences qui les séparent. La ligne de démarcation est difficile à tirer, principalement en Grèce, où la poésie naît de la mythologie, et où toutes deux se pénètrent si bien qu'elles finissent par s'identifier complétement. Toutefois, si l'on veut faire attention à la nature, à l'origine et aux règles de l'art, on y découvre des caractères essentiels, qui permettent de discerner ses créations propres des représentations mythologiques.

La mythologie est née du besoin de représenter par des emblèmes, des récits et des fables, les idées qui forment le fond de toute religion, les lois de la nature, les attributs de Dieu, les vérités morales ou des traditions relatives aux événements des premiers âges de l'humanité. Or, ces idées et ces faits traditionnels, elle les exprime et les développe dans des actions et sous la figure de personnages que l'imagination invente, dans l'unique but de traduire ses conceptions par des formes sensibles, ne pouvant ni les saisir ni les exposer d'une manière abstraite, générale et positive. Elle s'inquiète donc peu de savoir si ces récits et les événements qui les remplissent sont conçus et présentés de manière à satisfaire aux règles de la vraisemblance, de la proportion et de l'harmonie. Loin de là, comme il s'agit d'exprimer l'infini ou le surnaturel, l'imagination se tourmente à inventer des formes bizarres, des événements merveilleux, extraordinaires, absurdes et invraisemblables. Veut-elle représenter une loi physique comme la génération des êtres, elle ne craindra pas d'employer les images les plus grossières et de descendre saintement dans les détails les plus obscènes. Quelquefois, quand l'idée est confuse, le récit manquera de suite, d'ordre et de clarté, il se perdra dans le fantastique, l'abstrus, l'inintelligible; ce qui lui donne d'autant plus une apparence de profondeur et de mystère. Partout l'absence de

Digitized by Google

mesure à la fois et de liberté. Il n'en est pas ainsi des créations véritables de l'art et de la poésie. L'art est né de l'idée du beau et du besoin de la réaliser; il travaille uniquement dans ce but et y subordonne tout le reste; il faut donc qu'il observe certaines lois, qu'il choisisse une idée déterminée et la rende capable de revêtir une forme également précise, qu'il les proportionne l'une à l'autre et les combine harmonieusement. Dès lors, s'il s'empare d'un mythe, il commence par en altérer le fond; il soumet l'infini lui-même à la mesure, le réduit à des proportions finies. Comme il n'y a rien de plus clair à la fois et qui réponde mieux à son but, celui de nous intéresser, que la représentation de l'homme, de ses idées, de son caractère et de ses passions, il ramène tous les autres éléments, physiques, astronomiques, métaphysiques, à l'élément humain; il est essentiellement anthropomorphique. Il l'est doublement par le fond et par la forme: car il n'y a que la forme humaine, belle, harmonieuse, expressive, qui puisse représenter le fond moral et intellectuel que l'homme porte en lui-même. De là, des personnages nouveaux, des divinités qui dans leurs actions et leur caractères, comme dans leur figure, leur maintien et tout leur extérieur, reproduisent l'idéal de la vie humaine et les belles proportions du corps humain. Adieu donc le sens profond et multiple des vieux symboles et des mythes primitifs. Le mythe s'évanouit dans la fable libre, mensongère, quelquefois capricieuse et frivole, mais toujours brillante, belle et gracieuse, vivant tableau des passions et aussi des idées qui font agir les hommes. L'olympe devient un théâtre où se joue perpétuellement le drame idéalisé de la vie humaine. Les personnages mythologiques s'animent, s'individualisent et s'humanisent; leur caractère se prononce, se détermine et se déploie dans une multitude d'actions, d'aventures plus ou moins intéressantes et dramatiques, mais où le sens religieux s'efface de plus en plus et laisse à peine après lui quelques traces équivoques. C'est ainsi que naît l'épopée véritable, qui se distingue de l'épopée mythologique ou du mythe héroïque, comme les représentations idéales de la sculpture et de la peinture des vieux symboles, des emblèmes grossiers du culte primitif. Tels sont les poëmes d'Homère et d'Hésiode, et surtout l'épopée homérique. La mythologie nous y apparaît tellement transformée, qu'Hérodote a pu dire que chez les Grecs les poëtes avaient créé les dieux. Dans l'anthropomorphisme grec, religion toute poétique, l'homme est réellement la mesure de toutes choses; c'est par là que ces représentations et ces fables forment un si frappant contraste avec les symboles du naturalisme oriental et avec les vieux mythes du culte primitif qui ont servi aux poëtes de textes et de sujets. Ceux-ci les ont façonnés avec toute la liberté de leur génie, conformément aux règles du beau et du goût, sans beaucoup de souci du sens religieux et de la tradition.

Quant aux limites qui séparent la mythologie de la philosophie, elles ne sont pas moins faciles à tracer. Les mythes, on l'a vu, renferment un sens plus ou moins profond et qu'on pourrait appeler philosophique; mais ce sens reste en partie caché pour ceux-là même qui l'ont découvert et l'ont exprimé sous cette forme: ils n'auraient pu ni le concevoir d'une manière abstraite, ni l'exprimer dans le langage ége-

Digitized by Google

ient abstrait qui convient à la science. La raison et l'imagination
t encore ici attachées au même joug. La figure et l'idée ne font
un et sont inséparables. Le voile ne peut tomber tout à fait devant
yeux de l'initié. Il y a toujours dans le symbole et le mythe quel-
chose d'obscur et d'énigmatique que le prêtre lui-même ne saurait
iétrer ni expliquer. C'est ainsi qu'il faut entendre cette antique
ence sacerdotale, si bien renfermée dans les sanctuaires qu'elle n'a
en sortir. Elle était si profonde qu'elle fut un mystère, même pour
ux qui en étaient les inventeurs et les dépositaires. On sent que le
ffle de l'inspiration a passé par là, on entrevoit de grandes idées,
is la pensée reste vague parce qu'elle ne sait se limiter; elle est ex-
mée dans un langage grandiose et représentée par des images vives
dans des scènes intéressantes, mais elle n'arrive pas à se résumer et
e formuler nettement, parce qu'elle n'a pas une conscience claire,
léchie d'elle-même. Il ne faudrait donc pas chercher dans ces mythes
système d'idées abstraites, liées et enchaînées par des rapports lo-
ques, rien qui ressemble à un système de philosophie. Ce qu'il faut
voir, c'est un ensemble de conceptions et de croyances coordonnées
tre elles par les lois naturelles de la pensée, et revêtues d'une forme
i est inséparable du fond. C'est là ce qui a trompé les historiens qui,
mme Brucker, ont cru trouver les vraies origines de la philosophie
ns les fables mythologiques des anciens peuples, et se sont fait un
voir d'interroger tous les sanctuaires. C'est confondre deux dévelop-
ments différents de la pensée humaine, les procédés de la science et
la réflexion, avec les intuitions spontanées de la raison et de l'ima-
nation.

Toutefois, on ne peut nier que dans les mythes des nations les plus
ancées en civilisation, telles que ceux de la Perse, de la Chaldée
de l'Egypte, on ne rencontre des traces de spéculation, des con-
ptions abstraites, des essais de systèmes et les origines de toutes les
iences. Ce sont les mythes que l'on a appelés philosophèmes; mais
es mythes, vraiment sacerdotaux et d'un caractère plus ésotérique, se
istinguent encore des systèmes philosophiques en ce que le mélange
e la forme et du fond subsiste toujours, et que le mythe ou le symbole,
n se rapprochant de l'allégorie, n'arrive pas à la formule abstraite. Il
onserve son caractère équivoque, énigmatique et figuré. Il n'a pas,
on plus, à un degré suffisant, la régularité systématique d'un tout ex-
osé et développé comme un ensemble de conséquences dérivant d'un
ième principe. Enfin, ces conceptions sont anonymes, elles ne sont
as données comme le résultat d'une recherche personnelle, d'un tra-
ail individuel de la pensée, mais tantôt comme une révélation, tantôt
omme un ensemble d'observations indiquant le travail collectif, le dé-
eloppement intellectuel d'une caste tout entière. Ce sont là de profon-
les différences qui ne permettent pas de confondre les productions my-
hologiques, même de l'ordre le plus élevé, avec les monuments de la
cience et de la philosophie.

Nous rencontrons cependant l'emploi rare du mythe, même au mi-
ieu des œuvres de la philosophie. On sait, par exemple, l'usage qu'en
a fait Platon dans plusieurs de ses dialogues; mais d'abord ce n'est
qu'un incident, un épisode : il occupe une place étroite et secondaire.

Digitized by Google

Platon ne s'en sert que quand sa pensée, après avoir épuisé toutes ressources de l'analyse et de la dialectique pour arriver à la solut d'un de ces problèmes qui dépassent toujours par quelque côté la por de l'intelligence humaine, s'arrête devant les ténèbres de l'incomp hensible et du mystère. Le mythe joue ici un rôle exceptionnel; il n employé qu'en désespoir de cause et comme pis-aller. Puis, il n'est même pris au sérieux : il n'est là que pour prêter une forme à pensée générale, que personne ne confond avec le récit lui-mê Enfin, ainsi restreint et subordonné, il subit une autre transformat que lui impose la pensée philosophique : il est ramené au sens parti lier, prévu, que veut lui faire signifier le philosophe, sens tantôt clusivement moral comme dans le *Gorgias* et la *République*, tan astronomique et cosmogonique comme dans le *Timée*. Le mythe conserve donc plus rien qui le distingue, ni sa profondeur énigmati ni la diversité de ses sens, ni l'union de la forme et de l'idée, ni indépendance. Il subit toutes les lois de la pensée philosophique, s compter celles de l'art et du goût qui, dans Platon surtout, ne s jamais séparées des premières.

On voit, d'après cela, de quelle façon et dans quel esprit doit ê faite cette entreprise si difficile et si délicate de l'interprétation des m thes, et pourquoi la méthode qui doit s'y appliquer n'a été trouvée pratiquée qu'après plusieurs essais malheureux ou imparfaits, domi qu'étaient leurs auteurs par tel ou tel point de vue exclusif et parti faux; pourquoi enfin cette méthode, quoique conçue dans des vu plus larges et soutenue par une plus profonde érudition, sera toujo défectueuse par un côté.

On doit distinguer dans le mythe le fond et la forme, la lettre récit et le dogme, la pensée cachée qui en forme la substance et la gnification. Il faut donc, 1° ne pas altérer l'esprit et cependant le d gager, le traduire, et pour cela le comprendre mieux qu'il n'a é compris par l'antiquité elle-même, l'amener à la clarté du jour; donn à la pensée une forme plus haute, celle de la réflexion. Quoi qu'on dis cette opération est permise, c'est en elle que consiste la véritable i terprétation des symboles et des fables mythologiques; mais elle e extrêmement délicate. Il faut se garder, sous la foi de certaines anal gies, de prêter à l'antiquité des idées qui ne sont pas les sienne 2° Il ne faut pas, non plus, faire violence à la lettre, on doit ass gner, autant que possible, son origine, les causes qui ont présidé à formation et l'ont modifiée dans le cours de ses mobiles destinées. C n'est qu'à des mains délicates et sûres qu'il est permis de toucher à c tissu brillant et léger de la tradition, d'en dérouler la trame et d'en dé mêler tous les fils, de retrouver ainsi les accidents perdus de la vie de peuples joints aux reflets de la nature physique. De là, deux porte ouvertes à l'arbitraire. Et l'on peut conclure que jamais cette étude ne sera complétement satisfaisante pour les esprits sévères, pas plus qu la science des étymologies qui ouvre également une libre carrière à l subtilité des philologues.

Il y a néanmoins ici des règles et des principes fixes qu'il est néces saire de constater et de ne pas perdre de vue. C'est faute d'avoir ob servé ces règles que la plupart de ceux qui se sont mêlés de l'inter

Digitized by Google

ion des mythes sont tombés dans de si graves méprises. Le fond
ythes est complexe, et cela est ordinairement vrai pour chacun
comme pour leur ensemble. C'est la pensée de tout un peuple,
nt ses connaissances sur le monde, sur Dieu, sur l'homme;
a propre histoire condensée dans un récit dont les diverses
s offrent un sens plus ou moins approprié à chacun de ces di-
points de vue physique, astronomique, moral, religieux ou
hysique. On peut donc être tellement frappé d'un de ces cô-
s'en préoccuper tellement, que l'on néglige tous les autres ou
les subordonne à son point de vue favori. De là les divers
nes d'interprétation mythologique que l'on rencontre dans l'his-
et qui varient selon le temps, l'esprit particulier des écoles ou des
ins. Le plus ancien de ces systèmes est celui d'Evhémère, et qui
son nom. Evhémère ne voyait dans les mythes de l'antiquité
ne que l'apothéose des grands personnages de l'histoire, législa-
, rois, conquérants; on sait qu'il prétendait montrer le tombeau
piter en Crète. Le point de vue astronomique a été développé, au
siècle, par Dupuis dans son grand ouvrage sur l'*Origine de tous les*
, où il met au service de cette opinion étroite toutes les ressources
lui fournit la science moderne jointe à une vaste érudition. Bou-
r, dans *l'Antiquité dévoilée*, émet une idée analogue, mais plus
einte encore. Ces traditions, selon lui, nous retracent le souvenir
grandes catastrophes qui ont bouleversé la face du globe aux épo-
primitives. Ce sont, en même temps, des monuments de l'effroi
fut saisie l'imagination des peuples à la vue de ses désastres, et
crainte de leur retour. D'autres ont fait principalement ressortir
me sens particulier de ces mythes la loi de la génération et de la
ruction des êtres qui, en effet, domine dans certains cultes et à un
ain moment de l'histoire religieuse des peuples de l'Orient. Quand
attache à la mythologie grecque et que l'on considère le côté hu-
et passionné qui distingue le caractère de ces divinités et les
oires assez scandaleuses racontées à leur sujet, il est naturel de
les passions humaines divinisées, personnifiées dans ces dieux à
ne humaine, si rapprochés de nous par les mobiles qui les font agir,
les actions qu'on leur attribue, et leur destinée si peu différente de
e des simples mortels. La mythologie sera représentée alors comme
apothéose des passions. Quoique ce point de vue ait été celui des
es de l'Eglise et soit resté celui de la plupart des théologiens, il n'est
moins faux que les précédents. On conçoit qu'il ait prévalu dans
premiers siècles de l'Église, pendant ou après la lutte du christia-
me contre le paganisme; mais en se dégageant de ces préoccupations
en pénétrant plus avant, on est arrivé à reconnaître que dans ces
les, dont plusieurs sont frivoles et d'autres licencieuses, et sous les
its des personnages divins qui y jouent un rôle, sont exprimés d'une
nière non équivoque les plus hautes idées de la conscience humaine,
premières notions de la vertu, de la justice, du droit, les bienfaits
arts, de l'agriculture, les liens de la famille, les rapports qui ser-
nt de fondement à la société. On ne peut nier que tel ne soit, à côté
une foule d'accessoires, le fond des principaux mythes, ceux d'Her-
le, de Prométhée, des Euménides et d'un grand nombre de fables

Digitized by Google

où figurent les grandes divinités du polythéisme : Jupiter et Ju
Diane, Cérès, Apollon, Minerve, etc. En dégageant le fond et e
purifiant des éléments hétérogènes, on arrive à tirer de la mythol
des leçons de morale d'une haute sagesse. C'est ce qu'a fait le pre
Bacon dans son écrit *Sur la sagesse des anciens*, et dans plusieurs
droits de ses autres ouvrages. Beaucoup d'hommes moins illust
mais dont on ne peut pas plus suspecter la foi et l'attachement sin
au christianisme, que contester l'érudition et les lumières, sont en
dans cette voie. C'est dans cet esprit qu'est composée, par exem
toute la partie du *Traité des études* de Rollin qui concerne la myth
gie et la poésie ancienne. Enfin, on peut aller plus loin encore qu
sens moral. Plusieurs de ces mythes recèlent une partie supérieu
plus profonde, un sens spéculatif et métaphysique qu'il est difficil
ne pas reconnaître. Là se trouvent exprimées des conceptions d
haute portée sur Dieu et ses attributs, sur les lois du monde intel
tuel, sur la Providence, sur l'âme humaine et ses destinées, son p
son avenir, ses migrations. On y voit se dessiner le plan et l'or
nance d'un monde invisible d'après lequel est divisé le monde ré
sont réglés les plus simples détails de la vie. Tel est le côté saisi d'a
par les stoiciens, et qui plus tard fut développé par les alexand
Ceux-ci l'exagérèrent au point de ne plus voir dans les fables les
scandaleuses et dans les récits les plus obscènes que des allusions
choses saintes, aux attributs moraux ou métaphysiques de la Divi
et de retrouver dans l'ensemble de ces mythes la théorie des idé
leur système tout entier. La plupart des sectes mystiques issues
polythéisme ont suivi un mode analogue d'interprétation.

Il est facile de voir que si aucun de ces systèmes n'est complète
faux, aucun, non plus, n'est dans le vrai, parce que la vérité ici co
à embrasser à la fois plusieurs éléments et à leur assigner leur p
leur place et leur rang, à les réunir et les coordonner. Ainsi, le
tème le plus vrai sera le moins exclusif, celui dans lequel on
admis tous ces éléments, où l'on aura su leur faire une part ni
petite ni trop grande, les distinguer sans les séparer, leur ass
leur vraie place, non *à priori* et d'après une théorie préconçue,
en consultant la nature de chaque ensemble de mythes et de ch
mythe en particulier. Il faudrait ensuite être en état de suivre
mythes dans leur développement et leurs diverses transformati
étudier leurs migrations, leur mélange, leur altération, saisir les r
ports et les analogies qui les unissent, comme les différences qui
separent des mythes appartenant à d'autres nations ou d'autres
tèmes de civilisation. Dans cette nouvelle carrière, aussi vaste q
développement de l'humanité, il y a bien des écueils à éviter
l'esprit systématique qui doit ici se combiner avec une immense é
tion. Outre le danger des généralisations précipitées, il est à crai
que l'on ne prenne pour des influences étrangères ce qui peut êtr
résultat des lois identiques de la nature humaine, malgré la diver
des temps et des lieux. On arriverait ainsi peut-être à fondre tous
mythes et toutes les mythologies particulières dans un système gé
représentant l'universalité des traditions du genre humain, et emb
sant le vaste réseau de traditions qui a couvert la surface du gl

Digitized by Google

ne pareille tâche, il faudrait un homme qui fût à la fois profon-
t versé dans la connaissance des origines de tous les peuples,
à leurs traditions, et doué au plus haut degré de deux autres
s rarement réunies, l'esprit généralisateur et la prudence. Il
tile de dire qu'un tel ouvrage n'existe pas et que les maté-
ux-mêmes ne sont pas rassemblés. Le livre qui, malgré ses im-
ions, répond le mieux aux premières exigences de cette mé-
est celui de Creuzer. Son mérite principal, indépendamment
cience et de l'érudition qui y sont déployées, de la finesse ingé-
et de la profondeur des aperçus, consiste dans la supériorité
stable du point de vue qui lui fait embrasser les divers côtés
lors séparés, isolés, exclusifs. Mais, sans vouloir juger en
es lignes une des plus remarquables productions de ce siècle, il
ile de voir ce qui lui manque et les lacunes que l'auteur lui-
, ainsi que son savant traducteur, ont senties et signalées.
d il ne traite que des religions de l'antiquité, des mythes de l'Asie,
rèce et de l'Italie anciennes. Plusieurs parties sont incomplètes
nécessité d'importantes additions. D'autres chapitres de cette in-
nte histoire des croyances de l'antiquité sont, malgré les efforts
terprète français, restés obscurs et pleins de confusion; ce qui
il faut le dire, à l'excellence même du point de vue. Dans d'autres
s moins solidement traités, un grand nombre d'explications sont
s d'hypothèses. Le reproche d'avoir renouvelé la critique des
drins est injuste, mais la tendance métaphysique à laquelle nos
s d'outre-Rhin résistent difficilement se fait parfois trop sentir.
nt les rapports des mythes entre eux sont superficiellement saisis
iqués, et les lois de leur développement restent à déterminer.
oi qu'il en soit de ces défauts, cette œuvre, que revendiquent à la
érudition et la philosophie, est celle qui représente le plus fidèle-
l'état actuel de la science des mythes. On peut ne citer à côté de
e des travaux partiels et spéciaux ou des essais systématiques
lesquels la théorie domine l'érudition.

tre l'ouvrage de Creuzer dont la traduction française par M. Gui-
t porte le titre de *Religions de l'antiquité considérées principale-
dans leurs formes symboliques et mythologiques*, in-8°, Paris,
, les ouvrages les plus remarquables à consulter sont : Dupuis,
nes de tous les cultes. — Boulanger, *Antiquité dévoilée.* — Goerres
ire des mythes du monde asiatique, in-8°, Heidelberg, 1810
— Wagner, *Idées pour une mythologie générale du monde an-*
in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1807 (all.). — Schelling, *Sur les
es, les traditions historiques et les philosophèmes de l'antiquité*,
les *Memorabilia de Paulus.* Son écrit sur les divinités de Samo-
e et les Extraits du cours qu'il professe actuellement à Berlin sur
ilosophie de la religion. — Voss, *Conte symbolique*, in-8°, Stutt-
(all.). — Baur, *Symbolique et mythologie*, in-8°, ib., 1825 (all.).
-O. Müller, *Prolégomènes pour une mythologie scientifique*, in-8°,
ingue, 1822 (all.).

ur le mythe philosophique et platonicien en particulier : Henkius,
rtatio de philosophia mythica, Platonis præcipue, in-4°, Helmst.,
. — Huttner, *de Mythis Platonis*, in-4°, Leipzig, 1788. — Ebe-

Digitized by Google

rhard, *Sur le but de la philosophie et sur les mythes de Platon*, langes, in-8°, Halle, 1788. — Fraguier, *Dissertation sur l'usage Platon fait des poëtes.* — Garnier, *de l'Usage que Platon a fai fables*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. III et X

C. B.

N

NAIGEON (Jacques-André), né à Paris en 1738, mort da même ville le 28 février 1810, fut un des plus fanatiques promot de ce matérialisme étroit et intolérant qui captiva quelques phi phes du dernier siècle. Sollicité tour à tour vers toutes les carrièr l'esprit humain, parce qu'il ne sentait en lui de vocation décidée aucune, il se consacra d'abord aux lettres; on lui attribue mêm opéra, *les Chinois*, représenté aux Italiens en 1751; puis, voya esprits entraînés dans une autre voie, il étudia avec la même ar les sciences exactes; enfin, mis en rapport avec la société du b d'Holbach, il se prit d'un bel enthousiasme pour la philosophi crut la servir d'autant mieux qu'il porterait plus loin en son no passion et le scandale. C'est dire que des deux partis auxquels la son d'Holbach servait alors de centre, le parti des athées et celui déistes, Naigeon choisit le dernier. Il lui resta fidèle toute sa vie, sans se douter des aperçus variés ou des sombres horizons qu'un telligence égarée, mais élevée cependant, peut découvrir dans ce grat système, il ne s'y fit un nom que par les qualités qui distingu les esprits vulgaires, l'emportement et l'obstination. C'est avec ra que Chénier l'appelle un *athée inquisiteur*. Sa liaison avec Diderot, il formait, avec Damilaville et Grimm, l'auditoire habituel, fut pour beaucoup dans le choix de son opinion. Diderot était pour lui, pas un ami, non pas un maître, mais la personnification de la sage de la vertu et de l'éloquence, le dernier terme de la perfection huma Il ne jurait que par son nom, ne parlait que d'après les souvenirs q emportait de ses entretiens, n'écrivait que sous son inspiration o dictée, et copiait jusqu'à son geste et sa voix. Aussi ne cherchez d ses œuvres aucune idée qui lui appartienne, aucune réflexion qui soit propre. Il ne fut, malgré ses prétentions à la profondeur de la p sée et de l'érudition, qu'un éditeur, un compilateur, un traducteur. Il co mença sa carrière philosophique par quelques articles de l'*Encyclopé* au nombre desquels est l'article *Ame*; mais il ne lui fut point permis faire connaître toute sa pensée. En 1768, il publia son premier ma feste contre le chistianisme. C'est un pamphlet à la manière de c d'Holbach, dont d'Holbach lui-même a fourni le dernier chapitre. est intitulé : *Le Militaire philosophe, ou Difficultés sur la relig [illegible] au P. Malebranche*, in-12, Londres (Amst.). Un an apr [illegible] traduction française du traité de Crellius, *de la To [illegible] dans la religion ou de la Liberté de conscience* (*Vindiciæ*

Digitized by Google

ionis libertate). Cette traduction avait déjà été mise au jour, en
', par le ministre protestant Lecène; mais Naigeon la retoucha et
gnit *l'Intolérance convaincue de crime et de folie*, de d'Holbach,
2, Londres (Amst.), 1769. C'est lui encore qui, en 1770, réunit
le titre commun de *Recueil philosophique ou Mélange de pièces sur
ligion et la morale*, quinze morceaux de différents auteurs, parmi
uels on remarque une dissertation sur la suffisance de la religion
relle, attribuée à Vauvenargue; une autre sur l'origine des prin-
s religieux, par Meister; une troisième sur la philosophie, attribuée
marsais; des *Réflexions* de Fréret sur l'argument de Pascal et de
te en faveur d'une autre vie, et plusieurs manuscrits anonymes où
reconnaît la main de d'Holbach ou qui ont été écrits sous son inspi-
n (2 vol. in-12, ib.). Lagrange, le traducteur de Lucrèce et le
epteur des enfants de d'Holbach, étant mort sans avoir achevé sa
uction de Sénèque, Naigeon y mit la dernière main, l'enrichit de
s et la publia avec *l'Essai de Diderot sur la vie de Sénèque* (7 vol.
2, Paris, 1778-79). Il est l'auteur du *Discours préliminaire* de la
lection des moralistes, publiée par Didot en 1782, et a fourni à
e même collection la traduction du *Manuel d'Epictète*. Il prit part,
Champfort et La Harpe, aux deux concours ouverts par l'Acadé-
de Marseille sur les éloges de Racine et de La Fontaine; mais il
ona complétement dans cette lutte, et ne voulant pas avoir travaillé
vain, il fit paraître ses deux essais académiques en tête des éditions
La Fontaine et de Racine, destinées à l'usage du Dauphin. Rentrant
s sa véritable vocation, qui était celle d'éditeur, il publia, en 1788,
Conciliateur de Turgot, et, deux ans après, les *Éléments de mo-
universelle* du baron d'Holbach (in-18, Paris, 1790), dans lequel
mort venait de lui enlever un ami de vingt-cinq ans et que, selon
propres expressions, « il aimait, respectait et pleurait comme son
e. » L'Assemblée constituante était alors réunie et s'occupait de la
euse déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Naigeon fit
aître une adresse où il lui demandait d'écarter de cette déclaration
le idée de religion, et d'y faire entrer la liberté absolue d'exprimer
pensée, soit par la parole, soit par la presse. L'homme se montre
t entier dans ce morceau : non content de s'abandonner à son aveu-
emportement contre les prêtres, il accuse de lâcheté et d'hypocrisie
s les philosophes qui parlent autrement que lui. Chargé pour *l'En-
clopédie méthodique* de la philosophie ancienne et moderne, il se
nsacra à ce recueil (3 vol. in-4°, Paris, chez Panckoucke) de 1791 à
94. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette œuvre. En 1798, il
nna sa volumineuse édition de Diderot, et il prit part, en 1801, avec
yolle et Bancarel, à celle de J.-J. Rousseau. En 1802, il publia une
ition de Montaigne, accompagnée d'un commentaire ridicule, où il
étend expliquer le vice et la vertu par une *idiosyncrasie* de la sub-
ance du cerveau. Depuis ce moment jusqu'à sa mort, Naigeon garda
silence. Membre de l'Institut national, et incorporé dans la section
morale de la classe des Sciences morales et politiques, il ne paraît
as qu'il ait pris la parole au sein de la compagnie dont il faisait partie.
exemple de Lalande, admonesté publiquement de la part de l'empe-
eur, ne contribua pas peu, dit-on, à lui inspirer cette réserve. On

Digitized by Google

remarque, en effet, que, tant qu'il y a quelque danger à expri
son opinion, Naigeon ne la laisse paraître que sous le voile de l'anony

La seule publication de Naigeon qui mérite de fixer un instant n
intérêt, c'est son Recueil de philosophie ancienne et moderne. O
ferait difficilement une idée de l'arbitraire, du désordre de la pas
et des brutales doctrines qu'il a apportés dans cette compilation, apr
par sa nature à être une encyclopédie complète des systèmes phil
phiques. Il commence, dans son *Discours préliminaire*, par expr
le plus superbe dédain pour ses devanciers, notamment pour Bruc
et une estime sans bornes pour lui-même. Ainsi, après avoir adr
les reproches les plus injustes au savant et consciencieux auteu
l'*Histoire critique de la philosophie*, il ajoute : « Je dis mon avis c
tant plus librement, que je crois avoir acquis, par une étude réfl
de la philosophie ancienne et par celle de plusieurs sciences sans
quelles il me paraît impossible de l'entendre et de l'éclaircir, le
de juger ceux qui, n'ayant qu'une partie des connaissances et de
struments nécessaires pour débrouiller ce chaos, n'ont fait, dan
certain sens, qu'effleurer la matière, et rendre plus sensible et
pressant le besoin d'un ouvrage où il y ait moins à lire et plus à
prendre. » Un tel langage est d'autant plus déplacé dans sa bou
que le plus souvent il se borne à copier Diderot, qui lui-même
copié Brucker. A défaut de Diderot, c'est Deleyre qu'il transcrit
l'article *Bacon*, de Brosses dans l'article *Fétichisme*, Saint-Lan
dans l'article *Helvétius*, d'Alembert dans l'article *Dumarsais*, Co
cet dans les articles *d'Alembert*, *Buffon* et *Pascal*. Quelquefois, ce
les ouvrages mêmes des philosophes dont il parle qu'il se conten
reproduire. C'est ainsi qu'il fait connaître Berkeley, Fréret et l
beau. Cependant, il y a aussi des morceaux d'une valeur réelle q
appartiennent, et parmi lesquels nous citerons en première ligne
ticle *Diderot*, puis *Cardan*, *Collins*, *Académiciens* (la deuxième pa
la première appartient à Diderot, et la troisième à Roland de Croi
Quant au choix, à l'ordonnance et à la proportion des sujets t
dans ce recueil, c'est le hasard seul qui semble en avoir décidé
plutôt la haine fanatique de l'auteur pour tout ce qui heurte son opi
et son enthousiasme non moins aveugle pour tout ce qui lui peut
en aide. Ainsi, afin d'avoir une occasion de dénoncer les effets d
rables de la superstition, il mêle sans cesse aux systèmes philosoph
les sectes religieuses les plus obscures et les plus décriées ; et parm
philosophes, Platon, Socrate, Malebranche, Leibnitz, sont placés
au-dessous de Cardan, de Collins, de Mirabeau, de Fréret, et à
forte raison de Diderot. L'histoire entière du cartésianisme ne tien
le cinquième de la place occupée par Toland, Dumarsais ou tel
écrivain du même ordre. Voltaire et Rousseau sont l'objet d'une o
sion inexplicable. Enfin, tous les honneurs de l'ouvrage, toute l'a
ration et toutes les sympathies de l'auteur sont pour le curé Me
Auprès de cette grande intelligence, Voltaire et d'Alembert ne
que des esprits pusillanimes et étroits. Ils ne savaient pas que *le p*
oateur le plus éloquent d'un Etat, c'est le bourreau. Ils ne compren
pas, ou feignaient de ne pas comprendre, que l'esprit humain n
mais rien conçu de plus profond que ce vœu : « Je voudrais q

Digitized by Google

ernier des rois fût étranglé avec les boyaux du dernier des prêtres.» oute critique devient inutile après un tel jugement.

NATURE. Le mot *nature* (*natura*, φύσις), par son étymologie, xprime la naissance et la production des êtres. Il a reçu de l'usage n grand nombre de significations diverses, et qu'on a trop souvent onfondues ensemble, au grand détriment de la philosophie et des iences naturelles. Ces significations peuvent se ranger en deux clas-es, selon qu'elles concernent la *nature de tel ou tel être*, ou bien la *ature en général*.

I. *Nature de tel ou tel être.*

1°. On nomme *nature* d'un être concret l'ensemble des propriétés nées de cet être, c'est-à-dire de celles qu'il possède dès le premier nstant et pendant toute la durée de son existence propre, soit que cet tre naisse, à proprement parler, soit qu'il commence d'être d'une nanière quelconque. Ainsi une pierre a ses propriétés innées, aussi ien qu'une plante, un animal, ou une âme. En ce sens, la *nature* est onc l'*essence* habituelle et persistante de chaque être contingent.

2°. On nomme *nature* d'un genre ou d'une espèce, l'ensemble des propriétés innées communes à toute une de ces classes d'êtres. Ainsi es *natures* des genres ou des espèces sont la même chose que les *es-ences* génériques ou spécifiques.

3°. Enfin, par extension, on nomme *natures* les *essences* des êtres ont l'existence n'a pas de commencement, savoir : l'essence de l'Etre éternel et nécessaire et celles de tous ses attributs, et les essences de tous les êtres abstraits. C'est ainsi qu'on dit la nature de Dieu, la nature de la sagesse divine, la nature du droit, du devoir, de la vertu, la nature de telle propriété des corps ou de telle loi physique.

II. *Nature en général.*

1°. On nomme quelquefois *nature* l'ensemble de toutes les forces qui n'appartiennent point à la puissance intelligente exercée par l'homme sur ses semblables ou sur d'autres êtres. C'est ainsi qu'on oppose la *nature* à l'*art*, et qu'on distingue ce qui vient de l'une ou de l'autre dans le développement des facultés de l'âme, dans les êtres inorganiques, dans les individus du règne végétal ou du règne animal, et dans la production des espèces et des variétés appartenant à ces deux règnes.

2°. On nomme quelquefois *nature* l'ensemble des êtres corporels, par opposition aux substances incorporelles, c'est-à-dire à Dieu et aux âmes. C'est pourquoi toutes les sciences qui ont pour objet les corps réels, leurs propriétés, leurs changements et leurs lois, ont reçu le nom de *sciences naturelles*.

3°. On a nommé quelquefois *nature* le fait permanent de la production, de la destruction et de la variabilité des corps dans l'univers. Quelquefois ce fait a été personnifié et doué métaphoriquement d'intentions, de volontés, de penchants, de qualités morales, et la philosophie a quelquefois été dupe de cette métaphore prise au pied de la lettre. C'est ainsi que le mot *nature*, qui était l'expression d'un fait à expliquer, a été considéré abusivement comme l'explication générale de tous les faits particuliers qui se rapportent à ce fait universel.

Digitized by Google

4°. Enfin on nomme *nature* la force productrice, destructive ou re difiante qui, soit qu'on la suppose une ou multiple, créée ou incréé intelligente par elle-même ou œuvre aveugle d'une intelligence cré trice, est la cause de tous les changements qui ont lieu dans l'un versalité des êtres corporels, autrement que par l'intervention in médiate des volontés des hommes et des animaux. Les lois de ce force ou de ces forces sont l'objet principal des *sciences physiqu* Les êtres où ces lois trouvent leur application sont l'objet de l'*histo naturelle*.

Les trois derniers sens du mot *nature* sont ceux qui ont le pl d'importance en philosophie. C'est d'eux que nous allons nous occupe après avoir remarqué qu'ils sont étroitement liés entre eux, puisqu est impossible d'étudier des êtres variables sans les considérer da leurs changements, ni de se rendre compte de ces changements sa en chercher les causes, ni de trouver ces causes sans détermin d'abord les lois de ces changements et sans connaître bien les êtres da lesquels ils s'opèrent.

Il ne peut être question de tracer ici, même en abrégé, l'histoi des théories philosophiques sur la *nature*. Tout ce que nous pouvo faire, c'est de signaler les principaux caractères de ces théories dan la philosophie grecque et dans la philosophie moderne, et d'indiqu brièvement ce que la *philosophie de la nature* doit être pour être vra et utile.

Le problème que les plus anciennes sectes philosophiques de l Grèce se sont efforcées de résoudre, c'est celui de l'origine et de l'or dre actuel du monde physique. La philosophie de l'école ionienne a et presque exclusivement une philosophie de la nature. La notio d'une intelligence suprême comme cause première de l'ordre et d mouvement n'y apparut qu'avec Hermotime et Anaxagore, qui n lui prêtèrent qu'un rôle excessivement restreint. Pour cette école, *l nature*, c'est-à-dire la succession des êtres et des phénomènes, est u fait qu'il s'agit de comprendre et d'expliquer. Le premier axiome d l'école ionique, c'est que rien ne peut naître du néant, que rie de ce qui est ne peut s'anéantir, et que tout commencement d'êtr n'est qu'un changement. Ils admettent donc une matière éternelle, qu est devenue tout ce que nous voyons, et qui pourra devenir autr chose. Quelle est cette matière? Pour résoudre cette question, apr avoir contemplé l'ensemble de l'univers et tels ou tels détails qui frap pent plus vivement chacun d'eux, les philosophes ioniens se reporten tout d'un coup, par hypothèse, à l'origine des choses; ils devinent en quoi consistait la matière primitive, et ils s'efforcent d'expliquer les phases de la formation du monde actuel et ses phénomènes divers, en les ramenant tous aux phénomènes qui ont frappé le plus leur attention. Ainsi, l'observation comme moyen d'inspiration et comme pretexte, l'hypothèse pour méthode dominante, et la cosmogonie pour point de départ, voilà le procédé commun à tous les philosophes de l'école d'Ionie. Quant à leurs solutions diverses du problème de la nature, elles présentent déjà, plus ou moins, deux caractères qui se retrouvent dans toute l'histoire de la philosophie de la nature jusqu'à nos jours, et que nous allons définir en peu de mots.

Digitized by Google

On nomme *mécanistes* les explications physiques tirées exclusivement des formes de l'étendue impénétrable et de la transmission du mouvement. On nomme *dynamistes* les explications physiques qui invoquent l'intervention de certaines forces productrices par elles-mêmes le mouvement ou de tout autre changement dans les corps. Il est bien entendu que les explications physiques peuvent concerner seulement les causes secondes, et que la question de la cause première peut être réservée. Ainsi, les philosophes mécanistes ou dynamistes peuvent également être, soit théistes, soit athées. De même, ils peuvent être *sensualistes* purs, ou *rationalistes* purs, selon la part qu'ils font aux sens et à la raison dans l'acquisition de nos connaissances. L'*idéalisme* étant une doctrine qui refuse plus ou moins la réalité aux choses extérieures à nous, et qui attribue au contraire une réalité concrète aux conceptions mêmes de notre esprit, on peut nommer *physique idéaliste* celle qui nie les corps et leurs phénomènes, ou bien qui, sans les nier, attribue, en totalité ou en partie, la production de ces phénomènes à des êtres idéaux sans substance propre. L'*idéalisme* partiel peut être *matérialiste*, si, outre les corps, il ne reconnaît que des forces idéales, et pas de substances incorporelles; il peut être *spiritualiste*, s'il reconnaît des substances incorporelles, outre les corps et les forces idéales. Le *spiritualisme* peut n'être nullement *idéaliste*, s'il n'admet dans l'univers que des substances incorporelles, des substances corporelles, et des forces qui toutes appartiennent à l'activité d'un de ces deux ordres de substances.

Le *mécanisme pur* est l'opposé de l'*idéalisme* : c'est un *réalisme* étroit et faux, qui sacrifie l'idée de force à celle de substance, tandis que, dans tout être concret, la force et la substance sont inséparablement unies. Il peut être *matérialiste*, s'il considère tous les phénomènes comme physiques. Mais il peut aussi être *spiritualiste*, s'il attribue à une substance incorporelle les phénomènes psychologiques, en niant toutefois la force motrice de l'âme : car, en l'admettant, il ne serait déjà plus le mécanisme pur en physique.

Le *dynamisme*, à moins de renier entièrement l'observation, ne peut manquer de faire une certaine part au *mécanisme* dans l'ordre du monde ; mais il peut la faire beaucoup trop petite. Le *dynamisme idéaliste*, qui substitue des forces idéales à l'activité des substances, soit dans les corps vivants, soit dans l'univers, prend le nom de *vitalisme*, quand la *vie* est la force idéale qu'il invoque principalement. En supprimant ou obscurcissant la notion des substances individuelles, il tend toujours plus ou moins à effacer la différence essentielle des deux grands ordres de substances, la distinction de l'esprit et de la matière; il se rapproche toujours plus ou moins du matérialisme par ses conséquences. Le *dynamisme non idéaliste*, lorsqu'il exagère le rôle des substances sensibles et intelligentes, soit dans les corps vivants, soit dans l'univers, prend le nom d'*animisme*. Lorsqu'il ne définit pas la nature de ces substances, l'*animisme* touche de près au *vitalisme;* lorsqu'il les considère comme des substances corporelles, il est *matérialiste;* lorsqu'il les considère comme des substances incorporelles, il est *spiritualiste*. Quand le *dynamisme non idéaliste* ne tombe pas dans l'exagération de l'*animisme*, il peut se concilier très-bien, non-

Digitized by Google

seulement avec le *spiritualisme*, mais avec le *mécanisme* restreint à son rôle légitime; et c'est à cette conciliation que doit aboutir la vraie philosophie de la nature.

Cela posé, les systèmes de l'école d'Ionie sont : les uns surtout *mécanistes*, les autres surtout *dynamistes*, sans que leurs auteurs semblent avoir bien compris la différence de ces deux tendances, entre lesquelles l'école se partage, mais sans former deux écoles distinctes.

Les *mécanistes* de l'école d'Ionie, par exemple Anaxagore, Démocrite, considèrent la matière primitive comme un mélange confus d'éléments invariables, et ils supposent que les corps actuels se sont formés et se forment encore par la réunion des éléments de même espèce, ou par des mélanges réguliers d'éléments dissemblables. Mais tout cela n'a pu s'opérer que par le mouvement, qu'il s'agit aussi d'expliquer. Démocrite le suppose éternel et indéfiniment transmissible, sans perte, par impulsion et par pression. Anaxagore suppose que primitivement il a été imprimé par une cause intelligente, et il fait ainsi une petite part au dynamisme.

Les *dynamistes* de la même école, par exemple Thalès, Anaximène, Héraclite, admettent que la matière primitive consistait en un seul élément constitué par certaines qualités variables, et doué de la puissance de changer de qualités : celles-ci, une fois produites, se propagent par assimilation, et ainsi un élément se transforme *dynamiquement* en un autre. A certaines qualités sont attachés, suivant eux, certains mouvements dans certaines directions, et ainsi la transmission du mouvement par impulsion ou par pression ne joue qu'un rôle secondaire dans les mouvements généraux des éléments.

Conciliant un certain *dynamisme idéaliste* avec le *mécanisme* comme théorie dominante, Empédocle croit que tous les corps sont formés par le mélange de quatre éléments incapables de se transformer l'un en l'autre; mais il explique les compositions et les décompositions des corps par deux forces motrices idéales, l'amitié, principe d'unité et de rapprochement, et la discorde, principe de multiplicité et de séparation, et par une cause suprême, la nécessité. En même temps, Empédocle, de même que Thalès, est *animiste*, sans s'expliquer sur la nature des substances pensantes, auxquelles il prête un rôle exagéré dans la production des phénomènes physiques. L'*animisme* de Diogène d'Apollonie est explicitement *matérialiste*. La force motrice et pensante dans l'univers est l'intelligence suprême, suivant Anaxagore, qui, du reste, ne la fait intervenir dans sa physique, généralement *mécaniste*, que pour produire une impulsion primitive des éléments. Quant à Archelaüs, il est difficile de dire quels étaient, suivant lui, la nature et le rôle de l'intelligence mêlée à l'air ou au chaos primitif des éléments innombrables, ni si le chaud et le froid, puissances motrices nées de ce chaos, étaient pour lui deux éléments corporels, le feu et l'eau, ou deux forces idéales, comme le chaud et le froid dans le système de Telesio. Pour trouver une large application de l'*animisme spiritualiste*, il faut la chercher hors de l'école d'Ionie, chez les pythagoriciens et les platoniciens, qui considèrent l'âme du monde comme une puissance subordonnée à un Dieu extérieur et supérieur au monde.

Le *sensualisme* est l'opinion dominante de l'école d'Ionie sur l'origine

Digitized by Google

le nos connaissances. Cependant, par le *dynamisme idéaliste* et *matérialiste*, Héraclite arrive au scepticisme en physique. En effet, sous le nom de feu, donné au principe du changement perpétuel, il semble avoir désigné un être idéal, la puissance même du changement, et non le feu corporel, qui figure dans son système comme un des résultats fugitifs de cette puissance. Pour lui, la seule chose réelle et persistante, c'est le changement : en conséquence, il rejette le témoignage des sens, en tant qu'ils sembleraient nous montrer des objets stables. Suivant lui, les objets particuliers échappent à toute observation par leur variabilité indéfinie, qui exclut toute identité persistante : c'est ainsi qu'Héraclite se trouve conduit à rejeter les faits les plus évidents des sciences physiques et la certitude de ces sciences. D'un autre côté, *matérialiste* et *mécaniste pur*, Démocrite est forcé d'être infidèle à la doctrine sensualiste des ioniens, en invoquant comme premiers principes les atomes, qui ne peuvent tomber sous les sens, et dont l'existence ne peut être révélée que par la raison.

Les deux écoles de la Grande Grèce, opposées à l'école d'Ionie, sont *rationalistes* et *idéalistes*. L'école d'Elée l'est sans aucune mesure. La *nature* est aussi l'objet, au moins nominal, de ses spéculations. Pour les éléates, la *nature* n'est qu'une apparence; la multiplicité, le mouvement et le changement sont impossibles; rien n'existe que l'Être un, absolu et immuable : la physique est un jeu d'esprit, où chacun peut s'exercer à sa manière, en tâchant toutefois de trouver dans l'harmonie de l'univers une image de l'unité absolue de l'être. L'école d'Elée a influé sur les derniers représentants de l'école d'Ionie, et les atomistes se sont spécialement efforcés de se défendre contre ce scepticisme en physique : c'est l'école d'Elée qui a posé, à titre d'objection, la nécessité du vide pour le mouvement, et celle de la division limitée pour l'étendue. Démocrite a accepté comme vraies ces deux propositions, présentées comme inadmissibles, et pourtant comme inévitables, par l'école rivale.

Moins exclusifs que les éléates dans leur *idéalisme* et dans leur *rationalisme*, les pythagoriciens ont rendu des services plus grands et plus directs à la science de la nature. Ils ont cru pouvoir demander à la raison seule les essences des choses physiques; ils ont cru voir ces essences dans les nombres; ils ont cru pouvoir trouver *à priori* dans les propriétés des nombres abstraits les lois et les principes de la nature : c'est pourquoi ils ont prêté aux nombres, outre leurs propriétés réelles, des efficacités imaginaires, sur lesquelles ils ont fondé leurs hypothèses cosmologiques, inspirées, du reste, par une contemplation intelligente des phénomènes. Ils ont deviné la nécessité de la physique mathématique; ils en ont rencontré quelques heureuses applications, par exemple en acoustique; mais ils en ont ignoré la méthode générale. A leur théorie *dynamiste* de l'efficacité des nombres, ils ont joint, comme nous l'avons dit, l'*animisme* universel, mais en restreignant le pouvoir de l'âme du monde et des âmes des astres par le pouvoir de la nécessité aveugle et de la nature éternelle des éléments. Leur influence a été grande sur la physique d'Empédocle, et, plus tard, sur celle de Platon.

Les contradictions des philosophes ioniens, le dogmatisme négatif

Digitized by Google

des éléates, les objections de ces derniers et d'Héraclite contre la valeur de la perception interne et des données du sens commun, amenèrent le scepticisme universel des sophistes. Contre eux, Socrate fit surtout appel à l'observation interne et à la conscience morale. Il montra la voie à la vraie philosophie; mais il lui ordonna de s'arrêter au seuil des sciences physiques, qu'il regarda comme inutiles et dangereuses. La plupart des écoles socratiques ont suivi ce conseil du maître.

En même temps qu'il restitue à la spéculation philosophique tous ses droits, Platon reconnaît l'utilité de l'étude de la nature; mais, trop imbu des opinions d'Héraclite sur la variabilité indéfinie des corps et de leurs phénomènes, il ne voit guère dans les sciences physiques qu'un exercice d'esprit et un moyen de s'élever à la contemplation des idées pures et des vérités mathématiques, qui sont, suivant lui, les deux seuls objets de la science véritable. Il adopte le théisme des pythagoriciens, d'Anaxagore et de Socrate, et il en développe les conséquences en ce qui concerne les causes finales. Il a pourtant encore le tort de trop restreindre le rôle de ces causes, à l'exemple des pythagoriciens, en faisant dériver du principe de la nécessité aveugle les lois de la matière. Mais en même temps il abuse quelquefois des causes finales, par exemple lorsque, dans la physiologie des corps vivants, il fait agir la Providence par volontés particulières, et non par les lois générales de la nature, dont la Providence est l'auteur; ou bien lorsqu'il a recours à l'*animisme* pour expliquer les révolutions célestes. Il emprunte à Anaxagore et à Démocrite la doctrine de l'inertie absolue de la matière, et aux pythagoriciens la doctrine de l'*animisme* universel, que pourtant il concilie avec une physique en grande partie *mécaniste :* car c'est par l'impulsion et la pression qu'il s'efforce d'expliquer la plupart des phénomènes non astronomiques, et c'est par les formes et les mouvements des corpuscules élémentaires qu'il s'efforce d'expliquer les qualités des corps. Il admet une transformation mutuelle, mais mécanique et géométrique, de trois des quatre éléments l'un en l'autre, par la division des corpuscules élémentaires et par les divers modes d'union de leurs parties : peut-être suit-il en cela l'exemple d'Empédocle, qui, déjà, avait admis la divisibilité des quatre espèces de corpuscules. Du reste, dans toutes ces questions, il croit qu'on ne peut aspirer qu'à la vraisemblance, et que la vraie méthode est purement conjecturale, attendu que les objets de la science sont des idées auxquelles les objets réels ne ressemblent que d'une manière imparfaite.

Aristote, au contraire, a prétendu fonder la science de la nature sur des principes certains, et sa physique, plus ou moins comprise, plus ou moins altérée, a régné, avec ou sans partage, jusqu'à l'époque de Galilée, de Bacon et de Descartes. Pour Aristote, l'élément stable et scientifique des choses existe dans les choses elles-mêmes, et nous pouvons l'y découvrir, à l'aide de l'observation sensible, par l'intervention de la raison. Tout en admettant des exceptions à l'accomplissement des lois ordinaires de la nature, il a foi à la stabilité générale de ces lois et au rapport durable des notions générales avec les faits particuliers. C'est là le principe de l'induction dans les sciences naturelles, où, en effet, Aristote a employé quelquefois cette méthode, mais beaucoup trop peu. Le rôle qu'il lui prête n'est guère que préliminaire ou

Digitized by Google

ɔsidiaire : aussi ne lui donne-t-il qu'une bien petite place dans sa *gique*, qui n'est pas une méthode, mais qui lui a semblé pouvoir en ıır lieu pour toutes les sciences proprement dites. Il veut qu'on ob-ve les êtres corporels et les phénomènes ; il veut qu'on les définisse, ı'on les compare : tel est l'objet de l'histoire naturelle et de la météo-ɔgie descriptives, où Aristote et Théophraste ont excellé. Mais ex-ıquer l'existence et la production des êtres et des phénomènes, voilà qu'Aristote considère comme l'objet propre de la science, qui, sui-nt lui, doit partir des principes nécessaires. L'évidence immédiate, ı bien une induction analogique et hâtive qui, outre les vrais prin-pes, lui en fournit d'arbitraires, puis surtout la déduction, qui des-nd de ces principes aux lois des phénomènes, voilà quels sont pour i les procédés principaux des sciences physiques, en tant qu'elles as-rent à rendre compte des choses. Son erreur fondamentale est de oire que des lois démontrables *à priori* régissent les phénomènes de nature. Sa physique est une conséquence et une continuation de sa *ilosophie première*, de sa métaphysique. Elle est profondément *dy-amiste*.

Suivant Aristote, il y a un seul être incorporel, une seule forme ans matière, un seul acte pur, l'intelligence suprême, qui est cause fficiente, mais seulement de sa propre pensée. Par rapport au nonde, elle n'est que cause finale : elle est le bien absolu vers le-quel le monde se porte par sa force propre, non sans quelques écarts t sans quelques défaillances. Tous les êtres, excepté l'Etre suprême, ont constitués par la réunion d'une *matière* entièrement indéterminée, t d'une forme qui est l'ensemble des qualités comprises dans la défini-tion de cet être. Mais les qualités, tant essentielles qu'accidentelles, peu-vent passer d'une matière à une autre par le *mouvement*. Et sous ce nom de *mouvement*, Aristote comprend, non-seulement le changement de lieu (κίνησις κατὰ τόπον), mais le changement de qualité (κίνησις κατὰ τὸ ποιόν). Aristote considère, non-seulement les qualités que nous nom-mons premières, par exemple la force, la pesanteur, la dureté, mais plusieurs qualités secondes des corps, par exemple le chaud, le froid, le sec, l'humide, comme des qualités simples et irréductibles ; loin d'avoir besoin d'être expliquées, elles deviennent elles-mêmes l'expli-cation des phénomènes ; elles sont pour lui ce qu'on nomma plus tard des *qualités occultes*.

Suivant Aristote, l'élément le plus parfait, c'est l'éther, qui, doué d'intelligence, exécute volontairement autour du centre du monde le mouvement le plus parfait, le mouvement circulaire, principe des révolutions célestes. Par l'influenec des saisons, l'éther produit les changements de qualités et, par suite, les changements de lieu des quatre éléments inférieurs, qui se transforment *dynamiquement* l'un en l'autre par la communication de leurs qualités essentielles. A ces qualités sont attachés certains mouvements naturels en ligne droite, soit de la circonférence au centre du monde, soit du centre à la circonférence. Outre ces mouvements naturels à chaque élé-ment, il y a des mouvements forcés, c'est-à-dire communiqués par le contact d'un corps en mouvement, et qui, suivant Aristote, cesseraient instantanément avec ce contact, s'ils n'étaient pas perpétués par une

Digitized by Google

réaction incessante du milieu où ils s'opèrent. Cette fausse notion *a priori* de l'inertie, comme de la résistance persistante d'un corps à la continuation du mouvement communiqué, a dominé dans toute la mécanique ancienne.

En faisant de la physique une science déductive, en fixant avec l'autorité de son génie les principes de cette science et les conséquences les plus importantes de ces principes, Aristote a fermé le champ des découvertes, plutôt que de l'ouvrir; en faisant de la nature une force intelligente, mais faillible, qui agit en vue de causes finales immuables, mais qui ne les atteint pas toujours, il a fourni à ses disciples un argument pour persister dans ses principes, malgré les démentis de l'expérience. Voilà pourquoi, comme physicien, et même comme naturaliste, Aristote n'a pas eu de disciples bien distingués, excepté Théophraste, mais a trouvé plus tard beaucoup d'estimables commentateurs. Son école, abandonnant la partie rationaliste de son système, a tendu rapidement vers le *sensualisme* exclusif et vers le *matérialisme* pur, qui s'accorde fort bien avec le *dynamisme* exagéré. C'est ainsi que Straton de Lampsaque, surnommé le physicien, disciple de Théophraste, supprime le premier moteur immobile, et ne reconnaît d'autre Dieu que la nature, à qui il ôte l'intelligence, pour en faire une force aveuglément et nécessairement productrice et motrice, c'est-à-dire une vaine personnification des causes secondes inconnues qui agissent dans l'univers. Par son *dynamisme* outré, il ressemble aux stoïciens; par son *matérialisme* absolu et par son affirmation de l'existence du vide, rejetée par Aristote, il touche à Démocrite et aux épicuriens.

Pour Epicure et ses disciples, la science de la nature n'est qu'un moyen pour arriver à supprimer deux croyances, ennemies, suivant eux, de notre bonheur, celle de la Providence divine et celle de l'immortalité des âmes. Comme Démocrite, ils expliquent tout par les atomes éternels et le vide. Mais, combinant une hypothèse *dynamiste* avec le *mécanisme* pur des anciens atomistes, ils attribuent à tous les atomes un mouvement naturel de haut en bas et la faculté de s'écarter légèrement de ces directions parallèles. Dogmatique sur cette théorie générale des atomes, Epicure est sceptique sur tout le reste de la science de la nature. Les explications les plus diverses, soit des phénomènes actuels, soit de l'origine de l'univers, lui semblent toutes également bonnes, pourvu qu'elles se concilient avec les atomes et le vide, et qu'elles n'invoquent aucun autre principe. Dans cette compilation d'hypothèses contradictoires et trop souvent absurdes, quelques-unes peuvent être ingénieuses; mais, en somme, la physique épicurienne ne vaut ni par sa méthode, ni par ses tendances, ni par ses résultats : il n'a pas tenu à elle que la science n'ait rétrogradé et n'ait abjuré, surtout en astronomie et en optique, les vérités les plus évidentes pour les plus grossières erreurs.

De même que les épicuriens renouvellent et modifient le *matérialisme mécaniste* de Démocrite, de même les stoïciens renouvellent le *matérialisme dynamiste* d'Héraclite, en l'interprétant dans le sens de l'*animisme* et du *vitalisme* universels. Comme Straton, ils déifient la *nature*, mais en lui prêtant les attributs moraux de la Divinité. Pour eux, le principe vivifiant et intelligent de la nature, l'âme du monde, la source

Digitized by Google

toutes les âmes, Dieu, c'est une matière subtile qu'ils nomment *feu* ou *éther*, et qui, de même que le feu idéal d'Héraclite, produit, absorbe et reproduit périodiquement le corps de l'univers. Pour la transformation des éléments par la communication des qualités essentielles, pour beaucoup d'autres questions particulières de la physique, ils suivent à peu près la doctrine d'Aristote. Mais, abusant outre mesure de la comparaison pythagoricienne et platonicienne entre le corps de l'univers et le corps humain, ils croient expliquer les phénomènes du monde inorganique en les assimilant à tel ou tel phénomène inexpliqué de la vie physiologique, ou bien en les rapportant à des sympathies et à des antipathies occultes, à des influences mystérieuses. Quelques stoïciens se sont soustraits plus ou moins à cette tendance funeste de leur école par une raison sévère, par la culture des mathématiques et par l'observation attentive des phénomènes naturels; mais, en général, les stoïciens ont accueilli volontiers, sur ces phénomènes et sur leurs causes présumées, les opinions superstitieuses de la Grèce et de l'Orient, qui cadraient bien avec leur panthéisme matérialiste, leur idéalisme et leur vitalisme en physique.

Les nouveaux pythagoriciens ont érigé de plus en plus les superstitions en systèmes. Il en a été de même des néoplatoniciens, avec leur mimisme universel, leur doctrine des émanations et leurs médiateurs innombrables entre le Dieu suprême et les corps. Du reste, à l'exemple de Platon, ils ont négligé la physique : ils n'ont fait qu'y chercher en passant une confirmation de leurs spéculations sur les idées, sur les nombres, sur les puissances incorporelles; éclectiques sans discernement, ils ont emprunté au hasard et interprété à leur guise les observations et les hypothèses des anciens physiciens.

Au moyen âge, le *dynamisme* superstitieux et la doctrine des causes occultes règnent presque sans partage, sous la protection, soit de la philosophie d'Aristote plus ou moins altérée, par exemple par Averrhoès dans le sens de la doctrine alexandrine des émanations, soit d'un reste des idées néoplatoniciennes modifiées par le christianisme. Cependant, à cette époque de compilations, de commentaires et de discussions subtiles, une ardente curiosité pour les phénomènes naturels produit quelques bonnes observations, dues surtout aux Arabes, quelques expériences heureuses, par exemple parmi celles des alchimistes, et quelques inductions remarquables, surtout de Vitellio et de Roger Bacon.

A partir du xv^e^ siècle, cette curiosité redouble, mais procède sans règle et sans frein jusqu'au xvii^e^ siècle : elle amène des découvertes brillantes, mais isolées et mêlées aux plus étranges aberrations. Pendant cette période, renaissent toutes les théories des anciens sur la nature. A côté de la physique péripatéticienne encore dominante, reparaît, avec Bérigard, Magnen et Sennert, l'atomisme purement mécaniste de Démocrite, et, plus tard, avec Gassendi, l'atomisme d'Epicure perfectionné et concilié avec le dogme chrétien de la création; le système d'Empédocle est renouvelé par Maignan; celui des pythagoriciens, par Nicolas de Cuss, et, plus tard, par Képler. Empiriste et sensualiste, Telesio imite, sans les copier, les hypothèses cosmologiques de l'école d'Ionie et se rapproche surtout d'Archelaüs. Sensualiste en

Digitized by Google

théorie et idéaliste par sa méthode, Campanella part de la métaphysique, de la théologie et de la doctrine des causes finales, pour arriver à une cosmologie platonicienne et stoïcienne, où les astres sont dirigés par des âmes et où les âmes sont une substance chaude et lumineuse. Le néoplatonicien Patrizzi considère l'univers comme un corps animé: suivant lui, toute lumière émane de Dieu, et la lumière et l'espace, puissances incorporelles, impriment l'unité et l'harmonie à l'univers. Disciple des éléates, mais précurseur de Spinoza et de la philosophie allemande, Giordano Bruno admet que Dieu est l'être un, infini et unique, en dehors duquel rien ne peut exister, mais qu'il est la *nature naturante*, c'est-à-dire la substance et la cause productrice de la *nature naturée*, de l'univers, qui existe en lui et par lui, et qui est infini comme lui-même. Il prétend prouver *à priori* la vérité du système de Copernic; pourtant il n'est pas allé jusqu'à entreprendre de démontrer de même *à priori* les principales lois du monde physique. Dans ce grand mouvement des esprits vers l'étude de la nature, les doctrines les plus influentes sont celles de l'*animisme* et du *vitalisme* universels, des forces occultes, des sympathies et des antipathies; ce sont les théories mystiques des théosophes et des kabbalistes, qui essayent d'effacer la distinction de l'esprit et de la matière, à force de matérialiser l'un et de spiritualiser l'autre. Telles sont les tendances de Reuchlin, d'Agrippa, de Paracelse, de Cardan; le péripatéticien Porta, l'averrhoïste Cesalpini, Fracastor, Gilbert et la plupart des grands physiciens de ce temps y participent plus ou moins. Les mêmes tendances reparaissent au XVII^e^ siècle avec les deux Van Helmont, Marcus Marci de Kronland, Robert Fludd, Jacques Boehm, Jean Amos Comenius; au XVIII^e^ siècle, avec Swedenborg et Saint-Martin; et la nouvelle philosophie allemande s'y est livrée avec un enthousiasme réfléchi et méthodique.

Galilée fut exempt de ces illusions, parce qu'il avait autant de rectitude d'esprit que de génie inventif. Pour confirmer des hypothèses vraies, pour effacer de la science des erreurs consacrées, il eut recours à l'observation aidée du raisonnement: il pratiqua d'instinct la méthode expérimentale. La gloire du chancelier Bacon, c'est d'avoir formulé et exposé le premier cette méthode dans tous ses détails, et d'avoir indiqué toute l'étendue et la portée de ses applications. Mais quand il veut définir l'objet des sciences naturelles, son analyse manque de profondeur et même de justesse. Avec les péripatéticiens, il distingue quatre principes ou espèces de causes: la substance ou cause matérielle, l'essence ou cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Or, suivant lui, la matière est l'être indéterminé, sur lequel il y a peu de chose à dire et rien de nouveau à découvrir; la cause finale doit être bannie des sciences naturelles et reléguée dans la métaphysique. Par cause efficiente, il entend la réunion des circonstances diverses qui amènent chaque événement complexe; il déclare que la cause efficiente, essentiellement variable, ne peut être l'objet de la science, mais seulement de l'empirisme vulgaire. Restent donc les *essences* ou *formes*, dont la recherche est, suivant lui, l'objet des sciences naturelles. Que sont ces essences? Lui-même ne s'en est pas bien rendu compte, et de là les mille subtilités scolastiques qui gâtent ses essais de méthode indoc-

Digitized by Google

Cependant lui-même dit que les *formes* des choses se résolvent en
Or, que sont ces lois, sinon les lois de l'activité réciproque des
tances contingentes? Ces substances sont donc des forces définies
; leur mode d'action, et non une matière indéfinie. En effet, par
connaissons-nous les substances corporelles, sinon par leur acti-
externe, invariablement limitée et dépendante des conditions de
ndue et de la distance? Connaître les corps comme substances
ves, c'est-à-dire comme *causes efficientes* soumises à des lois fixes,
t connaître en même temps ce que Bacon nomme, dans son lan-
e scolastique, la *matière* et la *forme* des corps. Trop peu métaphy-
en, Bacon n'a pas su expliquer et justifier philosophiquement la
hode dont il a si ingénieusement formulé les règles. Après lui, la
hode nouvelle n'avait encore pour elle que quelques découvertes et
espérances, et on pouvait la combattre en citant les erreurs nom-
nses et souvent bizarres de celui qui l'avait exposée le premier.
Descartes et ses disciples, Rohault par exemple, crurent devoir com-
er les deux méthodes : pour eux, en physique, l'expérience vient
lement au secours de la déduction ; et la plupart des cartésiens, à
emple du maître, débutent encore par une cosmogonie fondée sur
prétendues lois nécessaires, qu'ils établissent *à priori* et d'où ils
ayent de tirer tout le reste. Mécaniste aussi exclusif que Démocrite,
is niant le vide, dont il ne comprend pas la nécessité pour le mou-
ment, Descartes admet, avec Platon, l'inactivité absolue des corps.
us, au lieu de les faire mouvoir par des âmes, il considère le mouve-
nt comme une quantité invariable dans l'univers et créée avec lui,
antité dont les parties se transvasent d'un corps à l'autre par le con-
t, sans que la somme totale puisse augmenter ou diminuer jamais.
imagine une mécanique en contradiction avec quelques-unes des lois
la mécanique naturelle, telles qu'elles résultent de l'observation, et
st ainsi qu'il arrive à expliquer la conservation du mouvement dans
nivers sans forces motrices permanentes, et à rendre compte *à priori*
l'origine et de l'ordre actuel du monde par les seules lois de l'impul-
on. Il faut lui savoir gré d'avoir compris que les lois premières de
nivers corporel doivent être toutes des lois mécaniques, et d'avoir
issamment contribué à bannir des sciences naturelles, d'une part les
rmules de la scolastique conservées par Bacon, d'autre part la doc-
ine des causes occultes, si chères aux dynamistes idéalistes, lors même
u'ils leur donnent un autre nom. Mais, en refusant aux âmes l'acti-
ité externe et aux corps toute activité, en ne voulant reconnaître dans
s corps que l'étendue et la réceptivité passive du mouvement, le car-
ésianisme a placé la philosophie sur la pente qui l'a conduite d'abord
u système des *causes occasionnelles*, c'est-à-dire à la suppression mal
issimulée des causes secondes, puis enfin au panthéisme idéaliste de
pinoza. Car, que sont des substances sans aucune activité propre, et
ourquoi plusieurs substances s'il n'y a qu'une cause efficiente? L'autre grand principe du spinozisme, la substitution de la nécessité à la
rovidence, se trouve aussi en germe dans le cartésianisme, qui con-
truit le monde *à priori* d'après des lois supposées nécessaires, et qui,
ans oser nier l'existence des causes finales, nie qu'elles soient acces-
ibles à l'esprit humain.

Digitized by Google

sant, qui se réalisent
sées que par les homm
les mieux fondées dans
ne pouvaient s'adapter a
a rejeté la décomposition
traire à l'unité essentiell
nombreuses, variables et
ling sur cette question, e
solue (A=A), et a pour u
vérités scientifiques que cet
presque toujours gâtées et
formules, ou bien en y mê
le règne de cette philosophi
généralement accepté, même
son déclin.

D'un autre côté, l'école fran
écossaise et moins oublieuse d
s'est renfermée beaucoup trop
comme dans une forteresse à défe
ble craindre de s'aventurer sur le d
sur un terrain ennemi. Ainsi, tan
imprimé à ces sciences une impul
ronée, depuis longtemps déjà, en A
moitié rompu entre la science de l'
science de la nature.

Certains philosophes oublient troj
mière de diriger les autres sciences, e
maintenant en harmonie avec elles, en
fitant de leurs progrès. Certains phy
de la métaphysique, comme d'une irr
rience, et repoussent la psychologie e
chimériques et de suppositions sans pre
sophie seule qui peut interpréter la méth
en démontrer la légitimité. C'est la phi
complète et non mutilée par le sensualisn
peut montrer les rapports mutuels de ce
liaison avec les principes immuables de la
tion de chacune d'elles dans l'ensemble de
La psychologie, fondement de la logique, q
sicien, lui enseigne à démêler les illusions
à en trouver les causes et les remèdes, et à
et du moral dans les phénomènes de la vie.
bien qu'elle ne doive pas être le point de dépa
mentales, leur est cependant indispensable; et
ment dans la position des grands problèmes qu
soudre; aidée de la logique, elle repousse les so
prématurées; elle indique le chemin des recherc
grandes découvertes, ce chemin que l'expérience
avec une prudente lenteur. C'est par les sens
arrivent à l'âme et y suscitent les perceptions; ma

ultés propres et ses lois d'activité. En effet
ellement active; toute activité, toute for
ou à une collection de substances. Tout
bien appartient à une substance ou à pl
nécessaire est éternelle et infinie; to
tient, soit à titre d'attribut, soit à tit
cause première de toutes les substanc

individu proprement dit qui, ne
rées, soit continues, est absol
finie de l'être nécessaire est
nullement cet être d'avoir en
les attributs distincts. Parmi l
unes ont pour attribut prem
laquelle la pensée est impo
l'étendue, et par conséque
, mais qui n'est point i
les forces motrices appa
à sa divisibilité.
ubstance étendue que
ir ni division effectiv
s d'étendue réelle.
c'est-à-dire dans l'
des corps, puisq
pparente des co
ve des corps é
pas d'étend
premiers, d
lumentai
elles, c'
iers, q
ne p
s d

Digitized by Google

des corps pondérables ont une force attractive réci-
l de leurs masses et de leurs distances, et une force
ante qui s'exerce au contact et qui dépend de leur
relatif ou de repos. Il y a un fluide impondérable
poussent mutuellement à distance, sont attirés par
s et les attirent, réciproquement. Diverses variétés
emblablement constituées par diverses ondula-
i, suivant cette diversité de mouvements ondu-
nce des attractions et des répulsions spéciales
, par suite, sur les corps pondérables autour
s par l'attraction. Les attractions et les répul-
ause permanente de mouvement et de chan-
sans elles, la quantité, soit de mouvement,
it sans cesse, attendu que, dans la plupart
net qu'avec perte.
rps sont des modes de l'étendue et de la
Tous les phénomènes des corps sont, en
es de mouvement, mais que nous som-
er. Toutes les lois premières de ces
ues. Toutes les lois secondes résultent
res; mais souvent nous connaissons
nalyser, et alors le caractère méca-
Connaître les lois premières, c'est
cause efficiente est un acte d'une
les; toute cause physique est un
ant leurs lois invariables d'acti-
es imaginaires d'un phénomène
oquant les causes occultes, on
her les causes véritables : c'est
l'ignorance. Toutes les forces
ucune substance individuelle
ltes.
disposition spéciale des
s activités dans les corps
ividu improprement dit,
ales qui dépendent d'un
l'où résultent, pour ce
ites, qui peuvent per-
ticules composantes.
comme tels et chan-
ient à être détruite;
cun avec sa nature
oins dans les corps
ne activité externe
commun entre les
là qu'ils commu-
volontairement
mme secondant
pénible influe
vie physiologi-

Digitized by Google

sant, qui se réalisent elles-mêmes dans les corps, et qui
sées que par les hommes. Parmi les découvertes positives
les mieux fondées dans les sciences naturelles, elle a rej
ne pouvaient s'adapter à ses *constructions* arbitraires; par
a rejeté la décomposition des rayons lumineux en couleurs,
traire à l'unité essentielle de la lumière, qui, suivant une
nombreuses, variables et toutes également affirmatives de
ling sur cette question, est la seconde puissance (A^2) de l'
solue (A=A), et a pour dernier développement la pensée.
vérités scientifiques que cette philosophie a bien voulu accep
presque toujours gâtées et obscurcies, en les traduisant en
formules, ou bien en y mêlant d'incroyables erreurs. He
le règne de cette philosophie sur les sciences naturelles n'a
généralement accepté, même en Allemagne, et il est auj
son déclin.

D'un autre côté, l'école française, moins timide pourtant
écossaise et moins oublieuse des leçons de Descartes et de
s'est renfermée beaucoup trop dans les limites des science
comme dans une forteresse à défendre contre le matérialisme,
ble craindre de s'aventurer sur le domaine des sciences natur
sur un terrain ennemi. Ainsi, tandis qu'en Allemagne la phi
imprimé à ces sciences une impulsion puissante, mais trop s
ronée, depuis longtemps déjà, en Angleterre et en France, le
moitié rompu entre la science de l'âme, des idées et de D
science de la nature.

Certains philosophes oublient trop qu'il appartient à la *sc*
mière de diriger les autres sciences, et qu'elle ne peut le faire
maintenant en harmonie avec elles, en observant leur marche
fitant de leurs progrès. Certains physiciens craignent trop l
de la métaphysique, comme d'une irréconciliable ennemie de
rience, et repoussent la psychologie comme un tissu d'obs
chimériques et de suppositions sans preuves. Cependant c'est l
sophie seule qui peut interpréter la méthode des sciences natu
en démontrer la légitimité. C'est la philosophie seule, la phi
complète et non mutilée par le sensualisme ou par le scepticis
peut montrer les rapports mutuels de ces sciences, leur unit
liaison avec les principes immuables de la raison, la place et l
tion de chacune d'elles dans l'ensemble des connaissances hu
La psychologie, fondement de la logique, qui est si nécessaire
sicien, lui enseigne à démêler les illusions de la perception s
à en trouver les causes et les remèdes, et à faire la part du ph
et du moral dans les phénomènes de la vie. L'ontologie elle-
Bien qu'elle ne doive pas être le point de départ des sciences e
mentales, leur est cependant indispensable; elle intervient néces
ment dans la position des grands problèmes que l'observation do
soudre; aidée de la logique, elle repousse les solutions impossibl
prématurées; elle indique le chemin des recherches importantes e
grandes découvertes, ce chemin que l'expérience doit parcourir en
avec une prudente lenteur. C'est par les sens que les impress
arrivent à l'âme et y suscitent les perceptions; mais c'est la raison

Digitized by Google

d'après les notions nécessaires et les lois de l'esprit hu-
elle qui dirige les observations, qui en montre la portée et
nces, et qui en coordonne les résultats. C'est elle encore
à former les hypothèses, si utiles pour établir un lien peut-
ire entre les découvertes accomplies et pour en préparer de
e physicien fait donc de la métaphysique comme l'architecte
métrie; s'il en fait sans le savoir, il est exposé à en faire et il
ent de mauvaise. D'ailleurs, les sciences naturelles subissent
essairement, dans leur méthode, dans l'interprétation de
pes et de leurs résultats, l'influence d'une philosophie quel-
y a donc là pour la philosophie un pouvoir qu'elle ne peut
n devoir qu'il faut qu'elle remplisse. Le sensualisme, avec
de ce qu'il y a de plus élevé dans l'intelligence humaine,
fession exclusive d'empirisme et pourtant avec ses hypo-
les; l'idéalisme, avec sa méthode de *construction à priori*,
édain pour l'expérience et pour le sens commun, n'ont pas
che. Il est temps que le spiritualisme, qui réunit tous les
ces deux doctrines extrêmes et qui est étranger à leurs
renne cette tentative, dans laquelle Descartes échoua, parce
infidèle à sa méthode, et parce que, d'ailleurs, les sciences
n'étaient pas encore assez avancées. Il est temps que le spi-
erée à son tour une philosophie de la nature, conforme à la
données de l'expérience et aux principes de la raison. Cette
e sera essentiellement perfectible dans ses développements et
applications; mais elle sera immuable dans ses principes fon-
x, une fois qu'ils auront été solidement établis. L'espace nous
pour tenter même d'esquisser ici cette œuvre. Tout ce que
vons faire, c'est d'énoncer quelques propositions qui nous pa-
devoir y tenir une place importante.

mme *être concret* ce qui, abstraction faite du principe de cau-
eut être conçu comme existant indépendamment de toute autre
ainsi, je suis un être concret, existant en moi-même, bien que
stence doive avoir une cause. Au contraire, mon intelligence,
ibilité, ma volonté et les actes de ces facultés sont des *êtres*
: car, outre qu'ils ont besoin d'une cause, ils ne peuvent être
comme existant chacun en soi; mais c'est en moi qu'ils exi-
armi les êtres concrets, il en est un seul qui peut et doit être
omme existant indépendamment de toute autre chose, même
de vue de la causalité : c'est l'être nécessaire, qui a sa cause
ême, dans la nécessité de son existence. On nomme *individu*
ent dit tout être concret qui ne se compose pas de parties ac-
nt séparées par des vides. Tout être concret est un individu ou
gat d'individus. Dans tout individu il y a lieu de distinguer une
e persistante, sans laquelle cet individu ne peut être conçu
tel, et des modes qui appartiennent à cette substance, mais
acun desquels elle peut être conçue. Mais, outre ces modes,
vent être variables, et qui le sont en effet dans les êtres contin-
l y en a d'autres qui sont essentiels à chaque substance, et
ne abstraction ne peut séparer de cette substance sans détruire
n de son individualité : ce sont ceux qui constituent sa nature

Digitized by Google

même, c'est-à-dire ses facultés propres et ses lois d'activité. En effet toute substance est essentiellement active; toute activité, toute force appartient à une substance ou à une collection de substances. Tout ce qui existe est substance, ou bien appartient à une substance ou à plusieurs. La substance de l'être nécessaire est éternelle et infinie; tout ce qui est nécessaire lui appartient, soit à titre d'attribut, soit à titre de pensée éternelle; elle est la cause première de toutes les substances contingentes.

On nomme *individu simple* un individu proprement dit qui, ne se composant pas de parties soit séparées, soit continues, est absolument indivisible. La substance infinie de l'être nécessaire est un individu simple : ce qui n'empêche nullement cet être d'avoir en sa substance indivisible des énergies et des attributs distincts. Parmi les substances finies et contingentes, les unes ont pour attribut premier l'indivisibilité absolue, la simplicité, sans laquelle la pensée est impossible. Les autres ont pour attribut premier l'étendue, et par conséquent la divisibilité indéfinie, qui exclut la pensée, mais qui n'est point incompatible avec la force motrice. En effet, des forces motrices appartiennent à la substance étendue et participent à sa divisibilité.

La continuité n'est pas moins essentielle à la substance étendue que la divisibilité indéfinie. Sans vide, il ne peut y avoir ni division effective, ni mouvement; mais sans continuité il n'y a pas d'étendue réelle. Il faut donc que la continuité existe quelque part, c'est-à-dire dans l'étendue réelle de chacune des parties les plus petites des corps, puisque, à cause du vide qui existe entre ces parties, l'étendue apparente des corps est discontinue. Si, par impossible, la division effective des corps était poussée jusqu'à l'infini, il n'y aurait pas de continuité, pas d'étendue, pas de corps. Or il y a des corps. Il y a donc des *atomes premiers*, dont chacun a une étendue continue et non divisée, quoique absolument et indéfiniment divisible. Dans les corps, les substances *individuelles*, c'est-à-dire non divisées effectivement, ce sont les atomes premiers, que, vraisemblablement, aucune des forces physiques actuelles ne peut diviser : les corps sont des agrégats de ces atomes. Les atomes chimiques des *corps simples* ne sont probablement pas des atomes premiers, mais des agrégats très-stables, qui subsistent dans les combinaisons et qu'on retrouve par l'analyse chimique.

Les individus simples, les âmes ne peuvent changer de nature; mais elles ont une activité interne par laquelle, spontanément ou à l'occasion des impressions du dehors, elles peuvent changer leurs modes accidentels. Elles ont, de plus, une activité externe, une force motrice, qu'elles dirigent et modifient par leur activité interne. Les atomes premiers n'ont qu'une activité externe, une force motrice soumise à des lois invariables, en vertu desquelles ils agissent toujours de même dans des circonstances identiques : dépourvus d'activité interne, ils ne peuvent rien changer par eux-mêmes, soit à leurs facultés motrices, soit à leur état de mouvement ou de repos. Les causes externes peuvent changer cet état; mais elles ne pourraient modifier la nature propre de chaque atome qu'en le divisant, et, par conséquent, en en changeant le volume et la forme.

Tous les atomes premiers sont absolument impénétrables. Les

Digitized by Google

mes premiers des corps pondérables ont une force attractive réci-
que qui dépend de leurs masses et de leurs distances, et une force
pulsive et résistante qui s'exerce au contact et qui dépend de leur
t de mouvement relatif ou de repos. Il y a un fluide impondérable
nt les atomes se repoussent mutuellement à distance, sont attirés par
atomes pondérables et les attirent, réciproquement. Diverses variétés
ce fluide sont vraisemblablement constituées par diverses ondula-
ns de ces atomes, qui, suivant cette diversité de mouvements ondu-
oires, exercent à distance des attractions et des répulsions spéciales
uns sur les autres, et, par suite, sur les corps pondérables autour
squels ils sont condensés par l'attraction. Les attractions et les répul-
ns à distance sont une cause permanente de mouvement et de chan-
ment dans l'univers, où, sans elles, la quantité, soit de mouvement,
it de force vive, diminuerait sans cesse, attendu que, dans la plupart
s chocs, elle ne se transmet qu'avec perte.

Toutes les propriétés des corps sont des modes de l'étendue et de la
issance motrice et résistante. Tous les phénomènes des corps sont, en
rnière analyse, des phénomènes de mouvement, mais que nous som-
es souvent incapables d'analyser. Toutes les lois premières de ces
hénomènes sont des lois mécaniques. Toutes les lois secondes résultent
une combinaison des lois premières; mais souvent nous connaissons
s lois secondes sans pouvoir les analyser, et alors le caractère méca-
ique de ces lois nous reste caché. Connaître les lois premières, c'est
onnaître les causes efficientes. Toute cause efficiente est un acte d'une
u de plusieurs substances individuelles; toute cause physique est un
cte d'un ou de plusieurs atomes, suivant leurs lois invariables d'acti-
ité. Les *causes occultes* sont des causes imaginaires d'un phénomène
ont on ignore les lois premières; en invoquant les causes occultes, on
e fait illusion et on se dispense de chercher les causes véritables : c'est
ne vaine et présomptueuse dissimulation d'ignorance. Toutes les forces
déales, qui n'appartiennent à l'activité d'aucune substance individuelle
'ellement existante, sont des causes occultes.

La vie physiologique est le résultat d'une disposition spéciale des
tomes et d'une combinaison spéciale de leurs activités dans les corps
organisés. Chaque corps organisé est un *individu improprement dit*,
c'est-à-dire un agrégat doué de fonctions spéciales qui dépendent d'un
certain agencement de parties hétérogènes, et d'où résultent, pour ce
corps, une *unité* et une *identité improprement dites*, qui peuvent per-
sister malgré le remplacement successif des particules composantes.
Ces individus improprement dits cessent d'exister comme tels et chan-
gent de nature, quand leur organisation spéciale vient à être détruite;
mais leurs atomes premiers subsistent toujours, chacun avec sa nature
propre. Du reste, la vie physiologique a besoin, au moins dans les corps
vivants les plus parfaits, d'être excitée par une certaine activité externe
d'une âme unie à chacun de ces corps. Ce qu'il y a de commun entre les
âmes et les corps, c'est l'activité externe, et c'est par là qu'ils commu-
niquent ensemble. L'âme agit sur le corps comme force volontairement
ou involontairement motrice. Le corps agit sur l'âme comme secondant
ou entravant son activité externe, dont l'exercice facile ou pénible influe
sur l'activité interne de l'âme. Dans les phénomènes de la vie physiologi-

Digitized by Google

que, il est difficile de faire la part de l'activité de l'âme et celle de l'activité physique et chimique des atomes pondérables et impondérables; mais, évidemment, il y a intervention d'une âme partout où l'on trouve des signes certains d'activité intelligente et intentionnelle. Tout le reste pourrait, à la rigueur, être purement physique ou chimique, c'est-à-dire, en dernière analyse, purement mécanique; mais la mécanique de la vie des corps est, en majeure partie, impénétrable à nos recherches; il en est de même de la mécanique des phénomènes chimiques et de beaucoup de phénomènes physiques. C'est une raison pour confesser franchement notre ignorance; mais ce n'est pas une raison pour prétendre expliquer ces phénomènes par l'action de substances spirituelles, ou bien par des forces idéales qui n'appartiendraient ni à des substances spirituelles, ni à des substances corporelles. Les lois de la nature sont de vérité contingente : par conséquent, elles ne peuvent être déduites des principes nécessaires, avec lesquels elles s'accordent; mais elles peuvent seulement être induites de l'expérience, à l'aide de la raison. Toutes les causes secondes et leurs lois supposent une cause première, substance nécessaire et infinie, créatrice de toutes les substances contingentes, et qui ait établi les lois d'activité de ces substances avec une parfaite sagesse, en vue des causes finales. Dans le monde, les causes finales particulières sont subordonnées aux causes finales générales, qui ont motivé l'établissement des lois premières. Les causes finales ne peuvent servir à démontrer *à priori* l'existence des lois; mais les causes finales qui apparaissent dans les lois connues peuvent aider à deviner d'autres lois, qu'il faudra vérifier et démontrer expérimentalement avant de leur donner place dans la science. La nature n'est donc point une puissance distincte et de Dieu et des corps. Comme puissance aveugle, elle est l'ensemble harmonieux des forces qui appartiennent aux corps et des lois de leur activité; comme puissance intelligente, elle est la providence divine, en tant que créatrice et conservatrice des corps, de leurs forces, de leurs lois et de l'ordre admirable qui en résulte.

En terminant, nous demandons grâce pour ces propositions jetées ici sans explication et sans développement, en dehors de la théorie générale à laquelle elles appartiennent. Elles se trouveront à leur place et avec leurs preuves dans un ouvrage que nous publions en ce moment sous le titre de *Philosophie spiritualiste de la nature* (2 fort vol., in-8°, Paris, 1489). Nous avons voulu seulement indiquer ici comment le spiritualisme peut et doit, suivant nous, faire au *mécanisme* la part très-large qui lui appartient légitimement dans l'ordre du monde physique, et comment le *dynamisme*, pour ne pas tomber dans l'excès de l'*idéalisme*, doit se borner à constater les lois de l'activité des substances corporelles et l'action des âmes sur les corps vivants auxquels elles sont unies. TH. H. M.

NAUSIPHANE DE TEIOS, philosophe grec du IVe siècle avant l'ère chrétienne, commença par être un disciple de Pyrrhon, puis embrassa la doctrine de Démocrite et devint un des maîtres d'Epicure. Diogène Laërce (liv. I, c. 15; liv. IX, c. 64 et 102) lui attribue plusieurs ouvrages dont aucun, et pas même un fragment, n'est arrivé jusqu'à

Digitized by Google

ous. Nausiphane est aussi mentionné, par Cicéron, dans le traité *de Natura deorum* (lib. I, c. 28). X.

NÉANT. *Voyez* Être, Création.

NÉARQUE, philosophe pythagoricien du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Après la prise de Tarente, sa ville natale, ou du moins sa patrie adoptive, il sut se concilier l'amitié de Caton le Censeur, qui servait alors sous les ordres de Fabius Maximus. C'est par lui que l'austère Romain fut initié à cette philosophie grecque dont il fut toute sa vie le plus ardent adversaire, et qu'il redoutait pour son pays comme un agent de corruption. X.

NÉCESSITÉ. Ce mot a deux sens principaux : il s'applique aux idées et aux faits. Dans les idées, le nécessaire est le contraire du contingent et du relatif; dans les faits, la nécessité s'oppose à la liberté.

Quand je prends connaissance des objets extérieurs ou des faits de ma conscience, ou quand je saisis entre eux, par la comparaison, quelques rapports, l'existence de ces objets, la réalité de ces faits et de ces rapports sont incontestables ; mais je puis concevoir par la pensée que ces objets soient supprimés, que ces faits s'accomplissent d'une autre manière, et que d'autres rapports soient substitués à ceux que je perçois. C'est un fait, ou, si l'on aime mieux, il arrive (*contingit*) que tout cela est et se passe ainsi; mais voilà tout : il n'implique pas contradiction de supposer que tout cela aurait pu n'être pas ou être autrement. Au contraire, l'idée nécessaire exclut toute contradiction, et ne la laisse pas même supposer comme possible. A propos d'un phénomène perçu, je juge qu'il a une cause; il m'est impossible de ne pas porter ce jugement. Tous les jugements particuliers par lesquels nous concevons des causes particulières ont la même nécessité. Cette nécessité est aussi le caractère du jugement universel qui exprime la relation générale, abstraite, du phénomène à la cause : tout phénomène qui commence, commence en vertu d'une cause. Il en est de tous les principes rapportés à la raison comme du principe de causalité. Les axiomes des sciences mathématiques, marqués de cette nécessité, la communiquent à toutes les applications que le raisonnement en tire. C'est là ce qui donne à ces sciences un caractère si manifeste de rigueur et de certitude.

La nécessité de certaines idées de notre intelligence est un des caractères essentiels qui les séparent des notions acquises par l'expérience et les font rapporter à une origine spéciale. Comment tirer, en effet, le nécessaire du contingent, le principe universel du fait particulier ? J'aurai beau avoir vu cent fois que deux choses égales à une troisième étaient égales entre elles, cette expérience répétée n'est pas le fondement de l'axiome. Entre la connaissance de ce qui a été ou de ce qui est, et la conception de ce qui ne peut pas ne pas être, il y a un abîme. Les applications d'un principe nécessaire le manifestent, mais ne le légitiment point; il se légitime lui-même, en s'imposant irrésistiblement à quiconque le conçoit. Aussi dans les principes de la raison ne voit-on pas seulement de simples connaissances, mais des lois mêmes de notre constitution intellectuelle.

Digitized by Google

Dans les faits, la nécessité est l'impossibilité, pour ce qui arrive, de ne pas arriver, ou d'arriver d'une manière différente. La nécessité, dans ce sens, exclut toute idée de liberté. Soumis à son empire, aucun être ne peut modifier son propre développement ou agir sur le développement d'un autre être ; ou, du moins, toute action, exercée ou subie, est déterminée par d'inflexibles lois : car la nécessité n'exclut pas l'activité. Non-seulement les phénomènes passifs peuvent se concevoir comme nécessairement déterminés par une cause étrangère à l'être qui les subit, on peut concevoir aussi bien l'enchaînement nécessaire de tous les phénomènes accomplis par un être en vertu d'une énergie propre. Tel est le caractère essentiel de la force conçue par Leibnitz, sous le nom de *monade*. Jamais personne n'a compris plus clairement ni mieux défendu le principe de l'action spontanée des substances, et pourtant jamais on n'a soumis plus durement toute substance à une nécessité inexorable. Tous les êtres, dans le système de l'harmonie préétablie, sont des automates, des machines animées, où se déroule une série prédéterminée d'actions. Tout le privilége de l'homme est d'assister, par son intelligence, au spectacle de ce développement mécanique, dont il est le moteur, mais non le guide.

Pour arriver à soutenir que toute la nature est soumise à cette absolue et universelle nécessité, il faut avoir oublié l'homme ; il faut avoir perdu de vue les faits si nombreux de notre nature intellectuelle et morale qui témoignent de cette libre disposition de nos actes et de nous-mêmes, dans laquelle réside notre personnalité. G. V.

NECKER. Ce nom, illustre sous le rapport de la politique, mérite aussi une place distinguée dans les annales de la philosophie.

Necker (Jacques), ministre des finances, puis principal ministre sous Louis XVI, né à Genève le 30 septembre 1732, mort à Coppet le 9 avril 1804, était d'une famille ancienne, originaire du nord de l'Allemagne, et, quoique destiné au commerce, avait reçu l'éducation la plus libérale. De même que sa carrière financière se partage en deux périodes : la première, consacrée à se créer une fortune aussi brillante qu'honorable ; la seconde, vouée aux soins de la fortune publique ; de même sa carrière littéraire se présente sous un double aspect : d'abord remplie par des travaux d'économie politique, puis par des ouvrages de morale et de religion. L'ensemble de ses productions littéraires forme dix-sept volumes in-8° qui ont été publiés à Paris en 1822.

Ses écrits d'économie politique les plus connus sont l'*Eloge de Colbert* (1773), l'*Essai sur la législation et le commerce des grains* (1774), l'*Administration des finances* (1784). Ceux de ses ouvrages qui tiennent à la fois de l'économie et de la morale sont : *Du pouvoir exécutif dans les grands Etats* (1792) ; *Réflexions offertes à la nation française* (1792) ; *de la Révolution française* (1796) ; *Dernières vues de politique et de finances* (1804). Ces diverses publications sont profondément morales et sages. On y remarque une philanthropie sincère, un amour ardent du bien général, une guerre franche contre les abus et les injustices de toute nature, le désir d'appeler le droit commun à la place du privilége, de faire pénétrer dans les affaires publiques le jour de la publicité, et enfin d'appliquer la morale à toutes les transactions civiles. « La morale,

Digitized by Google

lit l'auteur, vaut toujours mieux que le calcul, même au simple point de ue du calcul. » Comme moraliste et comme philosophe, Necker s'est ait connaître surtout par deux ouvrages, dont le premier fut publié ntre ses deux ministères, et le second composé dans sa splendide re- raite de Coppet, pendant les dernières années de sa vie. L'un est in- itulé *de l'Importance des opinions religieuses* (in-8°, Londres, 1788); autre, *Cours de morale religieuse* (in-8°, Paris, 1800).

Le traité *de l'Importance des opinions religieuses*, inspiré principa- ement par le progrès des doctrines matérialistes et antisociales, a pour but, tout à la fois, d'exposer les effets bienfaisants de la religion et de résoudre les objections des incrédules. Or, par opinion religieu- ses, Necker entend ici les sentiments naturels qui élèvent les hommes en général vers la Divinité : « ces majestueuses idées qui lient l'organi- sation générale de la race humaine à un Etre puissant, infini, la cause de tout et le moteur universel de l'univers. » La question réduite à ces termes généraux, Necker l'envisage dans ses relations avec la vie pu- blique et politique, en homme d'Etat autant qu'en philosophe. La so- ciété n'est possible, selon lui, que si « la Divinité est présente à toutes les déterminations les plus secrètes, et exerce une autorité ha- bituelle sur les consciences. » La religion est nécessaire pour achever l'ouvrage imparfait de la législation, pour suppléer à l'insuffisance des gouvernements. Ceux qui veulent proscrire cette *haute métaphysique* sont des ennemis du genre humain, plutôt que des amis de la sagesse. Après avoir établi, par l'histoire comme par le raisonnement, que la seule idée d'un Dieu suffirait pour servir d'appui à la morale, l'auteur réunit les meilleurs arguments du spiritualisme en faveur de l'existence de ce Dieu (p. 329-371). D'excellentes réflexions sur le respect que la véritable philosophie doit aux opinions religieuses, sur l'intolérance, sur la morale chrétienne, terminent dignement l'ouvrage.

Madame de Staël, âgée alors de vingt-deux ans, fut abusée par la tendresse filiale, quand elle écrivit : « Ce livre, époque dans l'histoire des pensées, puisqu'il en a reculé l'empire; ce livre qui semble anti- ciper sur la vie à venir, en devinant les secrets qui doivent un jour nous être dévoilés; ce livre que les hommes réunis pourraient présen- ter à l'Etre suprême comme le plus grand pas qu'ils aient fait vers lui. » (*Lettres sur les écrits et sur le caractère de J.-J. Rousseau*, lettre III.) Elle est plus près de la vérité quand elle dit ailleurs : « Au moment où M. Necker fut rappelé pour la seconde fois dans le minis- tère, il venait de publier son ouvrage sur l'*Importance des opinions re- ligieuses*. Ce livre n'est-il pas une grande preuve de la tranquillité de son âme, dans les circonstances qui auraient dû le plus agiter un ambi- tieux ? Les hommes du monde ont souvent écrit sur la religion dans la retraite, au déclin de leur vie, lorsqu'il n'y avait plus pour eux d'autre avenir que l'éternité; mais il est bien rare que, dans l'intervalle de deux ministères, au milieu de toutes les vicissitudes d'une telle attente, un homme d'Etat se soit voué à un travail sans rapport immédiat avec l'administration, à un travail qui fera sa gloire dans la postérité, mais qui ne servait en rien à ses intérêts présents. Au contraire, M. Necker s'exposait, par cet ouvrage, à perdre quelques-uns de ses partisans dans une classe très-distinguée; car *il fut le premier, et même le seul parmi*

Digitized by Google

les grands écrivains, qui signala dès lors la tendance à l'irréligion ; cette tendance succédait au bien réel qu'on avait fait en combattant l'intolérance et la superstition. M. Necker lutta, sans aucun aide alors, contre cette aride et funeste disposition ; il lutta, non avec cette haine pour la philosophie, qui n'est qu'un changement d'armes dans les mêmes mains, mais avec ce noble enthousiasme pour la religion sans lequel la raison n'a point de guide, et l'imagination point d'objet, sans lequel enfin la vertu même est sans charmes, et la sensibilité sans profondeur. Parmi les hommes d'Etat, l'on compte Cicéron, le chancelier de l'Hôpital et le chancelier Bacon, qui, au milieu des agitations politiques, n'ont jamais perdu de vue les grands intérêts de l'âme et de la pensée solitaire ; mais mon père fit paraître son livre dans un moment particulièrement défavorable aux opinions qu'il soutenait, et il fallait toute la précision de M. Necker en matière de calcul, pour n'être pas alors appelé un rêveur, en s'occupant d'un tel sujet. » (*Du caractère de M. Necker et de sa vie privée*, p. 37 et suiv.)

Dans les trois volumes qui composent le *Cours de morale religieuse*, Necker poursuivit le même ordre de méditations, mais en les dirigeant plus spécialement vers la science de nos devoirs. Ce *Cours* est partagé en cinq sections. Dans la première, où sont examinées *les bases de la religion naturelle et de la morale*, on démontre successivement l'existence d'un Etre suprême, les perfections de Dieu et les rapports de la morale avec ces perfections, la divine providence, l'immortalité de l'âme. Dans la seconde section, il s'agit d'exposer les *devoirs communs à tous les hommes*, dans tous les états et dans toutes les situations de la vie : respect de la vie des hommes, justice publique et particulière, charité publique et particulière, indulgence et miséricorde, humilité et reconnaissance, vérité et sincérité. La troisième section traite *des devoirs relatifs aux divers âges de la vie, ou à des situations particulières dans l'ordre social ;* union conjugale, devoirs envers les enfants, obligations des enfants envers leurs pères, sentiments de respect dus à la vieillesse, conseils utiles à la jeunesse, devoirs des ministres de la religion, devoirs des princes et des magistrats suprêmes. Dans la quatrième section, il est question *des sentiments intérieurs et des actions privées qui peuvent nous rendre heureux ou malheureux :* envie, vanité, ambition, travail et jour de repos, ordre dans ses affaires, résignation, secours que l'on peut tirer de la raison dans les peines de la vie, besoin absolu de la religion. La cinquième et dernière section renferme une comparaison de la doctrine chrétienne avec les systèmes irréligieux de l'époque, et quelques réflexions philosophiques sur la célébration du retour annuel des fruits de la terre. Le but général de ce livre est de montrer que notre bonheur dépend de l'accomplissement de nos devoirs, ou que *les lois de la morale sont si parfaitement appropriées à notre nature, qu'elles en sont une dépendance.*

Au développement de cette théorie se mêlent des détails pleins d'intérêt, des observations tantôt fines, tantôt profondes, sur toutes les classes de la société, particulièrement sur celles qui gouvernent, et où l'on reconnaît l'auteur du spirituel opuscule *sur le Bonheur des sots*, sur les événements et les personnages contemporains, sur tout le mouvement accompli entre 1789 et 1800. Un autre point qui touche plus par-

Digitized by Google

culièrement le philosophe, c'est la manière dont Necker essaye de dénir les liens de la religion avec la philosophie, et de recommander la orale religieuse *aux amis de la sagesse*. « La religion révélée, dit-il . III, p. 208 et 290), n'a fait que renouveler les caractères sacrés du code aturel, code ancien autant que le monde, code d'obligations réciproues qui sert de soutien à l'ordre social : elle sert à revêtir d'une auorité auguste les principes de la morale naturelle. Il faut d'ailleurs une oi majestueuse, antique, immobile, religieuse, à la nation française lus qu'à une autre, nation si mobile qui s'est presque toujours guidée ar l'imagination en politique. Ni l'opinion, ni la liberté sociale ne eut prendre la place de la religion. Les armes de l'opinion sont l'esime et le mépris, et l'on y échappe sous le masque de l'hypocrisie; 'estime d'ailleurs a besoin d'un guide. La liberté a besoin de la religion lus que l'esclavage ; séparée de la dignité morale, affranchie de tout ien spirituel, elle n'est plus qu'un sujet de disputes, un instrument pour outes les passions. Que les philosophes se déclarent donc les défenseurs le la morale religieuse, de cette morale qui a pour principe la charité ; qu'ils se pénètrent de cette pensée, que s'ils ont rendu de grands services à la science, ils sont appelés, depuis la Révolution française, à en rendre de plus grands encore à la société, à l'ordre civil, en se montrant nonseulement *amis de la sagesse*, mais *amis de Dieu*, en agissant par une morale pieuse « sur le centre de nos sentiments et de nos jugements intimes. » (T. III, p. 277, 290, 252.) C'est à eux à cimenter cette alliance de la religion et de la morale, qui fait seule le bonheur des nations.

La méthode de l'auteur, c'est d'emprunter d'abord de la seule raison les lumières qui doivent l'aider à fonder l'autorité de la morale religieuse ; puis, de montrer d'une manière générale l'heureuse assistance que le *chef-d'œuvre de la morale*, l'Ecriture sainte, prête à la religion naturelle. Son style, quoique un peu monotone et apprêté, est pénétré de cette douce chaleur que les âmes élevées, soutenues par de fortes convictions, peuvent seules éprouver et communiquer.

Indépendamment de ses propres ouvrages, Necker a aussi publié divers écrits de sa femme sous le titre de *Mélanges de madame Necker* (3 volumes en 1798, 2 volumes en 1801). Ces cinq volumes, d'où Barrère de Vieuzac a extrait, en 1808, l'*Esprit de madame Necker*, nous offrent une série d'études sur les facultés de l'âme humaine, sur les mœurs particulières au XVIII^e^ siècle, sur les difficultés grammaticales et littéraires de la langue française. On y reconnaît une intelligence fine, subtile, pénétrante, éclairée en même temps que religieuse, mais tous les principes et toutes les maximes qui composent la philosophie de Necker. Dans ces études, l'auteur nous retrace les entretiens qu'elle a eus avec ses amis, souvent ses adversaires en métaphysique. Sous l'un et l'autre rapport, ce sont des matériaux précieux à consulter pour l'histoire de la philosophie au dernier siècle. On lira avec intérêt, par exemple, la conversation de madame Necker avec Diderot, à qui elle cherchait à démontrer l'immortalité de l'âme par la simplicité et l'unité du *moi* (*Nouveaux mélanges*, t. I, p. 106 et suiv.).

On a dit que le meilleur ouvrage de monsieur et de madame Necker était leur fille, l'auteur de *Corinne* et de l'*Allemagne* ; nous en parlerons à l'article STAEL.

Digitized by Google

Une autre personne de la même famille, madame Necker de Saussure, née à Genève en 1776, et morte dans cette ville en 1841, talent grave et original, s'est fait connaître des philosophes si honorablement, qu'on a dit qu'*elle avait hérité de l'œil sévère de Reid*. Sa *Notice sur madame de Staël*, et sa traduction de l'ouvrage de Guillaume Schlegel *sur la littérature dramatique*, avaient déjà révélé la solidité de son esprit; mais son livre de l'*Éducation progressive, ou Etude du cours de la vie* (1838, 3 vol. in-8°), lui assura un rang élevé parmi les moralistes et les philosophes. Dans cet écrit, qui rappelle par tant d'endroits le *Cours de morale religieuse*, et qui a pour devise ces mots de madame de Staël : *Cette vie n'a quelque prix, que si elle sert à l'éducation religieuse de notre cœur*, madame Necker de Saussure, appuyée sur l'observation et aidée de l'imagination, développe l'histoire idéale de l'âme à travers tous les âges, mais une histoire où l'influence morale de la volonté sur les idées joue le principal rôle. Sa plus ferme conviction, en effet, c'est que la volonté peut soumettre l'intelligence à une sorte d'hygiène, source de progrès et de bonheur. Les phases qui sont décrites avec le plus de précision, ou peintes avec le plus de charme, sont l'éducation de l'enfance, celle des femmes, celle de la vieillesse. Ce fut dans un âge avancé qu'elle écrivit sur la vieillesse, avec la candeur et la naïveté de l'enfance; c'est par des traits d'une mâle simplicité qu'elle a marqué les moindres vicissitudes de la carrière des femmes. C'est à Coppet, dans la société de Bonstetten, Cellerier, Châteauvieux, Decandolle, Pictet, Prévost, Sismondi, que la fille et l'élève de l'illustre Saussure et l'intime amie de mesdames de Rumford et de Staël avait acquis une telle fermeté de coup d'œil scientifique et une telle puissance d'analyse et de description philosophique. La nature, en la privant de l'ouïe avant l'âge, avait accru l'originalité de son génie curieux et actif, ainsi que la vivacité de son imagination sensible et sympathique. C. Bs.

NEEB (Jean), né à Steinheim, en 1767, professeur de logique et de métaphysique à l'université de Bonn, puis retiré sur la fin de ses jours à Niedersaalheim, près de Mayence, a laissé plusieurs ouvrages écrits dans le sens de la philosophie de Kant : *Rapports de la morale stoïcienne avec la religion*, in-4°, Mayence, 1791; — *des Services rendus par Kant à la raison philosophique*, in-8°, Bonn, 1794; 2e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1795; — *de l'Esprit général qui, à différentes époques, a régné dans les sciences*, in-8°, ib., 1795; — *Système de la philosophie critique fondé sur le principe de la conscience*, 2 vol. in-8°, Bonn et Francfort-sur-le-Mein, 1795-96; — *Réfutation des preuves démonstratives de l'existence de Dieu, et Exposition de la preuve morale*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1795; — *de l'Impossibilité d'une preuve démonstrative de l'existence de Dieu, et Réfutation de l'idéalisme* (dans le *Journal philosophique* de Niethammer; 6e livraison, p. 118, in-8°, Neustrelitz, 1795); — *Raison contre raison, ou Justification de la foi*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1797. Tous ces ouvrages ont été publiés en allemand, ainsi que les suivants, consacrés à des sujets divers : *Lettres sur l'esprit d'incrédulité qui règne actuellement dans l'éducation*, in-8°, Mayence, 1812; — *Mélanges*, 2 vol.

Digitized by Google

-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1817; — *Preuves de l'impossibilité d'une opagation universelle de l'irréligion*, in-8°, Bonn, 1834. X.

NEEDHAM (Jean Tuberville de), physicien connu par ses obrvations microscopiques, appartient à la philosophie par sa polémique ntre le matérialisme et l'irréligion. Né à Londres en 1713, profesur en France, à Lisbonne et en Belgique, comme en Angleterre, çu en 1747 à la Société royale, fondateur de l'Académie de Bruxelles, edham mourut dans cette dernière ville le 30 décembre 1781. Il a é l'ami de Bonnet, Buffon, Hill, Trembley, et des premiers savants l'époque; et l'adversaire de Diderot, Helvétius, d'Holbach, de ltaire même. Dans sa lutte avec ce dernier, il a quelquefois les rieurs son côté : si Voltaire se moque des petites anguilles que Needham étendait avoir aperçues dans de la farine échauffée, le physicien anis couvre de ridicule les coquilles qui, selon Voltaire, ont été désées sur les hautes Alpes par des pèlerins, et sur les monts d'Asie et frique par des singes, et non par un déluge quelconque.

Les ouvrages de philosophie auxquels le nom de Needham rend tentif et demeure attaché sont les deux suivants :

1°. *Recherches physiques et métaphysiques sur la nature et la religion*, outées aux *Nouvelles Recherches sur les découvertes microscopiques et génération des corps organisés*, de l'abbé Spalanzani (in-8°, Paris, 69).

2°. *Idée sommaire ou Vue générale du système physique et métaphyque de Needham sur la réorganisation des corps organisés*, à la suite la *Vraie philosophie*, par l'abbé Monestrier (in-8°, Bruxelles, 80).

Dans l'un et l'autre ouvrage, Needham essaye de concilier les vérités la religion naturelle avec ce principe, que « la métaphysique véritable ane de l'observation exacte et physique de la nature. » (*Rech. phys.*, 26.) Il s'y donne pour *leibnitien*, et, comme tel, il tâche de réconcir les savants et les philosophes avec la chronologie de Moïse, avec dogme de la création, avec la doctrine que le monde a pour cause ie intelligence et une sagesse infinie, et non le hasard (*Rech. phys.*, 205-230). A cet égard, le collaborateur de Buffon fut le devancier Cuvier.

Selon Needham, la matière simple se réduit à des êtres simples ou des *monades*, qui se combinent et qui produisent, par leur action leur réaction sur nos organes, toutes les idées des objets senbles, et même les idées les plus générales, comme celles de l'énndue, de la figure, de la divisibilité. Il y a deux sortes d'êtres simples : tre mouvant et l'être résistant. C'est de leur union et de la variété finie de leurs associations que naît la collection générale des êtres; et mme ces êtres sont matériels, quoique simples, il faut appeler leur ion un composé matériel. Il y a donc une échelle d'êtres simples atériels, plus ou moins actifs : le plus actif sera du premier degré. La *talité*, ou exaltation de la force végétative, anime la première classe êtres simples; la *sensibilité* distingue la seconde classe; l'*intelligence* t particulière à la troisième classe.

A ceux qui accusaient cette théorie d'être aussi matérialiste,

Digitized by Google

Needham répondait par une doctrine ingénieuse sur la distinction de l'âme et du corps, sur la distinction des deux principes qui composent l'homme. La force de l'habitude, dit-il, qui fait que l'âme combat sans cesse en vain les forces mécaniques du corps, prouve cette dualité. L'âme se distingue des mouvements nerveux, ou même des causes extérieures des mouvements nerveux ; elle peut s'élever au-dessus du plaisir purement sensitif; elle sent séparément les mouvements nerveux et les voit collectivement; elle a le sentiment des rapports et des causes finales.

Voici ce qu'écrit Needham (*Recherches physiques*, p. 207) sur le fameux paradoxe d'Helvétius, que la seule différence entre l'homme et la bête dérive de l'organe du tact : « J'ai souvent ouï dire qu'un tel savait plusieurs sciences sur *le bout du doigt;* mais comment soupçonner qu'il se trouve jamais des philosophes qui, prenant une métaphore assez grossière selon la lettre, aient eu la faiblesse de l'ériger en système? *Des doigts idéifiques*, seuls productifs de la raison humaine! quelle puérilité! Les hommes nés manchots ne sont donc pas des hommes ?... »

Dans la suite donnée à la *Vraie philosophie* de Monestrier, Needham développe des faits intéressants et incontestables sur l'homme, sur la *structure admirable* de son corps, sur l'excellence et l'élévation de l'âme, attestée par ce qu'elle opère dans l'ordre physique, sur l'union de l'âme avec le corps, sur l'inclination qu'ont les hommes de rapporter leurs sensations où elles ne sont pas (c'est-à-dire aux objets extérieurs et aux sens); sur ce que les sens doivent à la raison, sur la sensibilité de l'âme humaine, sur la cause efficiente de nos sensations et de nos sentiments (c'est-à-dire sur l'âme), sur la contrariété qui règne entre les plaisirs des sens et ceux de l'esprit, etc., etc. Needham déclare, du reste, qu'il approuve en tout les opinions spéculatives de l'abbé Monestrier. *Voyez* ce nom.

Si, comme physicien, Needham méritait le reproche de trop généraliser ses découvertes, de trop systématiser ses idées et d'y mêler des paradoxes et des paralogismes, comme métaphysicien, il s'exposait au reproche de manquer, non d'élévation et de perspicacité, mais de méthode et de clarté. Son honneur est d'avoir combattu les matérialistes sur le terrain même de la matière et des sciences physiques. C. Bs.

NÉGATION [du latin, *negare;* en grec, ἀπόφασις], l'acte par lequel on prononce qu'une chose n'est pas absolument, ou qu'elle n'est pas d'une façon déterminée, qu'elle est privée de l'existence ou d'un certain attribut. Quand cet acte est renfermé dans l'esprit, il constitue un jugement; car juger ce n'est pas autre chose que nier ou affirmer. Quand il est exprimé par la parole, il forme une proposition ; et ce jugement et cette proposition sont appelés *négatifs*. Comme il est impossible, quand on se borne simplement à concevoir les objets, de dire qu'on les affirme ou qu'on les nie les uns des autres, il n'y a pas, à proprement parler, d'idées, de notions, de concepts négatifs. En effet, ce qu'on appelle ainsi nous représente le plus souvent des qualités très-positives, comme l'infini, l'immortalité, l'immensité, etc. Les quantités dites *négatives*, en mathématiques, sont de véritables quantités, sus-

Digitized by Google

bles d'augmentation, de diminution et de toutes les opérations cables aux quantités ordinaires. Or, ce qui n'est pas, c'est-à-dire i a pour signe zéro, ne peut rien admettre de semblable. Les té- es elles-mêmes ne désignent pas tant l'absence de la lumière que ression particulière dont nous sommes affectés dans cet état. rtie aussi signifie autant la continuité du repos que l'absence du vement. Il existe cependant certaines idées qui retranchent véri- ment quelque chose des objets auxquels nous les rapportons et ne ent rien à la place de ce qu'elles ôtent, comme la cécité, la surdité, uissance, l'insensibilité, etc.; mais ces idées, pour nous servir ngage d'Aristote, nous offrent plutôt une privation (στέρησις) qu'une tion (ἀπόφασις), elles indiquent plutôt l'absence que la suppression e chose. Quoi qu'il en soit des notions de cette espèce, la négation, énéral, suppose nécessairement une idée antérieure de l'objet sur el elle tombe; car on ne peut nier ce qu'on ne conçoit pas. Si cet est composé, il est facile de séparer les éléments qu'il renferme, négation alors est toujours possible. Il en est de même lorsque et est simple et la négation relative. Mais nier absolument un objet lument simple, par exemple, qu'il y ait un espace, qu'il y ait une e, qu'il y ait un être, voilà ce que nous ne pouvons pas. Aussi ons-nous aucune idée du néant. Le néant n'est qu'un mot.

ÉMÉSIUS. L'autorité des manuscrits attribue à Némésius ou mantion, évêque d'Emèse, en Phénicie, un *Traité de la nature homme*, dont la date ne peut être exactement déterminée. Cet ou- e se rattache, par l'esprit des doctrines et par le caractère de cer- développements, au grand travail de philosophie chrétienne qui pe le IIIe et surtout le IVe siècle après notre ère. L'auteur ne dit ab- ment rien de lui-même dans le cours de son livre, et il ne nous est leurs connu par aucun témoignage de ses contemporains ou de ses esseurs. Mais comme il cite beaucoup d'opinions des philosophes héologiens ses prédécesseurs, on s'assure par là qu'il ne peut avoir avant les premières années du IVe siècle. D'un autre côté, sa dé- stration de l'immatérialité de l'âme appartient évidemment à une que où ce principe était généralement admis chez les docteurs or- loxes; or, saint Augustin paraît être le premier qui l'ait défendu en ident (*De origine animæ*); enfin, dès le commencement du VIe siècle, ésius est cité ou copié par d'autres docteurs de l'Eglise orientale. s ces rapprochements autorisent à le placer vers le temps des deux goire de Nazianze et de Nysse, de saint Jean Chrysostôme et de saint ustin; ils expliquent aussi comment l'indication fautive d'un manu- t a pu induire à publier sous le nom de Grégoire de Nysse le *Traité a nature de l'homme*, qui résume, en effet, les opinions le plus nairement enseignées par les illustres théologiens de ce temps.

n voit déjà que le livre de Némésius ne se distingue pas par l'ori- alité des doctrines. L'auteur ne paraît pas prétendre à ce mérite. A n de son premier chapitre, il avoue qu'il n'écrit que *pour le plus nd nombre* (τοῖς πολλοῖς), et que, par conséquent, il évitera toutes discussions d'une subtilité trop aride. C'est donc un abrégé de phi- phie orthodoxe qu'il a voulu composer (à peu près comme Bossuet

Digitized by Google

composa, au XVII^e siècle, son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*), et dans les passages même où il ne cite pas ses autorités, même où les recherches de ses éditeurs ne montrent pas à quelle source il a pu puiser, la part qui lui revient d'observations ou d'arguments nouveaux est peut-être assez mince. Comme manuel, ce livre paraît ne voir pas eu de modèle, si ce n'est peut-être dans quelques chapitres traités des Pères de l'Eglise *sur l'œuvre des six jours;* il offre certainement aujourd'hui, en cent pages environ, la lecture la plus instructive, la plus attachante pour ceux qui veulent avoir une idée sommaire des systèmes de la philosophie grecque et de leur fusion partielle avec le christianisme. Le style en est généralement clair, facile, d'une élégance presque attique, et il est curieux, à cet égard, de le comparer avec un livre à peu près contemporain, le *De statu animæ* de Claudianus Mamertus. De Platon, en effet, à Némésius, la distance est grande, sans doute, mais de Cicéron à Mamertus elle est immense: on ne comprend pas comment la langue latine a pu descendre si vite jusqu'à une telle barbarie. Quant à la méthode, régulière et savante dans le détail des démonstrations, elle est très-imparfaite dans la composition de l'ensemble. Le système de Némésius sur la nature de l'homme, assez simple en lui-même, ne se montre pas nettement dans les divisions de son livre. L'homme, selon Némésius, est un être double, composé d'un corps et d'une âme: le corps est comme un résumé des perfections de la nature organisée; l'âme se divise en deux parties, l'une irraisonnable, l'autre raisonnable. L'âme raisonnable comprend la pensée, la mémoire, et surtout la volonté, dont le caractère libre et indépendant constitue la personnalité humaine. L'âme irraisonnable est double elle-même; elle contient des facultés qui, sans participer à la raison, lui sont du moins soumises, comme le désir et la répugnance; elle contient des facultés à la fois étrangères à la nature de la raison, étrangères à son empire, comme la nutrition et les diverses fonctions qui appartiennent à la vie animale. Rien de plus simple ni de plus clair que cette théorie de l'homme, où l'on reconnaît presque trait pour trait les ingénieuses divisions proposées par Th. Jouffroy (dans son beau *Mémoire sur l'organisation des sciences philosophiques*); mais il s'en faut que le texte de Némésius les présente avec cette netteté élémentaire. A la première lecture, au contraire, un esprit peu exprimenté trouve difficilement sa route à travers de nombreux chapitres assez mal coordonnés. L'ordre est au fond des idées, mais, à l'extérieur, il est trop peu sensible. Si ce défaut pouvait être corrigé dans le *Traité de la nature de l'homme* par quelques transpositions qui peut-être même ne feraient qu'en rétablir le texte dans son intégrité primitive, on aurait là un des abrégés les plus commodes pour l'enseignement des éléments de la philosophie. En ce qui concerne l'homme physique et ses rapports avec le reste de la création, les connaissances de l'auteur sont fort grossières encore; c'est avec trop de complaisance peut-être, qu'on a cru trouver, dans son vingt-quatrième chapitre, la notion précise de la circulation du sang (voir Schœll, *Hist. de la litt. grecque*, 2^e édit., t. VII, p. 87). En même temps qu'il admet, comme bon chrétien, l'existence des anges, et discute sur la nature de ces êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, il ne parle pas moins sérieusement

Digitized by Google

nymphes et des *génies* (c. 1). Mais à côté de préjugés et d'er-
s puériles, comme, après tout, en offrent les écrits des plus grands
mes de l'antiquité, Némésius a, sur la constitution de ce monde, sur
radation des créatures depuis le zoophyte jusqu'à l'homme, sur les
tères de l'union de l'âme et du corps, sur les variétés de la sensa-
, une foule de vues profondes et justes; il a un sentiment très-
t de la liberté humaine, il proteste avec une heureuse logique
re le fatalisme qui prétend soumettre nos actions à l'influence des
es, etc., etc. En voilà assez, sans doute, pour recommander à l'at-
ion des philosophes un ouvrage qu'ils lisent peu, parce qu'il ne
ésente particulièrement aucun système, aucune opinion classique;
e que, d'ailleurs, il appartient à une époque de l'histoire où l'école
exandrie attire à elle seule tous les regards, soit par elle-même,
par sa lutte avec le christianisme. — Le traité de Némésius fut
ord imprimé en latin (1538); il n'en existe que peu d'éditions
ques, dont une seule, celle de Matthæi (in-8°, Hale, 1802), mé-
aujourd'hui d'être recherchée. Il vient d'être traduit en français
M. J.-B. Thibaut (in-8°, Paris, 1844, chez L. Hachette).
onsulter, sur le livre de Némésius, outre les documents réunis
s l'édition de 1802, Fabricius, *Biblioth. grecque*, t. VIII, p. 448,
Harles. — Degerando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*,
r, c. 22; — et la thèse de M. Germain : *De Mamerti Claudiani
ptis et philosophia*, in-8°, Montpellier, 1840. E. E.

NEWTON (Isaac) naquit le jour de Noël de l'année 1642, à
oolstrop, dans le comté de Lincoln. Ses ancêtres étaient, à ce qu'il
ait, originaires d'Ecosse. Il était encore enfant quand il perdit son
e, et, à douze ans, sa mère le mit à Grantham, la ville la plus voi-
e de Woolstrop, pour y suivre les leçons d'un maître qui passait
ir très-habile dans les langues savantes. Il ne se distingua, dans
le étude, par aucune aptitude particulière; mais dès lors s'annonça
vocation pour les sciences physiques et mécaniques. Lorsque sa
re l'eut repris avec elle à Woolstrop, elle voulut l'employer à l'ad-
nistration d'une ferme; mais l'esprit du jeune Newton se refusa obsti-
nent à ce genre d'occupation, ainsi qu'il apparaîtra par le fait sui-
nt, qui, fréquemment, se reproduisit. Chaque samedi, sa mère
nvoyait à Grantham pour vendre du blé et d'autres denrées au
arché, et en rapporter ce qui était nécessaire à la maison. Il était
ompagné d'un vieux serviteur de confiance, qui devait lui montrer
vendre et à acheter. Or, que faisait Newton? A peine arrivé à Gran-
am, il laissait à son vieux compagnon tous les soins de vente et d'a-
at, et courait s'enfermer dans sa petite chambre, chez son ancien
te, où il s'occupait à lire quelques vieux livres jusqu'à l'heure du dé-
rt. A Woolstrop même, au lieu de vaquer à la conduite de la ferme,
aimait bien mieux aller s'asseoir sous un arbre avec quelque livre,
façonner quelque mécanique d'après les modèles qu'il avait vus.
e plus longue résistance à la vocation qui entraînait le jeune Newton
venait impossible; un incident vint hâter ce dénoûment. Un de ses
ncles l'ayant un jour rencontré à la promenade, un livre à la main,
aperçut qu'il s'occupait de la solution d'un problème assez difficile de

Digitized by Google

mathématiques. Alors, sans hésiter, il conseilla à la mère de Ne de renvoyer son fils à Grantham pour y continuer ses études. Il y meura jusqu'à l'âge de dix-huit ans; après quoi il passa à l'unive de Cambridge, où, sous la direction du docteur Barrow, il se particulièrement à l'étude des mathématiques. Il étudia la géomét Descartes, ainsi que les ouvrages du mathématicien Wallis, et no ment son *Arithmetica infinitorum*, qui lui suggéra la première ide découvertes analytiques qu'il devait faire plus tard. En 1668, Ne fut reçu maître ès arts de l'université de Cambridge; et, en 1669 ancien maître, Barrow, résigna en sa faveur sa chaire d'optique. ans plus tard, en 1672, nous le voyons élu membre de la Société r de Londres, qui s'empressa d'insérer dans son recueil des *Tra tions philosophiques* la première partie d'un travail qu'il composait sur l'analyse de la lumière. Tout le reste de la vie de Newton a tint à la science; mais en même temps son mérite intellectuel d dans sa patrie, et même chez les autres peuples de l'Europe, l'ob légitimes hommages. En 1699, l'Académie des Sciences de Pari scrivit son nom parmi ceux des associés étrangers. En 1701, l'un sité de Cambridge le nomma, pour la seconde fois, député au p ment. En 1703, il est élu président de la Société royale de Lon et cet honneur lui fut maintenu tant qu'il vécut. Enfin, en 170 reine Anne le créa chevalier. Dans le cours de cette vie toute dé à la science, il se trouva en relation avec les savants les plus cél de son époque, et notamment avec Huyghens, Halley, Berno Leibnitz, Samuel Clarke. Ce dernier fut tout à la fois l'ami et l ciple de Newton, qui, plus tard, lui confia le soin de poursuivre le terrain métaphysique, contre Leibnitz, la polémique qu'il sout lui-même, sur le terrain mathématique, contre cet illustre savan carrière de Newton se prolongea jusqu'à l'âge de quatre-vingt-cinq Il mourut le 20 mars de l'année 1727. On le porta dans l'abba Westminster, où son corps fut enterré près de l'entrée du chœur sa tombe fut élevé, par les soins de sa famille, un monument l'épigraphe se terminait par ces mots : *Congratulentur sibi mor tale tantumque exstitisse humani generis decus.*

Une autre épigraphe, composée par le poëte Pope, est ainsi çue :

Isaacus Newtonus, quem immortalem testantur tempus, nat cœlum, mortalem hoc marmor fatetur.

Les travaux de Newton eurent pour objet principal les math tiques, la physique générale, et surtout l'optique. Il s'y joignit, secondairement, quelques recherches sur la chronologie, et des o vations sur les prophéties de l'Ecriture sainte, particulièrement c de Daniel, et sur l'Apocalypse de saint Jean. On trouve encore é dans ses divers écrits, et notamment dans son *Optique* et dans *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, d'assez nomb passages relatifs à des questions, soit de psychologie, soit de logi soit de théodicée; mais ces passages sont, pour la plupart, très-co et leur brièveté même indique assez que Newton n'a voulu traite *professo* aucune question de ce genre, et que ce n'est qu'accidente ment, et, pour ainsi dire, en passant, qu'il est sorti du domaine

Digitized by Google

ences mathématiques et physiques pour pénétrer un instant dans ce-
des sciences morales.

Voltaire, en maint endroit de ses écrits, se plaît à rappeler, avec cette
nie qui lui est familière, que Newton a commenté l'Apocalypse :
t que Voltaire n'a jamais compris que très-imparfaitement le XVII^e
cle. A une époque qui fut, au plus haut degré, celle de l'alliance
la raison et de la foi chrétienne, ce mélange des discussions méta-
ysiques et des controverses religieuses n'a rien qui doive surprendre,
tout dans un pays comme l'Angleterre, où les études bibliques ont
jours été en très-grand crédit. Le savant géomètre Wallis, dont les
vaux sur le calcul infinitésimal avaient stimulé le génie naissant de
wton, n'avait-il pas composé des traités de théologie? Boyle, l'un
s plus grands physiciens du XVII^e siècle, n'est-il pas auteur d'un
ité sur l'Ecriture sainte? Leibnitz lui-même n'a-t-il pas commenté
taines histoires bibliques? Que Newton ait écrit sur les prophéties
Daniel et sur l'Apocalypse, il n'y a donc ni à s'en étonner, ni
rtout à s'en moquer. Il n'entre pas dans notre plan d'analyser ici cet
rit de Newton. Il nous suffira d'en faire connaître par quelques courts
traits le dessein et le but. « Dieu, dit Newton, a donné l'Apocalyse
si que les prophéties de l'Ancien Testament, non pas pour flatter
curiosité humaine en permettant aux hommes d'y lire l'avenir, mais
n que les prophéties, une fois accomplies, puissent être interprétées
près les événements, et que sa prescience, non pas celle des inter-
ètes, puisse être ainsi manifestée. Pour comprendre les prophéties,
faut d'abord prendre connaissance du langage figuré des prophètes,
ce langage est tiré de l'analogie qui existe entre le monde matériel et
empire ou un royaume considéré comme un monde politique.... Par
emple, lorsqu'un homme ou un animal est pris pour un royaume, les
fférentes parties ou qualités du premier sont employées pour leurs
nalogues dans le second. Ainsi, la tête de l'animal représente le pou-
oir;... s'il a plusieurs têtes, elles représentent les divisions principales
e l'Etat, ou les dynasties qui s'y sont succédé, ou bien encore les
iverses formes de gouvernement. Les cornes d'une tête représentent
s divers Etats que cette tête rassemble sous le rapport militaire, etc. »

La base sur laquelle repose le système chronologique de Newton est
mpruntée à la science astronomique. Il suppose que les Argonautes,
ont la fabuleuse expédition avait pour objet la conquête de la Toison
l'Or, se dirigeaient à l'aide d'une sphère construite par Chéron, dans la-
uelle l'équinoxe du printemps, le solstice d'été, l'équinoxe d'automne
t le solstice d'hiver se trouvaient fixés, chacun pour leur part, au quin-
ième degré des constellations du Bélier, du Cancer, de la Balance, du
Capricorne; que, plus tard, au temps de l'astronome Méton, ce n'était
plus au quinzième, mais au huitième degré de ces mêmes constellations
que répondaient les équinoxes et les solstices; qu'ainsi, dans l'inter-
valle, la précession équinoxiale avait équivalu à la différence de quinze
à huit, c'est-à-dire à sept degrés, c'est-à-dire encore, en évaluant
en années, à sept fois soixante-douze, ou à cinq cent quatre ans. Or,
Méton ayant inventé son cycle en l'an 432 avant notre ère, l'époque
rigoureusement exacte du voyage des Argonautes pouvait, suivant
Newton, s'obtenir, en ajoutant à cette date de 432 les 504 ans qui

Digitized by Google

mesurent l'intervalle précité. Par conséquent, le voyage des Argonautes, au lieu d'appartenir, comme le veut la chronologie vulgaire, au XIV^e^ siècle avant l'ère chrétienne, est de l'an 936 ou environ. Maintenant, que s'ensuit-il ? C'est que l'époque du voyage des Argonautes, qui servait de point de départ à l'ancienne chronologie, venant ainsi à descendre d'environ cinq siècles, il faut faire subir la même réduction à toutes celles qui suivent dans l'échelle chronologique. Ce système chronologique manque de vérité, comme l'a parfaitement démontré M. Delambre, en établissant que Newton, par une erreur qui lui fut commune avec ses contradicteurs, s'était fait une idée exagérée des connaissances astronomiques des anciens.

Dans l'ordre scientifique, Newton a attaché son nom à quelques grandes découvertes et à plusieurs savantes théories, dont les principales sont : 1° le binome et la méthode des fluxions; 2° la pesanteur universelle ; 3° la décomposition de la lumière; 4° le système de l'émanation. Nous nous proposons de nous arrêter un instant sur chacun de ces points et de les examiner dans l'ordre indiqué, tout en nous resserrant dans les limites que nous impose le caractère spécial de ce recueil.

Etant donné le binome $x + a$, si on le multiplie plusieurs fois de suite par lui-même, on arrive, de puissance en puissance, à une série de développements à travers lesquels il est aisé de reconnaître une loi suivant laquelle ils procèdent quant aux exposants de x et de a. Mais il n'en est pas de même pour les coefficients. Or, Newton est parvenu à en découvrir une au moyen de laquelle le degré d'une puissance binomiale étant donné, on peut former immédiatement ce binome, sans qu'on soit obligé de passer au préalable par toutes les puissances inférieures. C'est ainsi que fut trouvée la formule restée célèbre sous la dénomination de *binome de Newton*. Peut-être pourrait-on dire qu'avant lui cette découverte avait été préparée, en une certaine mesure, par Wallis en Angleterre, et surtout par Pascal en France; mais les résultats auxquels Wallis, et même Pascal, étaient arrivés manquaient d'uniformité et de généralité; et ce sont précisément ces caractères qui constituent le mérite et la supériorité de la découverte de Newton. Son génie mathématique ne s'arrêta pas là, et, en 1664, il trouva la *méthode des fluxions*, que, onze ans plus tard, Leibnitz présenta sous une autre forme, qui est celle du calcul différentiel. Voici comment s'exprime Newton dans le chapitre 1^er^ de cet ouvrage, pour indiquer le but qu'il s'est proposé en l'écrivant : « J'ai observé que les géomètres modernes ont, la plupart, négligé la synthèse des anciens, et qu'ils se sont appliqués principalement à cultiver l'analyse. Cette méthode les a mis en état de surmonter tant d'obstacles, qu'ils ont épuisé toutes les spéculations de la géométrie, à l'exception de la quadrature des courbes et de quelques autres matières semblables qui ne sont point encore discutées. Cela, joint à l'envie de faire plaisir aux jeunes géomètres, m'a engagé à composer le traité suivant, dans lequel j'ai tâché de reculer encore les limites de l'analyse et de perfectionner la science des lignes courbes. »

Les découvertes et les travaux de Newton dans les sciences physiques lui valurent encore plus de gloire.

Digitized by Google

Ses biographes racontent, d'après le témoignage de son neveu, que, étant retiré, en 1666, à la campagne, près de Cambridge, un jour qu'il se promenait dans son jardin et qu'il voyait des fruits tomber d'un arbre, il se laissa aller à une profonde méditation sur ce phénomène dont les philosophes avaient si longtemps poursuivi la cause. Franchissant alors par la pensée les espaces qui séparent la lune de la terre, il en vint à juger qu'un corps, transporté au-dessus de nous à une distance égale à celle de la lune, serait encore attiré, et qu'ainsi la lune elle-même doit l'être. Si donc elle ne tombe pas, c'est qu'en même temps qu'elle est sollicitée par la gravitation, elle est poussée avec une force de projection considérable, et que ces deux forces, en se combinant, lui font décrire une courbe elliptique autour de la terre, centre de l'attraction. Appliquant ensuite, par analogie, la même propriété aux planètes, il regarde chacune d'elles comme un centre d'attraction qui ferait tendre vers elles tous les corps environnants; et comme plusieurs de ces planètes sont accompagnées de satellites ou lunes qui circulent autour d'elles, il considère le mouvement elliptique de ces satellites comme résultat tout à la fois d'une force de projection et de l'attraction de leur planète. Enfin, sachant que, de la même manière que les satellites circulent autour des planètes, celles-ci circulent autour du soleil en décrivant des courbes elliptiques et en entraînant avec elles leur système de satellites, Newton tira cette conséquence, que le soleil est aussi le foyer d'une force attractive qui s'étend jusqu'aux planètes, et qui, combinée avec le mouvement de projection imprimé à chacune d'elles par la main du Créateur, leur fait décrire des courbes elliptiques autour de cet astre.

Tout le système planétaire de Newton repose sur ce principe, à savoir, que les molécules de la matière s'attirent en raison directe des masses et en raison inverse des carrés des distances. Mais cette attraction est un fait, et ce fait doit avoir une cause. Or, cette cause, quelle est-elle? Ici, Newton, s'il avait été parfaitement fidèle à la méthode expérimentale dont il a fait un si fréquent et si heureux usage dans ses travaux, se fût contenté de constater l'attraction à titre de phénomène naturel, et d'en déterminer les lois, sans rien préjuger quant à la nature de la cause, sur laquelle l'observation ne nous révèle absolument rien. Que fait-il, au contraire? Il imagine un fluide répandu universellement dans l'espace sous le nom d'*éther*. Cet éther est invisible, intangible, infiniment élastique. Il pénètre tous les corps et réside entre leurs particules à des degrés divers de condensation, d'autant moindres que ces corps renferment plus de matière pondérable. Suivant ce mode général de distribution, l'éther est plus rare dans les corps denses du soleil, des étoiles et des planètes, qu'il ne l'est dans les espaces dépourvus de matière pondérable compris entre eux; et, en s'étendant de ces corps à des espaces plus éloignés, il devient progressivement plus dense. De sorte que, dit Newton, c'est peut-être son ressort qui, agissant sur eux par pression et les poussant des plages les plus denses vers les plus rares, produit leur gravitation mutuelle : « Omnibus nimirum corporibus, qua parte medium densius est, ex ea parte recedere conantibus in partes rariores. » (*Optices* lib. III, quæst. 21.)

Digitized by Google

Digitized by Google

pique n'y tombe pas. Il ne prête donc pas le caractère d'él
ne à l'espace que traversent ces corpuscules lancés en ligne
droite lumineux. Le soleil et les astres fixes. Ces corpus
lent donc, dans leur route à travers les espaces célestes,
y trouve, à des densités infiniment différentes, univer
répandu : mais ils le traversent, de même que les astres dans
eurs de translation, sans éprouver de résistance apprécia
par conséquent, ils y suivent leur direction primitive d'u
sans avoir sensiblement de la ligne droite, attendu que, la
sistance étant à peu près uniforme, l'écartement de ce fluide re
ait dans tous les sens.

Système de Newton et celui de Descartes nous l'entrepris
ns une démonstration comparative, qui appartiendrait que
rement à notre sujet. Nous nous contenterons de faire ob
e toutes les objections faites contre le système cartésien se trou
ent d'un jugement irrévocable, tandis que presque tous
nouveaux traités de physique depuis cinquante ans, en mon
nt l'admirable accord de ses phénomènes et la différence des
ultats des mesures prises de l'un et de l'autre, qui a prouvé fa
ment le système des émissions et ondulations restent insoutenables
système de l'émanation.

Nous examinerons aux articles de physique particulière
ce qui se trouve encore dans chacun des deux systèmes de
, notamment dans *l'optique* et dans les *Principes mathémati*
philosophiæ naturalis. Il suffit que nous ayons dit ici
ment les principes de Newton. Ils embrassent l'univ
à accomplissement de Newton a été trouvé dans le cie
de la plus belle intelligence a montré dans le lui-même une
crise très-remarquable. Il a cherché à indiquer les moyens les
lus qui se présentent d'eux-mêmes.

ui ces questions se lient à la théologie, c'est
la logique. Enfin il a été amené à la métaphysique
dans ces trois cas il a cherché à éclaircir

questions où il a pu trouver les vérités fondamentales à l'hi
ire naturelle de l'esprit humain. Newton a été entraîné
s même dans ces recherches où le domaine de la philosophie
esprit humain. Newton a été entraîné
les explications de Locke. Locke a cherché à
règles de [illegible]
ndue, la [illegible]
leur. « L'homme [illegible]
oir reconnaître dans [illegible]
dité, nous [illegible]
s davantage sur [illegible]
ui, depuis, a [illegible]
étendue langue. [illegible]
ssi concis, sur [illegible]
inertie et la pesanteur [illegible]
oduit ici une [illegible]
lui de la raison [illegible]

Digitized by Google

La décomposition de la lumière avait été, antérieurement décrite par Descartes dans le phénomène de l'arc-en-ciel; ma eut le mérite de construire, d'après l'observation des faits, un destinée à rendre un compte exact de ce phénomène, et que la moderne a acceptée et maintenue dans tous ses éléments. Avec secours du prisme, Newton a démontré que la lumière solaire faisceau de rayons colorés, qui, tous ensemble, donnent la blanche. Il fait voir ensuite que ces rayons élémentaires, divisé moyen du prisme, à savoir, le rouge, l'orange, le jaune, le bleu, l'indigo, le violet, ne sont arrangés dans cet ordre qu qu'ils sont réfractés dans cet ordre même; et c'est cette propri connue jusque-là, de se rompre dans cette proportion, qu'il ap nom de réfrangibilité.

A la théorie de l'arc-en-ciel, Newton joignit encore celle d néaux colorés, qui soutient avec elle une assez étroite relation découvertes sur ce nouveau terrain ne furent ni moins brillan moins décisives. Les lois qu'il a déterminées par l'expérience so faitement exactes. Il résulte néanmoins d'un travail récemme senté à l'Académie des Sciences par deux savants membres de Université, MM. P. Desains et Hervé de la Provostaye, que, point très-particulier où la théorie cartésienne des ondulations in un résultat contraire aux mesures déterminées par Newton, cette théorie qui s'est trouvée d'accord avec les nouvelles déter lions.

Maintenant, cette lumière qui nous apparaît sous sept co différentes lorsque ses rayons sont divisés, et que nous voyons u ment blanche alors qu'ils sont réunis, d'où nous vient-elle et ment nous arrive-t-elle?

A l'époque où Newton faisait à l'université de Cambridge ce vantes leçons qui furent publiées plus tard sous le titre de *Lect optices*, et se préparait à écrire son grand traité d'*Optique*, un grand nombre de physiciens adoptaient, sur la lumière, la théori Descartes. Cette théorie, connue sous le nom de *système des ond tions*, supposait un fluide lumineux répandu dans l'espace, et ne nifestant aucune propriété tant qu'il est en repos; mais présentant, contraire, des phénomènes de divers genres dès qu'il est mis en m vement. Or, ce mouvement est imprimé à la masse lumineuse pa soleil, centre de vibrations qui sont transmises à ce fluide subtil et propagent ainsi jusqu'à nous, de la même manière que les vibrati des corps sonores se propagent par l'intermédiaire de l'air.

Newton n'adopta point cette théorie, et lui substitua celle de l'émi sion. Il explique les phénomènes lumineux par une émission réelle corpuscules lancés par le soleil. Ces corpuscules, ainsi lancés, trave sent l'espace avec une très-grande vitesse; mais cet espace qu'ils tra versent ainsi, est-il, comme on pourrait le supposer d'après l'expos que font du système de Newton la plupart des traités de physique o d'optique, un espace vide? En aucune manière : car l'éther, auque Newton avait eu recours pour expliquer la gravitation, il ne peut main tenant le supprimer arbitrairement dans l'explication qu'il donne de phénomènes lumineux. Ce serait une choquante contradiction, et l'au

Digitized by Google

ptique n'y tombe pas. Il ne prête donc pas le caractère d'ab-
cuité à l'espace que traversent ces corpuscules lancés en ligne
les foyers lumineux, le soleil et les étoiles fixes. Ces corpus-
ncontrent donc, dans leur route à travers les espaces célestes,
qui s'y trouve, à des densités légèrement différentes, univer-
nt répandu; mais ils le traversent, de même que les astres dans
ouvement de translation, sans éprouver de résistance apprécia-
, et, par conséquent, ils y suivent leur direction primitive d'é-
ion sans dévier sensiblement de la ligne droite, attendu que, la
de l'éther étant à peu près uniforme, l'élasticité de ce fluide ré-
ir eux dans tous les sens.

re ce système de Newton et celui de Descartes nous n'entrepren-
pas ici une appréciation comparative, qui n'appartiendrait que
directement à notre sujet. Nous nous contenterons de faire ob-
que toutes les objections faites contre le système cartésien se trou-
aujourd'hui péremptoirement résolues, tandis que presque tous
its nouveaux trouvés en optique depuis cinquante ans, les interfé-
, la polarisation colorée et les phénomènes de la diffraction, tels
résultent des mesures précises de Fresnel, qui s'expliquent faci-
nt dans le système des pulsations ou ondulations, restent insolubles
le système de l'émanation.

ous arrivons maintenant aux aperçus de philosophie intellectuelle
orale qui se trouvent épars dans quelques-uns des écrits de
ton, notamment dans l'*Optique* et dans les *Principes mathémati-
de philosophie naturelle*. Ainsi que nous le disions plus haut, il
faudrait pas chercher un système, un enchaînement d'idées. Ce
t qu'accidentellement que Newton s'est trouvé amené dans le do-
ine de la philosophie intellectuelle et morale; aussi ne fait-il que
raverser très-rapidement, se contentant d'indiquer les solutions des
stions qui se présentent devant lui.

Parmi ces questions, les unes se rapportent à la psychologie, d'au-
à la logique, d'autres enfin à la théodicée et à la métaphysique.
st dans cet ordre que nous allons les examiner.

La question qui a pour objet les qualités des corps appartient à la phi-
ophie naturelle; mais celle de savoir comment nous acquérons l'idée
ces mêmes qualités est évidemment du domaine de la philosophie
l'esprit humain. Cette question, Newton la résout sommairement
ns les explications annexées, dans ses *Principes*, à la troisième de
règles de philosophie. Parmi les qualités des corps, il énumère
tendue, la solidité, l'impénétrabilité, la mobilité, l'inertie, la pe-
nteur. « L'étendue, ne nous est connue que par les sens; et, après
voir rencontrée dans les divers objets qui ont affecté notre sen-
bilité, nous l'affirmons de tous les corps en général. » Il n'en dit
s davantage sur ce sujet, et n'entre nullement dans la distinction
i, depuis, a été si judicieusement établie entre l'étendue visible et
tendue tangible. Il s'exprime ensuite en termes analogues, et tout
ssi concis, sur la solidité, l'impénétrabilité, la mobilité, la force
inertie et la pesanteur. Quant à la notion de divisibilité, Newton in-
oduit ici une distinction judicieuse entre le rôle de l'expérience et
elui de la raison. Le fait de la division des corps nous apprend que

Digitized by Google

certaines parties, qui étaient adhérentes entre elles, peuvent être séparées les unes des autres. Jusqu'ici rien que d'expérimental; mais alors même que ces parties demeureraient dans leur état de contiguïté et d'adhérence mutuelle, il n'en resterait pas moins mathématiquement certain, dit Newton, qu'on pourrait rationnellement les concevoir divisées en parties moindres. La distinction faite ici entre le rôle de l'expérience et celui de la raison dans l'acquisition de certaines d'entre nos connaissances, met obstacle à ce que Newton, tout physicien qu'il est, puisse être confondu avec l'école empirique, qui rapporte exclusivement aux sens l'origine de toutes les idées.

Si Newton ne doit pas être confondu avec les philosophes empiriques, il ne saurait l'être davantage avec les matérialistes. En effet, nous rencontrons dans son *Optique* (liv. III, quest. 28, p. 297-298 de l'édit. de Clarke, 1740) quelques mots qui, malgré leur concision, n'en sont pas moins décisifs en faveur de l'immatérialité. « Ce qui en nous sent et pense, dit-il, perçoit et saisit dans le *sensorium* les images des choses qui lui arrivent par les organes. » N'est-il pas évident par ce texte que Newton établit une distinction essentielle entre le cerveau et le principe sentant et pensant, tout en admettant cependant que c'est dans le cerveau que ce principe a son siége?

Sur la question de la perception, voici la doctrine de Newton, telle qu'elle résulte de plusieurs passages des *Principes* et de l'*Optique*.

En premier lieu il n'appartient pas à la perception humaine de saisir et d'atteindre les choses en elles-mêmes : un tel privilége n'appartient qu'à Dieu. « Nous n'atteignons, dit Newton (*Optique*, liv. III, quest. 28), que les images des choses. » C'est aussi ce que dit Platon, quand il nous compare à des prisonniers enchaînés dans une caverne, qui prennent des ombres pour des réalités.

En second lieu, la perception ne nous donne pas la notion des substances, mais seulement la notion des qualités. « Nous nous bornons à voir des figures et des couleurs, à toucher des surfaces, à flairer des odeurs, à goûter des saveurs. Quant aux substances en elles-mêmes, nous ne les connaissons par aucun sens : *Intimas substantias nullo sensu cognoscimus.* » (*Princip. schol. gener.*)

En troisième lieu, la théorie de la perception, telle que la conçoit Newton (*Optique*, liv. III, quest. 31), n'est autre chose que cette théorie de l'idée-image, transmise du péripatétisme ancien et de l'épicurisme au péripatétisme scolastique, et de là à un grand nombre de philosophes modernes. Au lieu de reconnaître, conformément aux données de l'expérience et aux croyances du sens commun, que l'action de nos sens atteint les objets eux-mêmes, Newton imagine « certaines apparences (*species*) ou représentations des choses qui, à travers les organes des sens, viennent aboutir au siége de la sensation, où l'âme les perçoit. » Ce qui est ainsi perçu, n'est donc point l'objet lui-même, mais l'image, ou la représentation de l'objet.

En quatrième lieu, Newton essaye d'expliquer le phénomène de la perception sensible à l'aide d'un agent naturel auquel il a déjà eu recours pour expliquer en physique le phénomène de la gravitation. « La vision, dit-il (*Optique*, liv. II, quest. 24), ne s'accomplit-elle pas surtout par les vibrations de ce milieu éthéré, lesquelles sont

Digitized by Google

excitées dans le fond de l'œil par des rayons de lumière, et de là se propagent, à travers les rameaux des nerfs optiques, jusqu'au siége de la sensation ? » Et qu'on ne croie pas que cette explication soit particulière au phénomène de la vision. Newton la reproduit immédiatement après, et dans les mêmes termes, pour le phénomène de l'audition ; et il termine en ajoutant qu'il en est de même de tous les autres sens : *Et similiter in reliquis sensuum.*

D'autres questions, occasionnellement abordées et sommairement résolues par Newton, se rattachent à la logique : telle est la question de l'analyse et de la synthèse, et des règles d'après lesquelles il faut philosopher.

Voici la description que fait Newton de l'analyse et de la synthèse : « De même, dit-il (*Optique*, liv. III, quest. 21), que dans les mathématiques, de même aussi dans la physique, la recherche des choses difficiles, qu'on appelle *méthode analytique*, doit toujours précéder celle qu'on appelle *synthétique*. La méthode analytique consiste à recueillir des expériences, à observer des phénomènes, et de là à inférer, par voie d'induction, des conclusions générales qui n'admettent aucune objection, sinon celles qui résulteraient ou d'expériences, ou d'autres vérités certaines. Car, en matière de philosophie expérimentale, les hypothèses sont de nulle valeur.... Cette méthode de raisonnement est excellente, et ce qu'on infère ainsi doit être jugé d'autant plus certain que l'induction est plus générale.... Telle est la méthode analytique. La méthode synthétique consiste à prendre pour principes les causes cherchées et vérifiées, et à s'en servir pour expliquer les phénomènes qui dérivent de leur action, et pour confirmer ces explications. »

Les règles pour philosopher, *Regulæ philosophandi*, sont au nombre de quatre, et Newton les expose dans la troisième partie de son traité des *Principes mathématiques de philosophie naturelle*. En voici l'exposé :

« 1re RÈGLE : Il faut n'admettre de causes naturelles que celles qui sont vraies et qui suffisent à l'explication des phénomènes.

« 2e RÈGLE : Autant que possible, il faut assigner les mêmes causes aux effets naturels du même genre.

« 3e RÈGLE : Les propriétés qui conviennent à tous les corps sur lesquels il est possible d'expérimenter, doivent être regardées comme propriétés générales des corps.

« 4e RÈGLE : En philosophie expérimentale, les propositions induites de l'observation des phénomènes doivent, nonobstant les hypothèses contraires, être tenues, soit pour exactement vraies, soit pour très-voisines de la vérité, jusqu'à ce qu'il survienne d'autres phénomènes par le moyen desquels elles deviennent, soit encore plus exactes, soit sujettes à des exceptions. »

Telles sont, dans leur sévère concision, ces *Regulæ philosophandi* dans lesquelles Newton a renfermé toute la méthode de la philosophie naturelle, comme Descartes avait essayé de résumer dans son *Discours de la Méthode* toutes les règles de la logique. Bien que Newton n'ait posé ces règles que pour la philosophie naturelle, on peut cependant, en leur prêtant un peu plus d'extension, les rendre non moins applicables à la philosophie morale.

Digitized by Google

Parmi les questions de métaphysique qui ont attiré l'attention de Newton, nous citerons celle de l'espace et du temps. Le temps et l'espace ont-ils une existence absolue, c'est-à-dire indépendante de toute espèce d'êtres? Ou bien ne sont-ils, l'un que l'éternité, l'autre l'immensité de l'être infini? Newton résout la question dans le dernier sens. Voici, en effet, les termes dont il se sert en parlant de Dieu dans la *Scolie générale* de ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle* : « Non est æternitas et infinitas, sed æternus et infinitus. Non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper, et adest ubique, et existendo semper et ubique durationem et spatium constituit. »

Il nous reste à signaler, dans les écrits de Newton, quelques passages relatifs aux grandes questions qui se partagent la théodicée, et qui sont, d'abord, la question de l'existence de Dieu, puis celle de sa nature et de ses attributs.

Dans les divers passages de ses *Méditations* et de ses *Principes* où il entreprend de démontrer l'existence de Dieu, Descartes n'a jamais recours aux preuves physiques. La base de son raisonnement, au lieu d'être prise hors de l'homme et dans la nature, est empruntée à l'homme même; et cette base est une donnée purement psychologique. Newton, au contraire, n'invoque que les preuves physiques. En faut-il conclure qu'il rejette toute autre espèce d'argument? Une semblable assertion courrait risque d'être erronée; car remarquons bien que Newton n'écrit point ici un traité de métaphysique ou de théodicée, mais uniquement des ouvrages de philosophie naturelle, et qu'ainsi la seule preuve qu'il puisse, sans sortir de son sujet, donner de l'existence de Dieu, c'est la preuve physique. Et peut-être ne sera-t-il pas sans quelque intérêt de signaler, à cette occasion, l'idée que se fait Newton de l'office et du but des sciences naturelles. L'illustre savant qui, dans son *Optique* et dans ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, avait étendu si loin et porté si haut ses découvertes en astronomie et en physique, se complaît à ne voir dans la science de la nature qu'un moyen d'arriver à des notions tout à la fois plus importantes et plus sublimes, c'est-à-dire à la connaissance de l'auteur même de ces lois qui président à l'ensemble des phénomènes de l'ordre physique. « Philosophiæ naturalis id revera principium est, et officium, et finis, ut ex phænomenis, sine fictis hypothesibus, arguamus, et ab effectis ratiocinatione progrediamur ad causas, donec ad ipsam demum primam causam, quæ sine dubio mechanica non est, perveniamus. » (*Optices* lib. III, quæst. 28.)

« D'où vient, se demande-t-il encore (*Optique*, liv. III, quest. 38), cette splendeur qui éclate dans l'univers? A quelle fin les comètes ont-elles été créées? D'où vient que le mouvement des planètes a lieu pour toutes dans le même sens? Qui empêche les étoiles fixes de se précipiter les unes sur les autres? Comment les corps des animaux sont-ils formés avec tant d'art? etc. » Et, dans un passage ultérieur de ce même livre (quest. 31), Newton reproduit sous une autre forme le même argument, et conclut en ces termes : « L'origine de toutes ces choses ne saurait être attribuée qu'à l'intelligence et à la sagesse d'un être puissant, toujours existant, présent partout, qui a pu ordonner sui-

Digitized by Google

nt sa volonté toutes les parties de l'univers, beaucoup mieux que tre âme ne peut, par un acte de son vouloir, mouvoir les membres du rps qui lui est associé. »

L'existence de Dieu étant démontrée par l'argument des causes fina-, quelle idée Newton se fait-il de la nature divine et des attributs vins? Il nie d'abord que nous puissions connaître en elle-même la ture divine. « Nous ne pouvons acquérir, ni par les sens, ni par la flexion, la connaissance des substances, et, bien moins encore que ute autre, la notion de la substance divine. Nous ne connaissons Dieu ie par ses attributs, par la très-sage et très-bonne économie de inivers, enfin par les causes finales. » (*Princip. schol. gener.*) Mais s attributs, quels sont-ils? L'extrait suivant d'un passage assez étendu cette même *Scolie générale*, de l'ouvrage intitulé *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, montrera quelle idée Newton s'en fait : « Dieu est l'être éternel, infini, souverainement parfait, maître toutes choses. C'est surtout à titre de maître de toutes choses, *universorum Dominus*, παντοκράτωρ, que nous concevons Dieu. De ce qu'il maître souverain, il suit qu'il est un Dieu vrai, un Dieu vivant, telligent, doué d'omniscience et d'omnipotence. » Parmi les attributs vins, Newton compte encore l'éternité et l'immensité : « Dieu, dit-il *bi supra*), est toujours et partout, mais sans cesser pour cela d'être n seul et même Dieu. Des parties successives se rencontrent dans la urée, des coexistences dans l'espace; mais rien de tout cela dans la ersonne humaine, c'est-à-dire dans le principe qui, en chacun de ous, est doué de pensée, et bien moins encore dans cette substance ensante qui est Dieu.... On confesse que le Dieu suprême existe néessairement. Eh bien, en vertu de cette même nécessité, il est parout et toujours. De là suit encore qu'il est tout entier semblable à lui-même, tout œil, tout oreille, tout cerveau, tout bras, toute force sente, intelligente, agissante, non point du tout à la manière de homme, mais d'une façon qui n'a rien de corporel et qui nous est out à fait inconnue, etc. »

Pour achever ce qui concerne les attributs divins, il reste à se deander si Newton reconnaît en Dieu le caractère d'une providence. n peut le pressentir d'après l'ensemble des passages de l'*Optique* et es *Principes* que nous avons déjà cités. Mais, indépendamment de cet veu implicite, il s'en explique formellement vers la fin de la *Scolie énérale des Principes*, lorsqu'il dit qu'étant ôtées la puissance, la providence et les causes finales, Dieu n'est plus que le hasard ou la nature : Deus, sine dominio, providentia et causis finalibus, nihil aliud est quam fatum aut natura. » Le dieu que reconnaît Newton n'est donc as seulement un dieu-substance, comme celui de Spinoza; c'est encore et surtout un dieu-providence; et cette différence est très-essentielle, en ce qu'elle soustrait la doctrine de Newton à toute espèce l'accusation de fatalisme, et lui confère le caractère d'une philosophie eligieuse. Car, Dieu une fois admis comme providence, le hasard n'a lus de place dans le monde physique ni dans le monde moral; tout lors se conçoit et s'explique dans l'un et dans l'autre par des lois aintes et justes; et, bien que le philosophe, entraîné par la rapidité de son exposition, n'ait rien affirmé d'explicite sur la justice de Dieu, sur

Digitized by Google

les peines et les récompenses de l'autre vie, on est néanmoins suffisamment autorisé à penser qu'il n'était nullement sceptique à cet endroit : car le dogme de la vie future résulte invinciblement de celui de la providence divine.

A consulter sur Newton : Castillon, préface mise en tête de l'édit. des *Opuscules*. — Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, lett. 17, 23, 52, dans la 1re partie du tome 1er, de l'édition donnée en 1842, à Paris, par M. Aug. Cournot. — Voltaire, *Lettres philosophiques*, t. XXVII, édit. Beuchot, in-8°, Paris, 1829, lettre 14, sur Descartes et Newton; lettre 16, sur l'Optique de Newton; — *Eclaircissements nécessaires sur les éléments de la philosophie de Newton;* — t. XXVIII : *Eléments de la philosophie de Newton*, et *Réponses aux principales objections qui ont été faites en France contre la philosophie de Newton*. — Fontenelle, *Eloge de Newton*, dans les OEuvres complètes ou dans le recueil des *Eloges*. — Biot, art. *Newton*, dans la *Biographie universelle*. C. M.

NICÉPHORE BLEMMYDES, commentateur et abréviateur d'Aristote, était un moine grec qui vivait à Constantinople sous le règne de Théodore Lascaris. On a de lui un *Abrégé de la Logique et de la Physique d'Aristote*, composé à l'usage du duc Jean (*Epitome logicæ et physicæ doctrinæ Aristotelis, græce et latine*, in-8°, Augsb., 1605), et un *Commentaire sur l'Introduction de Porphyre à l'Organum*, ou *les Cinq universaux*, *De quinque vocibus*, in-8°, Bâle, 1542. On lui attribue aussi, mais à tort, un ouvrage intitulé *Syntagma synopticum philosophiæ* (in-8°, ib., 1542). Cet écrit appartient à Nicéphore Grégoras, ou au moine Gregorius Anéponyme. X.

NICOLAÏ (Frédéric), né à Berlin en 1733, mort le 6 janvier 1811, membre de l'Académie de Prusse, fut pendant très-longtemps le premier libraire de Berlin et se trouva mêlé, durant cinquante ans, au mouvement de la littérature allemande. Ami de Lessing et de Mendelssohn, il concourut avec eux à l'émancipation de cette littérature, particulièrement par sa *Bibliothèque universelle*, imitation du *Journal des savants*, qui obtint un prodigieux succès et s'élève à plus de cinquante volumes.

Nicolaï fut un des chefs du parti des lumières (*Aufklaerung*), qui voulut jouer en Allemagne à peu près le même rôle que jouaient en France les encyclopédistes et les philosophes. Il combattit avec violence tout ce qui lui présentait une apparence de mystère, non-seulement en matière de dogme, mais en matière de philosophie et de littérature. Il se déclara l'ennemi de Werther, de Gœthe et de Shakspeare, le maître de Gœthe, de la philosophie de Wolf et de celle de Kant, aussi bien que du piétisme et du mysticisme; et pour accomplir cette œuvre de critique, le raisonnement ne lui suffit pas : il employa aussi la satire et le roman. Le plus connu de ces romans a été traduit en français : *Vie et opinions de Sébalde Nothanker;* 4e édit., 3 vol. in-8°, Berlin, 1799. C'est une imitation dans le goût de l'*Andrews* de Fielding. On y persifle la *sensiblerie* religieuse et philosophique. Les héros sont des pasteurs luthériens, les héroïnes sont leurs femmes ou leurs filles.

Digitized by Google

me de ces dames, l'épouse de Nothanker, est une wolfienne en-
usiaste, qui met son mari à tout instant en colère, citant à tout
pos le *principe de la raison suffisante*, invoquant pour tout le *déter-
nisme de nos actions*. Elle savait par cœur la *Petite Logique* de Wolf,
tout le chapitre *de l'utilité des livres*. C'est un ouvrage bien écrit,
réable et même instructif pour qui veut connaître le milieu du
III^e siècle, mais beaucoup trop long. La quatrième édition, publiée
1799, se compose de trois volumes in-8°. Les réfutations et les
iques provoquées par ce roman philosophique, bien que très-nom-
eux, n'atteignent pas le nombre des imitateurs qu'il fit dans plu-
urs langues.

Nicolaï commença ses attaques contre Kant, quoique avec réserve
core, dès 1785, dans un livre fort intéressant : *Relation d'un voyage
it en Allemagne et en Suisse*. Neuf ans après, en 1794, il le combattit
ns l'*Histoire d'un gros homme* (2 vol. in-8°). Ce bon et gros homme,
nselme, zélé partisan de la philosophie *critique*, dispute avec fureur
ntre un ancien camarade d'études qu'il avait connu à l'université de
ettingue, M. de Reitheim. Mais sa destinée se charge de le réfuter.
nselme fait des dettes, est repoussé par le beau sexe, ne sait pas
rranger en ménage, ne parvient à trouver ni éditeurs, ni lecteurs
our ses livres, et n'est compris ni apprécié de personne ; il s'aperçoit,
nfin, que tout le *kantianisme* possible ne mène à rien, et ne se ré-
ult que dans une stérile dispute de mots.

En 1798, Nicolaï fit paraître un roman plus virulent encore et de
lus mauvais goût : *Vie et opinions de Sempronius Guadibert, philo-
phe allemand*. Guadibert est l'ombre d'Anselme. C'est un baigneur,
n même temps meunier à Quirlequitsch, qui tente de convertir le dis-
iple de Kant, de lui inspirer le dégoût du *transcendantalisme*, le goût
es connaissances utiles, d'un éclectisme raisonnable, d'un usage
odéré de l'histoire de la philosophie.

Ce fut principalement au sein de l'Académie de Berlin que Nicolaï
uerroya contre la doctrine de Kœnigsberg, tantôt avec esprit et
avoir, tantôt en raillant amèrement, le plus souvent avec passion.
es principaux griefs étaient le mépris des kantiens pour l'expérience,
eurs contradictions subtiles et spécieuses, telles que l'opposition entre
a raison spéculative et la raison pratique, le manque d'ordre lumi-
eux dans la plupart de leurs théories et de leurs livres. Ce fut contre
e langage de cette école que cet écrivain facile et attachant s'éleva
articulièrement. Il faut lire dans ses ouvrages mêmes ce qu'il dit de
'*impératif catégorique*, des *postulés*, de la *connaissance par devant
(à priori, von vornigen)*, de la *science par derrière (à posteriori, von
hinten)*. On consultera, avec le plus de fruit, sur toute sa polémique
contre la *philosophie nouvelle et novissime*, deux mémoires lus à l'Aca-
démie, en 1803, sous ces titres : 1° *Sur le regressus logique ;* 2° *Sur
les abstractions, les imperfections qui en sont inséparables et leur fré-
quent abus*.

Ses critiques ne restèrent pas sans réponse. Fichte et Aug.-Wilh.
Schlegel prirent en main la défense de Kant, dans un écrit intitulé
Vie et opinions singulières de Nicolaï déduites à priori (Tubingue, 1801).
Nicolaï répliqna et cette réponse a pour titre : *De mon éducation scien-*

Digitized by Google

tifique et de mes connaissances relativement à la philosophie critique, etc. Elle fut, à son tour, vivement critiquée par Kant.

Nicolaï accusa le kantisme de *superstition*, et c'est contre toute espèce de superstition qu'il se crut appelé à défendre *la pensée et la liberté de l'esprit humain*. Mais cet adversaire des *préjugés* en eut beaucoup : il vit, par exemple, l'Europe en proie à une immense conspiration, tantôt ourdie par les jésuites, tantôt par les francs-maçons. Son ami Engel disait : « Chacun a son dada, mais Nicolaï en a pleine une écurie. »

Ardent adorateur de Frédéric le Grand, et patriote chaleureux, Nicolaï ne put voir les désastres de la Prusse sans le chagrin le plus poignant : sa vie en fut abrégée.

Cette vie est racontée, non avec charme, mais avec une fidélité précieuse, par Biester, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin* (juillet 1812). C. Bs.

NICOLAS DE CLEMANGIS, *Voyez* CLEMANGIS.

NICOLAS DE CUSS ou de CUSA. *Voyez* CUSA.

NICOLAS DE DAMAS, renommé à la fois comme poëte, comme historien et comme philosophe, naquit dans la ville dont il porta le nom, l'an 74 avant J.-C. Elevé avec le plus grand soin, par Antipater son père, il arriva encore jeune à une grande célébrité. Il composa, à peine sorti de l'école, des tragédies qui furent représentées avec succès sur le théâtre de Damas. Une de ces tragédies avait pour titre *Susanne*, et il nous reste, d'une autre pièce de sa composition, plus de cinquante vers conservés par Stobée. La rhétorique, la musique, les mathématiques furent également l'objet de son application; et, enfin, après avoir passé en revue tous les systèmes de philosophie, il se déclara pour celui d'Aristote. Sa passion pour l'étude ne l'empêchait pas de vivre dans la société des grands. Il accompagna Hérode dans un voyage que ce prince fit à Rome pour se justifier des soupçons qu'Auguste avait conçus contre lui, et fut très-utile, par son éloquence, à son royal ami. D'ailleurs Auguste connaissait déjà Nicolas et lui avait donné plus d'une preuve de sa bienveillance. Outre les pièces de théâtre dont nous venons de parler, Nicolas de Damas a écrit un grand nombre d'ouvrages : des *Mémoires* de sa vie, dont il nous reste des fragments étendus, publiés par l'abbé Sévin dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (t. IX, p. 486), une *Histoire universelle* en cent quarante-quatre livres, et une *Histoire de l'Assyrie;* des *Vies d'Auguste et d'Hérode;* un *Recueil des coutumes les plus singulières des différentes nations;* et, enfin, ses écrits philosophiques. De ces derniers, il ne nous est rien arrivé que les titres que nous rapportons ici : *Des Dieux; de la Philosophie d'Aristote; de la Philosophie première; des Devoirs qu'il est beau de pratiquer dans la vie civile*, et un *Traité de l'âme*, ou plutôt un commentaire sur le traité d'Aristote qui porte le même titre. Les fragments historiques de Nicolas de Damas ont été publiés par Henri Valois sous ce titre : *Excerpta ex collectaneis Constantini Augusti Porphyrogenetæ, græcè et latinè*, in-4°, Paris, 1634;

Digitized by Google

Conrad Orelli, in-8°, Leipzig, 1804; et, enfin, par Coray, dans *Prodromos Bibliothecæ græcæ*, in-8°, Paris, 1805. X.

ICOLE (Pierre) naquit à Chartres le 19 octobre 1625. Il appar-it, comme Arnauld et Pascal, à une famille de robe. Son père, Nicole, avocat au parlement de Paris et chambrier de la chambre ésiastique de Chartres, était un homme d'une instruction solide, ilier avec les lettres antiques, et qui avait acquis de son temps une belle réputation d'éloquence. Cette instruction n'excluait pourtant une certaine licence d'esprit fort répandue alors, et que son fils eut ntes occasions de déplorer amèrement dans la suite. Jean Nicole a é des poésies, des traductions, où l'on trouve cette liberté parfois que qui était le ton naturel du XVI^e^ siècle, et dont l'influence mo-du XVII^e^ n'avait pas encore purgé la langue. Nous touchons ici, un frappant exemple, l'opposition profonde des deux époques : ce sme que ne pouvait éviter, au milieu de ses tourmentes, le labo-x siècle de Rabelais et de Montaigne, cette licence qui avait ltré jusque dans de sérieux travaux et qui infectait encore la littéra-re du temps de Louis XIII, toutes ces irrégularités enfin ne ren-rèrent pas, au XVII^e^ siècle, d'adversaires plus constants et de ré-nateurs plus autorisés que les austères écrivains de Port-Royal.

'enfance de Nicole fut grave et studieuse. A quatorze ans, il avait vé le cours ordinaire des humanités, et, envoyé à Paris par son , il n'avait pas dix-neuf ans quand il reçut le bonnet de maître ès (1644). Ce fut peu de temps après cette date qu'il se lia avec les aires de Port-Royal. Nicole ne souhaitait que le repos et l'étude; la é profonde de ces hommes vénérables, la tranquillité austère de vie, devait attirer naturellement un esprit si calme et si méditatif. eut pas de peine, d'ailleurs, à établir ces précieuses relations : il t deux tantes religieuses dans cette communauté, Madeleine, Marie des Anges, qui devait être un jour abbesse. Bien qu'il étu-la théologie à la Sorbonne et qu'il donnât à ces travaux toute plication de son esprit, il trouvait encore le temps de prendre une active à la fondation des *petites écoles* de Port-Royal. On sait fut le sort de ces écoles admirables, où des maîtres tels que Lan-t et Nicole formaient des élèves comme Racine et Lenain de Til-ont. Sans cesse inquiétés par les odieuses persécutions des jé-s, les solitaires furent obligés de céder la place à leurs ennemis. *petites écoles* se dispersèrent pour se reformer en différents lieux, rsailles, à Vaumurier, aux Granges, près de Port-Royal-des-mps. C'est aux Granges que Nicole forma le futur historien des niers siècles de l'Eglise; c'est là qu'il lui dictait ces cahiers de phi-phie qui, rédigés depuis pour une autre circonstance et publiés par auld, sont devenus, sous le titre de *l'Art de penser*, un des monu-ts philosophiques et littéraires du XVII^e^ siècle. C'est là aussi qu'il rit le *Delectus epigrammatum*, c'est-à-dire un excellent recueil igrammes latines et grecques, accompagné de fines et judicieuses arques. Il est piquant de voir un si solide esprit, un théologien si ère, prendre plaisir aux œuvres les plus gracieuses de l'antiquité. reconnaît déjà ces nobles intelligences qui, dans des traductions

Digitized by Google

toutes chrétiennes, purifieront, pour ainsi dire, le génie du me païen ; on pressent aussi celui qui prendra le nom de Guillaume W drock, celui qui étudiera Térence avec amour, et tâchera de rem pour les théologiens de l'Allemagne, l'enjouement, la fine raille l'incomparable vivacité des *Provinciales*.

C'est en 1649 que les *petites écoles* furent poursuivies par la h des jésuites ; c'est aussi en 1649 que commencèrent les événem dont la suite amena les grandes persécutions de Port-Royal. Nic Cornet venait de dénoncer à la Sorbonne les cinq fameuses prop tions attribuées à Jansenius. Tandis que la Sorbonne, malgré l'op sition des soixante-dix docteurs, préparait les censures qui deva fournir une arme si perfide aux indignes adversaires de Port-Ro Nicole, déjà reçu bachelier en théologie, s'arrêta brusquement d ses études, ne voulant pas prendre des engagements plus consid bles avec cette Faculté de théologie où règnaient des doctrines si op sées à celles des solitaires. C'est alors qu'il se retira à Port-Royal- Champs. Il y vivait depuis quelques années, sous l'austère directio M. Singlin, uniquement appliqué à la méditation de l'Ecriture, à tude des Pères et de l'histoire ecclésiastique, lorsque le grand doct de Port-Royal, Arnauld, vint lui demander le secours de son lent (1654). Il fallut tout l'ascendant d'Arnauld et une profonde résig tion au devoir, pour arracher le doux Nicole aux études paisibles sa retraite. Personne n'était moins fait que lui pour la controverse personne pourtant, après Arnauld, n'a pris une part plus consid ble aux luttes théologiques du XVII^e^ siècle. Dès cette année de 16 deux ans avant que Pascal prenne la plume pour écrire son immo chef-d'œuvre, Nicole, encore obscur et inconnu, est déjà le conseil le censeur de Port-Royal. C'est lui qui revoit les écrits d'Arna comme il reverra bientôt les *Provinciales* et plus tard les *Pens* Cette direction littéraire que lui a confiée la communauté et à laqu se sont soumis des esprits bien supérieurs au sien, il l'a reçue ma lui et il la gardera toujours. Ce sera là son rôle dans cette belle semblée des écrivains de Port-Royal. Esprit judicieux et calme, é vain élégant et sans passion, il modérera la lutte, il prendra g que rien d'excessif n'échappe à ses amis, et si la postérité a blâmer souvent l'extrême réserve de son goût, elle doit reconnaît dans ces corrections mêmes qu'elle regrette, un des traits les plus t chants et les plus expressifs de cette sainte communauté où l'es ardent d'un Arnauld, où l'altier génie d'un Pascal, s'humiliaient s peine sous les censures du timide Nicole.

Le rôle de conseiller et de censeur, quelque importance qu'il ait dans sa vie, n'est pourtant pas le seul qui lui appartient. Après s surveillé pendant toute l'année 1656 la publication des *Provincial* Nicole écrit l'année suivante plusieurs dissertations théologiques latin sur la foi de l'Eglise touchant la grâce, et sur la morale relâc des jésuites. Dans l'un de ces ouvrages, publiés sous le pseudony de Paul Irénée, il essaye de pacifier l'Eglise et de prouver que le j sénisme est une hérésie imaginaire : *Disquisitiones sex Pauli Irenæ præsentes Ecclesiæ tumultus sedandos opportunæ*, in-4°, Paris, 16 (On les trouve, ainsi que toutes les autres dissertations de 1657, dan

Digitized by Google

eil d'Arnauld, publié en Hollande sous le titre de *Causa jansenianа*, .) L'année suivante, il traduisit les *Provinciales* en latin, voulant lire à tous les théologiens de l'Europe savante cet admirable ou- e qui venait de charmer la France entière. C'est alors qu'il relut nce avec une attention plus appliquée pour lui dérober son en- nent et faire passer dans la traduction des *petites lettres* toutes les es de l'original. Ce curieux travail, destiné surtout à l'Allemagne la Hollande, et dont l'auteur se donnait, en effet, pour un théo- n allemand, Guillaume Wendrock, docteur de l'université de ourg, était accompagné de notes et de commentaires, fort im- nts pour l'histoire du jansénisme.

rès un assez grand nombre de traités de controverse qui remplis- les années suivantes, Nicole s'occupa en 1664 d'un ouvrage plus u, *la Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucha-* , in-12, Paris, 1664. Ce n'était d'abord que la préface d'un livre de destiné aux solitaires de Port-Royal; mais cette préface étant tombée les mains du ministre Claude qui en essaya une réfutation, Nicole nené à la publier séparément avec une réponse, dans la forme que venons d'indiquer. Tel est le livre qu'on appelle communément *ite perpétuité*. *La Grande perpétuité* ne parut que cinq ans après. un ouvrage considérable, en 3 vol. in-4°, dont les développements t provoqués encore par une réfutation très-étendue que Claude publiée en 1664. La *Perpétuité de la foi* fut un événement dans oire de la théologie du XVII^e^ siècle; mais Nicole aimait l'obscurité, modestie s'effraya du bruit que son œuvre allait produire. Accou- à combattre au second rang, il voulut que cet ouvrage fût attri- son illustre ami : « Vous êtes prêtre et docteur, lui disait-il; et e ne suis que simple clerc; il est convenable que l'on n'envisage ous dans un travail où il faut parler au nom de l'Eglise et défendre sur des points si importants. »

tre la *Petite* et la *Grande perpétuité*, Nicole publia contre le poëte nancier Desmarets un livre qui lui attira, comme on sait, les trop uelles irrévérences de Racine. *Les Visionnaires* sont huit lettres ées l'une après l'autre comme les *Provinciales* (31 décembre 1665- ril 1666), et dirigées contre le ridicule mysticisme de Desmarets. taquant Desmarets, Nicole avait condamné la poésie et le théâtre, st ce que ne put supporter le brillant auteur d'*Andromaque*. Ra- lait alors dans toute la fougue de la jeunesse et dans le premier ement de son art; les lettres si vives, si cruelles, qu'il adressa à iciens maîtres, contiennent des vérités qu'il ne convenait pas nimer ainsi, et, certes, il répondait plus dignement à Nicole 'il composait *Esther* ou *Athalie*.

serait trop long d'énumérer ici tous les écrits de controverse, les lettres, toutes les dissertations de Nicole dans ces vivantes s que remplissent les querelles du jansénisme. Son activité, tou- humble et modérée, ne s'est pas lassée un instant, et tandis que nd Arnauld combattait fièrement à visage découvert, le doux , sous mille noms supposés, consacrait à Port-Royal tous les ix de son esprit. Cette douceur et cette circonspection de Nicole, s bien rares au milieu de tant de querelles passionnées, ne le

Digitized by Google

mirent pas toujours à l'abri des persécutions. Une lettre qu'il co posa pour les évêques de Saint-Pons et d'Arras sur la morale relâcl des jésuites, lui attira de graves embarras et le força de s'expat (1677).

Nous arrivons enfin à l'ouvrage le plus considérable de Nicole celui qui fonda, avec *l'Art de penser*, sa réputation d'écrivain ph sophe. Les *Essais de morale* sont un recueil de traités sur les po les plus importants de la morale chrétienne. Le premier volume, blié en 1671, contenait les traités suivants : *De la Faiblesse de l'hom de la Soumission à la volonté de Dieu; de la Crainte de Dieu; du Mo de conserver la paix avec les hommes*, et *des Jugements téméra* Trois autres volumes parurent de 1672 à 1678. Les deux dern furent publiés après la mort de l'auteur : le cinquième en 1700 sixième en 1714.

La fin de cette existence à la fois si active et si humble est di ment remplie par des controverses avec Jurieu (*de l'Unité de l'Eg* 1687); par la révision des œuvres de M. Hamon, l'un des plus s solitaires de Port-Royal, celui aux pieds duquel Racine voulut être seveli; par de curieux *Mémoires sur la dispute entre le P. Mabill M. de Rancé* (1692), et enfin par la *Réfutation des principales err du quiétisme* (1695). Mais les ouvrages les plus remarquables de dernière période de sa vie, ceux qui, avec la *Logique* et les *Essa morale*, doivent le plus vivement nous intéresser, ce sont ses differ écrits sur la grâce générale. C'est là que se révèle enfin la situ particulière de Nicole au sein de Port-Royal. Déjà dans plusieurs tra et, par exemple, dans l'une des dissertations publiées en 1657 le nom de Paul Irénée, cet esprit si discret, si mesuré, avait pro des opinions contraires à l'effrayante rigueur du jansénisme. fois, il ne craignit pas de se séparer du grand Arnauld. Tel fut le nier acte important d'une vie toute consacrée aux méditations pie et à la recherche du vrai. Nicole mourut le 16 novembre 1695; il soixante-dix ans.

Le mérite de Nicole, si on considère en lui le philosophe, ce certainement pas l'originalité. Nicole est un moraliste qui a ét avec sagesse bien des points de psychologie chrétienne, mais dor pensée ne s'est pas souvent aventurée hors du cercle rigoureu l'enchaînait la foi. Il faut aimer chez Nicole un esprit calme, une servation fine, un jugement sûr et droit. Parmi ses traités de mor on vante surtout, et avec raison, celui qu'il a écrit *sur les Moyen conserver la paix avec les hommes*. C'est peut-être là son chef-d'œu personne, du moins, ne pouvait traiter un pareil sujet avec autan soin et d'amour. Jeté presque malgré lui au milieu des controv théologiques, entraîné dans la cause militante du jansénisme pl par un pieux dévouement pour des hommes vénérés que par une a sion complète à leurs doctrines, Nicole dut regretter souvent cette qu'il avait cherchée vainement au fond de sa retraite. Celui que le g Arnauld poussait au combat, et qui, résistant parfois et deman une trêve, recevait cette terrible réponse : « N'avons-nous pas l'éte pour nous reposer? » celui-là, bien certainement, ne put écrire un t *sur les Moyens de conserver la paix avec les hommes* sans y répa

Digitized by Google

s plus chères confidences de son âme. Cette situation particulière nna à son analyse plus de finesse et de pénétration. Ce sont ces pages judicieuses que madame de Sévigné lisait et relisait sans cesse. Devinez ce que je fais, écrit-elle à madame de Grignan (Lettre du novembre 1671), je recommence ce traité; je voudrais bien en ire un bouillon et l'avaler. » Elle avait tort, assurément, de s'écrier ec son rapide enthousiasme (12 juillet 1671) : « Nous avons commencé la *Morale;* c'est de la même étoffe que Pascal; » mais elle avait ison d'ajouter : « Voyez comme l'auteur fait voir nettement le cœur main, et comme chacun s'y trouve, et philosophes, et jansénistes, molinistes, et tout le monde enfin; ce qui s'appelle chercher au nd du cœur avec une lanterne, c'est ce qu'il fait. Il nous découvre ce e nous sentons tous les jours et que nous n'avons pas l'esprit de déler ou la sincérité d'avouer. » Ce n'est pas un médiocre mérite d'avoir un des moralistes les plus habiles dans un siècle où l'étude et le perfectionnement de l'âme était le souci continuel des natures d'élite. Ce i donne un caractère distinct à la morale de Nicole, ce qui en fait le arme et l'autorité, c'est un sincère amour du vrai et un sérieux dé- de le faire accepter aux autres. De là, dans ce traité, une douce aleur communicative qui anime un style ordinairement froid; de là ssi, malgré la timidité habituelle de l'auteur, timidité qui souvent rête la pensée et nuit à la finesse; de là, dis-je, une pénétration us vive, plus hardie, et qui ose sonder jusqu'aux derniers replis de conscience. N'est-ce pas cette chaleur précisément et cette sûreté de l'analyse qui troublaient madame de Sévigné et lui arrachaient cri d'une naïve épouvante : « Monsieur Nicole, ayez pitié de oi! »

Le traité *de la Connaissance de soi-même* n'est pas un traité philosophique comme celui que Bossuet a écrit presque sous le même titre. n'y faut pas chercher une étude psychologique de nos facultés; Nicole t avant tout un moraliste chrétien, et c'est surtout dans un intérêt oral, c'est pour la conduite de la vie qu'il recommande la connaisnce de soi-même. A ce point de vue, on ne saurait mieux faire sencombien cette connaissance importe au perfectionnement de notre e, ni analyser plus sûrement les obstacles que lui opposent des inncts contraires. Presque tous les autres traités de Nicole sont spécianent théologiques; les dogmes du christianisme y sont le texte de sertations morales, où l'on retrouve le talent modéré de l'écrivain et sagesse discrète du penseur, mais qui s'éloignent trop de notre sujet ur que nous puissions nous y arrêter ici.

Un des meilleurs écrits philosophiques de Nicole, c'est le *Discours tenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu et de mmortalité de l'âme.* « Il parut en 1670, dit M. Cousin, un peu après *Pensées;* et on dirait que Nicole avait en vue les arguments sceptiues de Pascal, lorsqu'il écrivait les lignes suivantes : « Je suis persuadé que ces preuves naturelles ne laissent pas d'être solides.... Il y en a d'abstraites et de métaphysiques, et je ne vois pas qu'il soit raisonnable de prendre plaisir à les décrier; mais il y en a aussi qui sont plus sensibles, plus conformes à notre raison, plus proportionnées à la plupart des esprits, et qui sont telles qu'il faut que nous

Digitized by Google

« nous fassions violence pour y résister.... La raison n'a qu'à suivre « son instinct naturel pour se persuader qu'il y a un Dieu. »

Bien que la *logique* ait été rédigée par Arnauld, elle doit être cependant comptée parmi les titres philosophiques de Nicole. C'est son enseignement dans les *petites écoles* de Port-Royal qui forme, nous l'avons déjà dit, le fond de ce célèbre ouvrage. Dans la rédaction même, sa part est considérable, soit pour la première publication du livre, soit pour les éditions qui se suivirent rapidement et qui contiennent de lui des additions importantes. La *logique* a déjà été appréciée dans ce recueil, et nous n'avons pas à y revenir (*voyez* l'article ARNAULD); qu'elle nous serve seulement à indiquer la position philosophique de Nicole au sein de Port-Royal. L'esprit cartésien qui règne dans *l'Art de penser*, est absolument inconciliable avec les doctrines excessives, avec le scepticisme hautain de Jansénius. C'est que Nicole, en effet, était peu janséniste. Il croyait, comme Descartes, comme Arnauld lui-même, aux droits et à la puissance de la pensée humaine. Que Nicole ait attaqué maintes fois la philosophie; qu'il se soit plu, comme tant d'auteurs chrétiens, à signaler les incertitudes de la science (lettres 73 et 82; qu'il ait particulièrement loué dans Descartes le dédain que professait l'illustre maître pour les systèmes passés (*de la Faiblesse de l'homme*); tout cela ne prouve rien contre le cartésianisme de Nicole, si l'on veut bien ne pas être dupe des mots. Ces attaques contre la faiblesse de la pensée humaine ont une signification et une portée bien différentes, selon l'intention qui les dicte. Chez certains théologiens, comme Jansénius et Pascal, c'est le fondement de ce système insensé qui prétend démontrer la nécessité de la foi par l'impuissance radicale de la raison. Chez les autres, chez le plus grand nombre, c'est un lieu commun de morale générale plutôt qu'une théorie philosophique; c'est, pour ainsi dire, un exercice de piété, un moyen de nous rappeler le peu que nous sommes et de nous faire courber les genoux devant celui à qui seul appartient la plénitude de l'être. N'est-ce pas dans ce sens que presque tous les grands écrivains de l'Eglise ont parlé de la faiblesse de l'homme? Ceux qui admettaient le plus volontiers les droits de la raison et qui en faisaient le plus libre usage, les éminents docteurs du XIII^e^ siècle, et au XVII^e^ Bossuet, Fénelon, Malebranche, n'ont-ils pas humilié maintes fois dans les pieux élans de leur ferveur, cette raison humaine dont ils ont si bien démontré la puissance? faudra-t-il, pour quelques paroles dont le sens est bien différent dans leur bouche, les confondre avec Pascal, avec l'abbé de Saint-Cyran, avec Jansénius leur maître? Non, certes. Eh bien! Nicole n'a jamais prêché dogmatiquement l'impuissance philosophique de l'homme, et les paroles hostiles que fourniraient çà et là ses ouvrages ne prouveront rien contre l'esprit général de sa doctrine et les leçons de toute sa vie. Il a écrit la *Logique* avec Arnauld; il a écrit le *Discours sur les preuves de l'existence de Dieu;* il a, dans ses *Essais de morale*, reconnu maintes fois et exercé habilement le droit de philosopher avec les seules forces de la pensée humaine. Qu'il ait osé ou non se l'avouer à lui-même, il est disciple de Descartes, à un moindre degré, sans doute, mais au même titre que Bossuet et Fénelon; et lorsqu'il écrit, à propos des *Pensées* de Pascal, que *son amour-propre n'aime pas à être régenté si fièrement* (lettre au marquis de Sévigné), ce

Digitized by Google

n'était pas seulement l'allure hautaine de ce grand style qui effrayait le goût timide de l'auteur des *Essais de morale*, c'étaient les affirmations excessives, c'était la rigueur impérieuse de ce nouveau pyrrhonisme qui blessait, à son insu peut-être, le fond cartésien de sa pensée.

Cette position de Nicole s'est plus nettement dessinée lorsque le timide ami d'Arnauld osa se séparer de son maître sur la question essentielle du jansénisme, et que, repoussant le système de la grâce telle que l'entendait l'évêque d'Ypres, il y substitua cette grâce *donnée généralement à tous les hommes, quelque barbares et stupides qu'ils puissent être* (Arnauld, lettre 473). Certes, on ne pouvait mieux profiter des inspirations du cartésianisme. On a remarqué très-justement que Nicole était à la fois moins philosophe et moins janséniste qu'Arnauld; c'est précisément pour cela qu'il fut plus philosophe que lui dans une question où le jansénisme était engagé. Quelle est, en effet, cette grâce *donnée même aux plus barbares des hommes*, et que Nicole appelle encore *intérieure et surnaturelle?* Ne ressemble-t-elle pas beaucoup à celle *qui éclaire tout homme venant en ce monde*, à celle que Fénelon appelle si bien *le maître intérieur et universel*, à cette raison, enfin, qui, à la fois en nous et au-dessus de nous, découvre au genre humain toutes les vérités éternelles? Descartes venait de consacrer ses droits, et Nicole, comme presque tous les grands esprits de son siècle, ouvrait naturellement les yeux à cette belle lumière du spiritualisme cartésien.

Les *Essais de morale et instructions théologiques* forment 25 vol. in-12, publiés de 1671 à 1714. Ils furent réimprimés en 1741 et 1744. L'ouvrage est distribué ainsi : *Traités de morale*, 6 vol.; *Lettres sur différents sujets*, 3 vol.; *Explications des Epîtres et Evangiles*, 4 vol.; *Vie de Nicole*, par l'abbé Goujet, 1 vol.; puis 10 volumes sur *les Sacrements*, sur *le Symbole*, sur *le Décalogue*, sur *le Pater*, sur *la Prière;* et enfin *l'Esprit de Nicole*, par l'abbé Cerveau, 1 vol. — *Voyez*, sur Nicole, sa Vie par l'abbé Goujet, dans le XIVe vol. des *Essais de morale*. Le rôle de Nicole à Port-Royal, son dissentiment avec Pascal, a été parfaitement mis en lumière par M. Cousin : *du Scepticisme de Pascal* (*Revue des deux mondes*, janvier 1845). L'opinion contraire a été défendue habilement par M. l'abbé Flottes, *Etudes sur Pascal*, Montpellier, 1846. *Voyez* encore Besoigne, *Histoire de Port-Royal*, t. IV, et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II. S. R. T.

NICOMAQUE, fils d'Aristote et d'Herpyllis, sa seconde femme. C'est à lui qu'est dédié le traité de morale en dix livres, qui a pris son nom (Ἠθικὰ νικομαχεῖα, *Ethica ad Nicomachum*). Quelques-uns supposent qu'il a écrit lui-même un traité de morale en six livres et un commentaire sur la *Physique* d'Aristote; mais cette hypothèse n'est fondée sur rien, et il ne nous reste aucune trace des prétendus ouvrages de Nicomaque. Il est vraisemblable, cependant, qu'élevé par les soins de Théophraste, et honoré de la dédicace d'un ouvrage de son père, il ne fut pas étranger à la philosophie. X.

NICOMAQUE DE GERASA, philosophe pythagoricien qui vivait pendant le IIe siècle de l'ère chrétienne, et qui tenta, comme Moderatus (*voyez* ce nom), de restaurer la philosophie des nombres. Il a écrit

Digitized by Google

une *Introduction à la théorie des nombres* (*Introductio in arithmeticam, græce et latine*, in-4°, Paris, 1538) qui a été commentée par Jamblique (*In Nicomac. introductionem, græce et latine*, in-4°, Arnheim, 1668). On lui attribue aussi un manuel d'harmonie en deux livres, qui a été publié par Meibom, dans son recueil des auteurs de musique de l'antiquité : *Enchiridion harmonicum, græce et latine*, in-4°, Amst., 1652. Enfin le recueil de Photius nous fournit quelques autres fragments de lui où l'on voit la théorie des nombres appliquée à la physique et à la morale. Tous ces fragments, joints à l'*Introduction*, ont été publiés par Ast : *Theologumena arithmetica et Nicomachi Gerasii institutio arithmetica*, in-8°, Leipzig, 1817. Quant à la doctrine de Nicomaque, autant que nous en pouvons juger à travers les commentaires de Jamblique et les interprétations plus modernes, elle ne paraît différer en rien de celle de Moderatus. X.

NIETHAMMER (Frédéric-Emmanuel), né à Beilstein, dans le royaume de Wurtemberg, en 1776, professeur de philosophie et de théologie à l'université d'Iéna, puis revêtu de diverses fonctions ecclésiastiques à Wurtzbourg, enfin appelé à Munich comme membre du conseil supérieur des études, a pris une part active et très-honorable dans le mouvement philosophique dont Kant fut le promoteur en Allemagne. Il s'attacha d'abord à l'auteur de la *Critique de la raison pure*, puis il épousa la doctrine de Fichte, avec lequel il s'associa dans la rédaction d'un journal de philosophie ; mais il sut s'approprier, par un tour original, les idées qu'il emprunta à ces deux maîtres, et montra qu'il savait aussi penser par lui-même. Voici les titres de ses ouvrages, qui, à l'exception du premier, ont été tous publiés en allemand : *De vero revelationis fundamento*, in-4°, Iéna, 1792 ; — *Sur l'essai d'une critique de toute révélation*, in-8°, ib., 1792 ; — *Essai pour déduire la loi morale de la forme de la raison pure*, in-8°, ib., 1793 ; — *de la Religion considérée comme science*, in-8°, Neustrelitz, 1795 ; — *Essai d'une démonstration de la révélation éclairée par la raison*, in-8°, Leipzig et Iéna, 1798 ; — *de la Pasigraphie et de l'Idéographie*, in-8°, Nuremb., 1808 ; — *La dispute du philanthropisme et de l'humanisme dans la théorie de l'éducation*, in-8°, Iéna, 1808 ; — *Journal philosophique*, publié d'abord par Niethammer seul, puis avec la collaboration de Fichte ; plusieurs volumes in-8°, Neustrelitz et Iéna, 1795-1798. X.

NIEUWENTYT (Bernard Van), médecin, mathématicien et philosophe hollandais, né à Wastgraafdyk en 1654, mort en 1718. Son père, pasteur protestant de son lieu natal, le destina d'abord à l'Église ; mais un goût décidé pour les sciences l'entraîna dans une autre carrière. Il cultiva avec succès les mathématiques, la médecine, le droit et la philosophie. Comme mathématicien, il s'est signalé par plusieurs traités estimés des savants ; comme philosophe, il entra dans la voie ouverte par Descartes, mais en appelant l'expérience des sens au secours de la raison, et en démontrant l'existence de Dieu par les preuves tirées de l'ordre de la nature. C'est dans cet esprit qu'il a écrit l'ouvrage sur lequel se fonde principalement sa réputation : *Le véritable usage de la contemplation de l'univers, pour la conviction des athées et des incrédules*

Digitized by Google

legt gebruyk der weereld beschouwinge, in-4°, Amst., 1716). Ce livre, ublié en hollandais, puis traduit en anglais, a été, d'après la version nglaise, traduit en français par Noguez, in-4°, Paris, 1725 et 1740. se divise en deux parties : dans la première, l'auteur établit l'existence Dieu; dans la seconde, plus théologien que philosophe, il essaye de oser les bases de la révélation. Toutes les preuves qui y sont développées e seraient pas avouées par la science de notre temps, mais il serait juste de n'y pas reconnaître un sens droit, des raisonnements solides un esprit profondément religieux. J.-J. Rousseau a commis cette injustice. Chateaubriand, dans son *Génie du Christianisme*, 1re partie, v. v, a réhabilité l'œuvre du philosophe hollandais. On doit aussi à ieuwentyt une réfutation de Spinoza, écrite également dans sa langue aternelle, in-4°, Amst., 1720. X.

NIFO (Agostino), en latin *Augustinus Niphus*, passa pour le plus habile philosophe de son temps. C'est la réputation que lui avaient faite es leçons publiques et ses livres, au témoignage de Paul Jove, de Hieronymo Rorario, de Paul Merula et de tous les contemporains. Cette grande renommée n'a pas obtenu la consécration du temps; les derniers historiens de la philosophie ne placent plus Agostino Nifo ue dans un rang très-secondaire, parmi les nombreux disciples de Pierre Pomponace. Il ne faut pas chercher bien loin la cause de ce discrédit. Ce qui lui a concilié tant de suffrages, ce n'est pas une doctrine riginale, un élan heureux ou téméraire vers les régions de l'inconnu. il y a des témérités dans ses écrits, elles ne sont pas nouvelles. 'est un interprète subtil et brillant. Or, ce sont là des mérites qui ne uffisent pas pour assurer à un philosophe une gloire durable. Le dernier venu des érudits met à profit les travaux de ses prédécesseurs, et ait oublier même leurs noms : l'école ne se rappelle que les novateurs; lle réserve ses hommages pour les esprits qui ont osé quelque chose. Nous négligerons donc d'exposer ici le détail des opinions de Nifo : il ous suffira de distinguer par leurs titres les nombreux ouvrages qu'il composés sur les diverses parties de la philosophie.

Né vers l'année 1473, dans le bourg de Japoli, en Calabre, il quitta fort jeune son pays natal, et vint s'établir dans la ville de Sessa, qu'il adopta pour sa patrie. C'est à l'école de Padoue qu'il se passionna pour la philosophie. Ayant conquis les insignes du doctorat, il enseigna d'abord à Padoue, puis à Salerne, à Naples, à Rome, à Pise. Il eut à Rome un tel succès, que Léon X lui décerna le titre de comte palatin, et lui permit de prendre le nom et les armes de la maison de Médicis. Il mourut le 8 juin 1538.

Voici la nomenclature de ses ouvrages philosophiques : *Translatio et expositio librorum Aristotelis de Interpretatione*, in-fol., Venise, 1537, et Paris, 1551. Ses commentaires sur Aristote commencent à l'*Interprétation* : au XVIe siècle, on néglige l'*Isagoge* et les *Catégories*, qui avaient été, dans les siècles précédents, la matière de si grosses disputes; la logique a été compromise par les excès des élèves d'Occam, et l'école n'a de zèle que pour l'étude des choses. — *Commentaria in libros Priorum Analyticorum*, in-f°, Naples, 1526; Venise, 1549 et 1553; — *Commentaria in libros Posteriorum Analyti-*

Digitized by Google

corum, in-f°, Paris, 1540, et Venise, 1553, 1565; — *Commentaria in octo libros Topicorum*, in-f°, Venise, O. Scot, 1533 et 1555; Paris, 1542; — *Expositio in libros de Sophisticis Elenchis*, in-f°, Venise, 1534, et Paris, 1540. Ici se placent les commentaires de Nifo sur les traités d'Aristote qui ont pour objet la philosophie naturelle. Ces commentaires sont, pour la plupart, accompagnés de nouvelles traductions. Viennent ensuite des études sur la psychologie et la métaphysique péripatéticiennes : — *Collectanea et commentaria in tres libros de Anima*, in-f°, Venise, 1522, 1549, 1559 et 1544; — *In decem libros de prima philosophia expositio*, in-f°, Venise, 1547, 1558. A ce commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, il faut joindre : *Metaphysicarum disputationum dilucidationes*, in-f°, Venise, 1521, et *In duodecimum Metaphysices Aristotelis volumen commentarii*, in-f°, Venise, 1518. Enfin, à la suite de ces travaux sur Aristote, il faut mentionner quelques gloses sur divers traités d'Averrhoès. Telle est la série des commentaires publiés sous le nom d'Agostino Nifo.

Les ouvrages qu'il a composés de son propre fonds, *proprio Marte*, ne sont pas moins considérables. Nous ne désignerons pas ceux qui concernent l'astrologie, la médecine et la rhétorique. Voici, du moins, ses traités philosophiques : *De immortalitate animæ*, in-f°, Venise, 1518, 1524. On connaît la thèse de Pomponace au sujet de l'immortalité de l'âme : ce philosophe prétendait que la preuve de l'immortalité de l'âme ne se rencontre ni dans le *De anima*, ni dans aucun autre des ouvrages d'Aristote; il inclinait même à penser que cette preuve ne saurait être fournie par la science humaine, par la philosophie. Ce fut, on le sait encore, la matière d'un grave débat. Sur cette question, Nifo se prononça contre son maître; — *De intellectu libri VI*, Padoue, 1592, et Venise, in-f°, 1503, 1527. Nifo reprend, dans ces ouvrages, la thèse d'Averrhoès sur l'intellect universel, et combat les objections qui ont été faites à ce système par Albert le Grand, saint Thomas et tous les péripatéticiens du XIII^e^ siècle. Il fallait avoir l'esprit d'entreprise pour oser renouveler ce débat en prenant le parti d'Averrhoès. Notre docteur appela sur sa tête le plus violent orage, et la protection de l'évêque de Padoue put seule l'arracher aux mains des thomistes ameutés; — *De infinitate primi motoris quæstio*, in-f°, Venise, 1504. C'est une question sur laquelle Averrhoès et saint Thomas paraissent d'accord à qui ne va pas au fond de l'un et de l'autre système. Nifo n'a pas franchi la limite au delà de laquelle commence le dissentiment; — *Opuscula moralia et politica*, in-4°, Paris, 1645. Quelques-uns de ces opuscules avaient été déjà publiés à Venise en 1535, in-4°, chez J. Scot. Ils contiennent beaucoup de récits, moins moraux que licencieux.

On peut consulter sur A. Nifo le tome XVIII des *Mémoires* du P. Niceron, et G. Naudé, *De Augustino Nipho judicium*, en tête des *Opuscula moralia*, édit. de 1645. B. H.

NIZOLIUS (Marius), né à Bersello, près de Modène, fut un des adversaires les plus vifs du réalisme scolastique. Il n'avait jamais, disait-il, étudié que la grammaire, et, pour juger toutes les thèses de l'école, il lui suffisait, ajoutait-il, de rechercher le sens vrai des mots

Digitized by Google

employés pour les formules. Si ces mots se trouvaient là signifiant autre chose que dans le vocabulaire propre au siècle d'Auguste, il soupçonnait qu'ils devaient exprimer quelque idée fausse, quelque erreur imaginée récemment par l'esprit de système et subtilement dissimulée sous les dehors du vieux langage. Ses soupçons se trouvèrent si souvent justifiés, que le grammairien passe pour avoir fait la leçon aux philosophes. Sa diatribe contre la scolastique parut pour la première fois en 1553, in-4°, sous ce titre : *De veris principiis et vera ratione philosophandi, contra pseudo-philosophos, libri IV.* Leibnitz l'ayant plus tard rencontrée dans le cours de ses études, et ayant goûté l'esprit fin, le style facile, populaire et véhément de Nizolius, donna de cet ouvrage une édition nouvelle à Francfort, 1670, in-4°. Pour un docteur du XVI^e^ siècle, c'est assurément une précieuse recommandation que celle de Leibnitz. Ajoutons qu'elle nous semble tout à fait méritée. Le traité de Nizolius se divise en deux parties. Dans la première, il combat la manière de philosopher et les doctrines des plus fameux scolastiques; dans la seconde, il propose sa méthode. Si l'école s'est égarée, si la philosophie, qui doit avoir pour objet la recherche de la vérité, a professé l'erreur et cultivé le mensonge, c'est, dit-il, parce qu'elle a pris dès l'abord des abstractions nominales pour des réalités : engagée dans cette voie perfide, elle n'a plus fait que courir d'abîme en abîme, cherchant de bonne foi la lumière, et ne voyant que la nuit. C'est donc aux réalistes que s'adresse Nizolius. Sans discuter ici la valeur de cette sentence, nous ferons remarquer que notre docteur, beaucoup trop sobre de distinctions en ce qui regarde les personnes, proscrit bien des innocents avec les vrais coupables. Ainsi, non-seulement il compte Albert le Grand et saint Thomas parmi les réalistes, au même titre qu'Averrhoès et Duns-Scot, mais encore il poursuit Aristote comme ayant imaginé les essences universelles, et troublé, par cette imagination, l'esprit de ses crédules disciples. On sait combien ce reproche est peu mérité. En somme, Nizolius ne reconnaît dans tout le moyen âge qu'un vrai philosophe : c'est Guillaume d'Occam. De plus scrupuleuses études l'eussent averti que le nominalisme vraiment et sincèrement péripatéticien avait eu, parmi les scolastiques, beaucoup d'autres adhérents. La seconde partie du traité de Nizolius, consacrée, comme nous l'avons dit, à l'exposition de sa méthode, n'est peut-être pas moins intéressante que la première. Cette méthode, c'est une logique élémentaire. Il proscrit la métaphysique, qu'il regarde comme fausse ou inutile, *partim falsam, partim inutilem et supervacuam*, et indigne d'être comptée au nombre des arts et des sciences, *ab omni artium et scientiarum numero removendam.* Il traite avec aussi peu d'égards la dialectique, la distinguant de la logique, comme, par exemple, l'astrologie doit être distinguée de l'astronomie. En un mot, il voit toute la philosophie dans une grammaire bien faite. C'est à ce point de vue que les réactionnaires du XVI^e^ siècle devaient se placer pour combattre la scolastique avec quelque avantage. La plupart d'entre eux, se laissant aller aux écarts d'un platonisme passionné, sont restés fort au-dessous de ces vieux maîtres du XIII^e^ siècle qu'ils accablaient de leurs dédains. Nizolius a été plus clairvoyant et plus habile. Tous les repro-

Digitized by Google

...ui faire se résument dans celui que Leibnitz ...spue de Malmesbury : *Plusquam nominalis.*

B. H.

...ERIE. La philosophie du nombre est une des parties les plus ... la philosophie, une de celles où l'imagination s'est donné ... carrière, mais dont il y a le moins à profiter, malgré les efforts d'un ...mbre d'esprits supérieurs, pour une philosophie réelle et posi... pendant, il est intéressant de connaître les diverses théories qu... imaginées pour expliquer par les nombres les mystères de la na... et de l'essence des choses. Le nombre a un attrait inexplicable, i...re des rencontres singulières, et paraît exercer sur la nature une ac...on puissante; il est d'ailleurs, en mettant à part tous les mystères où se plaisent les imaginations superstitieuses, il est la mesure et la règle des phénomènes; toutes les lois physiques se ramènent à des formules numériques; toutes les harmonies des choses s'expriment par des nombres. Il n'y a donc pas à s'étonner que les esprits préoccupés d'études mathématiques aient été amenés à attribuer aux nombres une grande importance métaphysique. Dans l'antiquité, surtout en Grèce, où la spéculation subtile s'unissait à l'imagination, dans ce pays de mathématiciens et de poëtes, l'idée de nombre a dû obtenir un certain empire dans les écoles philosophiques. Deux écoles surtout donnèrent à la philosophie une direction mathématique : l'école de Pythagore et celle de Platon.

Pythagore fut un grand mathématicien; il fit, en arithmétique et en géométrie, des découvertes célèbres, et son esprit fut tellement frappé des rapports harmonieux des nombres, qu'il fut conduit à penser que les nombres étaient les seuls êtres réels, ou du moins les principes des êtres. Aristote expose cette doctrine des pythagoriciens dans un passage précis que nous rapportons : « Du temps de ces philosophes, et avant eux, ceux qu'on nomme pythagoriciens s'appliquèrent d'abord aux mathématiques et firent avancer cette science. Nourris dans cette étude, ils pensèrent que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Les nombres sont, de leur nature, antérieurs aux choses, et les pythagoriciens croyaient apercevoir dans les nombres plutôt que dans le feu, la terre et l'eau, une foule d'analogies avec ce qui est et ce qui se produit. Telle combinaison de nombres, par exemple, leur semblait être la justice; telle autre, l'âme et l'intelligence; telle autre l'à-propos; et ainsi à peu près de tout le reste. Enfin, ils voyaient dans les nombres les combinaisons de la musique et ses accords. Toutes les choses leur ayant donc paru formées à la ressemblance des nombres, et les nombres étant d'ailleurs antérieurs à toutes choses, ils pensèrent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres, et que le ciel, dans son ensemble, est une harmonie et un nombre. Toutes les concordances qu'ils pouvaient découvrir dans les nombres et dans la musique avec les phénomènes du ciel et ses parties, et avec l'ordonnance de l'univers, ils les réunissaient, ils en composaient un système. Et si quelque chose manquait, ...employaient tous les moyens pour que le système présentât un en... complet. » Dans ce passage, Aristote expose la doctrine des

Digitized by Google

pythagoriciens et les raisons qui les ont conduits à une telle doctrine : 1° L'esprit mathématique de cette école dut naturellement considérer les nombres, qui sont les abstractions les plus élevées et les plus pures, comme les principes de toute vérité et de toute existence ; 2° les pythagoriciens avaient entrevu entre les nombres et les choses réelles une quantité de rapports : cette analogie entre les nombres et les choses leur fournissait une explication plus philosophique du monde que les principes jusqu'alors adoptés par les philosophes : l'eau, l'air et le feu ; et pensant, avec juste raison, que les principes des choses doivent être rationnels, ils en conclurent que les nombres, c'est-à-dire ce qu'ils connaissaient de plus rationnel, étaient ces principes mêmes ; 3° enfin Pythagore avait le premier découvert les lois mathématiques de l'harmonie et les rapports numériques des sons : convaincu que toutes les choses qui existent sont soumises aux lois de l'harmonie, il en conclut que les nombres étaient la règle de toutes choses.

On pourrait croire que la doctrine des pythagoriciens était purement symbolique, et qu'ils exprimaient des vérités aujourd'hui perdues dans ce langage arithmétique, que nous prenons pour leur pensée même. Mais, quoi qu'il soit probable que dans certains cas les formules arithmétiques ne furent pour Pythagore que des symboles et des expressions abrégées, il est probable aussi que la plupart des principes des pythagoriciens ne cachent rien, et étaient entendus dans le sens précis qui y est contenu. Ce serait détruire l'originalité propre de la doctrine pythagoricienne que d'en faire une doctrine purement symbolique. D'ailleurs, la tentative d'expliquer par les nombres tout ce qui est a dû paraître assez spécieuse aux yeux des philosophes mathématiciens, pour que nous ne craignions pas de tomber dans l'illusion en interprétant à la rigueur, et en prenant la plupart du temps à la lettre, les doctrines de Pythagore et de ses disciples.

Il serait curieux de suivre dans le détail les déductions que les pythagoriciens ont tirées de ce principe, que les nombres sont les principes des choses ; mais, outre qu'il est difficile d'arriver à quelque chose de rigoureux en liant entre eux des fragments qui ne sont pas du même auteur ni du même temps, nous ne devons pas anticiper ici sur l'article réservé spécialement aux pythagoriciens : nous nous contenterons de signaler la manière ingénieuse, quoique tout à fait vaine, dont les pythagoriciens expliquent, par les principes de leurs doctrines, le corps et la matière. Le passage du nombre au corps se fait par la confusion de l'unité arithmétique μονάς, et du point géométrique, l'un et l'autre sans aucune dimension. Ce premier point accordé, les pythagoriciens établissent entre deux points un intervalle, διαστημα, qui forme la ligne ; un second intervalle entre deux lignes qui forme la surface ; un troisième intervalle qui forme le solide ; et ainsi, à l'aide des *intervalles* et du *point*, c'est-à-dire de la monade principe des nombres, le monde des corps est expliqué. En général, les pythagoriciens ont fait des efforts intéressants pour ramener tout à leurs principes ; ils ont échoué devant un obstacle insurmontable, l'impossibilité de composer quelque chose de réel avec de purs rapports, comme sont les nombres, et de tirer le concret et le reel du pur abstrait.

Tel a été le vice de toutes les doctrines qui, sur les traces des py-

Digitized by Google

thagoriciens, ont eu recours aux nombres pour expliquer les choses. La philosophie de Platon, qui, sortie d'abord de Socrate, en conserva longtemps l'esprit, finit cependant par retourner au pythagorisme, et la théorie des idées, particulière à Platon, se confondit avec la théorie des nombres. C'est au moins ce que nous devons supposer d'après le rapport d'Aristote : car, si l'on excepte quelques passages du *Timée* et du *Philèbe*, il n'y a pas de traces dans Platon de cette philosophie des nombres, contre laquelle Aristote a écrit les deux derniers livres de sa *Métaphysique*. Il est, du reste, assez difficile de distinguer dans ces livres d'Aristote, seuls témoignages qui nous restent de la théorie numérique de Platon, ce qui appartient à Platon lui-même ou à ses disciples. Quoi qu'il en soit, voici ce qu'il est permis de conjecturer.

Platon, à la différence des pythagoriciens, reconnaissait trois espèces de nombres : les nombres sensibles, les nombres mathématiques, et les nombres idéaux. Les nombres sensibles étaient les choses réelles et contingentes, les nombres engagés dans la matière, par conséquent livrés au mouvement de la génération et à la corruption. Au-dessus des nombres sensibles, immobiles, éternels, étaient les nombres mathématiques, premier degré où la raison s'élève en quittant les contradictions du monde sensible pour rechercher l'accord et la simplicité du monde intellectuel. Enfin, au sommet du monde intellectuel, principe des nombres mathématiques et sensibles, résidaient les nombres idéaux, le terme du mouvement de la dialectique. Les nombres idéaux diffèrent des nombres mathématiques par ce caractère original et important, qu'étant d'une nature hétérogène, ils ne peuvent se combiner, s'ajouter, se soustraire ; ils sont déterminés et concrets; chacun d'eux est essence, et correspond à une certaine classe d'êtres. Ce caractère de réalité que possèdent les nombres idéaux les rend supérieurs à toutes les opérations arithmétiques, qui ne peuvent s'appliquer qu'à des quantités abstraites.

Cette distinction entre trois espèces de nombres avait son principe dans la dialectique platonicienne. La dialectique de Platon avait son point de départ dans les choses sensibles, qu'il considérait comme composées de deux éléments, l'infini, τὸ ἄπειρον, et le fini, τὸ πέρας. L'infini était ce que nous appelons aujourd'hui l'indéterminé, le plus ou le moins, et, comme il l'appelait, le grand et le petit, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, c'est-à-dire le principe de la variabilité des choses, de leur passage du grand au petit, du plus au moins, principe défectueux, inférieur en soi, même inintelligible, qui ne devient quelque chose de saisissable et de réel que lorsque la mesure s'y applique, τὸ πέρας, c'est-à-dire le principe de la proportion, de l'unité, de la détermination. Les choses sensibles existent par la *participation*, μέθεξις, de l'indéfini ou de la matière, au fini ou à l'idée; et c'est le résultat de cette participation que Platon appelle, dans son langage pythagoricien, le nombre sensible. Au-dessus du monde sensible, la dialectique découvre le monde mathématique, le monde de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique, de l'astronomie. Les sciences mathématiques ne nous révèlent pas l'être lui-même, dans sa pure essence; mais elles nous préparent à le contempler par la régularité, l'accord et l'immobilité qu'elles nous montrent dans leurs objets propres, les nombres ma-

Digitized by Google

ématiques. Enfin, au-dessus des sciences mathématiques, la dialec- ique découvre et développe la science vraie, la science du bien, en i ont leurs principes les idées, c'est-à-dire les essences primitives tout ce qu'il y a de bon, de mesuré, de beau, de vrai dans les oses : ce sont les nombres idéaux.

Ainsi la théorie des nombres n'est guère qu'une traduction de la éorie des idées ; et dans Platon lui-même, il est douteux qu'elle ait é autre chose. Mais, après lui, l'influence pythagoricienne reprend n empire; et Aristote dit avec juste raison : « Aujourd'hui les ma- ématiques sont toute la philosophie. » Speusippe et Xénocrate don- nt ce caractère à la philosophie de Platon. Speusippe fait subir à la octrine de son maître une modification importante et qui en perd riginalité; il supprime le nombre idéal, ce troisième et dernier degré l'échelle dialectique : c'était supprimer la différence du pythagorisme du platonisme. Il considère toujours l'unité comme premier principe; ais il la sépare du bien, et la réduit à l'unité numérique ; et, au lieu la placer à l'origine des choses, il suppose, contre tous les principes atoniciens, que l'unité est le résultat du développement de la na- ure, et que le moins parfait est antérieur au plus parfait. Tous ces rincipes étaient plutôt les principes de Pythagore que ceux de Platon. énocrate, après Speusippe, continua à entraîner le platonisme dans pythagorisme. Il ne supprima pas le nombre idéal, mais le confon- it avec le nombre mathématique. D'autres philosophes introduisirent ussi d'autres innovations dans la doctrine de l'Académie; mais il est ifficile, dans l'obscurité des témoignages et la rareté des monuments, arriver à quelques détails précis, et il est d'ailleurs peu intéressant y insister.

La philosophie ne nous offre pas dans l'antiquité d'autres applica- ions importantes de la théorie du nombre. Au moyen âge, le nombre ut sa place dans les superstitions des alchimistes et la philosophie abaliste, qui y eut souvent recours. C'est aux XV^e^ et XVI^e^ siècles seule- ent que le retour de la philosophie ancienne ramena le nombre sur a scène de la métaphysique. Un homme d'un esprit supérieur, Nicolas le Cuss, donna un système dont la plus grande originalité est d'être ondé sur des principes arithmétiques. C'est sous la forme mathéma- ique que se présentent à Nicolas de Cuss ses principales théories. Le remier principe est pour lui le maximum; et, par une apparente con- radiction, qu'il serait facile aux partisans de Hegel d'expliquer, le naximum est identique au minimum. Ce qui rend les choses intelli- ibles, selon Nicolas de Cuss, ce sont les rapports et les proportions, t le nombre est ainsi le principe de la raison. La philosophie pytha- oricienne eut encore un interprète illustre dans un disciple de Nicolas de Cuss, Jordano Bruno, le plus brillant et le plus fécond des philo- sophes du XVI^e^ siècle. Dans ses écrits, où toutes les inspirations se re- trouvent, où Platon s'unit à Raymond Lulle et Aristote à Plotin, les nombres jouissent du même empire mystérieux que dans Pythagore et Philolaüs : l'univers est pour lui un système de nombres. Les dix pre- miers nombres ont chacun un sens particulier qui les rend l'objet de la vénération ; mais c'est surtout l'unité, la triade, la tétrade et la décade qui sont pour lui les nombres parfaits.

Digitized by Google

Nous aurions trop à faire, et nous sortirions de notre sujet, si nous voulions raconter toutes les superstitions et toutes les aberrations auxquelles la théorie du nombre a donné lieu. A mesure que la vraie méthode et le vrai esprit scientifique se sont introduits en philosophie, les nombres ont été renvoyés aux mathématiques, et n'ont plus eu de place en métaphysique. Kant a fait à l'idée de nombre une place importante dans l'analyse du concept de notre raison ; il l'a considérée comme l'intermédiaire par lequel la catégorie pure de la quantité peut s'appliquer aux phénomènes de l'expérience : le nombre est le nouménon de la catégorie de quantité ; mais si l'idée de nombre mérite d'être analysée dans un traité de l'entendement humain, il n'en résulte pas qu'elle puisse avoir aucune application sérieuse dans la science de l'essence et des principes des choses. Quelques esprits supérieurs, tels que Joseph de Maistre, ont été, même de notre temps, frappés de l'influence et de l'empire des nombres ; mais ce sont, en général, des esprits plus ou moins voisins de l'illuminisme. Le pythagorisme est une curiosité historique ; mais il ne peut rien fournir à la philosophie rationnelle de notre temps. P. J.

NOMINALISME. En dehors des idées individuelles, qui ne sont que l'image, le souvenir des objets réels et concrets que la perception nous a fait connaître, il y a dans l'esprit des idées générales. Ce sont ces idées qui rendent possibles le raisonnement, l'induction, l'analyse, la synthèse et toutes les autres fonctions de l'intelligence. Elles sont, sinon plus nombreuses, du moins plus fréquemment employées que les idées individuelles. Ces idées générales ont deux sources : la première est l'abstraction. Celles qui nous viennent de cette origine sont, avant tout, les idées qui expriment les genres et les espèces, les modifications et les qualités des esprits et des corps. Ainsi l'idée générale d'arbre, celle d'animal, de végétal, de couleurs, de facultés, de vertus, nous sont données par ce procédé ; les autres, telles que les idées d'infini, de bien et de mal, de beau, de juste, de cause, etc.... font, en quelque sorte, partie de notre intelligence, et n'attendent que la réaction des faits extérieurs pour se faire reconnaître et entrer en fonction : on les appelle idées *à priori*.

Mais toutes ces idées, ou abstraites ou *à priori*, n'ont point à l'extérieur d'objet correspondant ayant une existence réelle. Il n'y a point dans la nature physique d'arbre en général, d'animal en général ; il n'y a que des arbres, que des animaux individuels. Il n'y a pas, non plus, dans l'esprit, de facultés en général, dans le cœur, de vertus en général ; mais telle ou telle faculté, telle ou telle vertu personnelle à l'individu. De même, il n'y a, ni dans la nature, ni dans l'esprit, une cause en général, le beau en général, mais des causes individuelles physiques ou morales, des objets beaux, des actions ou des pensées belles. Ces idées sont donc simplement conçues par l'esprit ; elles existent, mais seulement en tant qu'elles sont à l'état permanent de pur concept dans l'intelligence, qu'elles y agissent dans cette condition. C'est ici où se place naturellement le *conceptualisme*, dont nous avons déjà parlé ; et, en effet, ces idées ne sauraient être si elles ne sont conçues, puisque telle est la condition essentielle de l'existence des idées.

Digitized by Google

Mais il se passe dans l'intelligence un phénomène duquel il est né-
essaire de tenir compte ; phénomène universel, et dont l'étude ne peut
anquer d'être féconde en considérations importantes. Ces idées que
ous venons de classer ne se présentent pas à l'esprit à l'état seule-
ent de pur concept ; elles sont toujours accompagnées d'un signe.
e signe le plus général qui les exprime est le mot, le *nom* qui leur cor-
spond dans la langue ; de là le mot de *nominalisme* employé pour dési-
er la doctrine qui considère les idées générales comme de simples
oncepts, revêtus d'un mot ou d'un *nom*, et n'ayant aucune existence
elle en dehors de l'esprit, contrairement à l'opinion des *réalistes*,
oyez Réalisme), qui admettaient l'existence concrète des universaux,
enres et espèces.

On voit ainsi que le *nominalisme* n'est, en quelque sorte, que l'en-
loppe du *conceptualisme*, que c'est le *conceptualisme* qui le vivifie,
il lui donne un sens que l'intelligence et la science peuvent avouer ;
, comme l'analyse du *conceptualisme* nous a fait voir qu'il n'était
'un *nominalisme* intelligent, de même l'analyse du *nominalisme* nous
nduit à reconnaître qu'il n'est qu'un *conceptualisme* dans l'examen
uquel on n'a pas négligé de compter pour quelque chose l'élément
é des signes du langage, le *nom* qui désigne l'idée.

Tel est le nominalisme, analysé et défini à la lumière de la philo-
phie de nos jours, mais non tel que le comprenaient ses partisans et
s adversaires à l'époque de la lutte engagée au xi^e^ siècle entre Rosce-
) et Guillaume de Champeaux.

Ce n'est pas que cette question ait sa source la plus reculée dans la
ntroverse intervenue entre ces deux célèbres adversaires ; il faut
monter jusqu'à Platon et Aristote, si l'on veut en trouver la véri-
ble origine. La théorie de Platon suppose que les idées générales,
ées de genres ou d'espèces, existent, dans le sein de Dieu, d'une ma-
ère essentielle, et que de là elles forment la substance même des
oses. Aristote nie ce système de son maître comme contraire à l'ex-
rience, et lui oppose l'observation, plus en harmonie avec les con-
ions logiques de l'intelligence, ne regardant comme réellement sub-
antiels que les êtres particuliers.

Il est nécessaire de faire ici quelques réflexions sur le vrai et le faux
nfermés dans l'une et dans l'autre de ces théories ; elles serviront au
teur à se guider plus facilement dans le dédale des opinions contro-
ersées pendant le cours de cette fameuse querelle.

La théorie des idées de Platon, ou le réalisme, peut, sans doute,
e vraie dans ses idées fondamentales, sans que pour cela les prin-
es de la logique d'Aristote et le système des nominalistes soient
ux. Les deux points de vue qui leur ont donné naissance peuvent
exister, coexistent même. Tous deux sont dans les faits, et c'est à
t qu'après les avoir rapprochés, on a supposé qu'ils se combattaient
cessairement. On peut, en effet, admettre avec Platon que le
nde que nous contemplons, au milieu duquel nous vivons, dont
us faisons partie, existait à l'état d'idée, de plan, dans la pensée
ine, avant d'être réalisé ; qu'il y existe encore, et que, comme
t ce qui est propre à Dieu, il y existera éternellement. Que ce plan
décompose ensuite en idées plus ou moins générales, idées de

Digitized by Google

genres, idées d'espèces, idées même d'objets individuels, toutes ces idées participeront aux conditions de la pensée divine, et y puiseront une réalité éternelle comme celle de Dieu lui-même. Nous n'avons, il est vrai, qu'une notion incomplète de la vraie nature des idées divines; mais en ne sortant pas des généralités incontestables que nous venons d'énoncer, le réalisme et la théorie des idées ne sauraient être niés que par des hommes qui nieraient l'existence même de l'intelligence divine.

Si, maintenant, nous nous plaçons au point de vue de l'homme, comme nous l'avons fait plus haut, le procédé et les résultats changeront nécessairement. Entouré d'objets individuels qui forment les éléments de sa conscience, il faut que l'homme les résolve en idées soit individuelles, soit générales, et il le fait, à l'aide de sa faculté d'abstraire, à mesure que s'ouvre de plus en plus son intelligence. Il n'y a pas plus d'analogie entre l'origine et la nature des idées, telles que nous concevons qu'elles doivent exister en Dieu, et l'origine et la nature des idées dans l'homme, qu'il n'y en a entre notre vie successive et l'éternité de la cause première. En Dieu, les idées sont, comme lui, éternelles et absolues, et n'ont point, par conséquent, d'origine; dans l'homme elles ne remontent pas au delà de son existence propre, et elles se développent en lui en même temps que la faculté de penser. N'étant point dans la conscience divine, nous ignorons comment Dieu se rend compte de ses propres idées, et nous ne savons guère mieux de quelle manière il les communique à ses créatures; mais nous sommes assurés, par une expérience de tous les instants, que l'homme connaît ses propres idées, soit sans autre intermédiaire qu'elles-mêmes, soit à l'aide des mots qui les expriment, et qu'il les communique par le moyen des formes du langage. Il y a donc, dans notre conception de Dieu, tout ce qu'il faut pour absoudre le *réalisme*, et, dans l'observation des phénomènes psychologiques, tout ce qui est nécessaire pour justifier le *nominalisme*. Ces deux théories, qui s'appliquent à des sujets différents, sont donc vraies chacune de leur côté, et c'est à tort qu'on les a regardées comme contraires l'une à l'autre. C'est de ce malentendu qu'est sortie la querelle des réalistes et des nominaux; mais il est à propos de faire remarquer que ce malentendu devait être la conséquence de l'état imparfait où se trouvait alors l'observation psychologique.

Les considérations que nous venons d'indiquer ne furent pas entièrement étrangères à l'antiquité, et c'est par elles que les alexandrins tentèrent de concilier ensemble Platon, Aristote, et les stoïciens, qui s'étaient montrés plus nominalistes encore que le péripatétisme. Néanmoins, le désir inopportun d'établir un lien entre les deux théories laissa quelque obscurité dans la solution qu'ils tentèrent de cette difficulté, et nous voyons Porphyre, tout versé qu'il était dans l'étude des idées, se demander, dans son introduction à la logique péripatéticienne, si les universaux sont corporels ou non. Dans la décadence de l'étude de la langue grecque, qui suivit l'invasion barbare, cette question que se faisait Porphyre ne parvint à la connaissance des théologiens du moyen âge que par la traduction latine que Boëce en donna; et, d'ailleurs, en l'absence du texte grec de Platon et d'Aristote, la question ne peut être qu'imparfaitement étudiée. La doctrine d'Aristote paraît avoir domin

Digitized by Google

ndant les premiers siècles du moyen âge. Elle consistait à recon-
ître l'existence des universaux dans les objets eux-mêmes, ce que
cole appelait *universalia in re*, par opposition à l'opinion de Platon
e l'on exprimait par ces mots, *universalia ante rem*. En effet, les qua-
és qui forment le genre et l'espèce sont dans l'individu; mais elles y
nt accompagnées d'autres circonstances particulières qui en consti-
ent l'individualité. Reste, il est vrai, à se demander de quelle ma-
ère elles y sont. Or, on suppose facilement à quelles distinctions,
ines le plus souvent, un pareil sujet dut conduire les esprits à cette
oque de subtilité. Roscelin, prêtre de Compiègne, adopta l'opinion
oicienne exprimée dans la scolastique par ces mots, *universalia post*
m; il ne vit dans les genres et les espèces que des idées abstraites formées
rès la perception des objets, et de purs noms. Abailard se déclara son
rtisan; ses principaux adversaires furent saint Anselme et Guillaume
Champeaux. Cette doctrine eût sans doute paru moins coupable, si
oscelin, en l'appliquant à la théologie, ne se fût empressé d'en tirer
tort une erreur sur la Trinité, qui le fit condamner par le concile de
oissons en 1092. Sa doctrine fut jugée sur cette conséquence, quoique
éduite illégitimement, et, pendant longtemps, on ne put se faire ac-
epter pour orthodoxe quand on était nominaliste. L'ascendant et la
éputation d'Abailard assurèrent néanmoins, tant qu'il vécut, la supé-
orité au nominalisme; mais ses erreurs théologiques, qui rendaient
aspectes toutes ses doctrines, et, plus tard, sa mort, donnèrent aux
éalistes l'occasion de reprendre le dessus. La querelle se perpétua
vec des alternatives de froideur et d'enthousiasme qu'il serait trop long
'exposer en détail, les réalistes n'ayant été ni tous, ni toujours d'ac-
ord sur le véritable sens de la doctrine qu'ils défendaient. On croit
ouvoir compter parmi ceux-ci Gilbert de la Porée, Jean de Salisbury,
homas d'Aquin et Duns-Scot, dont les disciples se rangèrent sous
es bannières différentes, les scotistes se distinguant des thomistes par
'épithète de *formels*, unis d'ailleurs dans une haine commune contre
es nominalistes. Ceux-ci eurent donc longtemps le dessous; ils ne
e relevèrent qu'au milieu du XIV^e^ siècle, où Guillaume Occam, avec
ne netteté d'esprit qui ne s'était point encore fait jour dans la dispute,
eur assura la supériorité. Il fit remarquer, en effet, qu'il y avait en
Dieu une idée correspondant à chaque chose créée ou susceptible de
'être; que les choses individuelles seules peuvent passer à l'état
réé, et que seules elles supposent l'existence d'une idée qui en est
omme le type et le plan; que de semblables idées ne peuvent exister
ar rapport aux genres et aux espèces. De cette manière, il transpor-
ait aux idées des êtres individuels le réalisme qu'il enlevait à celles
e genres et d'espèces, et celles-ci retombaient dès lors dans la classe
es notions abstraites.

Dans cette voie, Guillaume Occam ne manqua pas d'être suivi d'un
rand nombre d'hommes éminents, de plusieurs desquels l'orthodoxie
e fut jamais mise en doute, Robert Holcot, Grégoire de Rimini, Jean
Buridan, Pierre d'Ailly, Marsile d'Ingen et autres, et il sembla que
a dispute se fût éteinte sous l'influence de ces noms respectés. Mais
andis que l'ardeur philosophique se calmait, la politique préparait une
ouvelle défaite au nominalisme. Poussé par J. Bochard, évêque d'A-

Digitized by Google

vranches et son confesseur, Louis XI, le condamna, par une ordonnance datée du 1er mars 1474, dans laquelle, ce qui n'est pas indigne de remarque, il approuve les principes d'Aristote, et rejette ceux de Guillaume Occam. Par suite de cette ordonnance, les maîtres durent prêter serment de ne point enseigner cette doctrine, et les livres qui en traitaient furent, ou remis entre les mains du premier président du parlement, ou enchaînés dans les bibliothèques publiques, afin de ne pouvoir être prêtés aux lecteurs assez téméraires pour s'en instruire; mais la proscription ne fut pas de longue durée. Dès l'année 1481, on rendit la liberté d'enseigner la doctrine des nominalistes, et leurs livres furent restitués à la curiosité des esprits studieux. Louis XI, aguerri par de plus graves débats, redoutant peu d'ailleurs ces querelles de collége, se prêta à cette réparation. La secte des nominalistes perdit toute son importance le jour où ses partisans purent s'expliquer librement. La France touchait au XVIe siècle et à la renaissance des lettres, qui devait jeter les esprits dans les voies renouvelées de la philosophie et de la littérature de la Grèce et de Rome; aussi, à commencer de cette époque, n'est-il plus question de nominalistes.

Si l'ardeur de la discussion élevée depuis le XIe siècle entre les nominalistes et leurs adversaires s'éteignit, il est vrai cependant que, parmi les systèmes qui furent mis au jour depuis le siècle de la renaissance, les uns inclinèrent au nominalisme, les autres au réalisme; mais ces tendances n'étaient pas bien prononcées, ni le plus souvent clairement aperçues par les auteurs mêmes de ces systèmes; elles ne se découvrent qu'à l'œil scrutateur de l'analyse philosophique. Il faut, en effet, bien se garder de confondre le nominalisme avec le sensualisme qui se montra vers ce temps dans quelques écrits, particulièrement dans ceux de Hobbes. Le sensualisme est sans doute naturellement disposé à s'unir au nominalisme; mais le nominalisme n'est pas le corrélatif nécessaire du sensualisme.

Aujourd'hui, l'opposition du réalisme et du nominalisme n'aurait plus de sens; tous deux ils sont entrés dans la science, dépouillés de leur nom de guerre et revêtus d'autres formes. Qui ne surprend, en effet, les traces du réalisme dans le renouvellement de la doctrine de Platon, et dans la valeur presque absolue attribuée à la pensée par quelques systèmes? Qui ne reconnaît l'héritage du nominalisme dans cette analyse clairvoyante et sûre, à l'aide de laquelle l'école française, avant toute autre, s'est formée à la méthode qui fait son autorité et sa gloire? C'est ainsi que s'élaborent avec le temps, et sans qu'on puisse pénétrer le secret de leur avenir, les divers éléments de la pensée. D'abord confus, éclairés plus tard par la discussion, ils se modifient successivement jusqu'à échapper aux yeux de la foule; mais l'œil expérimenté qui a su les suivre dans leurs transformations successives, les reconnaît sans peine dans leurs conditions nouvelles, et admire cet éclectisme, en quelque sorte providentiel, qui prépare chaque partie de l'ensemble, pour qu'au temps donné elle prenne dans la science la place qui lui est marquée. H. B.

NORRIS (Jean), né, en 1657, à Collingborne-Kingston, dans le

Digitized by Google

Wiltshire, mort en 1711, recteur de Bemerton, près de Sarum, est des philosophes et des théologiens les plus distingués que l'Angleterre ait produits à la fin du XVIIe siècle. Comme théologien, il a cherché à concilier les droits de l'autorité avec ceux du libre examen, à re une part considérable au mysticisme, sans gêner la spéculation losophique, et à fonder sur la raison même la nécessité de la foi et me révélation surnaturelle. Comme philosophe, c'est un adversaire Locke et un disciple de Malebranche. Parmi les nombreux écrits il a laissés, et dont nous donnons la liste plus bas, trois principalent peuvent servir à le faire connaître dans sa double qualité et méent d'être cités ici. Le premier, qui a pour objet l'amour de Dieu, a forme ou est le résultat réel d'une correspondance entre l'auteur et e femme, mistriss Astell : *Letters concerning the love of God, between the autor of the proposal to the ladies and John Norris*, in-8°, ndres, 1695. Le second est un traité de la raison et de la foi, dans rs rapports avec les mystères du christianisme : *An Account of reason and faith in relation to the mysteries of christianity*, in-8°, ib., 1697. fin, le troisième, qui est le plus important de tous, a pour titre : *sai sur la théorie du monde idéal ou intelligible* (*an Essay toward theory of the ideal or intelligible world*), 2 vol. in-8°, ib., 01-1704.

La doctrine exposée dans les *Lettres sur l'amour de Dieu* est purent mystique, et peut se réduire aux propositions suivantes, développées dans un style recherché, prétentieux, qui nous rappelle à la fois dame Guyon et mademoiselle de Scudéri. L'amour est un chemin plus sûr pour arriver à la perfection, un moyen plus efficace de ns unir à Dieu, que toutes nos autres facultés ensemble. L'homme plus puissant par l'amour que par la science, par le sentiment que r la raison ; car, tandis que le premier nous élève aux plus sublimes teurs du monde spirituel et peut atteindre à la pureté des séraphins des anges, la seconde ne nous offre qu'incertitude et confusion, que ets de doutes et de disputes. Toutes les facultés dont nous sommes ués, quoique venues du ciel, nous laissent sur la terre ; l'amour seul us transporte, dès cette vie, dans les régions de l'éternité. Mais il 'a qu'un amour, qui est l'amour de Dieu. L'amour de Dieu n'existe s s'il n'est pas exclusif, s'il ne détruit pas en nous toute affection restre : car l'Etre infini veut être aimé infiniment ; celui qui est la rce de tout bien est seul aimable.

Il y a plus de science et de talent, sinon plus d'originalité, dans le *ité de la raison et de la foi*. Une plus grande part est faite à la son, quoique le but avoué de l'auteur soit de lui imposer des lies. Ce livre, comme on peut l'apprendre dans la préface, a été it pour servir de réfutation au *Christianisme sans mystères*, de land, et au socinianisme, au déisme, ou, comme on dirait aujourui, au rationalisme, qui pénétrait alors sous toutes les formes et par s les côtés dans l'Eglise protestante. Les égarements qui attendent esprits engagés dans cette voie forment, d'après Norris, la progresn suivante : de socinien l'on devient déiste, et de déiste on est tout s de devenir athée. Il s'agit donc de démontrer, non pas que la son nous trompe, car, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus aucune dif-

Digitized by Google

crence entre la vérité et l'erreur, mais qu'elle ne peut nous sai
dans la mesure où elle nous est départie, qu'elle n'a pas la même éte
due que la vérité en soi, ou les vérités dont nous avons besoin po
nous soutenir et nous diriger, et qu'aux connaissances instinctives
démonstratives dont nous lui sommes redevables, il est nécessaire q
nous ajoutions des connaissances révélées. La question, réduite à c
termes, est une question de fait et pas autre chose. Nous n'avons pas
choisir entre la raison et quelque autre puissance qui la contredit da
ses assertions, qui la combat et la dément dans ses principes les pl
essentiels ou dans ses conclusions les plus légitimes; il s'agit seuleme
d'examiner si tel ou tel dogme proposé à notre foi est révélé ou no
s'il doit être regardé comme une œuvre de l'intelligence humaine,
s'il y a des preuves historiques, irrécusables, qu'il émane d'une sour
divine et nous a été communiqué par des moyens surnaturels. En eff
comment la raison et la révélation pourraient-elles se combattre? l
raison, prise dans un sens absolu, n'est pas autre chose, pour Norri
que la mesure exacte de la vérité, c'est-à-dire la raison divine; c
toute vérité doit être intelligible. Mais ce qui est intelligible pour
raison divine ne l'est pas nécessairement pour la raison humaine; c
l'homme ne possède pas toute la raison, qui embrasse l'infini, qui e
Dieu lui-même; il ne peut la posséder qu'avec certaines limites. Il
résulte que ces deux raisons ne diffèrent l'une de l'autre que par le
étendue et non par leur essence, qu'elles sont une seule et même cho
sous des mesures diverses. Loin donc d'abdiquer la raison devant l
révélation, il faut les faire servir l'une à l'autre : la raison à contrôl
les titres de la révélation, la révélation à combler les lacunes de l
raison. « La lumière de la raison, dit Norris (c. 8, § 4), vient d
Dieu aussi bien que la lumière de la révélation; et quoique la dernie
surpasse et éclipse la première, elle ne peut jamais la contredire. Dieu
qui est la souveraine vérité, ne peut rien nous révéler qui soit contr
la raison, et il ne peut pas exiger de nous, lui qui est la souverain
bonté, que nous croyions une telle chose. Mais je vais plus loin et j
dis que, non-seulement il ne peut exiger notre foi pour ce qui est contre l
raison, il ne veut pas même que nous croyions ce qui est hors de la raison
En effet, croire à ce qui est hors de la raison est un acte déraisonnable
et Dieu ne peut pas exiger un tel acte, particulièrement d'une créatur
douée de raison. » Si l'on veut comparer ces idées à celles que Locke
exposées, sur le même sujet, dans le quatrième livre (c. 18) de so
Essai sur l'entendement humain, on ne trouvera pas une grande diffé
rence entre elles. C'est qu'en matière d'indépendance philosophique
de respect pour la raison humaine, l'école de Descartes, à laquelle ap
partient Norris, n'a rien laissé à faire à celle de Locke, et une des plu
grandes erreurs du XVIII^e^ siècle est d'avoir pensé que la liberté de l'es
prit humain avait quelque chose à gagner dans le triomphe de la se
conde sur la première. Quant à savoir si cette théorie atteint le bu
que se proposait Norris, si elle contient une solide réfutation du soci
nianisme, du déisme, du rationalisme, c'est une question que nou
n'avons pas à traiter ici et que nous abandonnons volontiers aux théo
logiens.

On aura déjà reconnu l'influence des idées de Malebranche dans l

Digitized by Google

ailé dont nous venons d'exprimer la substance. C'est le système com-
et de ce philosophe, exposé dans un noble langage, résumé et quel-
uefois développé ou expliqué sous une forme élégante, facile, onc-
ieuse, qui fait seul le sujet de l'*Essai sur la théorie du monde idéal ou
ntellectuel*. Des deux volumes dont l'ouvrage se compose, et qui ont été
ublés à trois ans de distance l'un de l'autre, le premier considère le
onde intelligible en lui-même, d'un point de vue absolu ou purement
étaphysique; le second l'envisage dans ses rapports avec l'entendement
umain, avec les idées et les facultés qui nous attestent son existence,
est-à-dire d'un point de vue philosophique. Nous avons peu de choses
dire de la première partie. « M. Malebranche, dit l'auteur (c. 1, § 3), est
raiment le Galilée du monde intellectuel : il nous a donné le point de vue,
t toutes les découvertes qui seront faites à l'avenir ne pourront l'être que
ar son télescope. » La seule tâche que se propose ici Norris, c'est, pour
ous servir de ses expressions, d'ajouter quelques traits à la céleste pein-
ire que ce nouvel Apelles a laissée inachevée. Il a mis plus du sien dans
dernière partie, où la théorie est accompagnée de la polémique. On y re-
arque surtout le premier chapitre, dirigé contre cette proposition de
ocke, « que Dieu pourrait donner à la matière la faculté de penser, » et
chapitre septième, qui contient en même temps l'histoire et la criti-
ue du sensualisme. « Ce n'est pas un procédé digne d'un philosophe, dit
lorris, d'invoquer la toute-puissance divine au lieu d'interroger la nature
es choses par l'observation et la comparaison. Or, que nous apprennent
es moyens ordinaires de l'investigation scientifique, sur les rapports de
a pensée et de l'étendue? Que la pensée et l'étendue ne sont pas seule-
ent deux modes ou deux qualités distinctes, tels que la figure et le
ouvement, par exemple, mais deux essences différentes. Rien n'em-
êche que le mouvement et la figure, quoique séparés dans notre esprit, ne
oient réunis dans le même objet matériel, puisqu'ils ne sont, pour ainsi
ire, que des éléments de la notion de matière : car tout corps étant
imité, est nécessairement terminé par certaines lignes, et est suscep-
ible de changer de place. Mais l'étendue n'est comprise en au-
une manière dans la pensée, ni la pensée dans l'étendue. Bien plus;
elle-ci étant nécessairement divisible et celle-là simple et une, il est
mpossible de les réunir dans le même sujet. Donc cette proposition : La
natière pourrait penser, n'est pas moins contradictoire que celle-ci : Le
riangle pourrait avoir les mêmes propriétés que le carré. » Quant à la
octrine qui fait dériver toutes nos idées des sens, non content de la ré-
uter en elle-même en prouvant qu'elle a contre elle la véritable expé-
ience, qu'elle renferme des contradictions sans nombre, qu'elle ébranle
outes les bases de la morale et de la foi, l'auteur de l'*Essai sur la théo-
rie du monde intellectuel* s'efforce de la discréditer par l'histoire, en
montrant qu'elle n'est qu'une transformation des images matérielles,
des *idoles* d'Epicure et de Démocrite, et des *espèces intentionnelles* de
l'école.

Outre les ouvrages que nous venons d'analyser, Norris a encore laissé
les écrits suivants : *Tableau de l'amour sans voile*, traduit de l'*Effigies
amoris*, in-12, Londres, 1682; — *Idée du bonheur*, in-12, ib., 1683; —
le *Whiggisme démasqué et confus*, in-4°, ib., 1683; — *Tractatus adversus
reprobationis absolutæ decretum, nova methodo*, in-8°, ib., 1683; —

Digitized by Google

Poésies et discours écrits en différentes occasions, in-8°, 1684; — traduction anglaise des quatre derniers livres de la *Cyropédie de Xénophon*, in-8°, 1685; — *la Théorie et les Lois de l'amour*, in-8°, 1688; — *la Raison et la Religion*, ou *les Fondements et les mesures de la dévotion*, in-8°, 1689; — *Réflexions sur la conduite de la vie humaine*, in-8°, 1690; — *la Béatitude chrétienne*, suivie de réflexions sur l'*Essai sur l'entendement humain*, in-8°, 1691; — *l'Accusation de schisme continué* (contre les sectes dissidentes), in-12, 1691; — *Discours pratiques sur divers sujets*, 4 vol. in-8°, 1691-1698; — deux *Traités concernant la lumière divine*, in-8°, 1692; — *le Conseil spirituel* ou *Avis d'un père à ses enfants*, in-4°, 1694; — *Traité concernant l'humilité*, in-8°, 1707; — *Discours philosophique sur l'immortalité naturelle de l'âme*, in-8°, 1708; — *Traité de la prudence chrétienne*, in-8°, 1710.

NOTION [de *noscere*, connaître]. C'est le nom que l'on donne quelquefois aux idées; mais il offre un sens plus général, et, par conséquent, plus vague, qui en devrait rendre l'usage très-circonspect. Quand nous nous servons du mot *idée*, nous voulons désigner une chose que notre esprit conçoit, qui est présente à notre pensée, sans que nous portions sur elle aucun jugement, sans que nous prenions sur nous d'affirmer ou de nier son existence. Quelques philosophes, lui donnant une signification encore plus restreinte, ne permettent de l'employer que pour les choses universelles et nécessaires, dont il faut admettre l'existence par cela seul que nous sommes en état de les concevoir. Par une notion, nous entendons à la fois ce qu'exprime le mot *idée* dans son acception la plus générale, et une vue plus complète des choses, un jugement ou une suite de jugements, une certaine connaissance d'ensemble, mais superficielle. C'est ainsi que nous parlons de notions de physique, de géométrie, etc. C'est à cause même de cette généralité, sans doute, et parce qu'il laisse une grande liberté à l'esprit, que ce dernier terme, à commencer par Descartes (*Regulæ ad directionem ingenii*), a trouvé tant de faveur dans notre langue philosophique. Il offre le moyen d'éviter et les *idées* de Platon, et les *espèces* de la scolastique, et les *images* ou *idées-sensations* de l'école empirique.

NOUMÈNE [du grec νουμένον, ce qui est conçu par l'intelligence ou la raison pure, νοῦς]. Dans la philosophie de Kant, le *noumène* est opposé au *phénomène*. Celui-ci c'est l'objet tel qu'il est formé par expérience, tel que nous pouvons nous le représenter relativement à nous, à l'aide des impressions qu'il produit sur notre sensibilité. Celui-là c'est l'objet tel que nous supposons qu'il est en lui-même, sans aucune relation avec nous. Mais nous ne savons rien des choses ainsi comprises; car, à part les phénomènes, il n'y a en nous que les formes mêmes de notre entendement ou les catégories. *Voyez* KANT.

NOVALIS. L'histoire de la philosophie allemande présente, à la fin du XVIII^e^ siècle, un écrivain enthousiaste, un penseur subtil et charmant, qui occupe, au-dessous des métaphysiciens illustres, une place à part. On sait quel est le caractère de la philosophie en Allema-

Digitized by Google

gne depuis Fichte et Schelling; on sait combien la circonspection puissante du profond génie à qui nous devons la *Critique de la raison pure* a été promptement remplacée par les systèmes hardis, par les conceptions aventureuses. La part de la poésie est presque aussi grande que celle de la métaphysique dans les théories, ou, comme disent nos voisins, dans les *constructions* de Schelling et de Hegel. Faut-il s'étonner que, malgré l'appareil scolastique derrière lequel elles se cachent, ces rêveries grandioses aient ravi les imaginations les plus vives, et qu'un romancier, un poëte, mérite d'être cité avec honneur à la suite des maîtres de la pensée? M. de Schelling particulièrement compte parmi ses plus beaux titres l'influence prodigieuse que sa philosophie a exercée sur toutes les œuvres de l'esprit, sur toutes les manifestations de l'intelligence humaine. Pendant longtemps cette philosophie a donné une impulsion féconde aux sciences naturelles, à la physique, à la médecine; elle a renouvelé l'étude de l'histoire et agrandi la théorie des beaux-arts; n'était-il pas naturel que, dans ses premiers jours, dans le premier enthousiasme de ses croyances, elle suscitât un poëte? Ce poëte, en effet, a paru avec le mouvement d'idées qui a produit la *philosophie de la nature;* qu'il ait été le précurseur ou le confident du nouveau système, il n'a pas manqué à la gloire naissante du métaphysicien. A la fois subtil et ferme, mystique et sensé, image assez fidèle, en un mot, de la doctrine de son maître, ce poétique penseur ne peut être oublié désormais dans l'histoire de la philosophie allemande, et parmi les noms plus ou moins célèbres qui sont comme le cortége de M. de Schelling, le premier en date et l'un des plus brillants est le nom de Novalis.

Frédéric de Hardenberg (personne n'ignore sans doute que Novalis est un pseudonyme) naquit le 2 mai 1772 dans la haute Saxe (comté de Mansfeld), non loin de cette petite ville d'Eisleben qui a donné le jour à Luther. Fils du baron de Hardenberg, directeur des salines de Saxe, Frédéric de Hardenberg était destiné de bonne heure aux emplois élevés de l'administration; mais les inclinations de son esprit et d'illustres amitiés dont il fut honoré dès sa jeunesse déterminèrent en peu de temps sa vocation philosophique et littéraire. Au sortir du collége, il étudia aux universités d'Iéna, de Leipzig, de Wittemberg. C'est à cette époque qu'il se lia intimement avec Frédéric Schlegel et Fichte, et bientôt avec Schelling. Des malheurs qui le frappèrent vers le même temps, la mort de sa fiancée, la mort de son frère Erasme, disposaient son âme tendre à une sorte de rêverie exaltée et la rendaient accessible aux ivresses du mysticisme. Une telle situation d'esprit était bien favorable aux tentatives ambitieuses de la philosophie qui se préparait à l'université d'Iéna, et qui bientôt allait remplacer celle de Fichte. C'était le moment, en effet, où M. de Schelling, à l'étroit dans la théorie hautaine et inflexible du disciple de Kant, aspirant à sortir du *moi,* à retrouver Dieu et la nature, abandonnait la méthode psychologique et ouvrait les régions de l'ontologie aux élans hardis de l'imagination. Fichte lui-même, dans ses derniers écrits, avait fait des efforts inouïs pour s'arracher aux entraves de sa propre doctrine, et ce *moi* subjectif, comme disent les Allemands, ce *moi* dont les idées absolues étaient l'œuvre, ce *moi* qui créait tout, avait fini par se

Digitized by Google

transformer en un *moi* objectif et impersonnel. L'homme, qui
pait seul la scène du monde, avait remis à Dieu son empire, et,
avoir régné avec orgueil, il tendait à se perdre au sein de l'infin
système de Schelling est déjà là en germe. Les livres des alexand
les traités des mystiques du moyen âge, les écrits de Spinoza ét
lus avidement par l'héritier de Fichte. Novalis, quoique plus âgé
Schelling de quelques années, subit avec enthousiasme l'influenc
jeune maître, et se livra tout entier aux idées nouvelles. Ces i
nouvelles, il les devait sans doute à la situation générale des esp
aux derniers écrits de Fichte, aussi bien qu'aux premières pro
tions de Schelling; il est permis de croire cependant que ce dernier
sur lui l'action la plus décisive, et Novalis peut être compté parmi
esprits qui protestèrent, avec le jeune Schelling, contre l'étroite
gueur du système de Fichte. Schelling venait de publier les trav
dans lesquels s'annonce hardiment la philosophie nouvelle, *Idées p
une philosophie de la nature* (1797), *l'Ame du monde* (1798). Dans
jeunesse passionnée des systèmes, la poésie et la philosophie se c
fondent; or, si ce double caractère se reproduit quelque part, c
assurément dans le fragment si poétique et si profond intitulé *les D
ciples de Saïs*, et dans le recueil de *Pensées* que Novalis faisait para
à la même époque.

On sait quel événement philosophique sépare en deux périodes d
tinctes la courte et brillante histoire de la moderne métaphysiq
allemande. La science, n'ayant pu arriver à l'absolu en partant
l'homme, abandonna la psychologie et se plaça au sein même de Die
Or, au moment où Schelling formule les premières prétentions
l'école qui doit succéder à celle de Fichte, Novalis met dans la bouch
d'un des disciples de Saïs une parole qui indique des préoccupation
toutes semblables, et qui pourrait être le programme même du jeun
philosophe. La statue de la déesse de Saïs portait cette inscription
« Aucun mortel ne peut lever mon voile. » — « Si nul mortel, s'écri
un des disciples, ne peut lever le voile de la déesse, il faut nous-même
devenir immortels; car celui qui ne le lève pas, ce voile divin, celui-
là n'est pas un véritable disciple de Saïs. » Brillantes et audacieuses
paroles que développeront avec puissance et Schelling et Hegel; elles
rattachent les systèmes de ces deux maîtres au néo-platonisme; elles
sont dans la philosophie allemande la première apparition des principes
d'Alexandrie, qui vont être continués et agrandis à Berlin et à Munich.
C'était là, on le sait, une des doctrines de Plotin : Se dépouiller de
l'humanité et monter jusqu'à Dieu, jusqu'à l'Un. Ce n'est plus une
contemplation, dit Plotin, on est devenu un autre, l'esprit se voit de-
venu Dieu, ou plutôt il n'a pas cessé de l'être, et c'est alors seulement
qu'il s'apparaît à lui-même (θεὸν φανόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφάντα μὲν
τότε. *Enn.* VI, liv. IX, c. 9). Novalis, qui lisait avec ardeur les phi-
losophes alexandrins, dut être frappé de ces hardiesses qui conve-
naient à sa pensée. Il a répété ce précepte et l'a livré aux maîtres qui
se levaient. Schelling, Hegel surtout, se sont approprié cette idée d'une
manière souveraine, et ce qui, dans Plotin, ressemblait trop à une
extase est devenu chez ce dernier une méthode. C'est ainsi que se
termina ce débat chez nos voisins : la philosophie, après la première

Digitized by Google

ience de Fichte, s'écria, comme Novalis : « Il faut que je devienne
! »

fragment plein de profondeur et d'éclat, *les Disciples de Saïs*,
a première partie d'un roman ou plutôt d'un poëme en prose, dans
el les principales questions de la philosophie des sciences devaient
discutées. Novalis n'a pas eu le temps d'achever son œuvre; mais
agment que nous possédons contient assez de remarques profon-
, assez de pensées hardies et neuves, pour assurer un rang élevé
poëte enthousiaste qui l'a écrit. Ces éclairs, il est vrai, brillent sou-
t au milieu des nuages; il y a bien des bizarreries, bien des subti-
s obscures dans tout ce que Novalis a produit, et il est probable que
raduction de ses œuvres ne trouverait pas chez nous un accueil très-
pressé; cela n'empêche pas de reconnaître la place distinguée qu'il
upe parmi les écrivains de son pays. Les représentants de cette
nde école des sciences naturelles qui s'est formée autour de M. de
elling n'ont pas été ingrats pour Novalis. On peut lire, dans un
ueil dirigé par un illustre naturaliste, dans l'*Isis* de M. Oken, un
ieux article où Novalis est parfaitement apprécié. L'auteur fait hom-
ge au jeune poëte de plusieurs points de vue nouveaux dont a pro-
é la science, et qu'il avait hardiment soupçonnés. Il salue aussi avec
e cette ère nouvelle où l'enthousiasme poétique et la science de la na-
re semblent devoir s'allier intimement et se rendre de mutuels servi-
s; il rappelle qu'unies d'abord, à l'origine des littératures, elles ont été
ligées de se séparer bientôt, et qu'elles tendent aujourd'hui à se ré-
nicilier dans une unité supérieure. Quelle que soit la valeur des espé-
nces exprimées ici par l'*Isis* d'Oken, il n'est pas inutile de citer ce ju-
ement d'un recueil célèbre dans la science, et de montrer par ce peu de
ots quelle haute place occupe Novalis dans l'estime de l'Allemagne.

Mais c'est surtout le recueil des *Pensées* de Novalis qu'il faut con-
ulter, si l'on veut bien connaître la direction de son intelligence. Il
st là tout entier. On ne saurait demander à Novalis un système, une
héorie arrêtée, un ensemble de principes qui s'enchaînent; il exprime
eulement avec beaucoup d'élévation l'état des esprits et de la philo-
ophie elle-même, au moment où le système de Fichte se transformait
t préparait celui de Schelling. Ces deux influences se retrouvent ma-
nifestement dans ce recueil. Tantôt c'est une pensée qui semble dictée
par Fichte, tantôt c'est un élan, une aspiration vers l'absolu qui an-
nonce la philosophie nouvelle. L'étude de Spinoza, qui alors occupait
tant les esprits et qui a exercé une action si puissante en Allemagne, a
laissé aussi dans la pensée de Novalis une trace qu'il est facile de sui-
vre. C'est Novalis qui a dit le mot si souvent répété : « Spinoza est un
homme enivré de Dieu. » Cette parole pourrait lui être appliquée à lui-
même : il est enivré de l'absolu; et comme il joignait à cette passion de
l'idéal une imagination vive, une incroyable facilité à se détacher du
monde réel, on peut dire qu'il a passé sa vie au sein d'une région toute
mystique. Et ce n'était pas la création arbitraire d'un cerveau fantas-
que, c'était la nature même subtilisée, transfigurée, réduite aux lois
qui la gouvernent et qui l'expliquent. Qu'est-ce que la nature? dit-il
quelque part. Une encyclopédie, un système, le plan de notre esprit.
Qu'est-ce que l'histoire? Une immense anecdote. Une seule histoire est

Digitized by Google

sérieuse, celle de la pensée et de l'art. C'est ainsi que ce mystique penseur, plongé au sein de Dieu et plein de dédain pour la réalité, supprimait tout ce qui n'était pas l'absolu ou ce qui ne pouvait le ramener immédiatement à ce but unique de sa pensée. Il connaissait très-bien la physique, les mathématiques, la géologie; son esprit se plaisait dans l'étude de ces lois au milieu desquelles il vivait, pour ainsi dire, et qui transformaient pour lui la création tout entière. Si les faits n'ont jamais eu à ses yeux une importance sérieuse, s'il a méconnu l'histoire et s'il l'a méconnue à une époque où le monde était renouvelé par des événements prodigieux, il a du moins compris et apprécié parfaitement les faits spirituels, l'histoire des sciences, l'histoire des arts, et il a eu de la philosophie et de la poésie le sentiment le plus élevé.

Tout ce qu'il y a de vague et d'indécis dans les idées de Novalis aurait sans doute disparu peu à peu, et à cette exaltation souvent bizarre, on eût vu succéder une philosophie plus nette; mais il n'a pas eu le temps d'accomplir ce travail sur lui-même et de dégager sa pensée du mysticisme qui l'enveloppait. Il est mort à l'âge où l'intelligence mûrit, à l'âge où les rêveries de la jeunesse sont remplacées par des conceptions plus viriles. Après avoir été le confident poétique d'une philosophie naissante, il n'a pas pu s'associer à ses progrès et grandir avec elle. Il n'a laissé que des fragments. Son roman, *Henri d'Ofterdingen*, où il a fait pour la poésie ce qu'il a tenté pour la science dans *les Disciples de Saïs*, est le plus complet de ses ouvrages, et pourtant ce n'est encore qu'une ébauche. On a de lui de beaux vers où il est facile de retrouver les qualités et les défauts de sa pensée philosophique : ce sont les *Hymnes à la nuit*, cantiques et méditations mêlées de vers et de prose, et les *Chants religieux*.

Les œuvres de Novalis ont été recueillies après sa mort par son ami M. Louis Tieck; elles ont été réimprimées plusieurs fois. Il a paru tout récemment une édition beaucoup plus complète que les précédentes, et où l'on trouve d'intéressantes nouveautés, des pensées inédites, un journal qui embrasse les années les plus importantes de sa vie, etc. Cette publication a été faite à Berlin, en 1846, par les soins de M. Louis Tieck et de M. Edouard de Bulow. — Sur la philosophie de Novalis, consultez *Isis*, par M. Oken (all.), année 1829, premier cahier. — *Histoire de la philosophie*, par Hegel (all.), 3e volume. — *La Littérature allemande depuis Kant et Lessing*, par M. Gelzer (all.), Leipzig, 1841. — *Au delà du Rhin*, par M. Lerminier. S. R. T.

NUMÉNIUS d'Apamée, qu'il faut distinguer de deux autres écrivains de ce nom, l'un pyrrhonien, l'autre auteur d'un *Traité sur le péché*, etc., vécut au second siècle de notre ère, dont il représente une des principales tendances, celle d'un goût prononcé pour les doctrines religieuses. Toutefois, l'époque précise de ce philosophe est aussi incertaine que l'école qui le forma. Est-il de la fin ou de la première moitié du second siècle? Fut-il élève ou ami de quelque disciple de Philon d'Alexandrie, qui mourut vers le milieu du premier, ou ne connut-il les idées de cet écrivain, qui devinrent si puissantes parmi les chrétiens, que par ses ouvrages, si peu répandus parmi les polythéistes? Voilà ce qu'on ignore. Le premier auteur qui le cite, Clément d'A-

Digitized by Google

candrie (p. 304), qui mourut de l'an 213 à 220, et qui avait pu voir Numénius, ne s'explique pas à ce sujet. Ceux qui le nomment plus tard, qualifient tantôt de pythagoricien (Origène, *Contra Celsum*, lib. IV, 4; Eusèbe, *Hist. ecclésiast.*, liv. VI, c. 19), tantôt de platonicien (Porphyre, *Vita Plotini*, c. 3, 14, 17, 20 et 21). A la rigueur, il ne fut ni l'un ni l'autre. Sa place est marquée parmi ces éclectiques qui s'attachent à l'Orient pour élargir l'horizon des écoles grecques, en s'autorisant toutefois de l'exemple de Pythagore et de Platon, ou, pour mieux dire, des traditions qui mettaient ces deux chefs en rapport intime avec la Perse et l'Egypte. L'Orient était l'attrait du siècle: Numénius s'y livra avec confiance et y renvoya dans ses écrits. Son rôle fut plus considérable que ne porteraient à le croire les rares mentions faites de ses nombreux ouvrages. Amélius, qui s'attacha plus tard à Plotin, rédigea et conserva tous ses enseignements ou ses écrits; il en savait gravé la majeure partie dans sa mémoire.

Porphyre ajoute que ce laborieux philosophe s'était fait cent cahiers ou cent scolies, ἐκ τῶν συνουσίων, mots qu'on traduit par *ex audiendi studio*, mais qui veulent dire *à la suite de conférences* ou *d'un commerce intime avec ses maîtres*. Amélius donna ce trésor à un fils adoptif qui demeurait à Apamée. Mais, est-ce de conférences avec Numénius ou de conférences avec Plotin qu'il s'agit? Harles (*Biblioth. grecque*, liv. III, p. 180) entend des conférences avec Numénius. On est heureux de voir que l'auteur de l'article *Amélius* (*voyez* ce nom), ne partage pas cette opinion : car c'est bien du commerce d'Amélius avec Plotin qu'il est question. Tout ce qui suit et précède le prouve. Plotin partagea d'ailleurs la déférence d'Amélius pour le philosophe d'Apamée, au point qu'il fut accusé de l'avoir trop suivi, et qu'Amélius se crut obligé de défendre à cet égard un maître à qui l'on reprochait aussi de trop reproduire les leçons d'Ammonius. Du désir d'effacer ces accusations vient sans doute le silence que Plotin garde lui-même sur l'un et l'autre de ces philosophes, silence que les néoplatoniciens imitent volontiers, surtout à l'égard de Numénius et de ses écrits. Cette conduite serait assez propre à confirmer, sur la rencontre de quelques théories de Plotin avec celles de Numénius, l'opinion dont il s'agit, et qu'expliquerait d'ailleurs leur respect commun pour Platon, pour Pythagore et pour l'Orient. Toutefois Numénius allait plus loin que Plotin à l'égard de nos textes sacrés. Il est vrai qu'il demeura sincèrement polythéiste, ne traitant que des questions de philosophie, et ne commenta que des écrits émanés des philosophes. Il est vrai, de plus, que Numénius se targuait d'une fidélité absolue à l'égard de Pythagore et de Platon, et qu'il reprochait leur défection, non-seulement aux platoniciens de la seconde et de la troisième Académie, mais encore à Speusippe, à Xénocrate et à Polémon (*voir* dans Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. XIV, c. 5, des fragments de son traité sur cette défection). Il est vrai qu'en théorie Numenius était conservateur absolu; qu'il blâmait les divergences même dans les écoles dont il rejetait les doctrines, par exemple dans celle des stoïciens, et que s'il aima tant Platon, c'est que ce penseur était demeuré fidèle à Socrate, sauf ce qu'il avait emprunté à Pythagore. Il est vrai, enfin, que Numenius, qui disserta sur la question des *nombres* d'après Pythagore,

Digitized by Google

comme il avait disserté sur la question du souverain *bien* d'après Platon, dont il avait aussi commenté le *Timée* (Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. xv, c. 17), composa encore d'après ces deux maîtres son *Traité du lieu ou de l'espace* (*voir* Origène, *Contra Celsum*, lib. iv, § 198). Toutefois, dans les questions de philosophie religieuse (c'était l'objet de prédilection de Numénius), ce penseur, de simple conservateur, devenait conquérant et portait ses vues impartiales plus loin que Plotin et son école, tout en se persuadant peut-être qu'il marchait toujours sur les traces de Platon. En effet, ayant fait connaissance, par Philon, avec quelques doctrines judaïques, et s'étant laissé entraîner par celles-ci à la lecture de quelques textes chrétiens, notamment de l'Evangile de saint Jean, il s'en appropria les idées qui lui convenaient, se mettant à l'aise à l'égard de l'évangéliste en le citant avec l'épithète d'*un certain barbare* (Eusèbe, *Prép. évang.*, p. 540). A l'égard du législateur des Juifs, il disait que Platon était *Moïse se faisant Athénien* (Porphyre, *de Antro nymph.*, c. 10; Clément d'Alexandrie, liv. I, p. 342). Ce respect pour les doctrines de l'Orient était chez lui très-général, embrassant celles de la Chaldée et de l'Inde comme celles de l'Egypte (Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. ix, c. 7, 8). Même sur les questions de morale, Numénius conseille de remonter plus haut que Platon et Pythagore, et de comparer le sens des rites, des sacrifices et des institutions des peuples les plus célèbres. *On trouvera ces peuples d'accord avec Platon*, dit-il. Grâce à ce syncrétisme universel, Numénius, dans la philosophie religieuse, tire parti de tout, non-seulement d'un texte métaphysique de saint Jean, mais encore de certains faits de la vie de Jésus-Christ, dont il use, par voie d'allégorisation, comme Philon use de ceux de l'Ancien Testament. Mais, il faut le dire, en complétant et en développant ainsi la philosophie grecque, insuffisante à ses yeux, *même dans ses organes les plus vénérés et quoique venue de l'Orient*, Numénius montre une érudition crédule et une faible critique. Qu'il cite comme du même ordre les écrivains sacrés de la Judée et ceux de l'Egypte, Moïse, Jannès et Mambrès, cela ce comprend de sa part; mais ce qui ne s'explique pas dans le langage d'un philosophe, c'est qu'il attribue aux prières du premier un singulier crédit près de Dieu, et qu'il assigne aux deux autres le premier rang dans les sciences magiques, *au jugement de tous* (Eusèbe, *ubi supra*). En partant de ces principes qui, non-seulement élargissent l'horizon des écoles de la Grèce, mais franchissent celui de la spéculation légitime, le philosophe d'Apamée arrive à des doctrines fort différentes de celles de ses maîtres, Platon et Pythagore, très-analogues à celles d'Ammonius Saccas, qui furent la source de celles de Plotin. Il touche même aux théories gnostiques, contemporaines de celles de Numénius.

Ainsi l'Etre primitif et simple, que ce philosophe, d'accord avec tous les platoniciens, appelle le Bon, le Un, l'Intelligence, est pour lui l'antithèse de la substance matérielle, qui est le Multiple et le Mal; il n'admet pas plus de rapport direct entre l'absolu et la matière que n'en admettent les gnostiques. Le Dieu suprême, étant l'immuable, le repos absolu, il ne saurait être, dit Numénius, le créateur du monde. Son rôle se borne d'abord à produire, selon son image, ce créateur, le

Digitized by Google

ond Dieu; puis à être le législateur de la création; enfin, à y rédre les âmes par voie d'émanation. Le second Dieu, au contraire, de nature double; il contemple, d'un côté le monde des idées, et n autre côté la matière, sur laquelle il agit en démiurge, et qui se nfond avec lui de telle sorte, que le monde sensible n'est autre chose e lui-même (Eusèbe, *ubi supra*, lib. XI, c. 22). Toutefois, le monde est nage du second Dieu, comme il est lui-même celle du premier Dieu, qui fait dire à Proclus que Numénius enseigne *trois dieux* (*In Tim.*, . II, c. 93). A cette théologie essentiellement *cosmique*, Numénius ntait une anthropologie essentiellement psychique. De même que le miurge, l'âme aussi a deux natures : l'une rationnelle, qui tient Dieu par les dons divins qu'elle en a reçus; l'autre irrationnelle, qui nt par la sensibilité à la matière, au corps. Toutefois, entre les ux âmes il y a union intime, comme entre le premier et le second u. Aussi celui-ci inspiré de celui-là, dirigeant ses regards vers l'âme ionnelle, lui donne ou ranime en elle sa vie divine et la ramène à la rce d'où elle est émanée. — Ainsi tout se résume dans la doctrine Numénius, comme dans les autres systèmes mystiques de son cle, à ces deux questions fondamentales : passage ou transition de ntellectuel au sensible, du bien au mal, et retour du sensible à l'inlectuel, du mal au bien (Cf. Chalcidius, *In Tim. Plat.*, c. 13, § 295; bée, *Eclogæ phys.*, lib. I, c. 40; Rossi, *Comment. Laert.*, p. 206). y a dans ce syncrétisme absence d'une critique suffisante; mais qui distingue Numénius de tous les philosophes de son temps, c'est liberté d'esprit avec laquelle il consulte les écrits religieux du juisme et du christianisme. Son plus bel éloge est dans ces lignes Origène : « Je sais d'ailleurs que le pythagoricien Numénius, qui a bien expliqué Platon et qui était si versé dans la philosophie de Pyagore, cite dans beaucoup d'endroits de ses ouvrages des passages Moïse et des prophètes, et qu'il en découvre habilement le sens ché. C'est ce qu'il fait dans l'ouvrage qu'il a intitulé *Epops*, dans n livre des *Nombres* et dans son traité *de l'Espace*. Bien plus, dans n troisième livre *du Souverain bien*, il cite un fragment de l'histoire Jésus-Christ, dont il cherche le sens caché, avec un succès qu'il n'y a s lieu d'apprécier ici. » Quand on considère que la pensée de Numénius levait à cette hauteur, lorsque ses contemporains les plus distingués osaient encore, à la tête de leurs écoles, ni prononcer les noms ni er les textes religieux auxquels ce philosophe recourait avec tant liberté, on comprend l'admiration qu'il inspira aux docteurs chréns et la froideur qu'il trouva près de leurs adversaires. Une bonne ition des fragments qui nous restent de lui et des textes anciens où est cité, serait un travail utile pour l'histoire de la philosophie.

J. M.

NYÂYA, de la racine sanscrite *ni*, qui signifie *conduire;* par exnsion, le raisonnement, la logique, ou mieux, la méthode, qui conit l'esprit de l'homme dans certains actes, et particulièrement dans icle délicat et pénible de l'argumentation et de la discussion.

Nyâya est le nom propre du système de logique attribué dans l'Inde Gotama, et qui y vit actuellement et y vivra sans doute encore long-

Digitized by Google

temps, avec autant de gloire et d'influence que l'*Organon* d'Aristote peut en avoir eu depuis plus de deux mille ans dans l'Occident. Le *Nyâya* n'est guère moins ancien et ne sera pas moins durable, exerçant une action bienfaisante et tout aussi pacifique sur toutes les sectes de l'Inde et sur toutes les religions qui l'étudient et s'en servent. Aujourd'hui même le *Nyâya* est certainement plus cultivé dans l'Inde que la logique péripatéticienne ne l'est parmi nous; et il est attesté par des témoins oculaires, que dans les écoles de ce pays le *Nyâya* est étudié par neuf élèves sur dix.

Il a été expliqué antérieurement, en parlant de Gotama, quelle est l'obscurité profonde dont est couverte l'origine du *Nyâya*. On a dit aussi que, quel qu'en fût l'auteur, le *Nyâya* remontait tout au moins au IVe siècle avant l'ère chrétienne, et qu'il était contemporain des grands systèmes ou darsanâni, qui se sont formés dans l'Inde à cette époque reculée et entre lesquels se partagent toutes les écoles, sans exception.

Le texte du *Nyâya* a été publié en 1828, à Calcutta, par les soins du comité général d'instruction publique. Il est accompagné d'un commentaire de Vistanâtha Bhattâtchârya. Les axiomes ou soûtras y sont au nombre de 525, en prose, et divisés par les commentateurs et pour l'usage des écoles en cinq lectures, qui se partagent elles-mêmes chacune en plusieurs chapitres. Ces cinq lectures présentent deux parties distinctes : l'une, toute dogmatique, est formée de la première lecture; l'autre, formée des quatre lectures restantes, est toute polémique. Gotama y répond aux objections dont sa doctrine peut être l'objet.

La forme axiomatique, qui a pour nos habitudes quelque chose de si nouveau et de si étrange, n'est pas propre au *Nyâya*. C'est la forme d'exposition adoptée par toutes les écoles philosophiques; c'est la forme adoptée également par tous les grammairiens, par tous les philologues et autres savants dans l'Inde : c'est, on peut dire, la forme ordinaire et générale de la science dans ce pays. L'avantage principal de cette forme, c'est sa concision, qui suppose de longs travaux antérieurs aboutissant à ces résumés si condensés et si profonds. Mais cette concision est ordinairement accompagnée d'une obscurité qui en est l'inévitable inconvénient.

La première lecture du *Nyâya* (*adhyâya*) contient soixante axiomes; et ce petit nombre de règles renferme la dialectique de Gotama dans ce qu'elle a d'essentiel et de fondamental. C'est la seule qu'il importe de connaître pour se rendre compte de ce système, qu'on a pris quelquefois pour le modèle et l'original de celui d'Aristote, et qui, comme on le verra, n'y a pas le moindre rapport.

Gotama promet d'abord la béatitude éternelle à tous ceux qui posséderont la doctrine qu'il enseigne dans toute son étendue. Cette promesse est comme le préliminaire obligé de tous les systèmes : il n'en est pas un qui ne fasse briller aux yeux des néophytes qu'il convie à le suivre cet irrésistible attrait du salut éternel, dont les esprits sont encore beaucoup plus préoccupés dans l'Inde qu'ils ne le sont parmi nous. Ce n'est pas un charlatanisme de la part des écoles; c'est une partie nécessaire des croyances et des habitudes du pays.

La béatitude, suivant Gotama, sera donc acquise à tous ceux qui

Digitized by Google

ont parfaitement ce que c'est que la preuve, l'objet de la preuve, oute, le motif, l'exemple, l'assertion, les membres de l'assertion ılièrement formée, le raisonnement supplétif, la conclusion; puis jection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la ré- se futile, et enfin la réduction au silence.

'oilà ce qu'on peut appeler les seize *topiques* de Gotama, et non les e *catégories*, comme le dit Colebrooke. Le mot de *catégorie* a un s spécial qu'il faut lui laisser et qui ne s'applique pas du tout ıu sujet traité par Gotama. La connaissance approfondie de tous ces ıts de doctrine a pour but la destruction de l'erreur; et ainsi, c'est la science régulière que Gotama prétend conduire l'homme à la vé- et à la félicité éternelle.

a série de ces seize topiques que Gotama énumère d'abord, comme vient de le faire ici, sans aucune division, peut être partagée en deux ties, dont l'une se composerait des neuf premiers topiques et s'arrê- ıit après la conclusion ou décision finale qu'elle comprendrait, et ıt la seconde, commençant avec l'objection, se terminerait par le nier topique ou réduction au silence. Il me semble évident, et le nmentateur confirme en partie cette opinion, que l'auteur a voulu ısenter toutes les phases par lesquelles le raisonnement ou la discus- n doit passer afin d'arriver d'abord à la certitude pour celui qui ablit; et en second lieu, à la certitude pour celui qui le combat et , se trouvant réduit enfin au silence, doit accepter la thèse de l'ad- rsaire contre laquelle il n'a plus d'objection qu'il puisse exprimer et re comprendre. Ainsi, un raisonnement n'est complet et à l'abri de rreur que si, d'abord appuyé sur les neuf bases indiquées par la mé- ode, il a pu résister aux attaques diverses dont il peut être l'objet, s'il est sorti victorieux de tous ces assauts, de l'aveu même des ad- rsaires réduits à le subir et à se taire.

1°. Le topique que Gotama place avant tous les autres (*pramânani*, esure antérieure et supérieure), c'est la preuve, qui, dans son sys- me, doit précéder l'objet même auquel elle s'applique : en d'autres rmes, Gotama pose la question de la certitude au-dessus de toutes les ıtres. Avant de dire ce que vous allez discuter, il faut dire quelles sont s sources de connaissances auxquelles vous prétendez puiser. A quel tre pouvons-nous connaître? Quelle est la preuve, l'autorité de la nnaissance? Voilà ce que cherche d'abord Gotama, comme doit le ıre aussi toute philosophie méthodique et profonde. Que pouvons- ous connaître? C'est une question ultérieure qui ne sera bien résolue ue si la première l'a d'abord été régulièrement et à son rang.

Quels sont donc nos moyens de connaître, ou, comme dit Gotama, s preuves (*pramânani*), les autorités? Il en admet quatre : la percep- on d'abord, puis l'inférence ou induction; en troisième lieu, la com- ıraison ou analogie; et enfin le témoignage, divin ou humain. Il ana- se ensuite avec quelques détails fort exacts, quoique très-courts, hacune de ces preuves et les caractères spéciaux qui les distinguent ntre elles.

2°. Les objets de la preuve, ou objets que l'homme peut connaître, ont au nombre de douze. Les voici dans l'ordre où Gotama les range : 'âme, le corps, les organes des sens, les objets des sens, l'intelli-

Digitized by Google

gence, le cœur ou sens interne, l'activité, la faute, l'état après la vie, le fruit des œuvres, la peine, et enfin la délivrance.

Gotama examine successivement chacun de ces objets de la preuve, et il indique les faces diverses sous lesquelles ils peuvent être considérés et devenir ainsi un texte de discussion et de controverse. Ces détails sont relativement un peu longs dans la composition du *Nyâya*, et ils y semblent une sorte de digression où l'auteur essaye de donner comme un aperçu de la construction entière de l'univers.

3°. Après les preuves et les objets de la preuve, le troisième topique c'est le doute. La connaissance de l'objet une fois acquise par l'un de quatre moyens qui la légitiment et l'élèvent à l'évidence, le premier sentiment qui naît dans l'esprit, c'est le doute de la connaissance qu'il vient d'acquérir. Il est possible qu'on ait réuni dans un seul et même objet des qualités qui sont distinctes, ou bien qu'on ait distingué et séparé des qualités communes. De là la nécessité d'un examen scrupuleux qui lève toutes les incertitudes et toutes les obscurités. Gotama ne consacre qu'un seul axiome au doute.

4°. Il est tout aussi peu explicite sur le quatrième topique, qui est le motif. Après avoir écarté les doutes que peut faire naître l'objet de la preuve, c'est-à-dire le sujet même de la discussion, il faut indiquer le motif qui l'a fait entreprendre.

5°. En cinquième lieu, et pour que la clarté de la discussion et de l'objet qu'elle traite soit aussi complète que possible, il faut donner un exemple qui fasse encore mieux comprendre ce dont il s'agit entre les deux interlocuteurs. L'exemple, en effet, est un objet sur lequel tous les deux tombent d'accord en cherchant à s'instruire ensemble et en s'attachant, pour y parvenir, à des choses tout extérieures, toutes sensibles, ou littéralement, comme le dit le texte, toutes mondaines. Cet accord entre les deux adversaires sur un point de toute évidence ne peut avoir pour but que d'éclairer quelque autre point qui n'est pas évident.

6°. Le sixième topique est l'assertion finale (*siddhânta*). La traduction de Colebrooke, qui l'appelle vérité démontrée, n'est peut-être pas fort exacte, et la nôtre paraît plus conforme à l'étymologie même qui ne veut pas dire autre chose que *très-complète*. Siddhânta signifiera donc l'assertion définitive, où aboutissent tous les topiques antérieurs, et qui résume, avant de pousser la discussion plus loin, la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif de la discussion et l'exemple.

7°. Le septième topique est l'énumération des cinq membres (*avâya*) de l'assertion finale. Les cinq membres sont : la proposition, la raison, l'éclaircissement, l'application et la conclusion.

Les commentateurs, pour expliquer cette doctrine de Gotama, ont donné un exemple complet où les cinq membres de l'assertion sont ainsi disposés : 1° proposition : Cette montagne est brûlante ; 2° cause ou raison : car elle fume ; 3° éclaircissement : ce qui fume brûle, comme le foyer de la cuisine ; 4° application : de même la montagne est fumante ; 5° conclusion : donc elle brûle, car elle fume.

C'est dans cette disposition systématique des membres de l'assertion que Colebrooke, et bien d'autres après lui, ont voulu voir le syllogisme ; et ils ont prétendu par suite que le syllogisme n'était pas

Digitized by Google

lement dans Aristote, mais qu'il était aussi dans l'Inde. Il suffit n examen même superficiel pour reconnaître qu'il n'en est rien. syllogisme, tel que l'a compris Aristote, créateur même de ce mot is son acception spéciale, n'existe pas dans l'Inde. Le croire, c'est tromper complétement, et c'est ne pas connaître suffisamment ni monuments indiens ni le monument même d'Aristote, qui est plus ile à comprendre, sans modèle qui l'ait inspiré, et qui reste profonnent original.

9°. Le huitième topique est le raisonnement supplétif, ou, comme dit assez improprement Colebrooke, la réduction à l'absurde. Le sonnement supplétif sert seulement, comme le prescrit Gotama, à e connaître l'essence propre du sujet, déterminant l'action toute ticulière qu'il exerce. Gotama n'a pas plus connu la réduction à surde, telle que l'entend Aristote, qu'il n'a connu le syllogisme.

10°. Le neuvième topique, c'est la conclusion, le jugement définitif *nâya*). Après le raisonnement supplétif, qui confirme l'assertion née des cinq membres réguliers et solides qui la constituent, il ne le plus qu'une chose à faire pour clore le raisonnement entier: it de conclure et de se prononcer d'une manière définitive et abso-. Au delà de la conclusion, il ne peut plus rien y avoir, si ce n'est polémique pour ou contre le raisonnement ainsi établi; mais ce onnement lui-même est clos et parfaitement terminé. On pourra le ndre contre les attaques des adversaires; on ne pourra le rendre lus complet ni plus démonstratif. Le nirnâya, ou conclusion, est donc ut auquel tendent les huit topiques antérieurs. C'est pour le for- qu'ils se sont tous successivement et laborieusement réunis.

es commentateurs ont, avec raison, séparé les neuf premiers to- es des suivants, et ils ont marqué ici la fin de la première partie la première lecture du *Nyâya*. C'est comme une pause faite dans uel dialectique qu'ont engagé les adversaires par leur discussion. n des adversaires a, pour ainsi dire, fait une première passe; c'est ntenant à l'autre de riposter.

'est précisément à cet objet qu'est consacrée la seconde section de remière lecture.

0°. La première attaque de l'adversaire qui conteste la vérité de ertion ou le dixième topique, c'est l'objection, thèse opposée thèse primitive, c'est-à-dire, en un seul mot, l'antithèse, formée me l'assertion elle-même de cinq membres réguliers.

1°. La controverse peut alors s'établir, et c'est le onzième topique.

2°. L'adversaire qui n'est pas convaincu de sa defaite et qui ne oue pas encore, essaye de chicaner, et, au lieu de faire une assertion ulière avec les cinq membres solidement fondés, il oppose des ob- ions qui sont sans force tout aussi bien que sans régularité.

3°. Il est contraint alors d'en venir au sophisme, c'est-à-dire, me l'exprime le mot sanscrit dans son étymologie, à une appa- e de raison, à une raison apparente (*hetvâbhâsa*). A la première , l'objection paraît sérieuse; mais, au fond, elle ne l'est pas. Elle ble être un motif de discussion véritable; mais, à y regarder de près, l'en est pas un : il est seulement plausible, et disparaît bientôt de- t un examen un peu plus attentif. Gotama distingue cinq espèces

Digitized by Google

de sophismes : l'inconsistant, le contradictoire, le sophisme de sujet identique, le sophisme de démonstration identique, et, enfin, le sophisme inopportun, c'est-à-dire qui applique à un certain moment, à un certain temps ce qui ne convient qu'à un autre.

14°. L'adversaire ne se contente pas des chicanes ni des sophismes, il peut aller plus loin; il peut aller jusqu'à la fraude, jusqu'au mensonge. Gotama distingue trois espèces de frandes ou de ruses : la ruse verbale, qui ne porte que sur les mots; la ruse par ressemblance, passant d'un objet à un autre objet qui paraît identique sans l'être réellement; enfin, la ruse elliptique, qui, lorsque la discussion s'applique à la qualité d'une chose uniquement, laisse ignorer si la chose même existe, et si au fond on ne discute pas sur une chimère, au lieu de discuter sur une réalité.

15°. Le quinzième topique, c'est la réponse futile. L'adversaire a vu toutes ses fraudes déjouées, il n'ose plus en essayer de nouvelles, il se borne, dans son trouble, à faire une réponse qui n'en est pas une, car elle se réfute elle-même en joignant par des rapports qui se détruisent réciproquement le dissemblable au dissemblable. Les distinctions vraies des choses ont alors disparu pour l'interlocuteur malheureux, qui se contredit et se suicide.

16°. Il s'est ainsi donné le dernier coup et se réduit au silence, parce que la méprise énorme qu'il vient de commettre ne lui permet plus de reprendre la parole, et qu'il vaut mieux encore pour lui s'avouer vaincu en se taisant, que de continuer une lutte où il se déshonore. Le seizième topique, c'est le *nigrahasthana*, le silence d'un homme à bout d'arguments, qui ne peut plus *saisir* un seul motif de discussion, et qui s'arrête immobile et stupéfait dans sa honte et dans son impuissance.

Ainsi parti de l'antithèse, de l'objection qui portait, sans cependant détruire la thèse primitive, l'adversaire est arrivé en quelques pas, malgré ses efforts, à se perdre lui-même dans des réponses qui n'ont plus de sens, et qui le rendent muet devant son interlocuteur victorieux.

Telle est la seconde section de la première lecture du *Nyâya* : relative à la première section, elle forme toute la partie dogmatique de la dialectique indienne.

Voici donc à peu près l'ensemble du système de Gotama :

La discussion, quel que soit d'ailleurs le sujet sur lequel elle s'engage, se compose, dans toute son étendue, de deux parties bien distinctes : la position du raisonnement et la défense du raisonnement posé.

D'abord, il faut établir l'assertion qui doit servir de champ clos à la lutte dialectique. On doit procéder en ceci avec le plus grand soin et la prudence la plus lente. Il s'agit de poser les bases solides sur lesquelles seules le raisonnement entier doit se fonder. Si l'on veut qu'il devienne victorieux après avoir résisté aux attaques de ses adversaires, on ne saurait apporter trop d'attention à le construire.

Il faut donc commencer par faire connaître l'autorité sur laquelle on compte appuyer l'assertion. Est-ce des sens, est-ce de l'inférence, est-ce de la comparaison ou du témoignage, de l'écriture ou des hommes

Digitized by Google

qu'elle emprunte sa légitimité? Ce sont là les quatre colonnes qui la peuvent soutenir, et chacune d'elles prise à part est assez forte pour la porter. L'assertion étant ainsi établie sur ces bases légitimes, dont il faut avant tout spécifier la nature, les objets qu'elle peut embrasser sont au nombre de douze, c'est-à-dire que ces douze classes renferment les matériaux de la connaissance humaine. Mais une base solide de discussion et un objet qui repose sur cette base sont loin encore de composer l'édifice entier de la dialectique. Comme il peut s'élever des doutes sur l'objet de l'assertion, sur l'autorité qui la légitime, il faut d'abord dissiper ces doutes en séparant distinctement l'objet de la prenve de tout ce qui pourrait être pris pour lui, de tout ce qui lui ressemble. Ensuite, on explique la discussion en en donnant les motifs, et on la rend parfaitement claire en citant à l'appui des exemples de toute évidence. Les doutes une fois écartés, cet objet bien nettement compris, il faut poser l'assertion dans toute son étendue, en la développant dans les cinq membres qui la composent selon toutes les règles. De plus, il faut démontrer, par une sorte de réduction à l'absurde, que l'assertion ne peut être autre qu'on la présente, sous peine de tomber dans une impossibilité patente. Une fois qu'on a donné ce dernier appui à l'assertion, il ne reste plus qu'à la formuler de la manière la plus claire et la plus précise, et qu'à en former une conclusion et comme une décision judiciaire.

Si l'on a soigneusement observé toutes ces prescriptions de la science; si, montrant d'abord l'autorité qu'on invoque, on est arrivé, sans omettre aucun des degrés nécessaires, à présenter l'assertion dans tout son jour, entourée de toutes les garanties de forme qu'elle doit offrir, on a dès lors appuyé le raisonnement sur des fondements inébranlables.

Que l'adversaire, en effet, vienne l'attaquer; qu'il recoure même, s'il le veut, à des armes moins loyales, la chicane, le sophisme, le mensonge même, il n'en sera pas moins vaincu. Contre cette assertion qu'il ne peut ébranler, il verra bientôt échouer ses efforts impuissants. Il se perdra lui-même dans des réponses qui n'auront plus de sens; il arrivera, de confusion en confusion, à mêler les choses les plus dissemblables, à se contredire; et, dans sa honte, il avouera sa défaite par le silence inévitable auquel il se sera lui-même réduit. La discussion alors est épuisée, elle est close; l'assertion élevée avec tant de peine est demeurée triomphante; l'ennemi n'a pu la renverser, tant étaient solides les autorités qui l'appuyaient, tant étaient rigoureux les membres dont elle était formée! La lutte dialectique est terminée par une éclatante victoire. L'ennemi est vaincu; car il est muet.

Ajoutez que, dans la croyance indienne, la victoire obtenue par les procédés réguliers porte avec elle une récompense plus haute encore. Comme la béatitude est promise à ceux qui connaissent les seize topiques de Gotama, à plus forte raison est-elle assurée à ceux qui savent les bien employer, qui savent les employer au service de la vérité. En offrant à la recherche du vrai un prix aussi élevé, le plus grand des prix, la dialectique indienne n'a pas seulement accru son influence, elle a placé la science sous une protection divine;

Digitized by Google

et, dans ce pays où, de temps immémorial, la religion et la philosophie se sont mêlées pour ne se séparer jamais, on sait tout ce qu'un tel appui doit avoir eu de puissant et de fécond.

Telle est l'exposition de la première lecture du *Nyâya;* c'est la partie dogmatique du système. Reste, en outre, la partie polémique, qui est beaucoup plus longue, puisqu'elle l'est à peu près sept fois autant que l'autre; mais le temps n'est pas encore venu pour nous de pouvoir étudier et bien connaître cette partie du *Nyâya*. La polémique ne se comprend entièrement que lorsque l'on connaît les arguments contradictoires des deux interlocuteurs. Gotama défend ses principes contre les principes opposés des autres écoles; il prévient les objections dont les seize topiques de sa dialectique peuvent être l'objet. Mais pour bien entendre le sens de ses réponses, il faudrait savoir précisément ce à quoi il répond. L'étude de la philosophie sanscrite est encore trop peu avancée pour qu'il soit prudent d'entrer déjà dans une carrière qui, même pour la philosophie grecque, offre encore tant de difficultés. Colebrooke n'a pas même songé à mentionner cette seconde partie du *Nyâya*. Nous nous bornons, pour notre part, à l'indiquer, en montrant les raisons toutes-puissantes qui nous empêchent de l'aborder aujourd'hui. Qu'il suffise ici de dire que Gotama, fidèle à sa propre méthode, y reprend un à un les seize topiques énumérés dans son premier soûtra ou axiome, et qu'il les défend d'après les règles qu'il a tracées lui-même et qu'il observe scrupuleusement.

Il faut donc laisser de côté cette partie inabordable du *Nyâya;* mais le système qui vient d'être exposé est assez original et assez important pour mériter une appréciation particulière. Il importe d'autant plus de la faire avec soin, qu'on a prétendu, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, qu'Aristote avait emprunté sa logique à l'Inde. Il faut, en jugeant le *Nyâya,* faire voir que cette assertion n'a pas le moindre fondement, et bannir cette erreur de l'histoire de la philosophie, où elle a pris une sorte d'autorité qui n'est pas encore détruite, toute fausse qu'elle est.

La logique, comme les Grecs l'ont entendue, comme Aristote l'a fondée, se compose de deux parties distinctes : dans la première, la science trace, par la plus profonde et la plus délicate analyse, les lois fondamentales du raisonnement : c'est ce qu'Aristote a fait dans les quatre premiers traités de l'*Organon :* les *Catégories,* l'*Herméneia,* les *Premiers Analytiques* et les *Derniers Analytiques* partent des éléments du raisonnement, c'est-à-dire des mots isolés, et s'élèvent jusqu'à la démonstration. Dans la seconde de ses parties, la logique quitte la science proprement dite, et, montrant les applications de la science, elle passe à la pratique, à la discussion, à l'art qu'Aristote a nommé la dialectique. Il a consacré à cette seconde partie de la logique les deux traités des *Topiques* et de la *Réfutation des sophistes.*

L'analytique, pour prendre le langage d'Aristote et même celui de Kant, est donc la partie supérieure de la logique; la dialectique n'en est que la partie inférieure, quoique fort importante encore et la plus utile, parce qu'elle est la plus applicable des deux. Du reste, la dialectique, toute secondaire qu'elle est, n'en conserve pas moins, comme l'analytique, le caractère spécial qui en fait une science. Comme l'analytique, elle ne s'occupe que des formes mêmes de la pensée, sans s'oc-

Digitized by Google

:uper en rien des objets extérieurs auxquels la pensée peut s'appliquer. Entre la dialectique et l'analytique il n'y a qu'une différence de legré et non point une différence d'espèce. Elles sont des sciences ogiques l'une et l'autre, à ce titre, qu'elles sont également générales :t formelles. Seulement, l'une porte l'analyse plus loin que l'autre, :t, peu satisfaite de l'apparence, elle pousse jusqu'aux lois mêmes de :ette apparence; de ce qui est, elle va jusqu'à ce qui doit être; et :oilà pourquoi l'analytique arrive au certain, au démontré, tandis que a dialectique, s'arrêtant à moitié route, se contente du probable, que iennent même parfois obscurcir pour elle les fraudes et les erreurs le la sophistique.

Si telles sont bien les deux parties principales de la logique, si tels ont bien les rapports qui les unissent et rendent l'une fort supérieure à l'autre, il s'ensuit que le *Nyâya* n'est que de la dialectique, c'est-à-lire que le *Nyâya* ne comprend que la partie la moins sérieuse de la ogique, la moins profonde et la moins certaine. Gotama n'a jamais connu la logique telle que l'a entendue la philosophie grecque, et, sur es pas de la philosophie grecque, toute la philosophie moderne. Dans es règles de la discussion telles que les a tracées Gotama, les re-evant selon la tradition nationale de Brahma lui-même, son beau-ère, et telles qu'elles dominent aujourd'hui même dans toutes les écoles, l'Inde a vu toutes les lois du raisonnement sans exception, et elle a nommé cette théorie le *Nyâya*. Les Darsanas, autres que le Dar-sana Neiyâyika, ont bien étudié aussi certaines parties de la logique; ils ont bien essayé d'en faire des théories systématiques; mais aucune de ces théories n'a égalé ni en autorité ni en profondeur celle du *Nyâya*, tout imparfaite qu'elle est. Si donc le *Nyâya* n'est pas, à vrai dire, de la logique; s'il n'est que de la dialectique, de la topique, on peut avancer que l'Inde n'a jamais possédé la science logique.

Cela ne veut pas dire que le *Nyâya*, indépendamment de sa valeur historique qui est incontestable, n'ait point de valeur scientifique; seulement, il ne faut pas se méprendre sur la nature de cette doctrine. Parler de la logique indienne comme on parle de la logique d'Aristote ou de celle de Kant, c'est faire une confusion complète de mots. Si le *Nyâya* est de la logique, l'*Organon* n'en est pas, et la *Critique de la raison pure* en est tout aussi peu. Il faut distinguer soigneusement trois choses aussi différentes, et ne pas les réunir sous un nom commun qui ne convient pas également à chacune d'elles.

Ainsi donc, la première et une des plus graves observations qu'on puisse faire sur le caractère général du *Nyâya*, c'est que ce n'est point là de l'analytique; que, par conséquent, la science de la logique, la science du raisonnement, est restée inconnue à la philosophie indienne, et que si la philosophie possède dès longtemps cette science et la compte pour l'une de ses branches principales et l'une de ses parties constitutives, c'est du monde occidental, de la Grèce qu'elle a reçu la lumière que l'Inde n'a pas su jadis trouver.

Ce fait doit prendre une immense gravité aux yeux de la philosophie de l'histoire.

Le *Nyâya* n'a connu ni les catégories, ni la théorie de la proposition, ni surtout la théorie du syllogisme, malgré ce qu'en a prétendu Cole-

Digitized by Google

brooke. Des quatre parties essentielles de la logique, celle que le *Nyâya* paraît avoir le mieux comprise, c'est la démonstration. Le système des seize topiques de Gotama n'est, dans son ensemble, qu'un essai de la théorie de la démonstration ; mais la démonstration, telle que l'entend Gotama, est superficielle, instable, et n'a rien de cette rigueur et de cette certitude que la science lui demande et qu'y ont introduites d'autres théories que la sienne. La démonstration de Gotama est tout au plus une démonstration dialectique, c'est-à-dire simplement probable : ce n'est pas la démonstration logique telle que la philosophie la connaît, depuis les *Derniers Analytiques* d'Aristote.

Mais si le *Nyâya* n'est pas véritablement et dans son ensemble un système de logique, il ne s'ensuit pas qu'il ne contienne point absolument de logique. Il en renferme, au contraire, quelques parcelles fort graves, quoique très-peu nombreuses; et, chose remarquable, incomplet comme il l'est sous le rapport de la science, il présente certaines théories qui peuvent paraître, si ce n'est plus indispensables, du moins fort utiles, et qui ont échappé au coup d'œil si sagace, si profond et si vaste du philosophe grec. Telle est la théorie de la preuve ou, pour parler le langage de notre philosophie moderne, la théorie du criterium. En plaçant à la tête de sa dialectique une théorie de la certitude, Gotama s'est montré plus sage et peut-être même plus vraiment philosophe qu'Aristote. En établissant avec toute l'autorité d'une parole qui devait faire loi pendant des siècles, que l'homme a quatre sources légitimes de connaissance, il a fondé une inébranlable dogmatisme, et par là il a préservé la philosophie indienne de bien des faux pas que la philosophie grecque n'a pas toujours su éviter.

Mais, quoi qu'il en soit de ce mérite très-réel du *Nyâya* et de quelques autres qu'il serait facile d'y signaler encore, il faut dire que le caractère général du *Nyâya*, c'est d'être un système de dialectique qui présente des règles utiles à la discussion, destinées à en diriger le cours, et capables, jusqu'à un certain point, de le faire avec succès et sûreté. Mais ces règles, indépendamment de quelques aperçus fort profonds, sont, en général, superficielles et s'arrêtent aux dehors les plus extérieurs de la discussion.

On doit voir maintenant la réponse qu'il faut faire à cette question, souvent posée, et qui le sera peut-être encore : Le *Nyâya* a-t-il inspiré l'*Organon?* Est-ce l'Inde qui a enseigné la logique à la Grèce? On peut, sans la moindre hésitation, se prononcer et dire : La Grèce ne doit rien à l'Inde : l'*Organon* et le *Nyâya* sont aussi distincts l'un de l'autre, aussi étrangers l'un à l'autre, que le Gange est distinct de l'Eurotas, que l'Himâlaya l'est du Pinde. Réciproquement l'Inde ne doit absolument rien à la Grèce, et le *Nyâya* est dans son genre tout aussi original, si ce n'est tout aussi profond, que l'*Organon* peut l'être. L'Inde, qui n'a rien donné à la Grèce, ne lui doit, non plus, absolument rien. La tradition, rapportée par William Jones, n'est pas soutenable, et elle tombe devant l'évidence des faits. Le *Nyâya* et l'*Organon* n'ont aucun rapport, et si l'on a parlé de leur ressemblance, c'est qu'on ne connaissait ni l'un ni l'autre, et qu'on jugeait sans avoir jamais vu les pièces du procès. Colebrooke n'a pas dit un seul mot de

Digitized by Google

cette assertion étrange qui accusait Gotama ou Aristote de plagiat. Cependant il appartenait à un homme tel que lui de décider cette question, en donnant à la solution quelle qu'elle fût le poids de son autorité. L'auteur de cet article a essayé de résoudre ce problème dans un mémoire inséré dans le tome III des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, et voici comment se termine ce mémoire où la première partie du *Nyâya*, traduite du sanscrit, a été analysée point par point et jugée : « A comparer l'*Organon* et le *Nyâya*, on n'aperçoit entre eux absolument que des différences; et le seul lien qui les unisse est celui même qui unit les productions les plus diverses de l'intelligence, l'identité de l'esprit humain et des besoins qui sans cesse le travaillent. Gotama comme Aristote, l'Inde comme la Grèce, voulurent se rendre compte du raisonnement; mais la première tentative a été, comme elle devait être, infiniment moins complète, infiniment moins profonde que la seconde. Gotama s'est arrêté à la surface, Aristote a pénétré jusque dans l'essence du raisonnement dont il a reconnu les lois nécessaires et immuables. Entre le *Nyâya* et l'*Organon* la distance, au point de vue de la science et de la philosophie de l'histoire, est au moins aussi grande qu'entre l'*Organon* et la *Critique de la raison pure*.

« D'ailleurs, pour expliquer la composition de l'*Organon*, toute merveilleuse qu'elle est, il n'est pas besoin de sortir de la Grèce. Les sophistes et Platon ont fourni plus de matériaux à Aristote, que le *Nyâya* parfaitement traduit texte et commentaires, expliqué, développé, pour son usage, par les plus savants des brahmanes, n'aurait pu lui en donner. Il faudrait certainement plus de génie et d'efforts pour tirer les *Analytiques* du *Nyâya*, que pour les tirer de l'esprit humain lui-même. Aristote, précédé des études si profondes de l'école d'Elée sur certaines questions où la logique était virtuellement engagée, soutenu par les travaux récents et si divers des sophistes sur le langage et l'art de la parole, instruit surtout par les études si simples et si vraies de Platon sur les éléments généraux et les conditions essentielles de la science, éclairé par les longues leçons et le commerce d'un tel maître, favorisé enfin par son génie personnel, Aristote a pu fonder son inébranlable système sans autre secours que ceux-là. Le *Nyâya*, si Aristote l'eût connu, aurait bien pu exciter sa curiosité, mais certes il ne lui eût rien appris. »

L'auteur de ce mémoire, qui est en même temps l'auteur de cet article, termine par ces trois conclusions qui résument tout son travail sur le *Nyâya* :

1°. L'auteur et la date du *Nyâya* sont historiquement inconnus. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons à cet égard que des traditions fabuleuses, et la critique n'a pu les ramener encore à une origine vraisemblable.

2°. Le *Nyâya* n'est point, à proprement parler, de la logique; ce n'est que de la dialectique, superficielle, bien que fort ingénieuse, qui présente une théorie peu complète de la discussion, et qui n'a pas pénétré jusqu'au raisonnement, à ses principes vrais, à ses éléments partiels.

3°. Enfin, le *Nyâya* n'a rien de commun avec l'*Organon* qu'il n'a

Digitized by Google

point inspiré ; selon toutes les probabilités, le *Nyâya* est beaucoup plus ancien que l'*Organon*, et il l'a précédé de plusieurs siècles chez un peuple qui a donné au peuple grec toutes les origines de la langue dans laquelle l'*Organon* a été composé.

On peut consulter, sur le *Nyâya*, l'analyse de Colebrooke, t. Ier des *Miscellaneous essays*, p. 261 et suiv., la traduction et l'analyse de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. III des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, p. 147 et suiv., et enfin, le texte sanscrit, imprimé à Calcutta en 1828, in-8°, sous le titre *Nyâya-Soûtra-Vritti*. *Voir* aussi, dans ce Dictionnaire, les articles GOTAMA, PHILOSOPHIE INDIENNE, et SYLLOGISME. B. S.-H.

O

O, dans les termes de convention adoptés par l'école pour désigner les différents modes du syllogisme, était le signe des propositions particulières et négatives. Cette lettre ne se rencontre jamais trois fois dans le même terme, parce que trois propositions particulières et négatives ne sauraient constituer un syllogisme. X.

OBJECTIF, SUBJECTIF. Il est impossible de donner une définition exacte de ces deux termes sans les rapprocher l'un de l'autre et sans les réunir, en quelque sorte, dans une même pensée. Tout acte de l'intelligence, soit une idée, un jugement, un raisonnement, ou une perception, supposant nécessairement deux conditions : l'esprit même dans lequel cet acte s'accomplit et qui en a la conscience, et la chose qu'il affirme, qu'il nie ou qu'il nous représente, on a appelé le premier du nom de *sujet* (*subjectum*, littéralement traduit du grec ὑποκειμένον, ce qui est placé dessous, la substance de la pensée) et la seconde du nom d'*objet* (*objectum*, de *objicere*, ce qui est placé devant nous). Mais ce n'était pas assez de ces deux mots pour la précision de l'analyse philosophique : on est convenu d'entendre par *subjectif* tout ce qui appartient au sujet, tout ce qui détermine sa nature et son existence, et par *objectif* tout ce qui est dans les mêmes rapports avec l'objet.

On conçoit que la distinction renfermée dans ces termes se soit présentée à l'esprit humain dès les premiers pas qu'il a faits dans la logique, dès qu'il a commencé à réfléchir sur lui-même, et à chercher dans sa propre conscience les moyens de discerner l'erreur d'avec la vérité. Elle apporta nécessairement avec elle un doute terrible, une question de vie et de mort pour la pensée humaine : les objets que nous croyons connaître, esprits ou corps, êtres ou qualités, substances ou rapports, existent-elles véritablement, et si elles existent sont-elles conformes aux idées qui nous les représentent et aux jugements que nous en portons d'après les lois de notre intelligence? Ce problème se trouve déjà, non pas discuté, mais agité ou du moins formellement énoncé par les sophistes. Protagoras enseigne que l'homme

Digitized by Google

st la mesure de toutes choses, c'est-à-dire que nous ne savons pas ce ue sont les choses en elles-mêmes, que nous ne les jugeons que par apport à nous ou d'après les sensations qu'elles nous font éprouver. a même idée était exprimée par Gorgias sous une autre forme. L'être, isait-il, ou la vérité est inaccessible à notre pensée : car, s'il en était utrement, la pensée devrait être semblable à l'être, ou plutôt elle erait l'être lui-même. Mais si la pensée et l'être sont confondus, toute ensée est vraie; il n'y a pas de différence entre la vérité et l'erreur : ils sont séparés, aucune pensée n'est vraie; car aucune ne ressemble ce qui est. L'abîme que les sophistes cherchaient à creuser, dans l'inérêt de leur art, entre les deux termes de la connaissance, a été fermé our un moment par l'idéalisme de Platon et le dogmatisme d'Aristote; nais il a été rouvert par le scepticisme d'Ænésidème et de la nouvelle cadémie. On sait qu'Ænésidème, attaquant le principe de causalité ix-huit siècles avant Hume et avant Kant, par les arguments réunis e ces deux philosophes, arrive à cette conclusion : que la relation de ause à effet n'est qu'une simple condition de notre intelligence, une imple loi de notre esprit; qu'elle n'existe pas dans la nature des hoses. Arcésilas et Carnéade soutenaient contre les stoïciens, que ous n'avons aucun moyen de distinguer entre la représentation vraie t la représentation fausse, c'est-à-dire celle qui répond exactement à la nature des êtres et celle qui est dans notre esprit seulement.

Mais si la distinction du subjectif et de l'objectif, avec les doutes qu'elle a provoqués sur la légitimité de nos connaissances, se montre déjà dès la plus haute antiquité philosophique, il n'en est pas de même les termes dans lesquels elle est exprimée. Le mot que nous traduisons par *sujet* (ὑποκειμένον) n'avait point pour les philosophes grecs, ou du moins pour Aristote qui l'a employé le premier, le même sens que pous nous. Il signifiait la substance entièrement passive et inerte, le *substratum* indéterminé auquel la forme vient s'appliquer comme le cachet s'imprime dans la cire. Le sujet par excellence, le sujet pur de toute forme et de toute qualité, c'était la matière première ou la simple possibilité d'être. Quant aux deux éléments indispensables de la connaissance, ils étaient appelés bien plus justement, selon le point de vue où l'on se plaçait, l'intelligence (νοῦς) et l'intelligible (νοητόν), ou la sensation (αἴσθησις) et le sensible (αἰσθητόν). Il faut aller jusqu'à la scolastique pour trouver les mots *sujet* et *object*, *subjectif* et *objectif*, employés comme des termes d'un même rapport. Mais, au lieu du sens métaphysique, absolu, que nous y attachons aujourd'hui, celui de la pensée et de la réalité, ils n'avaient qu'un sens logique ou purement relatif. Ainsi l'âme, en tant qu'elle pense, était considérée comme sujet; en tant qu'elle est pensée ou se soumet à ses propres investigations, elle était considérée comme objet. Personne ne songeait à la diviser d'avec elle-même. Quant à la manière dont l'âme représente les autres êtres, cette difficulté était résolue par l'hypothèse des *espèces intentionnelles* et des entités intermédiaires, sensibles ou intelligibles. *Voyez* Espèces.

Dans la langue de Descartes, la *réalité objective* n'est que le moindre degré de la réalité; c'est celle de l'idée seule, ou de la chose en tant qu'elle n'est considérée que dans la pensée. « Par la réalité objective

Digitized by Google

d'une idée, j'entends, dit-il (*Réponses aux secondes objections*, § 59), l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est dans l'idée; car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est *objectivement* ou *par représentation* dans les idées mêmes. » La réalité proprement dite, celle de l'objet même que nos idées nous représentent, quand cet objet est tout à fait conforme à nos idées, se nomme la réalité *formelle* ou *actuelle*. Ainsi le soleil est dans notre pensée *objectivement;* il est dans la nature *actuellement* ou *formellement*. Enfin, une troisième forme de la réalité, désignée sous le nom de réalité *éminente*, c'est une existence supérieure tout à la fois à l'idée et à l'objet, et qui possède en puissance ce qui est de fait dans les deux réalités précédentes (*ubi supra*, § 60). Pour les rapports qui existent entre l'esprit et les choses, Descartes établit une distinction entre l'âme et les autres objets de nos connaissances. L'âme se connaît directement elle-même par la perception du sens intime, *cogito, ergo sum;* elle saisit du même coup son existence et son essence. Les autres objets nous sont connus par des idées; mais ces idées sont vraies, de quelque source qu'elles viennent, à la condition de l'évidence, parce que l'évidence est le signe qu'elles ne sont pas notre œuvre, mais l'expression fidèle de la nature des choses : car, ainsi qu'il l'assure (*Principes de la philosophie*, 1re part., § 18), « il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées. »

Après Descartes vient Kant, qui, sondant dans toute sa profondeur le problème de la connaissance ou des rapports de l'existence avec la pensée, a donné, à la distinction du subjectif et de l'objectif et aux mots qui l'expriment, ce sens absolu, et, si l'on peut parler ainsi, radical, que nous y attachons à présent. Pour lui, en effet, le sujet ce n'est pas l'âme, ce n'est pas la personne humaine, soit qu'on la considère comme spirituelle ou comme matérielle; ce n'est aucun être, enfin, mais un fait indéfinissable, existant on ne sait où, ni pourquoi, la pensée ayant conscience d'elle-même. Le *je pense* qui accompagne toutes nos perceptions et tous les actes de notre entendement, voilà, selon Kant, ce que nous appelons notre *moi*. Ce que nous prenons pour des idées nécessaires et absolues, ce sont simplement les lois ou les formes de cette pensée, ou l'ordre dans lequel elle dispose les divers phénomènes de la sensibilité, autre fait que nous ne savons à quoi rattacher. L'objet, ou comme on l'appelle encore, *la chose en soi* (*das Ding an sich*), c'est ce que nous admettons au delà et indépendamment de ce double fait, nous voulons dire la sensibilité et la pensée. Mais existe-t-il véritablement rien de semblable? Nous n'avons en nous, ou plutôt il n'y a dans notre intelligence et dans nos sens, aucun moyen de le savoir. C'est à ce degré d'exagération que le père de la philosophie critique a conduit la distinction, déjà connue avant lui, du sujet et de l'objet, ou le dualisme inévitable de la pensée humaine. On conçoit que cet excès de l'analyse a dû provoquer un excès contraire; et, en effet, l'école philosophique, qui a succédé en Allemagne à celle de Kant, a substitué au divorce de l'être et de la pensée, ou de l'esprit humain et de la nature, l'identité absolue de ces deux choses au sein de l'infini. Quant

Digitized by Google

n fond des questions que soulève la distinction des deux termes de la onnaissance, nous n'avons pas à nous en occuper ici (*voyez* CERTITUDE, LAISON, SCEPTICISME); car nous n'avons voulu qu'indiquer les différents points de vue sous lesquels cette distinction s'est présentée à esprit humain, et les mots qui ont servi à la traduire dans le langage.

OBSERVATION. *Voyez* EXPÉRIENCE, MÉTHODE.

OCCAM. *Voyez* OCKAM.

OCCASIONNELLES. *Voyez* CAUSES.

OCELLUS, surnommé LUCANUS, du pays qui lui a donné naissance, la Lucanie, aujourd'hui la Basilicate, dans le royaume de Naples, florissait dans le v^e^ siècle avant l'ère chrétienne, et fut un disciple immédiat, par conséquent un contemporain de Pythagore. Deux lettres citées par Diogène Laërce (liv. VIII, c. 80 et 81) et d'une authenticité très-problématique, parce qu'elles ne sont confirmées par aucun autre témoignage, sont les seuls documents que nous possédons sur ce philosophe. Dans la première de ces lettres, Archytas annonce à Platon qu'il lui envoie quatre ouvrages d'Ocellus, qu'il a réussi à se procurer dans la patrie et auprès des descendants de ce vieux pythagoricien; il promet de lui faire parvenir les autres dès qu'il les aura. Dans la seconde lettre, Platon exprime à Archytas sa reconnaissance pour les précieux manuscrits qu'il en a reçus et l'admiration qu'il éprouve en les lisant. Il trouve que l'auteur n'a pas dégénéré de ses ancêtres; car il le tient pour un descendant de ces Troyens qui, obligés de s'expatrier avec leur roi Laomédon, se réfugièrent à Myra, dans la Lycie, et passèrent de là dans la Grande-Grèce. Voilà tout ce que cette correspondance nous apprend sur la personne d'Ocellus. Mais quels étaient ces quatre ouvrages que le philosophe de Tarente a réunis avec tant de peine? L'un traitait de la législation (Περὶ νόμων), l'autre de la royauté (Περὶ βασιλείας), le troisième de la sainteté (Περὶ ὁσιότητος), et le quatrième de la génération ou de la nature de l'univers (Περὶ τῆς τῶν παντὸς γενέσεως). Nous possédons, sous ce dernier titre, qui lui-même pourrait bien être imaginaire, un écrit qu'on n'a pas craint d'attribuer à Ocellus, et qui a été jusqu'à la fin du dernier siècle un objet de vénération pour les savants et les philosophes; mais il suffit de la moindre familiarité avec les règles de la critique, pour qu'on y reconnaisse à l'instant même une de ces falsifications dont la philosophie grecque a été si féconde à l'époque de sa décadence. Comment supposer, en effet, qu'il ait existé dans l'antiquité un monument comme celui-là, un ouvrage du v^e^ siècle avant l'ère chrétienne, écrit en quelque façon sous la dictée de Pythagore, qui n'est pas nommé une seule fois, dont il n'existe pas la moindre trace dans les œuvres de Platon et d'Aristote, quand nous voyons ces deux philosophes, surtout le dernier, si attentifs à toutes les opinions de leurs devanciers? Philon le Juif, Proclus, Syrianus, voilà les auteurs qui ont lu le prétendu traité d'Ocellus. Quelle confiance accorder après cela aux deux lettres citées par Diogène Laërce, et aux deux textes de Stobée (*Eclogæ physicæ*, lib. I, c. 16 et 24), dont l'un est

Digitized by Google

un résumé en dialecte dorique, du premier chapitre de l'ouvrage qui est entre nos mains; dont l'autre nous est donné pour un fragment du *Traité de la législation?* C'est bien pis si l'on interroge le livre lui-même. Langage et doctrine, il est presque tout entier péripatéticien. On y reconnaît du premier coup d'œil la physique d'Aristote, à laquelle vient se joindre le panthéisme matériel des stoïciens avec quelques rares éléments de la morale de Pythagore : éclectisme informe et mutilé, où les dogmes les plus essentiels de l'école italique, les nombres, l'harmonie, la monade, la métempsychose, la situation du soleil au centre du monde, ne sont pas même mentionnés. Au reste, voici une analyse sommaire de cet écrit, qui ne comprend que quatre chapitres. Le premier chapitre traite de l'univers en général; le second, de la composition de l'univers ou des éléments dont il est formé; le troisième, de l'origine de l'homme; le quatrième, de ses devoirs, principalement dans le mariage.

L'univers en général (τὸ πᾶν) n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin : d'abord parce que, selon la maxime des anciens, rien ne naît du néant et ne peut s'y absorber; ensuite, si le monde avait commencé et s'il était destiné à périr, nous assisterions à un mouvement de perfectionnement ou de décadence, ce qui n'a pas lieu; enfin, l'univers, c'est-à-dire le tout, ne peut être en rapport qu'avec lui-même, tandis que les parties dont il est formé ont besoin les unes des autres. Si l'univers ne peut être en rapport qu'avec lui-même, il est sa propre cause, il se suffit, il est éternel et parfait par lui-même (ἀΐδιος καὶ αὐτοτελὴς ἐξ ἑαυτοῦ). En effet, les premiers corps qui entrent dans sa composition, c'est-à-dire les astres, sont éternels et invariables. Les corps du second ordre, autrement nommés les éléments, ne font que changer de forme en tournant toujours dans le même cercle : le feu se convertit en air, l'air en eau, l'eau en terre et réciproquement. Le monde tout entier est d'une forme sphérique. Or, la sphère, partout égale et semblable à elle-même, n'a ni commencement ni fin.

L'univers, à la première vue, se divise donc en deux grandes parties : l'une éternelle et immuable : c'est le ciel ou l'ensemble des corps célestes; l'autre soumise au changement et à la génération : c'est ce qui se trouve au-dessous de l'orbite de la lune, ou le monde sublunaire. Cette seconde partie seule peut se décomposer en trois principes : 1° la matière indifférente à toute forme (ὕλη, τὸ πανδεχές) ou l'être sensible en puissance; 2° la forme ou les qualités contraires (ἐναντιώσεις) par lesquelles la matière passe alternativement, et qui sont le chaud, le froid, le sec et l'humide; 3° les corps élémentaires constitués par la réunion des deux principes précédents, à savoir : le feu, l'air, l'eau, la terre. Aux quatre qualités premières que nous venons d'énumérer, l'on ajoute douze qualités secondaires divisées en trois séries; ce qui fait en tout le nombre seize, ou le carré de quatre, en l'honneur, sans doute, de la tétrade pythagoricienne. Ces seize qualités se partagent entre les quatre éléments, qui se transforment, comme nous venons de le dire, les uns dans les autres, de telle sorte, que le feu et la terre forment toujours les extrêmes, l'eau et l'air les moyens. La cause de ces changements, c'est la partie invariable de l'univers qui peut être regardée comme un principe actif et divin; la partie variable est un

Digitized by Google

rincipe passif et mortel. Mais ces deux principes sont purement re-atifs, l'univers est un tout indivisible.

L'univers étant éternel et nécessaire, ses parties essentielles, et, par uite, les formes générales, les espèces vivantes qu'il renferme dans on sein sont douées des mêmes attributs. L'espèce humaine n'a donc iré son origine ni de la terre, ni des animaux, ni des plantes. Comme e monde tout entier, elle a toujours été et sera toujours. Elle occupe ur la terre le même rang que les démons dans l'air et les dieux dans le iel : le rang que lui donne sa supériorité.

Si l'espèce humaine est impérissable, les individus dont elle se com-ose sont mortels; voilà pourquoi elle a besoin de se renouveler et de e reproduire. L'union des sexes a donc pour fin, non le plaisir, mais a perpétuité de l'espèce, et doit être réglée par le mariage; car il ne ut pas que l'homme ressemble à la brute, dont l'instinct est la seule oi. Le mariage doit être conforme aux règles de la sainteté. L'auteur e plaint de ce que, dans le choix d'une épouse, on n'a égard qu'à la rtune et à la naissance, au lieu de rechercher la convenance de l'âge, e l'esprit et des goûts. De là, dit-il, la discorde dans le ménage, puis ans la cité. Le bon ordre dans l'Etat a pour condition le bon ordre ans la famille, et l'ordre de la famille repose, non-seulement sur l'har-onie des époux, mais sur l'éducation des enfants. Il faut élever les nfants dans la vertu, dans le travail, dans la sobriété, dans la tem-érance, dans l'innocence des idées et des mœurs.

Le livre *la Nature de l'univers* a été imprimé pour la première fois Paris, par Conrad Néobar, in-4°, 1539. François Chrétien, médecin e François Ier, le traduisit le premier en latin, in-8°, Lyon, 1541. ne seconde édition en a été donnée par Guillaume Morel, in-8°, Paris, 55, et une seconde traduction par Louis Nogarola, in-8°, Venise, 59; ou plutôt par Jean Boscius Lonæus, in-8°, Louvain, 1554. A s éditions en succédèrent plusieurs autres : celle de Vizzanius, in-4°, ologne, 1645; celle de Gale, dans les *Opuscula mythologica, ethica physica;* celle du marquis d'Argens, avec des commentaires et une aduction française, pet. in-8°, Berlin, 1662; celle de l'abbé Batteux, alement avec une traduction française et des notes, in-8°, Paris, 68; celle de Rudolphe, in-8°, Leipzig, 1801; enfin, une traduction lemande avec des notes, par Bardili, dans le *Recueil philosophique Fulleborn*, 10e cahier.

OCKAM (Guillaume d'), ou plutôt Frère Guillaume, né dans le urg d'Ockam, de la province de Surrey, est à bon droit considéré mme un des plus éminents docteurs de l'école franciscaine. Ayant ilté le lieu de sa naissance, il vint à Paris et fut un des auditeurs de ns-Scot. C'est tout ce qu'on apprend sur les premières années de sa ; mais aussitôt qu'on le voit paraître sur la scène, il l'occupe tout tière; la jeunesse applaudit à ses discours, embrasse avec ardeur sa ctrine, et s'engage avec lui dans une voie nouvelle. C'est une révo-ion qui commence. A la tête de ces révolutionnaires qui doivent atta-er tout à la fois et la tradition politique, et la tradition religieuse, et tradition philosophique, marche Guillaume d'Ockam.

Il intervint d'abord dans le débat de Boniface VIII et de Philippe le

Digitized by Google

Bel, et se prononça contre l'héritier de saint Pierre. Melchior Goldast a recueilli le manifeste qu'il publia sur la question controversée; ce manifeste a pour titre : *Disputatio super potestate ecclesiastica prælatu atque principibus terrarum commissa.* Boniface VIII étant mort, Jean XXII ne trouva pas dans Guillaume d'Ockam un adversaire moins résolu. Cité devant la cour d'Avignon avec ses complices Michel de Césène et Bonne-Grâce de Bergame, Guillaume allait être sévèrement condamné, quand il prit la fuite, le 26 mai 1328, et se réfugia chez Louis de Bavière, partisan de l'antipape, Pierre de Corbeire. Voilà, en peu de mots, l'histoire de sa vie. Parlons maintenant de sa doctrine.

Cette doctrine n'a pas toujours été bien jugée. L'école franciscaine se considérant comme solidaire des opinions de Duns-Scot, Guillaume devait soulever plus d'une tempête dans cette école, lorsqu'il vint combattre l'une après l'autre toutes les thèses de son illustre maître. D'autre part, les dominicains ne voulant pas reconnaître d'autre oracle que saint Thomas, condamnaient, *à priori*, comme suspectes d'hérésie, toutes les propositions qu'on ne pouvait appuyer sur quelques passages de la *Somme* ou des *Opuscules*, et Guillaume osa se prononcer, sans aucun ménagement, contre les prémisses et contre les conséquences de l'idéologie thomiste. Si donc il eut de son temps des zélateurs enthousiastes, il dut rencontrer et, en effet, il rencontra des contradicteurs non moins passionnés. La postérité s'est montrée moins équitable encore à son égard. Guillaume est un nominaliste déclaré : son titre, c'est d'être le chef de cette école, *princeps nominalium*. Or cette école n'a pas conservé, depuis le XV^e^ siècle, une très-bonne renommée. En France, en Italie, ce sont des néo-platoniciens, c'est-à-dire des réalistes, qui ont fermé l'ère de la scolastique, et l'on soupçonne qu'ils n'ont pas dû traiter avec beaucoup d'égards leurs adversaires les plus directs, les plus prononcés, les disciples de Guillaume d'Ockam. Arnaud et Leibnitz étant venus plus tard dire quelques mots en leur faveur, on n'a pas cru devoir prendre soin de réviser une si vieille sentence, et de nos jours on la trouve reproduite dans des ouvrages qui, pour le fond et même pour la forme, ne sont rien autre chose que nominalistes, c'est-à-dire résolument péripatéticiens. Il importe donc d'exposer ici les thèses principales de Guillaume d'Ockam.

Qu'est-ce qu'une idée? La doctrine de Guillaume se trouve, en quelque sorte, tout entière dans la réponse qu'il fait à cette question. Mais pour comprendre cette réponse, il faut d'abord connaître ce qu'on enseignait de son temps touchant le problème de la nature des idées.

Saint Thomas et Duns-Scot sont en grande querelle sur la manière d'être des choses externes. Celui-ci veut que l'universel existe *in re*; celui-là soutient que les choses subsistent individuellement. Mais s'agit-il de définir ce qu'on appelle en scolastique la chose interne, l'idée? sur ce point, Duns-Scot et saint Thomas sont à peu près d'accord : ils disent que l'idée est un tout dont l'âme est le lieu propre, et que ce tout possède au sein de l'âme une existence permanente, comme distinct de la pensée, comme distinct des autres concepts de même nature que lui. Ainsi, le réalisme de Duns-Scot consiste, d'une part, à déclarer qu'il y a, dans les choses, *in re*, des natures, des essences,

Digitized by Google

ui correspondent avec une exactitude rigoureuse, absolue, à l'uni-ersel terminologique; et, d'autre part, à prétendre que cet universel st représenté dans le sanctuaire de l'âme par certaines entités, cer-ines images réellement subsistantes, certains sujets, vicaires des hoses, possédant comme elles une essence déterminée. La première e ces deux thèses est combattue par saint Thomas; mais il tient pour a seconde. Le réalisme de saint Thomas est donc purement idéologique.

Aucune des assertions réalistes ne doit trouver grâce devant l'austère ogique de Guillaume d'Ockam. Voici d'abord dans quels termes il ar-umente contre le réalisme ontologique de Duns-Scot. La formule la lus absolue de ce système est celle-ci ; il existe des natures univer-elles, intrinsèques à chaque singulier, qui, dans leur manière d'être bsolue, constituent indivisément l'essence de tous les singuliers numé-ables. Ainsi, l'on suppose une substance universelle au sein de la-uelle et par laquelle subsistent tous les êtres particuliers; de même on uppose un animal universel qui est pris pour le sujet commun de tous es animaux individuels. « Cette opinion, dit Guillaume d'Ockam, est out simplement fausse et absurde, *simpliciter falsa et absurda.* » Il la ombat ensuite et démontre que toute substance est une en nombre et ingulière. Il ajoute que si l'on a mis en avant l'hypothèse des essences niverselles, afin de donner à la science un retranchement contre les ssauts du scepticisme, on a dépensé beaucoup d'efforts pour produire n résultat bien misérable. En effet, s'il est clairement établi que rien e subsiste au titre d'universel, voilà la brèche ouverte, et le sceptiisme entre dans la place. Mais la science n'est pas du tout intéressée i ce que les termes d'une proposition soient des choses hors de l'en-endement : si ces termes sont des concepts vrais et nécessaires, qui, ans leur unité, représentent fidèlement ce qui a été recueilli de plu-ieurs, le principe de la certitude est sauvé. Quoi de plus légitime, en effet, qu'un concept nécessaire? et la science peut-elle avoir un fonde-ment plus solide que celui-là? Toutes les formules du réalisme ontolo-gique sont successivement énoncées par Guillaume, et il prouve qu'ayant la même origine, elles arrivent à la même conclusion. Aussi leur oppose-t-il les mêmes raisonnements. Nous ne nous arrêtons pas longtemps à cette partie de l'argumentation de Guillaume d'Ockam. Tout ce qu'il dit à ce sujet, se retrouve dans les écrits d'Abailard, d'Al-bert le Grand et de saint Thomas, combattant les uns et les autres le spinozisme plus ou moins développé de Guillaume de Champeaux, de Gilbert de la Porrée et du juif Avicebron. La seule remarque que nous ayons à faire ici, c'est que la manière d'argumenter de notre docteur est plus sobre que celle d'Abailard et d'Albert, plus énergique, plus ferme que celle de saint Thomas. Arrivons maintenant à ce qui con-cerne le réalisme idéologique.

Guillaume se trouve dès l'abord en présence de cette grave question : Le sujet psychologique, l'âme, l'intellect est-il une substance? Il l'ac-corde volontiers. L'intellect a deux qualités actives qui lui sont propres; il est le sujet de divers phénomènes auxquels le corps semble tout à fait étranger. Qu'on le désigne donc sous le nom de substance, Guillaume ne s'y oppose pas; mais ce qu'il repousse bien loin, c'est l'hypothèse d'une identité catégorique entre l'intellect et les concepts intellectuels.

Digitized by Google

Saint Thomas et Duns-Scot affirment l'un et l'autre cette identité; ils soutiennent que les concepts, espèces ou idées-images, constituent dans l'entendement quelque chose de persistant qui appartient au genre de la substance. Guillaume d'Ockam démontre contre eux qu'un concept est simplement une modalité du sujet pensant, modalité qui ne se distingue pas en nature de l'intellection, ou, pour parler le langage cartésien, de la perception. Voici comment il discute cet intéressant problème.

Sa première conclusion est celle-ci : « In sensu exteriori, sive accipiatur pro organo, sive pro potentia, non imprimitur aliqua species necessario prævia primæ sensationi. — Que le sens externe soit pris pour un organe ou pour une simple puissance, dans aucune de ces deux acceptions il ne reçoit une espèce nécessairement formée avant la première sensation. »

Il s'agit ici du premier degré de l'idée-image, de l'espèce *impresse*. Suivant les thomistes, toute sensation est provoquée par la présence occasionnelle d'une sorte d'impression sur l'organe sensible. Ce n'est pas là, qu'on le comprenne bien, l'espèce intermédiaire des scotistes exaltés ; ce n'est pas ce petit corps qui, se dégageant de l'objet, vient éveiller l'attention du sujet et l'inviter à sentir : les thomistes ne croient pas à l'existence de ces êtres invisibles; ils prétendent simplement que l'acte subjectif de la sensation a pour moyen, pour moyen nécessaire, une empreinte de l'objet réellement formée sur le sens externe. Eh bien! ce n'est là, suivant Guillaume d'Ockam, qu'une vaine fiction. Il est bien vrai que certains sens reçoivent l'image des objets; mais cette réception accompagne l'acte de sentir, et ne le détermine pas. D'une part, le sujet sentant; d'autre part, l'objet sensible ou senti : voilà les deux causes partielles de la sensation, et il n'en faut pas chercher d'autres. Parlons maintenant de l'espèce *expresse*. Les thomistes la définissent une certaine image de l'objet qui demeure, après la sensation, réellement gravée sur l'organe, comme une représentation permanente de l'objet absent. Guillaume d'Ockam ne nie pas cette propriété de l'organe de la vue, qui consiste à retenir pendant quelques instants l'empreinte plus ou moins fidèle de la chose perçue; ce qu'il conteste énergiquement, c'est la permanence de cette empreinte sur la rétine. Il ajoute que l'intuition préalable (d'*intueri* pris au propre, c'est-à-dire la perception) de certains objets dispose le sens externe ou le sens interne (l'imagination) à voir ces objets ou à les percevoir plus promptement, s'ils viennent de nouveau provoquer notre sensibilité; en outre, il admet volontiers que la réminiscence d'une chose perçue est un acte qui s'accomplit en l'absence de cette chose. Ce qu'il n'admet pas, c'est que cette intuition plus prompte et cette réminiscence soient déterminées par des entités différentes en nature des objets externes, localisées au sein de l'âme sensible, postérieures en ordre de génération à l'acte de sentir, mais antérieures à l'acte d'imaginer. Telle est la doctrine de Guillaume sur le premier degré de la connaissance. On le voit, il repousse toutes les hypothèses sans lesquelles les maîtres de l'école réaliste ne savent expliquer la perception ou la réminiscence de l'idée simple. Il faut l'entendre maintenant analyser les opérations de la puissance intellective.

Digitized by Google

« Ad habendam cognitionem intuitivam, quæ est prima cognitio ıtellectus, non oportet ponere speciem intelligibilem, aut aliquid ræter intellectum et rem cognitam. » (G. Biel, *in II Sentent.*, dist. 3, uæst. 2.) L'intellection n'a pour causes partielles que la chose connue t l'intellect : voilà le principe. La conséquence la plus prochaine de ce rincipe, c'est qu'il faut rejeter tout ce que racontent et les thomistes t les scotistes sur la manière d'être des espèces intelligibles. Ces spèces ne sont encore que des fictions réalisées : ainsi que l'esprit ossède la faculté de percevoir les objets simples, de même il possède ı faculté d'abstraire, d'associer, de combiner les notions recueillies ; ces objets, et de former les idées générales. Entre ces deux termes, sujet et l'objet, il s'établit un rapport; ce rapport est le mobile des ıtes que vient terminer soit la perception, soit l'intellection. Mais ıelle est la cause efficiente? ou, pour mieux parler, quel est le moyen ; ce rapport? On dit que c'est un troisième terme, qui a pour attri- ıtion spéciale de mettre en contact ce qui est naturellement désuni. lusions de la fausse science ! s'écrie le maître de l'école nominaliste : ıtre ce qui semble naturellement désuni il existe un lien naturel qui otive tous les phénomènes de la sensibilité et de l'intelligence : l'objet t né pour être connu, le sujet est né pour connaître! Il n'y a rien ; plus à constater dans l'ordre des choses : *nihil præter intellectum et m cognitam.*

Enfin, il arrive à la théorie des idées divines. On sait quelle était la ctrine des docteurs réalistes à l'égard de ces idées. Non-seulement ı les définissaient, comme les idées humaines, des entités perma- ıntes; ils allaient plus loin, car, les distinguant de l'essence divine, ı leur attribuaient encore une manière d'être subjective absolument dépendante de cette essence. Dans ce système, les idées de Dieu ment, pour ainsi parler, son conseil aulique : elles sont au-dessous lui, mais il ne peut rien décider sans les appeler en consultation, , comme ce sont des idées distinctes qui portent des noms différents, sagesse, la bonté, la justice, etc., elles sont rarement d'accord; de , de vifs et orageux débats au sein de la pensée divine. Guillaume Ockam n'a pas de peine à faire bonne justice de toutes ces inventions. ne idée humaine, c'est, dit-il, la notion de la chose qui est : or, le opre de l'entendement divin est de créer; l'idée divine sera donc la tion de la chose qui doit être. Maintenant cette notion, parce qu'elle ı éternelle, sera-t-elle considérée comme une essence? Non, sans ute : Dieu étant éternel, on s'explique l'éternité de ses idées sans oir besoin de subdiviser son entendement en autant d'entités soli- res qu'il existe de modalités diverses au sein des choses créées. utes ces modalités sont en Dieu : on peut se servir de ces termes; pendant il faut ajouter que leur manière d'être en Dieu n'est pas sub- tive, mais objective. Or, être objectivement en Dieu, être objet de la nnaissance divine, c'est tout simplement être connu par Dieu. *Deus ıitavit mundum antequam creavit*, dit saint Augustin. Avant de er le monde, Dieu l'a pensé : soit! mais comme le potier pense le se qu'il doit façonner; ce qui ne signifie pas, assurément, qu'avant prendre rang au sein des choses réelles, ce vase était, pour employer liome des réalistes, un *acte entitatif* dans l'entendement du potier.

Digitized by Google

Toutes ces conclusions sont nominalistes, nous ne voulons pas l dissimuler; mais, qu'on y regarde de près, on verra que le nomina lisme de Guillaume d'Ockam n'est pas plus téméraire, plus subver que l'argumentation d'Arnauld contre Malebranche et celle de Rei contre Locke. Nous aurions beaucoup à dire à ce propos, si nou jugions opportun d'évoquer ici la cause du nominalisme et de la plaid de nouveau; qu'il nous suffise de faire connaître l'opinion soutenu avec tant d'éclat par Guillaume d'Ockam. Cette opinion sur la natu des idées est, nous l'avons indiqué déjà, ce qu'il y a de plus origin dans les nombreux écrits de notre docteur; sur toutes les autres ques tions métaphysiques, il ne fait guère que reproduire d'une manièr plus méthodique, plus rigoureuse, les solutions déjà présentées p saint Thomas. Sa gloire, c'est d'avoir attaqué le dernier retranche ment du réalisme, la théorie des idées, et d'y avoir fait une larg brèche. Après lui, ses disciples continueront l'entreprise si heureus ment commencée, et viendront aplanir le sol sur lequel doit s'élev l'édifice de la philosophie moderne.

Nous croyons avoir réduit à ses termes sommaires la doctrine d Guillaume d'Ockam; si nous voulions reproduire le détail de ses for mules, cela nous conduirait bien au delà des limites qui nous son imposées. Nous ne terminerons pas, toutefois, cette notice sans indi quer, du moins, les titres des écrits qui composent son œuvre phil sophique. Ces écrits sont : *Super libros Sententiarum subtilissim quæstiones*, in-f°, Lyon, 1495; — *Quodlibeta septem*, in-f°, Paris 1487; Strasbourg, 1491; — *Summa logices*, in-4°, Venise, 1591 souvent imprimé; — *Major summa logices*, in-4°, Venise, 152 — *Quæstiones in libros Physicorum*, in-f°, Strasbourg, 1491, 150 — *Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Por phyrii prædicabilia et Aristotelis prædicamenta*, in-f°, Bologne, 149 Presque toute la doctrine de Guillaume d'Ockam, si ce n'est sa log que, se trouve amplement exposée dans les *Questions sur les Senten ces;* on en possède un excellent abrégé de G. Biel. B. H.

OENOMAUS DE GADARA, philosophe cynique qui naquit à Gadar en Syrie, et florissait sous le règne d'Adrien ou peu de temps après Il se signala surtout par l'indépendance de ses opinions et ses juge ments satiriques, tant au sujet de la philosophie que de la religion Il avait écrit plusieurs ouvrages, mais dont il ne nous est parvenu qu les titres et quelques fragments. L'un de ces ouvrages était un trai de la *Philosophie d'Homère*, et avait pour but de représenter l'auteu de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* comme un précepteur de morale, bien plu digne de confiance et, dans tous les cas, plus attrayant que tous le sages du Portique. Un autre, plus célèbre, était dirigé contre les su perstitions populaires, contre le charlatanisme des prêtres et la vanit des oracles. Il était intitulé *les Charlatans dévoilés* (Φώρα γοήτων); et s'i nous est permis de nous en faire une idée d'après un fragment cité pa Eusèbe (*Préparation évangélique*, liv. v et vi), le ton de cette satire l rendrait parfaitement digne de l'école à laquelle appartenait l'auteur OEnomaüs tournait ses attaques, non-seulement contre les erreurs d son temps, mais contre les sentiments les plus naturels et les plus res-

Digitized by Google

ectables du cœur humain, principalement celui de la décence. Il pre-
ait dans un sens tout à fait étroit et, par cela même, complétement
ux, cet adage de ses maîtres : *Vivre conformément à la nature.* Ce-
endant, il affectait de se mettre au-dessus même des principes de sa
ropre secte : car, le cynisme, d'après lui, ne consistait pas à suivre
ervilement les préceptes d'Antisthène et de Diogène; mais à être libre,
nt dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre moral, à triompher des
réjugés comme des vices. La liberté, disait-il, est le seul fondement
e la vertu et du bonheur : car, sans elle, l'homme ne s'appartiendrait
as; il ne serait ni bon ni méchant, et tomberait au-dessous de la brute.
n effet, la brute même, selon les idées d'ŒEnomaüs, possède quelque
egré de liberté, puisque la vie est le principe du mouvement. *Voyez*
Bibliothèque grecque de Fabricius, t. III, p. 522 et 523. X.

ŒNOPIDE DE CHIO, philosophe pythagoricien, qui, suivant Pla-
n, était contemporain d'Anaxagore et florissait, par conséquent,
ans le V^e^ siècle avant l'ère chrétienne. Il est cité principalement pour
es connaissances en géométrie et en astronomie. On lui attribue le
roblème contenu dans la douzième proposition du premier livre des
léments d'Euclide, et qui consiste à tirer une perpendiculaire droite,
ur une ligne droite donnée infinie, d'un point donné hors de cette
gne. D'après Diodore de Sicile, c'est lui qui aurait aperçu le premier
obliquité de l'écliptique et le mouvement propre du soleil dans ce
ercle; mais on a fait également honneur de cette découverte à plu-
ieurs autres philosophes plus anciens qu'ŒEnopide. Sextus Empiricus
ous apprend (*Hypotyposes Pyrrhon.*, liv. III; *Adv. Mathem.*, lib. IX)
u'ŒEnopide ne voulait reconnaître que deux principes des choses, ou
lutôt deux éléments de la matière : l'air et le feu. Il prétendait que
a Voie lactée avait été autrefois la route du soleil. Il faisait l'année so-
aire de 365 jours et 8 heures, et établit un cycle au bout duquel les
évolutions solaires et lunaires devaient être d'accord. Ayant fait
raver sur une table d'airain la série de ses calculs astronomiques, ap-
liqués à une période de 59 ans, qu'il appela la *grande année,* il plaça
ette table dans l'enceinte des jeux Olympiques, pour qu'elle servît à
'usage de toute la Grèce. X.

OLYMPIODORE. Il a existé deux philosophes de ce nom, tous
eux d'Alexandrie, ou du moins qui ont longtemps demeuré dans cette
ille; mais l'un était péripatéticien et l'autre néo-platonicien.

D'Olympiodore le péripatéticien nous ne connaissons guère que
es trois faits : qu'il a été le maître de Proclus et, par conséquent, qu'il
lorissait pendant le V^e^ siècle de notre ère; que son enseignement était
rès-obscur, et que son attachement à la doctrine d'Aristote n'empêchait
as qu'il ne cherchât à la concilier avec celle de Platon. A moins d'ad-
nettre, contre toute vraisemblance, un troisième Olympiodore, c'est
à lui qu'il faut attribuer un commentaire sur la *Météorologie* d'Ari-
tote, publié avec une traduction latine et le commentaire de Philopon
ur le premier livre du même ouvrage, par Camozzi : *Commentarii in Aristotelis quatuor libros Meteorologicorum, græce editos cum Fed. Turrisani præfatione,* etc., in-f°, Venise, 1551 et 1567. Buhle, dans

Digitized by Google

le tome 1er de son édition d'Aristote (p. 157 et suiv.), cite plusieurs autres ouvrages d'Olympiodore, restés manuscrits. *Voir* Marinus, *Vita Procli*, c. 9; Suidas, au mot *Olympiodore;* Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. IX, p. 352.

Olympiodore le néo-platonicien ressuscité, en quelque sorte, au commencement de ce siècle, par les travaux de plusieurs savants, principalement de MM. Creuzer et Cousin, nous offre beaucoup plus d'intérêt. Il florissait sous le règne de Justinien, avant le fameux edit de 529, qui ferma toutes les écoles païennes. Il n'est pas sûr qu'il naquit à Alexandrie; mais il y passa une grande partie de sa vie et, selon toutes les apparences, il y tenait une école. Les principaux écrits que nous possédons de lui sont des commentaires sur ces quatre dialogues de Platon : le *Phédon*, le *Philèbe*, le *Gorgias*, le *Premier Alcibiade;* mais dans ces commentaires, dont l'exemple avait déjà été donné par Proclus, c'est sa propre doctrine qu'il nous fait connaître, ou plutôt la doctrine de ses maîtres, la philosophie d'Alexandrie modifiée et développée en plusieurs points. Ce qui distingue particulièrement Olympiodore, c'est la manière dont il comprend les rapports de la philosophie et de la religion, l'une représentée par la Grèce, l'autre par l'Orient, et l'interprétation qu'il donne aux mythes. Dans son opinion, tout ce que la religion nous enseigne par d'obscurs symboles, la philosophie le conçoit pas des idées claires et distinctes. « L'une, dit-il (*Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 9); l'une nous montre toujours les choses à travers l'énigme du symbole; l'autre à la lumière de la parole écrite. » Ainsi, en Grèce, le temple le plus fréquenté porte sur son fronton, en caractères populaires, cette inscription fameuse : *Connais-toi toi-même.* En Egypte, le même précepte est exprimé par un miroir symbolique placé au fond des sanctuaires. Une autre différence non moins essentielle qui sépare l'esprit philosophique de l'esprit religieux, c'est que le premier se plaît dans la liberté, dans le mouvement, et le second dans l'immobilité. Bien des philosophes, et même des théologiens de nos jours, ne parleraient pas autrement; mais la religion, ainsi comprise, n'est pas autre chose qu'une allégorie : ses récits et ses dogmes les plus respectés descendent au rang de simples mythes. Or, comment se forment les mythes et en combien de classes faut-il les diviser? La réponse d'Olympiodore à ces deux questions est d'autant plus intéressante à entendre, qu'elle renferme vraisemblablement le dernier mot de son école sur la valeur du paganisme. « Dans notre enfance, dit-il (*Commentaire sur le Gorgias*, XLVIe leçon), nous vivons selon l'imagination, et l'imagination se prend aux formes. L'emploi des mythes est destiné à satisfaire cette faculté. Le mythe n'est autre chose qu'une fiction qui représente la vérité sous une image (λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν). Si donc le mythe est l'image de la vérité, et si l'âme est l'image de ce qui est au-dessus d'elle dans l'ordre des êtres, c'est avec raison que l'âme aime les mythes; c'est l'image qui se complaît dans l'image. »

Il y a deux espèces de mythes : les mythes philosophiques et les mythes poétiques. Les uns et les autres ont leurs avantages et leurs désavantages. « Le mythe poétique est supérieur en ce qu'on est forcé d'écarter l'enveloppe pour pénétrer jusqu'à la vérité qu'il contient:

Digitized by Google

son absurdité même empêche qu'on s'arrête à ce qui est apparent, et oblige à chercher la vérité cachée. Il est inférieur en ce qu'à la rigueur l'homme simple, qui s'arrêterait à l'apparence et ne chercherait pas ce qui est caché au fond du mythe, pourrait être induit en erreur; le mythe poétique peut tromper une âme sans expérience. Aussi Platon a-t-il banni Homère de sa *République*, à cause de cette sorte de mythe.... Dans les mythes philosophiques, au contraire, même en s'arrêtant aux apparences, l'esprit n'éprouve rien de très-fâcheux.... Mais l'infériorité de ces mythes consiste en ce que l'on se contente souvent de leur dehors, parce qu'ils ne sont pas absurdes, et qu'on n'en cherche pas toujours le vrai sens. On emploie encore les mythes philosophiques pour ne pas divulguer ce qui ne pourrait être compris. Comme dans les cérémonies religieuses on voile les instruments sacrés et les choses mystérieuses, afin de les dérober aux regards des hommes indignes; ainsi les mythes enveloppent la doctrine, afin qu'elle ne soit pas livrée au premier venu.» (*Ubi supra.*)

Voici maintenant quelques échantillons de la manière dont ces mythes sont expliqués à la lumière de la philosophie alexandrine. Saturne ou Cronos est la cause suprême de tous les êtres ou l'intelligence pure. Les poëtes disent qu'il dévore ses enfants et les vomit ensuite, parce que l'intelligence se replie sur elle-même, elle se nourrit de ses propres idées, puis elle les produit et les réalise au dehors. Jupiter ou Zeus (de ζῆν, vivre) est la puissance vitale. Il s'appelle aussi Dios Διός, de δίδωσι, qui donne), parce qu'il donne la vie par lui-même. Il est le monde considéré dans sa plus haute unité, dans son essence active et vivante. Bacchus, au contraire, est le monde considéré à la fois comme un et divisé : un dans son essence, divisé dans sa manifestation. Les Titans, qui conspirent contre Bacchus, sont les puissances inférieures de ce monde, qui tendent à le faire passer sans cesse à la plus grande divisibilité. Prométhée est la puissance qui préside à la descente des âmes raisonnables sur la terre : car, c'est le propre de l'âme raisonnable de se connaître avant toutes choses (προγινώσκεσθαι). C'est elle-même qu'on désigne sous l'emblème du feu dérobé au ciel par Prométhée : car, ainsi que le feu, elle tend à s'élever au-dessus des choses d'ici-bas. Pandore est l'âme privée de raison, qui sert de lien ou d'intermédiaire entre l'âme raisonnable et le corps. Enfin Junon, c'est l'âme raisonnable qui se dépouille de son enveloppe pour retourner au ciel. On voit, par ces exemples, que l'interprétation donnée aux mythes par Olympiodore et l'école d'Alexandrie tout entière, est purement métaphysique et morale. Elle se distingue à la fois du système historique d'Evhémère et des explications physiques des stoïciens. *Voyez* MYTHOLOGIE.

Olympiodore ne s'est pas arrêté à ces considérations métaphysiques et religieuses; on trouve aussi, dans ses commentaires, des aperçus pleins d'intérêt sur la psychologie et la morale. « Dieu, dit-il (*Commentaire sur le Phédon*), a formé l'âme de trois éléments : par l'un elle tend vers les objets inférieurs; par l'autre elle est portée à se replier sur elle-meme; par le troisième elle peut s'élever à son auteur.» C'est, sous d'autres noms, notre division des facultés en sensibilité, volonté, raison.

Digitized by Google

La sensibilité est l'occasion, non la cause efficiente de nos idées. Semblable à un messager ou à un héraut, elle a pour rôle d'exciter l'esprit à la science. Elle diffère de la raison, en ce qu'elle connaît sans savoir qu'elle connaît, incapable qu'elle est de revenir sur elle-même; tandis que la raison se connaît elle-même et les objets sensibles. L'imagination tient le milieu entre ces deux facultés; elle est l'intelligence soumise aux sens et à la passion. La mémoire aussi tient de cette double nature : car elle n'est pas seulement la persistance d'une impression reçue ou une sensation continuée; elle contient aussi un élément actif et intellectuel; et, comme c'est tantôt l'un et tantôt l'autre de ces éléments qui domine, on est forcé de distinguer deux espèces de mémoire : l'une qui nous est commune avec les animaux, c'est-à-dire le souvenir; l'autre qui n'appartient qu'à l'âme raisonnable, ou la réminiscence. Cette dernière est définie : une palingénésie de la connaissance. Au-dessus de la sensibilité, de l'imagination et de la mémoire, vient se placer le raisonnement. Le raisonnement n'est pas la même chose que la raison ou l'intelligence pure; il est la raison en action ou en travail, l'intelligence déductive. « D'un côté, il aspire à l'intelligence et réfléchit la lumière de la vérité intelligible; de l'autre, il s'abaisse vers la connaissance déraisonnable et s'obscurcit des ténèbres de l'erreur, inséparable de la sensibilité. » Enfin, la faculté la plus élevée de notre être, c'est l'intelligence pure, qui, entièrement dégagée de la matière, et, par conséquent, de l'ignorance, se confond avec la lumière intelligible.

La morale d'Olympiodore se distingue par un mélange de stoïcisme et de mysticisme. La vertu, selon lui, n'est pas autre chose que la sagesse, ou une vie conforme à la raison et dégagée de l'esclavage des sens. Elle n'est donc point l'échange des passions, comme l'enseignent les épicuriens, mais la défaite des passions. Son caractère c'est le désintéressement le plus absolu. Elle doit être indépendante des châtiments et des récompenses, soit dans cette vie, soit dans l'autre, et n'être recherchée que pour elle-même, parce qu'elle convient à notre nature. C'est dans la vertu que réside le vrai bonheur. « Les hommes, dit Olympiodore (*Commentaire sur le Gorgias*, leçon XXIV[e]), qui ne commettent aucune faute, sont comme des dieux. Ceux qui commettent des fautes sans en avoir le sentiment, sont malheureux au dernier degré; ceux qui commettent des fautes, qui le savent, et qui s'en affligent, sont au milieu. » Il est évident, d'après cela, que les hommes, désirant naturellement le bonheur, sont aussi portés, par un désir inné et irrésistible, à la vertu ou au bien. Qu'est-ce donc que le mal? Le mal, c'est l'erreur où nous tombons quant aux moyens de satisfaire le désir; il consiste à prendre l'apparence du bien pour le bien même. C'est la même doctrine qui a été enseignée plus tard par saint Thomas d'Aquin et Malebranche.

Après avoir montré en quoi la vertu consiste en général, Olympiodore distingue plusieurs classes de vertus. La première classe est celle des vertus *physiques*, communes aux hommes et aux animaux, c'est-à-dire des qualités naturelles dont l'origine est le tempérament; la seconde classe est celle des vertus *morales*, fruits de l'habitude et d'une saine direction de l'opinion; la troisième classe est celle des

Digitized by Google

vertus *politiques*, qui ne dépendent que de la raison, mais de la raison en tant qu'elle perfectionne les instruments qui la mettent en rapport avec le monde, de la raison appliquée à la société; la quatrième classe est celle des vertus *purificatrices*, produites par la raison qui se dégage des biens du monde visible pour se retirer sur elle-même; la cinquième classe renferme les vertus *contemplatives*, dans lesquelles l'âme, au lieu de se retirer sur elle-même, renonce à soi et tend à se rapprocher de ce qui lui est supérieur, ou à devenir intelligence; enfin, la sixième classe de vertus comprend les vertus *exemplaires* (παραδειγματικαί). Ici l'âme ne contemple plus l'intelligence; mais elle est l'intelligence elle-même, exemplaire de toutes choses. Au-dessus de toutes ces vertus, Jamblique en reconnaissait encore une septième classe, les vertus *hiératiques*, qui naissent de la nature divine de l'âme.

En politique, Olympiodore se prononce, comme Platon son maître, pour le gouvernement aristocratique. L'Etat, dit-il, est, comme l'homme, un petit monde. Or, dans le monde, il n'y a qu'un maître : Dieu ou l'intelligence; donc l'autorité ne doit appartenir qu'à un seul homme sage, ou à plusieurs animés d'un même esprit. Le gouvernement aristocratique répond à la partie la plus élevée de l'âme, le démocratique à la partie moyenne, et le démagogique ou le tyrannique à la plus basse.

Voyez Creuzer, *Initia philosophiæ ac theologiæ ex Platonicis fontibus ducta*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1820 et 1821; et M. Cousin, *Fragments philosophiques, pour faire suite au Cours de l'histoire de la philosophie;* 4e édit., in-12, Paris, 1847, t. 1er, p. 234 et suiv. Ce morceau contient, à la fois, une analyse philosophique, et un sommaire bibliographique des ouvrages d'Olympiodore.

ONTOLOGIE [du grec ὤν, ὄντος, être, et λόγος discours; discours sur l'être et, par extension, science de l'être]. La signification la plus ordinaire de ce mot et la plus conforme à son étymologie est la même que celle du mot *métaphysique*. Aristote, en créant, pour ainsi dire, la métaphysique, ou du moins en déterminant le premier son objet et sa méthode, ne la définit pas autrement que *la science de l'être en tant qu'être*, ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄντος, c'est-à-dire la science de l'essence des choses; celle qui, laissant de côté tous les êtres particuliers, s'applique exclusivement aux attributs et aux conditions de l'être en général. Cependant Aristote ne donne jamais à cette science le nom d'*ontologie*, pas plus que celui de *métaphysique*, il l'appelle *la philosophie première*. Le nom de *métaphysique* prévalut chez ses successeurs ainsi que chez les philosophes du moyen âge, sans distinction de doctrine; mais le nom d'*ontologie* leur resta parfaitement inconnu. Nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que c'est Wolf qui, le premier, en a introduit l'usage, et s'il n'en est pas l'inventeur, c'est lui, du moins, qui l'a fait entrer dans les habitudes de la langue philosophique, mais avec une signification moindre que celle du mot *métaphysique*. En effet, dans la division que Wolf a donnée de la philosophie, la métaphysique se partage en quatre branches, dont l'ontologie n'est que la première; les trois autres sont la psychologie et la cosmologie rationnelles, c'est-

Digitized by Google

entre la science de l'âme et la science de la nature, en tant que ces deux objets peuvent être connus par la seule raison; et, enfin, la théologie ou la science de Dieu. Ainsi détachée du monde réel et de tout ce qui peut donner à ses résultats un intérêt sérieux, l'ontologie n'est plus que la science de l'être en général, c'est-à-dire de l'être abstrait, non de l'être absolu. Au lieu de rechercher dans les objets particuliers que nous pouvons connaître, ou dans les idées précises que nous avons de ces objets, ce qu'il y a d'universel et de nécessaire pour s'élever de là à un être nécessaire, elle commence par des abstractions et ne sort point de ce cercle; elle s'occupe du possible, du nécessaire, du contingent, de la quantité, de la qualité, de la substance, de l'accident, de la cause, etc., sans rechercher s'il existe quelque part rien de pareil, et par quelles conditions de notre nature, par quelles lois de notre intelligence nous sommes forcés d'y croire. Une telle science ne repose sur aucune base solide, et n'a d'autre effet que de discréditer la métaphysique, avec laquelle on est naturellement tenté de la confondre. C'est ce qui est arrivé. L'école de Kant, succédant à celle de Wolf, condamne, sous le nom d'*ontologie*, tout commerce de l'esprit avec le monde réel, ou la croyance que les idées les plus essentielles à notre intelligence, telle que les idées de temps, d'espace, de substance, de cause, répondent à de véritables existences, et nous représentent les choses telles qu'elles sont. Ainsi l'on appelle preuve ontologique de l'existence de Dieu, celle qui conclut l'existence d'un être nécessaire de l'idée que nous avons en nous d'un tel être. C'est contre cette preuve que la critique kantienne a dirigé particulièrement ses efforts, parce que sa ruine doit avoir pour conséquence celle de la raison elle-même. Depuis que l'idéalisme de Kant s'est retiré à son tour devant d'autres systèmes, l'ontologie n'a cessé d'être opposée à la psychologie, à la psychologie pure ou sceptique, qui, exclusivement occupée des phénomènes de conscience et des lois de la pensée, n'ose rien affirmer de la nature ni de l'existence des êtres. Dans ce sens, l'ontologie se confond avec la métaphysique; elle est la science des êtres dans ce qu'ils ont de plus essentiel, et de leurs rapports avec les notions fondamentales de l'intelligence, c'est-à-dire, comme elle a été définie dès son origine, la science des principes et des causes, des principes de l'existence et de ceux de la connaissance. Mais alors pourquoi deux noms pour une seule chose? Pourquoi ne pas préférer de ces deux noms celui qui offre le moins d'équivoque, celui qui a pour lui la consécration de la plus haute antiquité et des autorités les plus considérables? Laissons l'ontologie avec ses attributions ambiguës, ses spéculations nuageuses et son nom décrié à l'école de Wolf, et continuons, sur les pas d'Aristote, de Leibnitz, de Descartes, de Malebranche, de sonder avec respect les profondeurs de la métaphysique. *Voyez* ce mot.

OPINION [δόξα]. Jugement que porte l'esprit en matière contingente, probable ou douteuse.

On oppose d'ordinaire l'opinion à la science. De tout temps cette distinction a eu cours en philosophie, et particulièrement en logique;

Digitized by Google

mais les philosophes anciens surtout s'en sont préoccupés, et en général ils y ont attaché une grande importance.

L'école d'Elée, en établissant cette différence essentielle, prétendait y retrouver l'antagonisme habituel, la contradiction insoluble des sens et de la raison. Parménide, dans les fragments de son poëme, qui nous ont été conservés, nous montre d'un côté la voie de la raison qui conduit à l'être et à la vérité; de l'autre, le chemin battu de l'habitude et de l'opinion, où l'on a pour guides les yeux qui ne voient point, les oreilles qui n'entendent point et les discours insensés des hommes, et où l'on ne rencontre que l'apparence, le faux et le non-être. Pour Empédocle, comme pour Parménide, ce sont les sens qui engendrent l'opinion; la science est le fruit de la raison.

Platon dit à son tour dans le *Timée*, que l'opinion se fonde sur le *devenir* et sur la sensation; dans la *République*, il l'appelle irrationnelle et insensée (ἄλογος, ἀνόητος). Cependant il distingue dans l'opinion la foi solide, πίστις, et la conjecture, εἰκασία (*Républ.*, liv. VI, p. 62, 63 de la trad. de M. Cousin), c'est-à-dire l'opinion vraie et stable et l'opinion hypothétique ou fausse; et il n'hésite pas à reconnaître que la première tient sa vérité et sa stabilité de la raison elle-même s'appliquant, il est vrai, au sensible et au divers, tandis que la pensée pure et la connaissance rationnelle se rapportent au *même* et à l'intelligible (*Timée*, p. 129 de la trad. citée). En somme, c'est encore par la différence fondamentale du sensible et de l'intelligible que Platon explique cette autre différence entre la science et l'opinion, et, comme le sensible n'est à ses yeux qu'une image ou un reflet de la réalité intelligible, il est amené à exprimer sous la forme suivante la distinction qui nous occupe : « L'opinion est à la connaissance ce que l'image est à l'objet. » (*Républ.*, liv. VI, p. 59 de la trad. de M. Cousin.)

Aristote poursuit et achève cette analyse. L'opinion, suivant lui, est une sorte de conception ὑπόληψις, c'est-à-dire une pensée, un acte d'entendement, qui procède uniquement de l'âme. Elle est donc fort supérieure à la sensation et à l'imagination, qui appartiennent en commun à l'âme et au corps. Mais, d'un autre côté, il faut se garder de la confondre avec cette conception éternellement vraie qu'on appelle la science. En effet, « savoir véritablement une chose, c'est en connaître la cause comme telle et comprendre qu'elle ne saurait être autrement. » (*Derniers Analytiques*, liv. I, c. 2.) La science, par conséquent, est une connaissance vraie et stable du nécessaire. Or, l'opinion peut être définie « la conception d'une proposition *immédiate* (indémontrable) et non nécessaire. » (*Ubi supra*, liv. I, c. 33.) Elle diffère donc de la science par son objet, puisqu'elle s'applique à ce qui pourrait être autrement qu'il n'est pensé; mais elle en diffère surtout par sa nature, car elle est instable, comporte le vrai et le faux, et ne donne jamais le pourquoi de ce qu'elle avance. Cette double différence subsiste toujours entre l'opinion et la science, alors même qu'elles semblent avoir même objet. Il ne faut pas croire, en effet, que l'opinion porte exclusivement sur les choses sensibles et individuelles. Il arrive aussi parfois qu'elle s'attache à l'universel (*Morale à Nicomaque*, liv. VII, c. 3), même au nécessaire. Mais elle se distingue encore ici de la science par la manière dont elle conçoit son objet. Il semble qu'elle

Digitized by Google

connaisse le nécessaire; mais, à vrai dire, elle ne le connaît jamais comme tel. Tout ce qu'elle atteint, elle le conçoit comme pouvant être autrement. La science est donc seule en possession du nécessaire; l'opinion ne saurait y atteindre, ou, si elle y atteint, c'est sans le savoir. On a donc raison de dire que, comparée à la science, l'opinion est un état de maladie. D'ailleurs, quel que soit son objet, la persuasion qu'elle nous apporte peut toujours être remplacée par une persuasion contraire (*De anima*, lib. III, c. 3, § 10).

Pour Aristote comme pour les philosophes qui l'ont précédé, l'opinion est imparfaite à cause de l'imperfection même de ses objets; mais il pousse plus loin l'analyse de ce fait intellectuel; il sait y faire la part du sujet pensant qui peut avoir, touchant les mêmes choses, tantôt la science et tantôt l'opinion. Ce dernier trait de l'analyse d'Aristote nous paraît être d'une importance capitale. Il mérite au moins qu'on s'y arrête un instant et qu'on l'examine avec quelque attention.

La science proprement dite est toujours vraie; l'opinion est tantôt vraie, tantôt fausse. Or, ce qui fait qu'un jugement est vrai ou faux, ce n'est pas seulement la nature des objets sur lesquels il porte, c'est aussi la nature et la disposition intime de l'âme intelligente dont il procède. Tout fait intellectuel résulte de ces deux éléments, un objet et un sujet. Toute pensée se rapporte à quelque partie de l'être et de la vérité, c'est là son objet et sa première cause. Mais, de plus, toute pensée est en elle-même un acte, et suppose, par conséquent, un sujet actif. L'acte intellectuel est fatal sans doute, c'est-à-dire déterminé en nous par une cause autre que nous-mêmes; mais il est produit par notre activité. Pour n'être pas volontaire et libre, cette activité n'est pas moins réelle, et elle se manifeste alors, sinon par la personnalité, au moins par l'individualité. On s'en assure facilement par l'étude de l'opinion; car l'opinion est une croyance qui varie d'un individu à l'autre, qui dépend des lumières et des dispositions de chacun, et qui semble appartenir en propre à celui qui l'adopte. Voici comment on peut se rendre compte de ce phénomène au moyen de l'analyse psychologique.

L'esprit, mis en présence d'une vérité éternelle, nécessaire et évidente, n'est pas maître de l'accepter ou de la nier. Son consentement n'est pas un instant douteux; il adhère sans trouble et sans hésitation à cette vérité, comme à son propre bien; il s'y reconnaît et s'y complaît. Que l'esprit se soit mis en possession de la vérité par une intuition primitive et spontanée ou par voie de raisonnement, que son consentement ait été réfléchi ou irréfléchi, peu importe: du moment qu'il connaît une vérité en concevant qu'elle ne saurait être autrement, il a la certitude, il sait. Cette connaissance est stable comme son objet, et de plus elle est impersonnelle, car elle s'est imposée fatalement à nous; notre intelligence, en y consentant, à suivi sa loi essentielle et universelle, en sorte que toute intelligence, placée dans les mêmes conditions, donnerait le même consentement. Pour tout homme, quels que soient son caractère, ses inclinations et ses habitudes, il est et sera toujours [illegible] par exemple, que deux et deux font quatre, qu'il y a un Etre [illegible]e, que la même chose ne peut pas à la fois être et n'être

Digitized by Google

pas, etc. Mais il n'en est pas toujours ainsi. La vérité ne s'offre pas toujours à nous avec cette irrésistible évidence, et alors une plus grande latitude est laissée à notre faculté individuelle de juger, d'affirmer et de nier. Lors donc que notre conviction n'est pas invinciblement nécessaire en l'absence de toute preuve, ou bien en présence de probabilités opposées et contradictoires; là où le doute, le combat intérieur est possible, il arrive que l'âme, dans son impatience de connaître et de croire, se décide et prend parti, en quelque sorte, pour celle des deux croyances qui répond le mieux à son instinct du vrai et du bien, ou même aux habitudes intellectuelles et morales qu'elle a contractées. Ainsi se forme l'opinion qui préjuge et ne démontre pas, qui anticipe sur la science et en usurpe souvent la place. C'est sur nos opinions que nous réglons d'ordinaire notre conduite; peu à peu elles pénètrent l'âme tout entière, deviennent une partie de nous-mêmes, un trait distinctif de notre caractère. Plus l'effort a été grand et pénible pour nous faire ces croyances hasardées et douteuses, pour conquérir cette ombre de vérité, plus, ce semble, nous y tenons et nous y attachons. Un tel effort, on le comprend, est chose individuelle. Aussi l'opinion, comme tout ce qui est individuel, est-elle sujette aux variations les plus étranges. Voulez-vous la définir : ne dites pas seulement son auteur, dites encore le jour et l'heure où cette opinion fut la sienne. Telle opinion qui est la nôtre aujourd'hui, ne l'était pas hier et ne le sera plus demain peut-être; et pourtant, chose étonnante, ces lueurs passagères qui n'éclairent point l'esprit, échauffent le cœur et ont le privilége de le passionner. Tandis que les vérités premières et les solides résultats de la science sont en dehors et au-dessus de toute contestation, l'opinion est une source perpétuelle de querelles, de luttes et de persécutions. La vérité absolue et la science auraient seules le droit d'être intolérantes et de régner sans partage sur toute intelligence; c'est, au contraire, l'ombre de la vérité qui règne; c'est l'opinion trompeuse qui exclut et qui persécute. En vain les philosophes, les amis trop rares de la raison et de la science ont-ils secoué le joug de l'opinion, en vain l'ont-ils combattue comme un préjugé souvent erroné, quelquefois barbare; l'opinion n'en demeure pas moins *la reine du monde*, et il est toujours utile de redire aux hommes cet avertissement de Xénophane, l'antique fondateur de l'école d'Elée : « L'homme ne sait rien; l'opinion étend sur tout son voile; »

. . . . Δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Sur l'opinion, voir surtout Aristote, *Derniers Analytiques*, liv. I^er^, c. 33; Kant, *Critique de la raison pure, Méthodologie*, et *Critique du jugement*, t. II, p. 198 et suiv. de la trad. de M. Barni, et, dans ce Dictionnaire, le mot CERTITUDE. V.-K.

OPTIMISME. L'optimisme est cette doctrine qui, se fondant sur la perfection infinie de Dieu, attribue à l'univers, son ouvrage, la plus grande perfection possible. La plupart des métaphysiciens et même des théologiens ont reconnu que ce monde devait être le meilleur, quoiqu'ils n'aient point été d'accord sur le sens auquel il faut entendre cette

Digitized by Google

plus grande perfection possible de l'univers. L'optimisme, [illegible] moins développé, plus ou moins diversement interprété, [illegible] dans presque toutes les grandes écoles de l'antiquité, et princip[illegible] dans l'Académie, dans le Portique et dans l'école d'Alexandrie[illegible] moyen âge, dans saint Anselme et saint Thomas. Mais c'est [illegible] temps modernes, au sein des écoles de Descartes et de Leibni[illegible] a reçu ses plus grands développements. Quoique partisan de l[illegible] d'indifférence, Descartes est optimiste. Il dit, dans la *quatrièm[illegible] ditation*, qu'il est certain que Dieu veut toujours le meilleur, [illegible] pour juger de la perfection de l'univers, il faut juger l'ensemble [illegible] pas les détails. Malebranche approfondit cette même doctrin[illegible] faire le monde digne de Dieu, il croit devoir recourir à la th[illegible] chrétienne et invoquer le mystère de l'incarnation, c'est-à-dire [illegible] d'une personne divine avec le monde. Hors de cette union, le [illegible] ne lui paraît plus qu'un monde profane, imparfait et indigne de[illegible] et par cette union seule, il se sanctifie, il se divinise et se conci[illegible] les perfections infinies de Dieu. Sauf ce point qui est propre à [illegible] branche et celui de la perfectibilité de l'univers qui est propre à [illegible] nitz, les *Entretiens sur la métaphysique* et les *Méditations chré[illegible]* présentent les plus grandes analogies avec les *Essais de théodicé[illegible]* chant la doctrine de l'optimisme.

Mais, malgré l'autorité de tant de grands métaphysiciens, m[illegible] l'autorité de la raison qui nous force de croire que Dieu, étant [illegible] verainement parfait, a dû faire le meilleur, l'optimisme demeure [illegible] yeux d'un grand nombre, couvert d'une sorte de ridicule. Voltai[illegible] accablé de railleries et de sarcasmes devenus populaires. Qui n'[illegible] entendu tourner en dérision ce fameux principe, que « tout e[illegible] mieux dans le meilleur des mondes possibles? » Qui ne l'a pas ent[illegible] répéter avec une amère ironie, et contre l'optimisme, et contre l[illegible] vine Providence? Mais ce discrédit, presque populaire, n'atteint [illegible] les fausses interprétations par lesquelles trop souvent l'optimisme [illegible] défiguré, et non pas l'optimisme lui-même. En effet, autant l'o[illegible] misme bien entendu s'élève triomphant au-dessus de toutes les ra[illegible] ries des beaux esprits et de toutes les objections métaphysiques, au[illegible] l'optimisme mal entendu succombe ridiculement sous les contin[illegible] démentis de l'expérience. Il y a un faux et un vrai optimis[illegible] qu'il faut sévèrement distinguer l'un de l'autre. Abandonnons le p[illegible] mier aux répulsions du sens commun et au ridicule qu'il mérite, m[illegible] tâchons d'élever l'autre à une hauteur où il soit à l'abri de toutes [illegible] atteintes.

Signalons d'abord trois fausses interprétations de ce principe, q[illegible] tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles. Les uns l'o[illegible] entendu de chaque individu en particulier; les autres, non pas d[illegible] individus, mais des espèces; non pas de tel ou tel homme, mais [illegible] l'humanité tout entière et du globe qu'elle habite; les autres, enfin, l'ont entendu de tout l'univers, mais de l'univers considéré dans un point du temps et seulement tel qu'il est dans son état actuel. De là, trois sortes de faux optimismes plus ou moins grossières, plus ou moins en contradiction avec l'expérience et la raison.

La plus grossière de toutes est la première. Quel mépris ne faut-il

Digitized by Google

de l'expérience et de la raison pour prétendre que tout est dans le monde au regard de chaque individu? Par quel souver que tout est au mieux pour celui que la misère ou la ccable, et pour cet homme de bien victime des méchants? s cette sorte d'optimisme n'est pas si rare ni si innocente rrait le croire au premier abord. Déguisé sous la forme d'un le compensations entre les peines et les plaisirs du riche et e, du puissant et du faible, il jouit de la faveur des heureux . Quel peut être l'effet de ce système de compensations chis, ignorées des victimes, et aperçus seulement par ceux qui nt à fond sur leur misère, sinon d'établir faussement que tout ieux pour tous les individus et toutes les classes de la société, conséquence, de protéger l'égoïsme des uns et consacrer la des autres? La Bruyère fait justice, en quelques mots, de ce ux optimisme: « On demande, dit-il dans le chapitre sur les , si en comparant ensemble les différentes conditions des hom- urs peines, leurs avantages, on n'y remarquerait pas un mé- u une espèce de compensation de bien et de mal qui établirait lles l'égalité, ou qui ferait, du moins, que l'une ne serait guère sirable que l'autre. Celui qui est puissant, riche, et à qui il ne e rien peut former cette question, mais il faut que ce soit un pauvre qui la décide. »

ptimisme est encore dans le faux quand il ne va pas au delà des s, au delà de l'humanité et au delà de notre petit monde. En si tout ne va pas au mieux pour chaque individu, tout, non plus, pas au mieux pour les genres et les espèces; si tout ne va pas ieux pour chaque homme, tout, non moins certainement, ne va u mieux pour l'humanité. Est-il besoin de dire de combien de et de misères l'humanité est affligée? Ne peut-elle donc désirer legré supérieur de force et d'intelligence? Ne s'accommoderait-pas mieux d'un printemps perpetuel que des feux du midi ou des es du nord? Est-ce la condition la meilleure pour les espèces vi- es de notre globe, que la nécessité de se nourrir aux dépens les des autres? Malebranche a certainement raison de dire: « Si s jugez des ouvrages de Dieu uniquement par rapport à vous, vous phémerez bientôt contre la divine Providence. »

Cependant on trouve des traces de cet optimisme chez des philoso- s, des poëtes et des naturalistes, qui n'ont pas reculé, pour le sou- ir, devant les plus étranges sophismes et les plus bizarres subtilités. nsi Plotin se croit obligé de prouver que les prisons, les guerres, les idémies, la mort, sont des biens et non des maux. Les guerres et épidémies préviennent, selon lui, l'excès de la population; elles nt utiles à l'individu qu'elles frappent comme à l'espèce: car elles le éservent par une mort prompte des maux et des infirmités de la eillesse. Enfin, la mort elle-même n'est pas un mal; elle est si peu chose, que les hommes s'assemblent dans leurs jours de fêtes pour en donner le spectacle. Voilà où conduit Plotin un optimisme mal ntendu.

Dans son poëme sur l'homme, le célèbre poëte anglais Pope me emble exagérer encore davantage ce faux optimisme. Selon Voltaire,

Digitized by Google

Pope s'est inspiré de Leibnitz. S'il en est ainsi, Pope, pas plus qu Voltaire lui-même, n'a compris Leibnitz. En effet, pour justifier l timisme, il se condamne à prouver que tout est au mieux dans petit monde. Partout le mal est, à ses yeux, compensé et racheté bien. Le pauvre est heureux malgré sa pauvreté : dans les vapeu vin, le mendiant s'imagine être un roi, l'aveugle danse, le bo chante, et le sot est enchanté de lui-même. Pope va plus loin e dans ce singulier optimisme : à le croire, les vices mêmes et les fauts des hommes sont pour le mieux, car ils tournent à l'avantage la société. Mais, cependant, ne vaudrait-il pas mieux qu'il y eût ce monde moins de méchants et plus de gens de bien ? Pope pense qu monde où il n'y aurait que des gens de bien ne vaudrait pas mieux ce monde mélangé de bons et de méchants, et il en donne cette gulière raison, que tous ces gens de bien ne pourraient pas s'entes entre eux. C'en est assez pour faire apprécier le côté faible et ridic de l'optimisme de Pope.

Des naturalistes sont tombés dans la même erreur. Je citerai un lèbre naturaliste anglais contemporain, le docteur William Buckla Dans un ouvrage intitulé *de la Géologie et de la Minéralogie leurs rapports avec la théologie naturelle*, il entreprend de prouver tout est au mieux dans notre globe, au regard de chacune des ra vivantes qui l'habitent. Pour la défense de cet optimisme, il se tro entraîné aux plus étranges assertions. On en jugera par quelques c tions : « La somme du bien-être s'est accrue pour tous les animau et en même temps celle du mal-être a diminué, par la création des ra carnivores. » Tel est le titre d'un des chapitres de l'ouvrage. En eff selon le docteur Buckland, sans les carnivores, que deviendraient herbivores ? Exposés à toutes les douleurs de la maladie et à la décré tude d'une vieillesse dont aucune consolation et aucun secours n douciraient les souffrances, leur sort serait digne de pitié. Heureu ment, par le bienfait d'une mort prompte, les carnivores viennent préserver de tant de maux. Otez les carnivores, et le nombre des h bivores croissant indéfiniment, on ne verrait plus parmi eux que êtres affamés, qu'enlèverait chaque jour par milliers la mort lente et cruelle de la faim. Mais la Providence n'a pas voulu qu'il en ainsi : les malades, les estropiés, ceux qui dépassent le nombre f par les prévisions providentielles, sont immédiatement dévoués à mort, et, en même temps qu'ils sont délivrés des maux qui les af geaient, leurs cadavres servent de pâture aux carnivores, et la pl vide qu'ils laissent augmente le bien-être de ceux de leur espèce survivent. Ainsi, selon le docteur Buckland, tout est au mieux p toutes les races vivantes de ce monde, et les carnivores sont les bi faiteurs des herbivores.

C'est seulement contre cet optimisme, mais non contre le vrai op misme, que peuvent porter les plaisanteries et les sarcasmes répand dans presque tous les ouvrages de Voltaire, et principalement dans roman philosophique de *Candide* et dans le poëme sur le tremblem de terre de Lisbonne. Dans le roman de Candide sont mis en scène philosophe optimiste et son disciple, sur lesquels s'accumulent tou les catastrophes, tous les plus fâcheux démentis que l'expérience pe

Digitized by Google

r à leur système. Mais, en dépit de toutes les misères et des plus
s infortunes, l'un et l'autre, avec une opiniâtreté comique, per-
t dans leur optimisme, et le docteur Pangloss ne continue pas
l'enseigner à son disciple Candide : « Ceux qui ont avancé
t est bien ont dit une sottise; il fallait dire que tout est au
»

ndant il est incontestable que tout n'est pas au mieux pour
le, lorsque, chassé du château du baron et enrôlé de force dans
e du roi des Bulgares, il reçoit quatre mille coups de verge qui
uisent à implorer la mort comme une insigne faveur. Tout éga-
t ne va pas au mieux pour le docteur Pangloss, lorsqu'il est
u par l'inquisition dans un auto-da-fé. Mais que prouvent contre
i optimisme les infortunes de Pangloss et de Candide? Qui pré-
que tout soit au mieux pour l'un et pour l'autre? Assurément ce
pas Leibnitz que Voltaire prétend réfuter. Ce qu'il y a de singu-
c'est que Voltaire, qui fait si vivement la guerre à l'optimisme,
ui-même optimiste, et même grossièrement optimiste, ne tenant
compte de la perfection infinie de Dieu. En effet, quand il traite
usement la question du mal, il prétend ne pas trouver de meilleure
nse que celle-ci : Dieu ayant agi pour le mieux, ne peut agir
ux. « Toutes les sectes de philosophie ont échoué contre l'écueil
mal physique et du mal moral. Il ne reste que d'avouer que Dieu,
t agi pour le mieux, n'a pu agir mieux. Cette nécessité tranche
es les difficultés et finit toutes les disputes. Nous n'avons pas le
t de dire : tout est bien ; nous disons tout est le moins mal qu'il se
vait. »

Enfin l'optimisme, même étendu à l'univers tout entier, sera encore
faux optimisme, s'il ne s'applique qu'à l'univers tel qu'il est, c'est-
ire à l'univers dans son degré actuel de perfection. Tel qu'il est
uellement, l'univers ne peut être ni la limite, ni la mesure du vrai
timisme. Si on l'entend de cette façon, on se met en contradiction
ec l'idée de la perfection infinie de Dieu en limitant sa toute-puis-
nce par un infranchissable degré de perfection. Comment répondre,
ns ce système, à l'objection qu'il n'y a pas de meilleur, pas de maxi-
um de perfection, Dieu, en vertu de sa toute-puissance, pouvant
ujours, à un degré de perfection, en ajouter un autre? Telles sont les
pis fausses interprétations par lesquelles l'optimisme a légitimement
ulevé contre lui et les répugnances du sens commun, et les objec-
ons des théologiens et des philosophes; mais le vrai optimisme
riomphe là où succombe le faux optimisme. Déjà nous en avons donné
idée en disant ce qu'il n'était pas; pour achever de le définir, nous
llons le considérer en lui-même et dire ce qu'il est.

Nous le dirons d'après la métaphysique de Leibnitz, dans laquelle l'idée de l'optimisme atteint son plus haut degré de vérité et de grandeur. Nous développerons quelques points indiqués seulement par Leibnitz, et nous réfuterons les objections qui portent contre le principe fondamental de l'optimisme, que Dieu, en vertu de sa perfection infinie, fait toujours le meilleur. En nous représentant sous une forme réfléchie et successive ce que Dieu a vu intuitivement, résolu et exécuté de toute éternité, Leibnitz nous fait en quelque sorte assister à ce qui dut se passer dans

Digitized by Google

les conseils de la sagesse infinie de Dieu au moment de la [illegible] Devant le Créateur ont comparu tous les plans de tous les [illegible] possibles, comme autant de candidats à l'existence. En vertu de [illegible] puissance, il pouvait indifféremment réaliser l'un ou l'autre ; [illegible] vertu de sa sagesse, il ne pouvait réaliser que le meilleur. Pour [illegible] cerner entre tous il ne considère pas les détails, mais l'ens[illegible] son choix se fixe sur celui qui, toutes choses balancées, l'emp[illegible] perfection sur tous les autres. Le monde dont nous faisons partie [illegible] donc nécessairement, malgré toutes ses imperfections, le meil[illegible] mondes possibles.

Mais nous avons ici à répondre aux récriminations de l'empiris[illegible] du sens commun vulgaire. Quoi ! ce monde si plein de misères s[illegible] le meilleur des mondes possibles ! Notre faible intelligence peut, [illegible] peine, en concevoir un autre où la part du mal serait réduite, et [illegible] telligence infinie de Dieu ne l'aurait pas pu ! Nous répondrons [illegible] Leibnitz : Assurément, Dieu pouvait concevoir et créer une hum[illegible] meilleure ; mais le monde dont cette humanité eût fait partie, c[illegible] déré dans son ensemble, n'aurait pas été le meilleur des mondes. [illegible] le plan divin de l'univers toutes les parties se tiennent et s'encha[illegible] étroitement. L'univers, dit Leibnitz, est tout d'une pièce, de m[illegible] que l'Océan. Dieu ne pouvait donc rien changer à la condition de [illegible] manité, sans changer en même temps tout le reste, et, en conséqu[illegible] sans choisir un autre monde qui eût été moins parfait dans son [illegible] semble. Si Dieu, dans la création, n'avait eu, en effet, d'autre bu[illegible] l'humanité, peut-être faudrait-il convenir qu'il n'a pas fait preuve [illegible] son œuvre d'une sagesse souveraine. Mais, dans l'ensemble des ch[illegible] l'humanité n'est qu'un détail, et la terre n'est qu'un atome en co[illegible] raison des mondes innombrables qui peuplent l'espace. Nos imp[illegible] tions et nos misères ne sont peut-être qu'un néant au prix de la [illegible] fection et du bonheur de tous ces autres mondes.

Ainsi étendu à l'univers entier, et rapporté non pas à l'homm[illegible] clusivement, ni à notre monde, l'optimisme s'élève au-dessu[illegible] objections tirées des imperfections et des misères de ce monde, [illegible] il n'échappe pas encore au reproche d'incompatibilité avec la li[illegible] souveraine et la perfection infinie de Dieu. Selon quelques philos[illegible] et quelques théologiens, au regard de Dieu il n'y a pas de meil[illegible] donc Dieu n'a pu choisir un meilleur quelconque entre tous les [illegible] sibles, et l'optimisme n'est qu'une chimère. Fénelon développe [illegible] objection dans le huitième chapitre de la *Réfutation du systèm[illegible] P. Malebranche, sur la nature et sur la grâce.* Il juge incompatil[illegible] liberté infinie de Dieu avec cette loi du meilleur à laquelle l'assu[illegible] Malebranche, et il veut l'affranchir en démontrant que, par rapp[illegible] Dieu, il n'y a point de meilleur. En effet, tous les degrés de perfe[illegible] finie, quoique inégaux entre eux, sont tous en une égale dispropo[illegible] avec la perfection infinie de Dieu, la distance entre le fini et l'i[illegible] étant infinie, et toutes les distances infinies étant nécessairement é[illegible] les unes avec les autres. La sagesse de Dieu n'a donc pas eu de r[illegible] pour préférer, dans la création de son ouvrage, tel ou tel degr[illegible] perfection à tel autre, puisque tous sont égaux par-devant lui. A[illegible] non-seulement Dieu ne doit pas toujours nécessairement produir[illegible]

Digitized by Google

eur, mais jamais il ne peut le produire, car, à tout degré de perfec- déterminée, il peut toujours en ajouter un autre en vertu de sa puissance. De la supériorité infinie de Dieu résulterait donc une érence absolue à l'égard de tous les possibles, laquelle, selon uet et Fénelon, serait l'indispensable condition de l'exercice de sa é souveraine. Cette doctrine ne diffère que par la forme de la é d'indifférence de Duns-Scot, et aboutit exactement aux mêmes quences. En effet, entre l'optimisme et la liberté d'indifférence tous ses excès, il n'y a pas de milieu. S'il n'existe pas un meilleur gard de la volonté divine, il suit rigoureusement qu'elle est indif- te entre tous les motifs, et qu'elle peut également se décider pour ntre, en toute occasion. Donc, toute considération de cause finale, re et de sagesse devra être absolument bannie non-seulement en que, mais encore en métaphysique, puisque rien ne nous assure Dieu a préféré le plus sage au moins sage, et l'ordre au désordre. ıdra croire qu'il a pu et qu'il peut encore faire précisément le con- de tout ce qu'il a fait, changer le mal en bien et l'erreur en vérité. ées sur un décret mobile et arbitraire, toutes les vérités n'auront rien de fixe et d'immuable, même ces vérités qui nous paraissent ne absolues et qui sont les fondements nécessaires de toute science; aura plus partout que scepticisme, désordre et confusion. Voilà ıène nécessairement la négation du principe fondamental de l'op- me. Cependant Bossuet et Fénelon n'osent aller jusque-là ; ils ent devant les conséquences de la liberté d'indifférence. Aussi lon ajoute-t-il dans le même chapitre : « Il est pourtant vrai que, ce choix pleinement libre où Dieu n'a d'autre raison de se déter- r que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. être souverainement indépendant de l'inégalité de tous les objets entre eux, il n'en est pas moins sage; il voit cette inégalité de tous ›jets finis entre eux, il voit leur inégalité par rapport à sa perfec- infinie, il voit leur éloignement infini du néant, il voit les rapports chacun peut avoir à sa gloire, et toutes les raisons de le uire.

re que Dieu tient compte dans ses déterminations de l'inégalité ›bjets finis entre eux, de leurs rapports à sa gloire, n'est-ce pas nir à l'optimisme, et déclarer en d'autres termes que Dieu suit ›urs le meilleur? Que toutes les choses finies soient égales par- ınt son infinité, il ne s'ensuit pas qu'elles cessent d'être inégales ınes par rapport aux autres; et Dieu, en vertu de sa sagesse, doit compte de cette inégalité. Mais, disent encore les adversaires de ›imisme, où est le meilleur, même relatif aux choses, que Dieu ne se augmenter indéfiniment d'un degré nouveau de perfection? où le meilleur fixe et immobile auquel s'arrêteront la sagesse et ›ute-puissance de Dieu? La réponse à cette objection ne se trouve dans l'idée de la perfectibilité indéfinie des choses, seul fondement rai optimisme. Il est vrai que toute chose finie est indéfiniment ceptible de s'accroître en perfection, par le fait de la toute-puis- ce de Dieu; il est vrai que notre raison ne peut concevoir l'exi- ıce d'un maximum fixe et immobile de perfection, concentré dans point quelconque du temps et de l'espace; de même que dans une

Digitized by Google

série de nombres elle ne peut en concevoir un au delà duquel il n'y ait pas un autre plus grand. Comment donc entendre ce mot vue duquel Dieu se détermine? On ne peut le faire consister degré quelconque fixe et déterminé de perfection, mais seu dans la série indéfinie de tous les degrés possibles de perfection la suite et l'enchaînement constituent le plan de l'univers. En effet, telle série ne limite pas la puissance divine, puisqu'elle ne con point de degré suprême, point de terme au-dessus duquel il y en un autre. Tous ces degrés, réels ou possibles, sont contenus en ge les uns dans les autres; ils s'engendrent réciproquement, et l'ens ble des termes de leur progression indéfinie est ce plan du monde Dieu a choisi comme le meilleur de tous les plans possibles. Donc, q que son ouvrage soit le meilleur des mondes, ou, pour mieux dire, p qu'il est le meilleur des mondes, Dieu peut sans cesse y ajouter degré nouveau de perfection; non-seulement il le peut, mais il le et il le fera indéfiniment; et tous ces degrés de perfection possi étaient déjà compris, de toute éternité, dans le plan du meilleur mondes. Tel est le meilleur, qui seul peut déterminer invincible la volonté de Dieu sans limiter sa toute-puissance.

Ainsi, le vrai optimiste n'embrasse pas seulement l'ensemble êtres, mais la série indéfinie de toutes leurs évolutions. Le mon meilleur n'est pas le monde tel qu'il est, ni même le monde tel sera un jour, mais le monde tel qu'il devient, et tel qu'il devie sans cesse dans la progression sans fin de ses développements. C ainsi que Leibnitz a entendu l'optimisme; c'est ainsi qu'il a ré l'objection que nous venons de combattre, comme il l'indique pl qu'il ne le développe dans les passages suivants de ses *Essais de T dicée :*

« Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, p qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours pos d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui p se dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut t jours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l nivers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité future, est infini. » (*Essais de Théodicée*, § 195.) Plus loin, il explique quel sens il entend que l'univers doit s'étendre dans toute l'éte future : « On pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini p être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par l'univers, dans chaque partie du temps, ne soit pas le meilleur se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux en mi si telle était la nature des choses qu'il ne fût point permis d'all dre au meilleur d'un seul coup. » (*Essais de Théodicée*, § 202.)

La doctrine de Leibnitz sur la préexistence des âmes est une plication du principe de la perfectibilité indéfinie de l'univers. S Leibnitz, ni les âmes humaines ne sont créées par Dieu au mo de chaque naissance, ni elles ne sont engendrées les unes par les tres, mais toutes préexistent dans des germes qui font partie du du monde depuis l'origine des choses. Elles n'ont pas toujours été qu'elles sont aujourd'hui, c'est-à-dire des âmes humaines et rai nables. D'abord dépourvues de sentiment et de conscience, elles

Digitized by Google

sé à l'état d'âmes sensitives, et enfin elles se sont élevées à la
ité d'âmes raisonnables, sans aucune opération créatrice nouvelle
la part de Dieu, mais en vertu d'évolutions naturelles et successives
t le germe, dès l'origine, avait été déposé en elles; si l'âme s'est
tinuellement développée, avant d'arriver à la condition d'âme hu-
ne et raisonnable, on peut induire qu'à partir de ce point elle doit
ever encore par de nouvelles évolutions dans la série des êtres.
ous trouvons aussi cette pensée indiquée dans Leibnitz (*Essais de
éodicée*, § 341) : « Il n'est pas impossible qu'il y ait quelque part une
èce d'animaux fort ressemblants à l'homme qui soient plus parfaits que
is. Il se peut même qu'avec le temps, le genre humain parvienne à
e plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer
sentement. » Ainsi, Leibnitz ne sépare pas l'idée de l'optimisme de
lée de la perfectibilité indéfinie des choses. On sait d'ailleurs quel
ui cette idée de la perfectibilité donnée par la raison rencontre dans
que l'expérience nous atteste par rapport à notre petit monde. Sur
scène de ce monde les minéraux ont précédé les animaux et les plan-
. Les plantes et les animaux n'ont apparu que successivement et
ns un certain ordre, des êtres plus parfaits succédant sans cesse à
s êtres plus imparfaits. Le plus parfait de tous les êtres qui nous
ient connus, l'homme, a paru le dernier de tous. Voilà ce qui est
scrit en éclatants caractères sur les couches de notre globe; et voilà
mment l'expérience s'accorde avec la raison, qui nous force de croire
cette perfectibilité indéfinie, tout monde limité étant un monde indi-
ne de Dieu.

Mais qu'on ne se trompe pas sur le sens dans lequel nous en-
ndons ce développement successif des êtres. On peut, en effet, lui
nner deux interprétations différentes, soit qu'on l'attribue à l'im-
uissance du Créateur à produire toutes choses simultanément dans
n certain degré de perfection, soit qu'on l'attribue à un plan
erveilleux comprenant de toute éternité le germe de toutes les
volutions ultérieures des êtres. C'est dans le premier sens que
uelques philosophes anciens, tels qu'Anaximandre et Anaxagore,
t aussi quelques naturalistes modernes, ont admis une formation
uccessive des êtres. Mettre simultanément l'ordre et l'harmonie
n sein de la masse confuse des éléments primitifs, leur paraissait une
âche supérieure aux forces du premier moteur. Avons-nous besoin
le dire que cette théodicée grossière n'est pas la nôtre, et que nous
ne concevons pas ainsi la formation successive des êtres? Elle est le
résultat d'un acte unique de la volonté du Créateur, et non le produit
uccessif d'un effort continu ou de diverses créations. Le monde, tel qu'il
a été, tel qu'il est, tel qu'il sera, était contenu en germe dans le monde tel
qu'il est sorti des mains de Dieu. Entre l'hypothèse des créations suc-
cessives et la doctrine d'Anaximandre ou d'Anaxagore, existe une
étroite parenté, et l'une et l'autre sont également inconciliables avec
la perfection infinie de Dieu. En effet, dans cette hypothèse des créa-
tions successives, comment épargner à Dieu le reproche d'avoir
d'abord créé le monde sans y déposer le germe de tout ce qui était
nécessaire à son perfectionnement, et d'être obligé de se remettre plu-
sieurs fois à l'ouvrage pour achever le plan de l'univers? Agissant

Digitized by Google

ainsi, il n'aurait pas agi par les voies les plus simples, et il n'aur accompli que par plusieurs décrets successifs ce qu'il aurait pu fa par un seul acte de sa volonté.

Mais, à l'idée d'un perfectionnement successif des choses, on p encore objecter que Dieu eût bien mieux témoigné sa puissance et sagesse en créant tout d'abord les choses portées à leur plus ha degré possible de perfection. D'abord, on pourrait répondre, en éca tant cette hypothèse, par le double témoignage de l'expérience, q nous montre un perfectionnement successif dans les choses de monde, et de la raison, qui repousse l'idée d'un degré définitif qu conque de perfection. Mais, même en l'admettant provisoirement pour la mettre en parallèle avec la doctrine du développement su cessif des choses, on trouve qu'elle ne nous donne pas la plus hau idée possible de la puissance et de la sagesse du Créateur. En effe la création d'un germe contenant en puissance tout ce qui est, to ce qui a été et tout ce qui sera, ne témoigne-t-elle pas d'une au grande sagesse que la création simultanée de toutes choses dans t degré fixe et immobile de perfection? J'admire plus la création l'œuf d'où l'oiseau sortira, que la création immédiate de l'oiseau lu même. Dans l'oiseau, il n'y a que l'oiseau; et dans l'œuf il y a, plus que l'oiseau, l'œuf lui-même, avec son admirable construction et avec une merveilleuse appropriation des moyens à la fin. Ainsi l'idée d'un développement successif et indéfini de l'univers non-seule ment ne porte nulle atteinte à la perfection du Créateur, mais nous d donne la plus haute idée que notre raison puisse concevoir. Autar vaut l'idée de l'optimisme, autant vaut l'idée de la perfectibilité in définie; ces deux idées sont inséparables l'une de l'autre. Sans l'opti misme, il faut sacrifier la sagesse ou la puissance de Dieu et, sau la perfectibilité indéfinie de l'univers, il faut sacrifier l'optimisme.

Résumons, en quelques mots, cette définition et cette défense d vrai optimisme.

Souverainement sage en même temps que souverainement puissant Dieu ne peut pas ne pas faire le meilleur; donc le monde, son ouvrage doit être le meilleur des mondes possibles. Mais ce meilleur, en vue duquel Dieu se détermine, c'est le meilleur au regard de l'ensemble des choses et non des détails; le meilleur au regard de l'univers, et non de chaque monde ou de chaque espèce d'êtres; c'est le meilleur, non par rapport à la création telle qu'elle est, mais telle que sans cesse elle devient, avec tous les progrès indéfinis dont elle contient le germe. Tout meilleur, fixe et immobile, est une borne posée à la toute-puissance de Dieu; un meilleur qu'aucun degré de perfection, aucun degré de temps ou d'espace ne limite, est seul digne de Dieu.

Sur l'optimisme, on peut consulter : les *Entretiens métaphysiques* de Malebranche, les *Essais de Théodicée* de Leibnitz, la *Théologie naturelle* de Wolf, la *Lettre de Rousseau à Voltaire, en réponse à l'envoi du poëme sur le tremblement de terre de Lisbonne.* F. B.

ORBELLIS (*Nicolaus de*), qu'on appelle ailleurs *Nicolaus Dorbelli, Nicolaus Dorbellus, Nicolaus Dorbellis* et *Nicolaus Orbellicus*, né dans

Digitized by Google

Anjou vers la fin du XIV^e^ siècle, mort en 1455, se signala par son zèle pour la doctrine de Duns-Scot. Il était franciscain, et il combattit, ce titre, tout ce qu'on pouvait alléguer à l'avantage de la thèse dominicaine. Il faut le placer parmi les réalistes, à côté de François de Mayronis : outre qu'il existe une parfaite analogie entre leurs opinions, ils s'exposent de la même manière, avec le même goût pour les distinctions, et la même rudesse de langage.

Parmi les ouvrages de Nicolas de Orbellis, nous mentionnerons d'abord son commentaire sur les *Sentences*, dont voici le titre : *Egregia scientissimi doctoris magistri Nich. de Orbellis in quatuor Sententiarum libros expositio*, in-4°, Paris, Balligaut, 1498; Haguenau, 1503; Paris, 1511, 1517, 1520. Le nombre des éditions indique assez quel fut le succès de cet ouvrage : durant un siècle, il servit de manuel à toute la jeunesse franciscaine. Quand on n'osait pas aborder du premier saut les gloses ardues du Docteur subtil, on se préparait à cet exercice redouté par l'étude de l'*excellent* abrégé donné par Nicolas de Orbellis.

Dans un avertissement qui précède cet ouvrage, nous lisons qu'avant de l'entreprendre, le même docteur avait déjà réduit en *compendium* les gloses de Duns-Scot sur la *Logique*, la *Physique* et l'*Ethique* d'Aristote. Nous ne connaissons pas ses travaux sur la *Physique* et sur l'*Ethique;* ils ne se rencontrent à la Bibliothèque nationale ni parmi les livres imprimés, ni parmi les manuscrits. L'historien de l'ordre de Saint-François, Luc Wadding, nous atteste toutefois l'existence de ces ouvrages. Il ajoute que les gloses abrégées sur l'*Ethique* ont été publiées à Bâle en 1503, et il inscrit, en outre, un catalogue des œuvres de Nicolas de Orbellis, d'autres gloses sur les livres de l'*Ame*, des *Météores*, du *Ciel* et du *Monde*, de la *Métaphysique*. Nous n'avons pas lu sans intérêt sa *Petite Somme* (*Sommula*) sur la *Logique*, imprimée en 1489, à Venise, par Bernardin de Choris, dans un recueil in-folio qui contient, en outre, les *Pas* de Mayronis, les *Trois principes* d'Andréa, les *Formalités* de Bonnet, et divers autres petits traités; en voici le titre pompeux : *Excellentissimi viri, artium ac sacræ theologiæ professoris, eximii magistri Nicolai de Orbellis, secundum doctrinam Doctoris subtilis Logica brevis, sed admodum utilis, super textum Petri Hispani*. C'est là qu'il faut chercher les déclarations de Nicolas de Orbellis sur les problèmes philosophiques. Il les fait sans détours, sans réserves, avec l'assurance d'un disciple qui, reproduisant les opinions de son maître, croit fermement qu'il ne peut commettre aucune erreur. Réaliste fervent, il néglige même de justifier ou de faire valoir les formules employées dans son école; il ne discute pas, il enseigne. On le jugerait mal, toutefois, si on le comptait au nombre de ces compilateurs vulgaires dont les œuvres indigestes ne provoquent qu'un sentiment de répugnance. Doué d'un esprit fin, délié, pénétrant, Nicolas de Orbellis aurait été l'un des dictateurs de l'école, s'il avait eu plus d'initiative. C'est, parmi les scotistes, un de ceux qu'on peut interroger avec le plus de profit. B. H.

ORDRE. Ce mot désigne l'intelligente distribution de toutes les parties d'une œuvre, la régularité du mouvement et la stabilité de ses

Digitized by Google

lois, enfin le rapport harmonieux entre les fins déterminées par l'organisation d'un être et ses moyens d'y atteindre.

L'ordre éclate dans la nature entière, et l'observation nous le fait découvrir chaque jour davantage. Pour les sciences physiques et naturelles, expliquer les phénomènes du monde extérieur, c'est simplement rapporter ces phénomènes à leur loi, ou rattacher cette loi à des lois plus générales, c'est-à-dire faire rentrer dans l'ordre ce qui semblait s'en écarter. Dans le monde moral, classer les phénomènes de la conscience, trouver les lois de leur naissance et de leur succession, c'est encore rendre manifeste l'ordre caché sous la multiplicité et une confusion apparente. Les problèmes humains d'une plus haute portée ont aussi la manifestation de l'ordre pour objet. Chercher la fin assignée à l'homme par la nature, le suivre à travers les droits et les devoirs de la société, conclure de son état présent ses destinées ultérieures, c'est poursuivre, relativement à l'homme, l'accomplissement des lois morales qui constituent encore l'ordre aux yeux de la raison.

Si l'expérience nous manifeste l'ordre dans le monde à mesure que nous y pénétrons par l'observation, la conception de l'ordre ne tire pas pourtant son origine de l'expérience, mais elle la dépasse, elle la domine, elle lui sert de règle. Avant de rencontrer l'ordre, nous le concevons *à priori* et nécessairement. De là notre étonnement, quand nous voyons se produire un phénomène nouveau en dehors de toute loi connue. C'est un besoin pour notre intelligence de chercher quelle est sa loi; nous ne pouvons pas supposer qu'il n'en ait point. Nous ne pouvons croire au désordre; il ne prouve que notre ignorance, et les recherches les plus persévérantes sont inspirées par le désir de le faire disparaître successivement de la scène du monde.

Nous faisons rentrer dans la conception générale de l'ordre le principe des causes finales, qui souvent a guidé si heureusement la science dans la voie des grandes découvertes. Une organisation sans une fin en harmonie avec elle, une fin quelconque sans les moyens de l'atteindre, constitueraient, dans les êtres, un désordre que la raison ne peut souffrir. Dans la manifestation de l'ordre, le principe des causes finales trouve sa satisfaction.

La croyance innée à l'ordre nécessaire du monde est le fondement secret de toutes nos généralisations. Nous étendons avec confiance les résultats de nos observations sur une partie de la nature à la nature entière, parce que nous croyons fermement à la stabilité et à la généralité de ses lois.

Mais cette croyance a elle-même son fondement dans une croyance supérieure. Si la nature doit être partout soumise à des lois, si l'ordre doit régner dans le monde, c'est parce que le monde et la nature apparaissent à notre raison comme l'œuvre de Dieu. L'idée d'ordre est corrélative de celle d'intelligence; et comme nous ne pouvons concevoir l'Etre infini et parfait sans placer en lui une intelligence supérieure, infinie, nous ne pouvons, non plus, ne pas concevoir un ordre infini dans son œuvre. Cette nécessité de l'ordre dans le monde rattachée ainsi à son principe légitime, la perfection de son auteur n'est plus autre chose que la croyance naturelle de l'homme à la Providence.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici les conséquences de l'idée d'ordre.

Digitized by Google

lle est comme le couronnement des plus hautes idées de l'intelligence umaine. L'ordre a été souvent considéré comme le terme suprême de idée de bien. Le bien pour l'homme, comme pour tous les autres tres, est dans l'accomplissement de sa fin. Seulement, tandis que tous s êtres connus de lui tendent à leur fin d'une manière fatale, servant veuglément les desseins qui s'accomplissent en eux ou par eux, homme seul, capable de comprendre sa fin et la place qu'il occupe ans le plan de l'univers, peut travailler librement à réaliser, pour sa art, l'ordre universel, dont il est un imperceptible élément. Dans cette ibre coopération de l'homme à la réalisation de l'ordre réside le bien noral. La science, dans son ensemble, a aussi l'ordre pour objet, uisque chacune de ses découvertes tend sans cesse à le manifester lavantage. Une théorie élevée y ramène également le beau. L'art a pour bjet de fixer, dans des formes idéalisées, les types éternels de l'œuvre le Dieu. Ainsi, dans l'ordre, le beau, le vrai et le bien se réunissent, et, à ce sommet, l'art, la science et la morale aspirent à un but commun.

G. V.

ORESME (Nicolas), né dans la basse Normandie, et, suivant quelques auteurs, dans le village d'Allemagne, près de Caen, fit ses premières études au collége de Navarre ; et, après avoir été reçu docteur en théologie, il obtint la charge de grand maître dans cette maison royale en 1356. Il fut ensuite archidiacre de Bayeux, trésorier de la Sainte-Chapelle, et doyen du chapitre de Rouen. Dès l'année 1360, le roi Jean l'avait donné pour précepteur à son fils. Il mourut évêque de Bayeux le 11 juillet 1382. Nicolas Oresme ne peut être compté parmi les controversistes scolastiques : rien, du moins, ne prouve qu'il ait pris quelque part aux débats orageux de l'école, et plaidé pour ou contre l'universel *a parte rei*. Cependant il rendit à la philosophie d'éminents services. Nous allons les rappeler en quelques mots, et rectifier, en passant, les nombreuses erreurs que les bibliographes ont commises en publiant le catalogue de ses œuvres. On avait de son temps plusieurs traductions latines d'Aristote, faites sur l'arabe ou sur le grec ; mais il n'en existait aucune traduction française. Charles V et ses conseillers savaient le latin, mais ils ne comprenaient pas cette langue, Oresme nous le déclare, de manière à lire couramment les œuvres d'Aristote : le roi le chargea donc de traduire en français, pour l'usage particulier des principaux officiers de la couronne, la *Politique* et les *Economiques*. Il commença la traduction de la *Politique* en 1378, et celle des *Economiques* en 1377. Elles furent imprimées l'une et l'autre en 1489, chez Anthoine Vérard, en 2 vol. in-f°. M. Barthélemy Saint-Hilaire a reconnu qu'Oresme avait mis du sien dans ces traductions, et a rendu pleine justice à son savoir, à son mérite : nous ne pouvons que souscrire au jugement porté par un arbitre aussi compétent.— L'historien du collége de Navarre, le chanoine Jean de Launoy, n'a pas connu la traduction très-libre faite par Oresme des livres du *Ciel* et du *Monde* : elle n'a pas été publiée, mais il en existe quatre manuscrits à la Bibliothèque nationale : trois dans l'ancien fonds français, un dans le fonds de Saint-Victor. Il a traduit, en outre, les *Remèdes de l'une et de l'autre fortune*, de François Pétrarque, ouvrage qui peut

Digitized by Google

être classé dans la philosophie morale, et le *Traité de l'espère* ou *de la sphère*. De Launoy mentionne une édition du *Traité de la sphère*, avec des indications insuffisantes, et que nous n'avons pu rencontrer; mais nous en connaissons divers manuscrits : la Bibliothèque nationale en possède quatre. — Parlons maintenant de ses ouvrages originaux, en laissant toutefois de côté ses traités théologiques, ses discours, ses sermons et divers autres opuscules qui n'ont aucun rapport avec la philosophie. C'était un mathématicien, un géomètre habile, et il a beaucoup écrit sur la science des nombres et des lignes, moins toutefois qu'on ne l'a supposé. De Launoy lui attribue d'abord un traité *De configuratione qualitatum*, conservé, dit-il, dans la bibliothèque de Saint-Victor, et un autre traité *De uniformitate et difformitate intentionum*, qui se trouvait, sous un autre numéro, dans la même bibliothèque. Nous avons consulté ces deux manuscrits; ils contiennent le même ouvrage sous deux titres différents. Cet ouvrage, qui commence par ces mots : *Quum imaginationem meam de uniformitate et difformitate intentionum ordinare cœpissem*, est encore à la Bibliothèque nationale, dans un recueil de l'ancien fonds du roi. Tous les problèmes que discute ici Nicolas Oresme sont des problèmes physiques ou géométriques; ce terme, *intentio*, qui supporte, en scolastique, tant de sens divers, signifie, dans ce petit traité, l'*étendue*. — De Launoy désigne, en outre, un traité *De proportionibus proportionum*, dont le manuscrit se voyait, de son temps, à la bibliothèque de Saint-Victor. Nous ne le retrouvons plus. La Bibliothèque nationale n'en possède qu'un fragment, dans un recueil de l'ancien fonds du roi. Cet opuscule a été imprimé, en 1505, in-f°, sous le titre de *Tractatus proportionum Nicolai Horen*, avec divers autres ouvrages de Bassano Politi, de Thomas Bradwardin et de Blaise de Parme. Le même volume contient, en outre, le traité *De latitudinibus formarum*, dont la bibliothèque du collége de Navarre avait un manuscrit. — Un traité d'Oresme, *De proportionalitate motuum cœlestium*, existe manuscrit à la Bibliothèque nationale, dans l'ancien fonds; nous avons lieu de croire que c'est l'ouvrage désigné sous le titre de *De proportione velocitatum in motibus*, dans les anciens catalogues du collége de Navarre et des Augustins du Pont-Neuf. — Enfin, de Launoy compte au nombre des écrits laissés par Nicolas Oresme, un traité *De instantibus*, que nous ne connaissons pas. — Parmi les ouvrages théologiques d'Oresme, il en est un dans lequel on rencontre quelques propositions philosophiques; c'est celui qui a pour titre *De communicatione idiomatum;* il a pour objet de justifier l'appropriation aux actes, aux mystères divins, des termes qui, dans l'usage ordinaire, expriment des choses tout à fait humaines. Ce traité n'a pas été imprimé, mais nous en connaissons quatre manuscrits: un dans le fonds de Saint-Victor, trois dans le fonds du roi.— Rappelons enfin que Nicolas Oresme se montra l'un des plus intraitables ennemis des astrologues. L'étude des astres et de leurs mouvements dans l'espace lui semblait, ainsi qu'il le déclare à la fin du *Traité de l'espère*, tout à fait digne d'intéresser le philosophe; mais il considérait comme *impertinente*, comme *périlleuse quant à Dieu et au monde*, toute conjecture des choses à venir fondée sur l'observation des phénomènes célestes. Il a composé, contre les astrologues, le *Livre des divi-*

Digitized by Google

dont on désigne plusieurs manuscrits; une déclamation latine titre *Contra astrologos judiciarios,* dont le manuscrit est au nt-Victor, et un assez long traité en trois parties, qui ont par les bibliographes pour trois traités distincts : c'est le es manuscrits de Saint-Victor. B. H.

RGANUM ou **ORGANON** [du grec ὄργανον, instrument]. C'est le m par lequel on désigne la réunion de tous les ouvrages d'Aristote i traitent de la logique, parce que la logique, dans l'école péripatéicienne, était considérée comme l'instrument de la science, et non mme la science elle-même ou une de ses parties. Les ouvrages d'Astote que l'on comprend sous cette désignation sont au nombre de x : les *Catégories* (Κατηγορίαι), l'*Herméneia* (Περὶ ἑρμηνείας), ou traité la proposition, les *Premiers Analytiques* (Ἀναλυτικὰ πρότερα), les erniers *Analytiques* (Ἀναλυτικὰ ὕστερα), les *Topiques* (Τοπικά) et les *Réutations des Sophistes* (Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων). A ces divers ouvrages, faut ajouter l'*Introduction de Porphyre aux Catégories* (Πορφυριοῦ ἰσαγωγὴ περὶ τῶν πέντε φωνῶν), qui en est devenue inséparable.

La logique d'Aristote eut une fortune sans exemple. Dès le second ècle de l'ère chrétienne, elle était étudiée avec un égal respect dans utes les écoles grecques. Le néo-platonisme lui-même se fit toujours loire de la défendre et de la propager. Attaqué à la fois, à l'instant de a naissance, par les philosophes païens et par les hérétiques, le chrisanisme ne put pas s'en passer. Elle fut également honorée et réandue dans les écoles musulmanes, d'où elle passa chez les juifs. On ait quel rôle elle joua pendant le moyen âge, où elle était presque toute a philosophie, et réveilla peu à peu tous les problèmes philosophiques. Enfin, adoptée par la réforme religieuse du XVI^e^ siècle, elle passa à eu près tout entière dans les traités de logique des modernes.

Quant au nom d'*Organum* qu'elle porte généralement, ce n'est pas Aristote qu'il en faut attribuer l'usage. Aristote avait dit, dans le XX^e^ livre (question 5) de ses *Problèmes,* que la science est l'*instrument* ὄργανον) de l'intelligence, et dans le VIII^e^ livre (c. 14) de ses *Topiques,* ue c'est un utile *instrument* pour la science et la réflexion philosophique de pouvoir discerner le pour et le contre de chaque question; mais jamais il n'a attaché à ce mot le sens particulier qu'il a reçu depuis, et la même remarque s'applique à ses successeurs. C'est au V^e^ siècle de notre ère, dans les classifications abrégées qu'Ammonius et Simplicius ont données des œuvres d'Aristote, qu'on voit rangés dans une classe distincte les ouvrages appelés *Logiques* ou *Organiques* (Ὀργανικά). Un autre commentateur de la même époque, l'Arménien David, distingue également, dans la science péripatéticienne, la partie *organique* de la partie théorique et de la partie pratique. Enfin, ce n'est guère que parmi les commentateurs latins, au XV^e^ siècle, que le mot *Organum* tout seul devint d'un usage habituel.

Bacon, en voulant fonder une logique nouvelle, conserva le nom sous lequel l'ancienne, c'est-à-dire la vraie, l'éternelle logique avait acquis tant d'autorité : de là le titre de *Novum Organum* donné à la seconde partie de l'*Instauratio magna.* Pour Bacon, comme pour les sectateurs d'Aristote, la logique ne fait donc point partie de la science, elle n'en

Digitized by Google

est que le moyen ou l'instrument. Cette pensée, exprimée sous diverses formes et à plusieurs reprises, n'est rendue nulle part d'une manière aussi élégante et aussi nette que dans le second aphorisme du premier livre : « La main désarmée et l'intelligence livrée à elle-même n'ont pas une grande puissance. Pour accomplir leur œuvre, il leur faut des instruments, que l'intelligence ne réclame pas moins que la main. Et comme les instruments de la main accélèrent ou règlent le mouvement, de même ceux de l'esprit ajoutent à l'intelligence ou la préservent des écarts. » Pour plus de détails, *voyez* ARISTOTE et LOGIQUE.

ORIGÈNE le chrétien appartient à cette période d'enfantement théologique qui suivit la prédication de l'Evangile. Les nouvelles notions sur Dieu et sur le monde, que contenait l'enseignement de Jésus-Christ, avaient besoin d'être développées, rédigées et constituées en corps de doctrine. De là ce long travail des siècles suivants sur les problèmes de la rédemption, de la Trinité, de la grâce, de l'Incarnation, etc. Ces dogmes n'apparurent d'abord que sous des formes obscures, confuses et, par conséquent, indécises. Origène est à peu près le premier qui comprit la nécessité d'en former un ensemble et de les systématiser; mais, pour accomplir cette œuvre laborieuse, le secours de la philosophie lui était indispensable. Profondément versé dans l'étude des anciens philosophes, il employa toute la puissance de son génie à concilier la double autorité de la foi et de la raison. C'est là ce qui lui donne un caractère à part, et ce qui fait son originalité dans l'histoire intellectuelle des premiers siècles de l'Eglise.

Né à Alexandrie vers l'an 185, de parents chrétiens, mais élevé dans l'étude des sciences grecques, Origène montra, dès son enfance, une vive intelligence. Comme on lui faisait apprendre par cœur des passages de l'Ecriture, il ne pouvait se contenter du sens littéral, et il cherchait toujours une signification plus rélevée. Il eut pour maîtres saint Clément et saint Pantène, qui les premiers enseignèrent la philosophie chrétienne dans Alexandrie. Il fut initié par saint Clément au platonisme, et par saint Pantène au stoïcisme. Ce n'est pas lui, mais un autre Origène, Origène le païen (*voyez* ce nom), qui assista avec Plotin, Longin et Hérennius aux leçons d'Ammonius Saccas. Dans la persécution que l'empereur Septime Sévère dirigea contre les chrétiens à Alexandrie, Léonidas, père d'Origène, fut jeté en prison. Les prières de sa mère l'empêchèrent seules de courir lui-même au-devant du martyre : du moins, il y encouragea son père, qui le souffrit en l'an 202. Origène avait alors dix-sept ans. Pour soutenir sa mère et ses six frères, il se livra à l'enseignement de la grammaire. Le libre exercice du christianisme avait cessé dans Alexandrie. Saint Clément, menacé par les persécuteurs, s'était réfugié en Cappadoce. Les chrétiens, privés d'enseignement religieux, vinrent en foule autour du jeune maître, qui reprit ses études théologiques avec une ardeur nouvelle; il fit même plusieurs conversions éclatantes, et l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, l'établit, à peine âgé de vingt ans, dans la chaire de saint Clément et de saint Pantène. Alors commence pour lui une vie de labeur, d'activité intellectuelle et d'austérités. Préoccupé des fausses idées des Orientaux sur la réprobation du corps, il s'épuisait de

Digitized by Google

eûnes et de macérations ; enfin, pour dompter les tentations charnelles, l alla jusqu'à se mutiler de ses propres mains. Cet acte, dont il se re- ɔentit plus tard, mérite d'arrêter l'attention, non-seulement comme ɔource première de ses malheurs, et pour les graves conséquences qu'il ɔut sur toute sa vie, mais aussi comme témoignage de sa doctrine, dans aquelle le corps était regardé comme la prison de l'âme. Il reconnut ɔlus tard que c'est par l'énergie de l'esprit lui-même que doit s'exercer ɔette lutte contre les sens ; c'est dans l'âme qu'il faut dompter les pas- ɔions, sans attenter au corps.

Origène avait tenu école pendant vingt-cinq ans, faisant tourner au ɔrofit de l'étude son affranchissement des liens de la matière. D'im- ɔenses travaux furent le fruit de sa vaste érudition et de son esprit en- ɔyclopédique. Sur sa réputation, qui n'avait point d'égale dans tout l'Orient, Mammée, mère de l'empereur, avait voulu l'entendre, et elle e fit venir d'Alexandrie à Antioche, escorté par une garde d'honneur. ɔes innombrables écrits, dont une grande partie s'est perdue, peuvent ɔtre partagés en trois classes : 1° les travaux de critique, pour la déter- ɔination du texte des livres sacrés ; 2° les travaux d'herméneutique, ɔu l'interprétation du texte ; 3° enfin les traités dogmatiques. Ses *Hexaples*, édition de la Bible à six colonnes, sont le plus important de ɔes ouvrages de la première classe : il y prit pour base le texte alexan- ɔrin des Septante. C'est d'après les *Hexaples* que saint Jérôme a écrit ɔa traduction latine, qui est devenue le fond de la Vulgate ; mais ɔaint Jérôme, dans sa compilation des *Hexaples*, s'est attaché de ɔréférence aux versions d'Aquila et de Symmaque, et montre peu de ɔespect pour les Septante. Les commentaires d'Origène, sur les livres ɔe la Bible, sont bien plus pour lui une occasion d'exposer sa théologie, ɔue de développer le sens réel des évangélistes et des prophètes. Ses ɔxplications ne sont au fond qu'une série de violences ingénieuses, à ɔ'aide desquelles il tire de ces écrivains la justification de sa propre ɔensée. C'est par ce procédé qu'il est parvenu à greffer son christia- ɔisme sur la souche des doctrines judaïques. Parmi ses écrits dogma- ɔiques, les deux principaux sont la *Défense du christianisme contre Celse*, et le traité Περὶ ἀρχῶν, *des Principes*, c'est-à-dire des fondements de la doctrine chrétienne.

Le traité *des Principes* est le plus important de tous les ouvrages d'Origène, pour l'étude de sa philosophie. C'est là qu'il s'efforce d'em- brasser la doctrine chrétienne dans son ensemble, et de la fonder sur des principes généraux et scientifiques. Saint Pamphile le nommait l'officine des dogmes d'Origène. Il occupe dans la dogmatique le même rang que le traité *Contre Celse* dans l'apologétique. L'auteur y annonce bien l'esprit de son travail, qui consiste à rechercher la raison des préceptes moraux prêchés par les apôtres ; mais la majeure partie de l'ouvrage ne nous est parvenue que dans la traduction latine de Rufin, qui en a altéré le texte dans les passages hardis, notamment sur la Trinité, pour le rendre plus orthodoxe. C'est là que se révèle le plan d'Origène (tentative audacieuse pour son temps !) de présenter les principes fondamentaux du christianisme dans un ensemble systéma- tique. Par cela même que cet essai avait quelque chose de hardi, peut- être fut-il prématuré. Ce fut, du moins, cet écrit qui attira à son au-

Digitized by Google

teur le reproche d'hérésie, et qui souleva contre lui tant d'inimitiés.

Le caractère le plus général de la doctrine d'Origène est dans la fusion qu'il travaille à opérer entre la philosophie antique et le christianisme. Entre tous les philosophes anciens, il vénère particulièrement Platon, chez lequel il trouve le dogme de la Trinité. Toutefois, en ce qui concerne les applications, il subordonne Platon même à Epictète, ce qui montre combien la pratique avait pour lui plus de prix que la théorie. Dans l'examen que nous ferons des doctrines d'Origène, nous aurons à constater plus d'une incohérence, plus d'une indécision sur les points essentiels; toutefois, nous nous attacherons à montrer l'enchaînement réel de toutes ses idées, d'accord en cela avec Bayle, qui a dit : « On ne s'imagine pas ordinairement que les erreurs d'Origène aient quelque liaison; elles semblent être la production d'un esprit vague et irrégulier, mais elles coulent d'une même source : c'est un véritable système qui forme une chaîne de conséquences. »

Les adversaires d'Origène ont prétendu faire de lui le père des ariens, des macédoniens, des pélagiens, des eutychéens, c'est-à-dire de toutes les hérésies qui ont tour à tour divisé l'Eglise sur le Verbe, sur le Saint-Esprit, sur l'Incarnation, sur la chute personnelle, en un mot sur tout l'ensemble du dogme. Le vrai, dans tout cela, c'est que si, en effet, Origène n'a pas su fixer nettement le symbole de la foi chrétienne sur les dogmes de la Trinité, de la grâce et de l'Incarnation, ces dogmes, encore indécis à cette époque pour toute l'Eglise, n'étaient pas alors arrivés à leur point de maturité et à l'heure de leur développement. Il a fallu les travaux subséquents des Athanase, des saint Basile, des saint Augustin, des Cyrille, pour préparer une solution suffisamment précise de ces dogmes, qu'Origène n'avait fait qu'ébaucher.

Ainsi, Origène aspire à concilier la notion de l'unité inaltérable de Dieu, telle qu'elle se trouve dans Platon, avec l'idée de l'énergie, dans laquelle Aristote met l'essence de Dieu. La notion platonicienne est, selon lui, toute dans la notion de Dieu le Père; l'idée aristotélicienne est renfermée dans l'idée du Fils de Dieu. En même temps, Origène nous montre Dieu comme la substance qui pénètre le monde entier et vit de la même vie que l'âme raisonnable. Ritter remarque avec raison l'influence des idées stoïciennes sur cette partie de la doctrine d'Origène. Mais ce qui pénètre le monde, l'espace entier, ne peut être Dieu le Père, l'indivisible, dont la notion repousse tout rapport avec l'espace : ce doit être le Fils de Dieu, le Verbe divin. Il pénètre, il traverse la création entière, afin que tout le fini se développe et subsiste par lui. Le Verbe divin accomplit la création par ordre de Dieu. Origène doute parfois si le Verbe de Dieu est la vérité, dans la parfaite acception du mot, ou seulement une copie imparfaite de la vérité. Il se demande : la copie peut-elle être aussi parfaite que l'original? Il regarde le Fils comme l'image de la bonté du Père. Alors le Fils de Dieu n'est plus Dieu, mais un Dieu, un être devenu Dieu par la communication de la divinité. Comme nous, le Verbe a continuellement besoin de la nourriture spirituelle du Père, qui seul est exempt de tout besoin, et se suffit à lui-même. De là, il n'y a qu'un pas à conclure que le Père est plus grand que le Fils,

Digitized by Google

e Fils plus grand que le Saint-Esprit. Cependant Origène s'arrête ant cette conclusion. Le Fils de Dieu se distingue des créatures, cela seul qu'il ne laisse jamais le mal pénétrer en lui, qu'il habite jours auprès de son Père, et qu'en le contemplant, il tient sa per-ion de toute éternité ; mais il a ceci de commun avec les créateurs, il ne possède tout bien, que parce que le bien lui est communiqué, u'il y participe. On peut donc appliquer au Fils la proposition d'O-ène, que le bien qui n'est bien que par communication, ne peut être bien par essence. De là une distance infiniment grande qui sépare le ateur et son Fils; de là encore un penchant à considérer le Verbe de u comme une simple créature.

Entre les idées contradictoires qui se manifestent dans la doctrine rigène, il faut distinguer les unes qui sont essentielles au système, autres seulement accidentelles, comme cela arrive dans les doc-es dont le développement est encore incomplet. Les idées essen-les à la doctrine d'Origène devaient aboutir à reconnaître que la plé-nde, la puissance entière de Dieu est dans le Fils de Dieu ; qu'il ne t pas être considéré comme créature, mais comme esprit créateur; il est véritablement comme Dieu le Père ; qu'à ce titre seul il peut réler l'absolue vérité et communiquer l'essence divine. Pour lui, le in est esprit pur, incorporel et insensible, il ne peut se composer parties, ni, par conséquent, être revêtu des propriétés de l'étendue. vertu de ce principe fondamental dans l'esprit d'Origène, ce ne peut e qu'accidentellement qu'il en est venu à dire que le Père est plus and que le Fils. Tout en admettant la divinité du Fils, il distingue personne du Fils de celle du Père ; mais cette distinction des deux rsonnes du Père et du Fils n'est pas pour lui une différence d'es-nce qui aille jusqu'à nier la divinité du Fils. Il admet à la fois la di-nité du Verbe et sa personnalité ; il n'est donc pas arien. Comme avait à combattre Noétus, qui niait la réalité des personnes en Dieu, qui, comme son successeur Sabellius, ne faisait du Fils et du Saint-prit que de simples vertus divines, il a naturellement plus insisté r la personnalité du Verbe que sur sa divinité. Mais les adversaires Origène prétendent qu'il est allé jusqu'à professer que la substance Fils est véritablement différente de celle du Père, auquel cas il se-it réellement le précurseur d'Arius, car il faudrait alors que cette bstance, différente de celle du Père, eût été tirée du néant comme lle des créatures, et, par conséquent, que le Fils fût une créature aussi, qui renverse la Trinité de fond en comble. Il est à observer que, ns les premiers temps, le mot οὐσία, ***substance***, employé par Ori-ne, a été synonyme d'ὑπόστασις, qui a fini par signifier ***personne***. est le concile de Nicée qui a fixé le sens de ces mots. On sait que la ctrine orthodoxe est que le Fils, distinct du Père quant à la personne, ὑπόστασις, est identique avec le Père quant à la substance, οὐσία, il est οὐσίας. Origène reconnaît que le Fils n'est pas tiré du néant, n'est pas ne créature, ce qui suffit pour le séparer d'Arius. Toutefois, convenir le le Fils est de la même substance que le Père n'est pas tout à fait même chose que reconnaître avec l'Eglise que le Père et le Fils nt ***consubstantiels***, c'est-à-dire une seule et unique substance.

Quant au Saint-Esprit, Origène insiste encore bien moins sur sa

Digitized by Google

consubstantialité que sur celle du Fils. D'ailleurs, sur cette troisièm personne de la Trinité, sa doctrine est fort incomplète, comme cel des Pères de l'Eglise qui l'ont précédé. Néanmoins, il dit qu'on ne pe sans blasphème le concevoir passant de l'ignorance à la science; c les choses divines ne peuvent être conçues sous des rapports de temp

De la manière dont Origène a envisagé le Verbe, dérive sa doctri sur le monde et sur la création. Si Dieu s'est révélé pleinement par s Verbe, il en résulte que Dieu doit être connu par ses œuvres, et ne révèle que par elles (*des Principes*, liv. I, c. 6). Il emprunte à la philos phie platonicienne cette manière d'envisager le Fils de Dieu, ou le Λόγ comme le monde intelligible ou l'idée exemplaire de toutes les idé Cette vue n'est assurément pas facile à concilier avec la doctri chrétienne, qui établit une différence essentielle entre le Créateur la création. Il en résulte des expressions qui se rapprochent de doctrine des émanations. Nulle part Origène n'admet d'une manè formelle le dogme des esprits sans corps : il ne conçoit les êtres dehors de Dieu, qu'en relation avec la matière, c'est-à-dire envelopp dans un corps. L'âme, invisible et incorporelle de sa nature, ne pe exister dans aucun lieu corporel, sans avoir besoin d'un corps appr prié à la nature de ce lieu. Il y a une harmonie nécessaire ent l'organisation du corps et les conditions physiques de la région où il appelé à vivre. Ainsi, le ciel primitif étant supposé de la substan éthérée la plus subtile, les corps qui s'y trouvaient ont dû être néc sairement composés de cette même substance. Aussi Platon enseign que les corps des habitants de l'empyrée avaient été tirés par Dieu la substance du feu. Toute la théorie d'Origène, sur le perfectionnem des êtres, repose sur l'atténuation progressive des corps, à mesure q l'amour de Dieu s'accroît dans les âmes. Il semble donc que la mati se subtilisant de plus en plus, à mesure que la vie s'élève à un deg supérieur, toute matière doit finir par s'évanouir. Il paraît n'av hésité devant cette conclusion que parce qu'il lui semblait impossible concevoir les existences particulières en dehors des conditions de matière. Ses opinions sur la réprobation de la matière le conduisai à fonder l'établissement de la vie parfaite sur la destruction du cor et par suite sur l'anéantissement de l'étendue, et par conséquent à mettre la confusion définitive de tous les êtres particuliers, réduits l'état spirituel dans le sein de Dieu.

C'est par la volonté libre que l'homme et les êtres raisonnables distinguent des êtres inanimés, des plantes et des animaux dépour de raison. La notion de liberté, en vertu de laquelle l'homme a la culté d'acquiescer aux idées qui le sollicitent au bien, repose sur doctrine stoïcienne, suivant laquelle nous avons le pouvoir de fa servir au bien ou au mal les idées qui naissent en nous naturellem et nécessairement, de les approuver ou de les désapprouver.

Dans l'état primitif, tous les êtres sont parfaitement égaux, et p faitement heureux. Il en résulte que l'égalité, ou plutôt l'identité, la loi suprême de l'univers. C'est par le péché que s'introduit d l'univers la diversité; et cette diversité, quelque harmonie que la P vidence sache en tirer, n'est cependant en soi qu'une dégénérati La seule chose qui change dans l'univers, c'est l'état des créatur

Digitized by Google

diversité de l'univers est l'effet du libre arbitre. Les créatures, ;ées entre deux voies, celle par laquelle on va à Dieu et celle par ıelle on s'en éloigne, sont maîtresses d'opter. De cette diversité des ix naît l'inégalité. Nous ne pouvons attribuer le mal à Dieu : nul ; raisonnable n'est destiné au mal et à la corruption. Dieu permet ıal, mais il ne l'accomplit pas. On ne peut dériver le mal que de liberté des êtres raisonnables. La volonté générale de faire le bien s vient de Dieu; mais l'inclination particulière de la volonté ; tel ou tel acte, vers le bien ou le mal, dépend de nous. Notre rté nous vient de la grâce divine, qui veut laisser à l'homme la fa- é de s'approprier ce qui lui est donné ; mais en même temps sub- e toujours la possibilité de s'écarter du bien. De là vient la dé- ance des créatures. En conséquence de l'harmonie de toutes choses s le monde, la déchéance des esprits influe sur le monde entier. ıs les esprits sont originairement de même nature et de même ;ce : leur différence résulte uniquement de ce qu'ils s'éloignent plus noins de Dieu, et sont plus ou moins livrés au mal. La différence corps dépend donc de la différence des esprits; ils sont plus ou ns lourds, plus ou moins opaques, en raison de la bonté ou de la versité des âmes auxquelles ils sont unis.

Origène reconnaît la nature spirituelle, même dans l'abaissement le ; profond de la créature libre : aussi ne peut-il pas absolument re- :r au diable tout bien, toute raison, toute connaissance de la ité. Le diable a commencé la chute des esprits ; il les a séduits au , et il est tombé plus profondément qu'eux : cependant il participe ore à la liberté, et il est capable de retour au bien. Le genre hu- n est une réunion d'esprits déchus de la grandeur angélique, et agés par leurs fautes dans des corps grossiers. Ce dogme de la héance personnelle de tous les hommes est fondamental dans Ori- e, c'est la base de sa théorie de la vie; toutes les lois de son ème s'y rattachent.

ur les astres, il se rattache encore à la tradition grecque, qui les t pour des êtres vivants. Ce sont les anges de Dieu, déchus eux- nes, mais à un moindre degré que les esprits tombés jusqu'à la dition corporelle. Origène admet l'intervention continuelle des es dans les affaires humaines; la Providence n'opère en quelque e que par eux dans notre monde. L'archange Raphaël préside à nédecine, Gabriel à la direction des guerres, Michel a le soin des ;res des hommes, un autre veille aux moissons, enfin un ange dien est attaché à chaque objet. C'est une sorte de résurrection de nythologie antique, dans laquelle les anges sont purement et sim- nent substitués aux dieux. Malgré les progrès que le christianisme it fait faire à la théologie, les lois de la nature étaient encore peu nues : l'ordre admirable qui règne dans les phénomènes du monde ;ériel ne pouvait se concevoir que par l'intervention de certaines lligences déléguées spécialement à cet office. Mais ces intelligences ient-elles des dieux ou des enfants des dieux, comme l'enseignait le anisme; des émanations de l'unité suprême, comme l'entendaient platoniciens, en un mot des substances divines? C'était le seul nt que niaient les chrétiens. Ils se bornaient à superposer la con-

Digitized by Google

ception d'un Créateur universel à cette hiérarchie angélique. Cette tendance mystique était commune à tout l'Orient, et générale dans Alexandrie. Ce qui caractérise Origène, ce n'est donc pas d'avoir admis, avec les philosophes et les gentils, l'existence de ces agents mystérieux de la nature, sauf à n'en faire que des créatures; mais d'avoir soutenu que ce n'était pas de Dieu même que venait leur condition. Selon lui, ce vaste enchaînement de puissances qui compose l'univers, au lieu d'être l'effet des ordonnances du Créateur, n'est, comme l'ordre humain, qu'une conséquence des déterminations spontanées des diverses créatures. Origène a plus d'hésitation sur ce qui concerne les anges des nations, et l'ange gardien de chaque homme. Ces importations de l'Orient avaient pénétré jusque dans l'Evangile. Les légendes sur la vie de Jésus-Christ, particulièrement la chronique populaire de saint Matthieu, nous le montrent occupé sans relâche à chasser les démons du milieu des hommes. Il a fallu les progrès de la raison humaine, déterminés par le christianisme lui-même, pour en finir avec cette hiérarchie intermédiaire des anges. Les découvertes de la science les ont éliminés de la nature physique; l'homme, à son tour, abordant Dieu en lui-même, et le trouvant au fond de sa conscience, les a expulsés de la nature morale.

Dans le système d'Origène, le retour à Dieu est le but final de toutes les créatures. C'est seulement dans la science de Dieu, du principe éternel de toutes choses, que réside la connaissance accomplie à laquelle nous aspirons. L'égalité originelle de tous les esprits est d'institution divine et éternelle; mais elle ne se trouve qu'au point de départ et au terme d'arrivée. La connaissance de Dieu doit en réalité nous unir à lui : car connaître, c'est être uni à l'objet connu. L'être plongé dans la vie des sens s'unit à la matière : ainsi les êtres raisonnables qui tournent leurs regards vers Dieu, et qui vivent dans sa contemplation, sont adhérents à lui. Après la destruction du monde par le feu, l'univers reviendra à sa constitution primitive. Le complément du système est le dogme de la résurrection universelle et la réhabilitation de tous les êtres, par la suite des temps. En définitive, tout est rappelé à la sainteté et à la béatitude, même le diable. Grâce à la vertu de Jésus-Christ, ce qui rendait le diable mauvais se dissipe, et il ne reste plus que le fond de cette créature, œuvre de Dieu, et pure comme les anges.

Il paraît que ce fut surtout ce dogme de la réhabilitation de Satan qui attira à Origène les anathèmes lancés contre lui. A l'espèce de triomphe dont il fut l'objet dans son voyage à Antioche, où l'avait appelé Mammée, la mère de l'empereur, succéda tout à coup un orage qui éclata contre lui, et le força de fuir d'Alexandrie sans retour. On a peine à comprendre d'abord l'animosité avec laquelle Démétrius, cet évêque d'Alexandrie, qui avait précédemment entouré Origène de tant de faveur, finit par le persécuter. Origène avait fait un voyage en Achaïe, pour en pacifier les églises désolées par l'hérésie; passant par Césarée, il avait été ordonné prêtre par son ami Théotiste, évêque de cette ville, et par l'évêque de Jérusalem. A cette nouvelle, l'évêque d'Alexandrie s'emporte; il attaque l'ordination de Césarée, la déclare nulle, réunit un concile des évêques d'Egypte, et y fait condamner

Digitized by Google

gène; puis il le frappe d'interdiction et l'exile d'Alexandrie. Un ond concile casse l'ordination d'Origène et l'excommunie. Il s'était ıgié à Césarée. Là commence pour lui une période de malheurs et persécutions. Démétrius mourut l'année même de la condamnation. raclas, qui le remplaça comme évêque d'Alexandrie, et qui avait l'ami de jeunesse d'Origène, maintint les rigueurs de Démétrius ıtre lui, pendant quinze ans qu'il fût évêque. Après Héraclas, ıys qui lui succède, également ami d'Origène, n'ose le rappeler l'exil. Il fallait que sous le premier fait de discipline il y eût une ıtroverse théologique, pour que toute l'Eglise d'Egypte, soutenue l'Eglise de Rome et de toutes celles de l'Occident, aient sévi contre : ce ne peut être que la nouveauté des dogmes professés par Ori- ıe; et cette guerre de dogmes dura plus de trois siècles. Origène ıésentait, en effet, le christianisme systématisé par l'école de Platon ; métrius, le christianisme de l'école juive de saint Marc. Les deux ıtèmes ne pouvaient tarder à entrer en lutte. Démétrius dut être ındalisé de la consécration d'Origène, au moment même où l'Eglise ımençait à s'alarmer de ses nouveautés. Il était donc naturel que glise de Rome, qui se rattachait à saint Pierre, fît cause commune ec l'Eglise d'Alexandrie, héritière de saint Marc. Démétrius alléguait e l'humanité était outragée dans Origène. Pour que l'anathème ait ı lancé contre un homme aussi grand dans la chrétienté que ıait Origène, et qu'on ait annulé sa consécration, il fallait que le ief fût en effet bien grave. Tout l'Occident se souleva contre le mu- é. Il y a à dire que la gloire d'Origène n'était pas aussi vivante en ccident qu'en Orient : si l'Orient était la patrie du dogme, l'Occident ait le gardien de la discipline. Plus tard, le concile de Nicée rédi- a un canon spécial, pour déclarer l'intégrité sexuelle nécessaire à rdination régulière. Cette mutilation, qui dans Origène était comme symbole de sa doctrine sur la réprobation de la forme corporelle, vait être condamnée comme base de son système. De là au gme de la réhabilitation de Satan, qui en forme la partie cosmo- gique, l'affinité n'est pas difficile à saisir : car, si nous sommes us frappés d'une déchéance personnelle, tous précipités du ciel par ite de nos crimes, tous mauvais anges, il y aurait inconséquence ce que la rédemption opérée par la charité du Christ ne s'étendît s de nous à nos frères de l'enfer. L'anathème lancé contre l'un des gmes devait donc s'étendre nécessairement à l'autre.

Origène passa quelque temps à Athènes, et le reste de ses jours à ésarée et à Tyr. Il vécut encore vingt-trois ans, poursuivant le veloppement de ses idées, mais n'ayant plus d'école. Son autorité, ınée en Occident, ne fit que croître en Orient : il était l'oracle de Palestine, de la Phénicie, de la Cappadoce, de l'Arabie, de Achaïe même. Il était en Palestine, quand la persécution de Dé- us y éclata : il fut une des premières victimes. Jeté dans un achot, les fers aux pieds et au cou, à soixante-neuf ans, il ré- sta courageusement aux tortures; mais il en resta estropié, et ourut à Tyr, peu après sa délivrance, en 255, dans sa soixante et xième année.

On peut voir dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, t. VI, p. 216,

Digitized by Google

les différentes éditions des ouvrages d'Origène. Nous indiquons particulièrement celle dans laquelle Huet publia, en grec et en latin, les *Commentaires d'Origène sur toute l'Ecriture*, avec une introduction précieuse sur la vie, la doctrine et les écrits d'Origène, 2 vol. in-f°, Rouen, 1685. L'édition grecque de Paris, 4 vol. in-f°, 1759, peut tenir lieu de toutes les autres. — Le meilleur travail qu'on puisse consulter sur la philosophie d'Origène est celui de Ritter, dans sa *Statistique* ou *Philosophie des Pères de l'Eglise*, qui fait suite à son *Histoire de la philosophie*. A...D.

ORIGÈNE le païen, qu'il ne faut pas confondre avec le docteur de l'Eglise, mort plusieurs années avant lui (*voyez* l'article précédent), florissait à Alexandrie vers le milieu du IIIe siècle de notre ère, sous le règne de l'empereur Gallien. Il suivit, avec Hérennius, Longin et Plotin, les leçons d'Ammonius Saccas. On connaît l'engagement qu'ils avaient pris tous les quatre de ne rien publier, afin de conserver le caractère traditionnel de l'enseignement de leur maître. Mais Hérennius ayant le premier manqué à sa parole, Origène se crut dispensé de garder la sienne, et les deux autres imitèrent son exemple. Des livres publiés par Origène il ne nous reste plus rien que les titres. Nous savons qu'ils étaient au nombre de deux : le premier avait pour objet les génies ou les démons (Περὶ δαιμόνων); le second, adressé à l'empereur Gallien, portait cette inscription singulière : Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Les critiques se sont partagés sur le sens de ces mots. Selon les uns, il faut les prendre à la lettre et ne voir dans l'ouvrage d'Origène qu'une basse adulation ayant pour but de prouver que l'empereur (βασιλεύς), qui avait en effet composé quelques vers, était le seul poëte ou le poëte par excellence. Mais rien ne nous autorise à admettre cette explication, qui transforme le philosophe en critique, le disciple austère d'Ammonius en courtisan, et fait juger une méchante pièce de vers latins par un Grec, admirateur passionné d'Homère. Un autre suppose qu'Origène, se posant en adversaire de Plotin et des adeptes de cette philosophe, qui reconnaissaient un principe supérieur à l'intelligence, voulait démontrer que l'intelligence seule a créé le monde et le gouverne après l'avoir créé. Il propose, en conséquence, la leçon suivante : Ὅτι νοῦς ποιητὴς καὶ βασιλεύς. Cette conjecture de Ruhnken (*Dissertatio de vita et scriptis Longini*, Leyde, in-8°, 1776), quoique plus vraisemblable, n'est pas plus vraie. Creuzer (*Adnotationes in vitam Plotini*, p. 52) n'a aucune peine à démontrer qu'elle a contre elle tous les manuscrits. Il imagine qu'Origène a écrit son livre, ou contre les gnostiques, ou contre Numénius, qui admettaient plusieurs créateurs. Ce dernier point pourrait être contesté à son tour; mais il est établi par le témoignage de Proclus qu'Origène ne reconnaissait pour principe des choses que l'intelligence. C'est à elle, très-certainement, que s'applique le nom de *roi*, sous lequel les alexandrins, en général, ont continué de désigner la cause de l'univers. Outre les deux ouvrages dont nous venons de parler, il paraît qu'Origène avait écrit un commentaire sur le *Timée* ou sur le préambule du *Timée*. Proclus le cite, et la seule conséquence que nous puissions tirer de ces citations c'est qu'Origène ne voyait dans l'*Atlantide* qu'une description allégo-

Digitized by Google

ue de la guerre des bons et des mauvais génies, et qu'il expliquait r une influence astronomique la supériorité intellectuelle des habi- ts d'Athènes. Enfin, c'est aussi par Proclus que nous connaissons culte passionné pour Homère. Il nous est représenté criant et chauffant contre Platon pendant trois jours, pour avoir chassé Ho- re de sa *République*.

Voyez J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 44 et v. — Le même, *du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, 78. — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, 354-55. X.

ORPHÉE. On regarde ordinairement Orphée comme le poëte le s célèbre des temps antéhomériques. Mais qu'est-ce que cet Orphée? ut-il admettre tout ce que la tradition nous rapporte à son égard? -ce lui, en effet, qui a créé la mythologie grecque? Toutes ces stions, en l'absence de documents authentiques, ne peuvent se ré- dre que par des hypothèses. Les anciens eux-mêmes, qui, plus près la source, auraient pu y remonter plus facilement et plus sûrement nous, étaient déjà fort divisés d'opinions sur ce sujet. Ceux qui nt l'existence d'Orphée, s'appuient pour combattre la tradition sur un sage de l'*Odyssée* (liv. XII, v. 70), où Homère parlant du navire Argo, rappelle pas le nom du poëte de la Thrace; ils s'appuient encore le silence, non moins étrange, d'Hésiode. Sans combattre directe- nt cette opinion, qui était celle d'Aristote (*voyez* Cicéron, *de Natura rum*, lib. I, c. 38), de Josèphe (*Contre Apion*), et qui paraît même ir été celle d'Hérodote (liv. II, c. 23); sans prétendre à déterminer l'épo- où vécut Orphée, on peut admettre qu'il exista dans la haute anti- té un poëte de ce nom. Aristote lui-même reconnaît qu'il a existé très-anciens théologiens, qui avaient exposé en vers le naturalisme hropomorphique des anciens Grecs : ce sont probablement ces mes primitifs dont les ouvrages ont été par complaisance attribués Orphée et à Musée son contemporain.

Mais que sont devenus ces poëmes? A cet égard, il n'y avait pas de ute : les anciens étaient unanimes pour reconnaître qu'ils s'étaient dus; mais on ne sait à quelle époque. Ce n'est qu'au temps où Pi- rate faisait rassembler les anciens monuments de la littérature hel- ique, que l'on commence à parler des ouvrages d'Orphée. Car Eu- lus de Corinthe (que l'on place au VII^e^ siècle avant l'ère chrétienne) le citait pas encore. Ibycus, qui le premier en fait mention, n'est lui-même notoirement antérieur à Pisistrate. Onomacrite, un des ants chargés par le tyran d'Athènes du grand travail de rédaction poëmes homériques, était généralement regardé comme le fabrica- r des poésies qu'il s'était plu à mettre sous le nom d'Orphée; sans ute pour doter son pays de poésies, qui parussent antérieures à celles lomère. A la même époque, les pythagoriciens refaisaient, à leur ge, les œuvres orphiques. Le nom d'Orphée était donc alors bien ssant et bien magique, pour que l'on crût augmenter l'autorité ne doctrine en la mettant sous ce nom. Nous avons de nombreux oignages sur les falsifications pythagoriciennes. Hérodote (liv. II, 1) montre la confusion qui existe entre les doctrines orphiques et les

Digitized by Google

doctrines égyptiennes apportées et professées en Grèce par Pythagore. Ion le Tragique, dans Diogène Laërce, (liv. VIII, c. 8), attribue la composition de quelques poésies d'Orphée à Pythagore ; si le maître avait donné l'exemple de telles falsifications, ses disciples pouvaient l'imiter sans scrupule, et ils l'imitèrent. Aristote, dont Cicéron nous a conservé l'opinion (*de Natura deorum*, lib. I, c. 38), regardait le pythagoricien Cercorps comme l'auteur de poésies orphiques. Brontinus, un autre pythagoricien, est accusé de contrefaçons analogues. Les autres écoles philosophiques ne voulurent pas laisser les pythagoriciens exploiter seuls, en quelque sorte, le nom d'Orphée ; et, chose singulière ! ce furent les stoïciens, dont le rigorisme en morale était souvent si outré, qui entreprirent d'enlever aux pythagoriciens le monopole de ces fabrications. Chrysippe (Cicéron, *de Natura deorum*, lib. I, c. 15) voulant donner à ses opinions l'autorité d'un nom vénéré, composa tout exprès des poëmes qu'il publia pour des poëmes orphiques. Nous n'avons rien conservé de ces singulières compositions ; il faut le regretter, car il eût été curieux de voir le stoïcisme ainsi revêtu de la poésie des temps homériques.

L'antiquité ne paraît pas s'être jamais laissé tromper par toutes ces fraudes. Nous avons vu l'opinion d'Aristote ; quant à Platon, il cite volontiers Orphée, il dit même dans le *Protagoras*, en parlant de l'ancienneté du métier de sophiste, qu'Orphée cachait ce métier sous le nom d'initiateur et de devin ; mais il ne faut pas attacher à ces témoignages, quelquefois ironiques, plus de valeur qu'ils n'en ont, et en déduire que Platon croyait à l'authenticité des œuvres orphiques qui de son temps avaient cours par le monde. Nous pensons sur ce point, avec M. Lobeck, que Platon cite Orphée, *non ad fidem dictorum, sed orationis illustrandæ causa.*

Des nombreuses poésies orphiques fabriquées avant le christianisme il ne reste que les titres et quelques rares fragments. Mais ces titres mêmes offrent une variété intéressante : *Anémoscopie* ou *Traité sur les vents ; — Argoliques ; — Argonautiques ; — Astronomiques ; — Bachiques ; — Traité sur les plantes ; — Georgiques ; — Sur Jupiter et Junon ; — Les périodes de douze années* (Δωδεκαετηρίδες) ; — des épigrammes ou poésies légères ; — une Théogonie, — un poëme sur Cybèle et sur Bacchus ; — un autre sur les sacrifices ; — des discours sacrés ; — un traité sur l'habillement des dieux ; — *la Descente aux enfers ; — les Changements du monde ; — les Corybantes ;* — un poëme intitulé Κρατής ; — *les Lithiques ; — Mythologie ;* — un poëme sur les mots (Ὀνομαστικά) ; — *les Serments d'Orphée ; — le Voile et le Filet* (Πέπλος καὶ Δίκτυον) ; — *Tremblements de terre ; — la Sphère ;* — un poëme en action de grâces (Σωτήρια) ; — *Mystères ; — les Trois victoires* (poëme) ; — des hymnes.

Quant aux poëmes orphiques : qui nous restent en entier, ce sont un poëme des *Argonautiques*, des *Hymnes* et un poëme sur les pierres, intitulé *Lithiques*. Trois hypothèses se présentent à nous sur l'époque de leur composition. Ou elles sont authentiques, ou elles ont été fabriquées dans les anciennes écoles grecques, ou enfin elles ont été composées à une époque postérieure.

On ne peut pas les attribuer à l'Orphée antéhomérique de la tradition : d'abord elles ne sont citées par aucun auteur des temps classiques ;

Digitized by Google

ısuite le dialecte qui y domine est le dialecte alexandrin, et l'on y ren-ɔntre même certaines locutions d'une époque encore plus moderne; quel-ɔes expressions seulement et quelques tours révèlent l'imitation des ıciens poëtes. La composition des *Argonautiques* fournit aussi des ar-ıments contre l'antiquité de ces poésies. Si Orphée en était l'auteur, n'aurait pas constamment parlé de lui. Celui qui a composé ce poëme :mble fort préoccupé de cette idée, que l'on ne verra pas volontiers ı lui le vieux poëte thrace : il a pensé qu'en faisant parler Orphée à première personne, en lui faisant dire plusieurs fois qu'il était des-:ndu aux enfers, etc., il tromperait plus facilement ses lecteurs, et est justement ce qui aujourd'hui empêche l'illusion. Quant aux hym-es, elles ne sont pas plus authentiques : en effet, on y trouve la men-on de dieux qui n'étaient pas connus des premiers Grecs et qui pa-ıissent pour la première fois dans des poëtes de beaucoup postérieurs l'époque où l'on place l'existence d'Orphée; on y trouve, par exemple, nom de Priape, inconnu d'Hésiode (Strabon, liv. XIII, c. 588); des ïtans, « qu'Homère a le premier introduits dans la poésie » (Pausa-ias, liv. VIII, c. 37); des Furies, déjà qualifiées ὀφιοπλόκαμοι; tandis u'Eschyle passait pour être l'inventeur de cette chevelure de serpents Pausanias, liv. I, c. 28) que, depuis, les poëtes et les artistes leur nt souvent donnée. Ni les *Argonautiques*, ni les *Hymnes* ne peuvent onc être attribués à Orphée. Il en est de même du poëme sur les ierres, car il renferme des allusions évidentes au mysticisme théur-ique des néo-platoniciens. Aucun, d'ailleurs, de ces divers poëmes e rappelle la philosophie de Pythagore, ni celle des stoïciens. Reste onc à placer leur fabrication dans les premiers siècles de l'ère chré-ienne, à l'époque où furent aussi composées les œuvres du faux Her-ıès Trismégiste (*voyez* ce mot), et une grande partie des pré-ictions en vers attribuées aux sibylles. Avant la découverte de imprimerie, les luttes philosophiques et religieuses ont souvent fait alıre de ces livres apocryphes, qui surprenaient la bonne foi des lus habiles, et dont la critique n'a pu que tardivement signaler la vé-itable origine. Pour ce qui est des *Lithiques*, il ne peut y avoir le noindre doute; elles ont été écrites dans un temps où le paganisme tait attaqué par l'incrédulité, et où la magie était réputée un crime; n effet, le poëte dit (v. 67 et suiv.) : « Le mépris et la haine de tous es hommes s'attachent à celui que la foule nomme magicien. » Il se laint aussi de voir les autels des dieux abandonnés. Or, la magie n'a ommencé à être un crime capital que sous Constantin, précisément à 'époque où l'on désertait en foule les autels païens. Il est parlé dans e poëme de pierres inconnues à Théophraste, à Pline, à Dioscoride t à Galien; ce qui fait supposer que le poëte vivait après tous ces au-eurs. Bien plus, Proclus et ses disciples ne citent pas encore un seul ers de notre collection orphique, quoique les doctrines qui y sont xposées fussent très-conformes, en général, aux idées alexandrines; 'où l'on peut conclure que, si tous ces poëmes existaient alors, du noins ils n'étaient guère répandus dans le monde savant. Quoi qu'il en soit, un fait reste acquis aujourd'hui à l'histoire : si jamais il y eut les poëmes orphiques contenant l'exposé des doctrines primitives du paganisme, ces poëmes sont perdus, et ceux qui nous restent aujour-

Digitized by Google

d'hui sous ce nom appartiennent à l'époque où le paganisme expirant tentait un dernier effort pour se régénérer sous les attaques, déjà triomphantes, de la religion chrétienne. — Consulter, pour plus de détails sur ce sujet, Lobeck, *Aglaophamus* (Kœnigsberg, 1829); Hermann, *Orphica* (Leipzig, 1805); Tyrwhitt, *Præfatio ad Lithica* (Londres, 1781); Ouvaroff, *Ueber das homerische Zeitalter*, dans les *Etudes de philologie et de critique* (Saint-Pétersbourg, 1843); Bode, *Quæstiones de antiquissima carminum orphicorum ætate* (Goettingue, 1838). E. E.

OSWALD (James), philosophe écossais, vécut dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle. Il se rattache immédiatement à Reid, dont il développa la doctrine philosophique dans un ouvrage intitulé : *Appel au sens commun en faveur de la religion* (Appeal to common sense in behalf of religion). Edimbourg, 1766-1772.

Le but qu'il se propose est l'apologie du christianisme ; et, pour y arriver, il s'occupe de restituer d'abord l'autorité des vérités morales et religieuses qu'avait si fortement ébranlées le scepticisme de Hume. La prétention de vouloir tout expliquer, tout démontrer, voilà quel est, suivant Oswald, le vice radical de la philosophie de tous les temps. Au lieu de s'en tenir aux lumières naturelles de la raison, les philosophes anciens et modernes se sont perdus dans des spéculations aventureuses sur la nature de l'être, la valeur ontologique des idées, et autres problèmes tout aussi indifférents aux véritables intérêts et à la félicité de l'homme. Ils sont allés chercher bien loin ce qui est près d'eux et en eux-mêmes, la croyance invincible à la réalité du monde extérieur, à l'existence de l'âme et à celle de Dieu. Aussi de toutes ces discussions chimériques ne sont sortis et ne pouvaient sortir que le doute et l'incrédulité. Le matérialisme, l'idéalisme, le scepticisme, se succèdent avec une désespérante régularité dans l'histoire ; et quant aux rares systèmes que pourrait accepter la foi du genre humain, ils sont embarrassés d'un tel appareil de démonstrations et de formules, qu'ils nuisent plutôt qu'ils ne servent à la défense et à la propagation de la vérité. Quel moyen reste-t-il donc d'échapper à d'aussi tristes conséquences ? Il faut, répond Oswald, en finir avec toutes ces ambitieuses recherches qu'on a décorées du beau nom de métaphysique, et s'attacher fermement aux seules données du sens commun. Sans doute, le sens commun lui-même peut être altéré par les préjugés, l'éducation, la coutume ; mais il ne cesse pas d'aspirer et revient toujours au vrai. Rien ne saurait prévaloir contre son témoignage, comme rien ne saurait le remplacer. On ne discute pas l'évidence ; elle est. On ne démontre pas les principes ; ce sont eux qui servent à démontrer. Veut-on établir scientifiquement l'existence et les attributs de la Divinité, la responsabilité morale de l'homme, on est bien près de les compromettre l'une et l'autre. Pour croire à l'existence de Dieu, il suffit de regarder autour de soi : *Cœli enarrant gloriam Dei*. Pour croire à la moralité du genre humain, il suffit d'interroger la conscience. Ce sont là des faits, disons mieux, des dogmes au-dessus de tout raisonnement, et qu'on doit accepter avec une respectueuse humilité, comme les fondements impérissables de notre bonheur en ce monde et dans l'autre.

Digitized by Google

Tel est, en résumé, l'ouvrage d'Oswald. Il est écrit d'un style emphatique et déclamatoire, et ne fait qu'exagérer la donnée première de la philosophie de Reid. Oswald ne se contente pas d'en appeler au sens commun pour corriger et redresser la science ; il s'en prend à la science elle-même, qu'il proscrit comme inutile et dangereuse. C'est, sous une autre forme, la thèse de Huet et de tous les adversaires de la philosophie et de la raison. A. B.

P

PACHYMÈRE (Georges), né à Nicée vers l'an 1242, mort à Constantinople vers 1310, après avoir été comblé d'honneurs à la cour de Michel Paléologue, est principalement connu comme un des historiens les plus distingués de Byzance. Il a écrit, en treize livres, l'histoire du règne de Michel Paleologue, et des vingt-six premières années de celui d'Andronic (2 vol. in-f°, Rome, 1666-1669) ; mais il a aussi laissé une *Paraphrase des œuvres de saint Denys l'Aréopagite* (in-8°, Paris, 1561, et dans l'édition des œuvres de saint Denys, publiée par Balthasar Corder, 2 vol. in-f°, Paris, 1644), et une autre des *OEuvres* d'Aristote, dont quelques extraits seulement ont été publiés (in-8°, Oxford, 1666, texte grec avec une traduction latine ; la traduction latine a été publiée séparément, in-f°, Bâle, 1560). La paraphrase tout entière a été conservée manuscrite à la Bibliothèque impériale de Vienne. X.

PACIUS (Julius), de Beriga, né à Vicence en 1550, se signala dès sa première jeunesse par une merveilleuse aptitude pour les sciences : à l'âge de treize ans il composait un traité d'arithmétique ; aussi Jean Klefeker ne l'a-t-il pas oublié dans sa *Bibliotheca eruditorum precocium*. Ayant ensuite laissé les mathématiques pour l'étude des langues, il devint un des plus habiles hellénistes de son temps. C'est alors qu'il se fit une fâcheuse affaire avec les tuteurs officiels de l'orthodoxie. Dénoncé comme ayant lu divers ouvrages prohibés, il redouta les suites de cette dénonciation, et prit la fuite, allant chercher un asile dans la ville de Genève. Il y professa la philosophie qu'il avait apprise de J. Zabarella. Quelque temps après, il commentait Aristote dans la chaire de l'université d'Heidelberg. Jamais homme ne fut plus incapable de s'arrêter à quelque chose et en quelque lieu. Nous le voyons bientôt abandonner Heidelberg et la philosophie, pour enseigner le droit en France, à Sedan, à Nîmes, à Montpellier, où il fait la connaissance de Peiresc; ensuite à Aix, à Valence ; quitter la France pour aller à Padoue, et revenir enfin mourir à Valence, en 1625, âgé de quatre-vingt-cinq ans. Julius Pacius est connu surtout comme jurisconsulte ; mais nous n'avons pas à parler ici des nombreux ouvrages qu'il publia sur le droit public et le droit civil : qu'il nous suffise de rappeler ses titres à l'estime des philosophes. En 1584, il publia : *Aristotelis Stagiritæ, peripateticorum principis, Organum* (grec-latin), Morgiis, Laimarius, in-4°. C'était une édition nouvelle de l'*Organon*,

Digitized by Google

collationnée sur les manuscrits de la bibliothèque Palatine, avec une traduction, des divisions, des notes marginales et des tables nouvelles. Elle eut un grand succès, comme nous l'attestent les réimpressions nombreuses qui en furent faites dans l'espace de quelques années : Francfort, in-8°, chez les héritiers d'And. Wechel, 1598; in-4°, Aurillac, Vignon, 1605; in-4°, Lyon, Porta, 1606. En publiant cette édition de l'*Organon*, Pacius annonçait qu'il devait plus tard corriger, traduire, annoter de la même manière le texte des autres ouvrages d'Aristote. Il remplit une partie de cet engagement. Ainsi on lui doit une traduction de la *Physique*, qui fut publiée en 1596, in-8°, à Francfort; une traduction du *Traité de l'âme*, éditée la même année, dans la même ville et dans le même format; enfin une traduction des petits traités d'Aristote, sous ce titre : *Aristotelis De cœlo, De ortu et interitu, Meteorologicorum, De mundo, Parva naturalia*, in-8°, Francfort, 1601. Au jugement de Huet, Pacius mérite « le premier rang parmi les meilleurs traducteurs. » Guillaume Duval a reproduit toutes les versions que nous venons de mentionner dans son édition des *Œuvres* d'Aristote, et M. Barthélemy Saint-Hilaire déclare qu'il ne les a pas consultées sans profit. Un élève de Zabarella devait être du parti d'Aristote : Pacius fut un péripatéticien encore plus zélé que son maître. Après avoir parlé de ses traductions, nous devons dire quelques mots de trois traités scolastiques dans lesquels il fit preuve du même respect pour la mémoire d'Aristote. Le premier de ces traités a pour titre : *Institutiones logicæ*, in-8°, Sedan, 1595 : c'est un manuel de quelques pages; le second, qui est plus considérable et plus important, fut publié plus tard sous le titre de *J. Pacii a Beriga Doctrinæ peripateticæ tomi tres*, in-4°, Aurillac, La Rovière, 1606. Le P. Niceron se trompe lorsqu'il dit que cet ouvrage est d'un certain Daniel Venturinus, parent et disciple de Pacius. Nous avons sous les yeux l'avertissement auquel le P. Niceron nous renvoie, et nous y lisons qu'une seule des trois parties dont se compose l'ouvrage, la première, a été composée par Venturinus, suivant la méthode de son maître. A la suite, dans le même volume, vient un autre opuscule de Pacius, qui a pour titre : *Logicæ disputationes octo*. Il ne faut chercher dans ces divers traités que des définitions; on n'y trouvera rien de plus, malgré les promesses du titre : bien qu'il y eût encore, de son temps, plus d'une controverse engagée sur les problèmes scolastiques, Pacius n'y prend aucune part dans ses livres; c'est un professeur plutôt qu'un philosophe. On ne s'explique pas comment Pacius put concilier avec sa ferveur péripatéticienne un goût non moins vif pour l'*Art* de Raymond Lulle. Il en fit un abrégé latin qui fut traduit en français par un sieur Hobier, conseiller d'Etat, trésorier général de la marine du Levant : l'*Art de Raymond Lullius esclaircy par Julius Pacius*, in-12, Paris, Julliot, 1619. L'édition latine, qui fut publiée plus tard, a pour titre : *Julii Pacii Artis Lullianæ emendatæ libri IV*, in-4°, Naples, 1631.

On peut consulter sur la vie et les ouvrages de Julius Pacius, *Jacobi Philippi Tomasini Elogia*, t. II, p. 169; Freher, *Theatrum*, t. II, p. 1070, et le P. Niceron, *Hommes illustres*, t. XXXIX, p. 270.

B. H.

Digitized by Google

PALEY (William), théologien et moraliste anglais, né en 1743 Peterborough, mort en 1805. Il était fils d'un maître d'école du orkshire, et devint professeur de théologie à l'université de Cambridge.

Parmi les ouvrages qu'il a laissés, la plupart exclusivement théoloiques, il faut distinguer ses *Eléments de philosophie morale et poitique* (*Elements of moral and pontifical philosophy*. London, 1785), t sa *Théologie naturelle, ou preuves de l'existence et des attributs de ieu, tirées du spectacle de la nature* (*Natural theology, or evidences f the existence and attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*. London, 1802).

Dans le premier de ces deux ouvrages, Paley donne pour fondement la morale la volonté de Dieu manifestée par l'intérêt général. C'est, u fond, la doctrine de l'utilité qu'avait déjà professée Hume, et que entham a développée depuis en l'appliquant à la législation. Seulement, Paley s'efforce de l'interpréter et de la justifier en la faisant épendre d'un principe supérieur qui doit en corriger l'insuffisance ou abus. Mais l'équation qu'il établit entre le bien et l'intérêt général une part, et les décrets de la Providence de l'autre, est loin d'être igoureuse. Que Dieu veuille le plus grand bonheur de ses créatures, t qu'il leur ait imposé l'obligation de travailler en commun à leur erfectionnement mutuel; que la pratique individuelle du bien conoure à l'intérêt et en soit la plus ferme garantie; qu'il y ait enfin ccord entre l'heureux accomplissement de la destinée de chacun et elui de la destinée du plus grand nombre, il n'est pas permis d'en onclure que le bien ait sa raison d'être dans l'intérêt général (lequel 'est, en définitive, que la somme des intérêts particuliers), ni que elui-ci soit, à son tour, l'expression des décrets divins. C'est con fondre le signe avec la chose signifiée, la conséquence avec le principe. L'étroite relation de ces différents termes entre eux, et le plus souvent leur concordance harmonique, expliquent l'erreur de Paley; mais, en les substituant l'un à l'autre, il en a méconnu la vraie nature, et n'a fait que tourner la difficulté sans la résoudre.

Il a été plus heureux dans sa théologie. Elle se rattache aux traditions de cette philosophie sensible et populaire dont Fénelon avait donné l'exemple, et qui s'appuie sur le principe des causes finales pour établir l'existence et les attributs de Dieu. On sait d'ailleurs combien le progrès des sciences physiques et naturelles favorisa, à la fin du dernier siècle et au commencement du nôtre, le développement de ce genre de preuves, qui, sous le nom de téléologie, a produit en Angleterre tant de remarquables traités.

Paley a composé d'autres ouvrages devenus classiques dans les écoles. La plupart se rapportent aux preuves de la vérité du christianisme. En voici la désignation : *Horæ Paulinæ, or the truth of the scripture history of S. Paul, evinced by a comparison of the epistles which beas his name with the acts of the Apostles, and with one another*. London, 1787 (trad. en français, par Levade, Nîmes, 1800); — *A view of the evidences of christianity*. London, 1794 (trad. en français, par Levade, 1808); — *The young christian instructed in reading, and the principles of religion* (livre de lecture à l'usage des enfants); — *Rea-*

Digitized by Google

[illegible] française [illegible] — [illegible]

[illegible] française par [illegible] 2 vol. in-8°. Paris. [illegible]. La [illegible] a été traduite en français par Prévot. de Genève. Paris. [illegible]

PALMER [illegible], philosophe et publiciste anglais du [illegible] siècle, par, après avoir défendu la liberté dans l'écrit [illegible] premiers temps de la révolution, voulut aussi la soutenir dans [illegible] contre le fanatisme de Priestley. Voyez ce nom. Son [illegible] ouvrage a pour titre : *Observations on the nature of the [illegible] considered as a moral agent, in answer to Dr. Priestley's [illegible] doctor Priestley on the necessity of [illegible] Observations [illegible] defence of the liberty of man, as a moral agent, in answer to Dr. [illegible] ley's Illustrations of philosophical necessity*, in-8°. Londres. [illegible] Priestley ayant publié une lettre en réponse à cette critique [illegible] *to John Palmer in defence of the Illustrations of philosophical [illegible] sity*, in-8°, ib., 1779. Palmer [illegible] par un *Appendix* [illegible] *servations* (*Appendix to the Observations*, etc., in-8°. [illegible] provoqua une seconde lettre de Priestley. De part et d'autre [illegible] pensa plus de sobriété que de raisons. Cependant Palmer mit [illegible] rité et le sens commun de son côté, en soutenant contre son [illegible] saire qu'avec la liberté l'homme perd son caractère moral.

PANÆTIUS, un des philosophes les plus célèbres de l'école [illegible] cienne, naquit à Rhodes, d'une famille illustre dans les armes, [illegible] commencement du IIe siècle avant l'ère chrétienne. Après avoir [illegible] sa première jeunesse dans sa ville natale, il fut envoyé à Perg[illegible] auprès du grammairien Crates de Mallus, le contemporain et le [illegible] d'Aristarque. C'est là sans doute qu'il puisa ce goût des lettres [illegible] beau langage auquel il dut, dans la suite, une bonne partie de [illegible] succès. De Pergame il se rendit à Athènes, où il étudia la philos[illegible] sous Diogène de Babylone et Antipater de Tarse, appelés success[illegible] ment, après la mort de Chrysippe, à la tête de l'école stoïci[illegible] Panætius leur succéda à son tour; mais, avant d'arriver à ce [illegible] d'autorité, il fit un voyage à Rome, où sa réputation l'avait déjà [illegible] cédé : car Diogène de Babylone, pendant son ambassade avec C[illegible] néade et Critolaus, le fit connaître à Lælius, qui l'introduisit près [illegible] Scipion. Admis, ainsi que Polybe, dans l'intimité de ce grand homm[illegible] il l'accompagna dans son expédition de Carthage et dans plus[illegible] missions qu'il eut à remplir en Égypte et en Asie. Dès lors Panæ[illegible] vit accourir à ses leçons ce qu'il y avait de plus illustre parmi les R[illegible] mains, l'augure Mucius Scævola, le jurisconsulte Rutilius Ruf[illegible] Sextus Pompée, les deux Balbus, et celui qui devait continuer s[illegible] œuvre, Posidonius. Antipater de Tarse étant venu à mourir sur [illegible] entrefaites, Panætius retourna à Athènes pour le remplacer à la t[illegible] de l'école stoïcienne, et c'est dans ce poste honorable qu'il passa [illegible] reste de ses jours, entouré de la considération générale et écouté a[illegible]

Digitized by Google

gner de nombreux disciples qu'attirait de toutes parts sa réputation
gnese et d'éloquence. Les Athéniens, honorés de sa présence
ni d'eux, lui ayant décerné le droit de cité, il le refusa en disant
comme modeste devait se contenter d'une seule patrie. Il mourut
de soixante-treize ans, laissant après lui un grand nombre
mes et d'admirateurs qui célébrèrent sa mémoire par des hommages.

Doctrine de Panætius était le stoïcisme rectifié, mais en rapport
les lois de l'humanité et de la nature, et élargi par quelques
prunitées des écoles rivales, particulièrement de Platon et
te. D'abord il regardait comme une introduction nécessaire à
osophie l'étude des arts libéraux, des lettres et de l'histoire; et
déjà il se rapprochait beaucoup plus de Platon et de Socrate
s maîtres du Portique. « Il évitait, dit Cicéron (*De finibus*,
c. 28), la sombre gravité et la sécheresse des stoïciens; il ne
ait l'austérité excessive de leurs principes, ni la subtilité de leurs
sions. » Il appelait l'auteur du *Phédon* l'Homère de la philoso-
et le citait à chaque instant, ainsi qu'Aristote, Xénocrate, Théo-
te, Dicéarque, dans ses discours et dans ses écrits (Cicéron, *ubi*
). Cette habitude de consulter les autorités les plus diverses,
aux ouvrages qu'on lui attribue sur Socrate (περὶ Σωκράτους) et
ties philosophiques (περὶ αἱρέσεων), nous montre quelle importance
chait à l'histoire de la philosophie. Nous savons qu'il s'occupait
de droit politique; il a écrit un livre intitulé *Des magistrats* (*De*
tratibus), dont le titre seul nous a été conservé par Cicéron (*De*
us, lib. III, c. 6); et c'est principalement au talent et à la clarté
lesquels il traitait de ces matières qu'il dut l'honneur d'attirer à
leçons les hommes d'État et les jurisconsultes romains. Quant à la
osophie proprement dite, on sait que les stoïciens la divisaient en
parties : la logique, la physiologie ou la physique et la morale.
s la première, Panætius n'a laissé aucune trace; il serait même
mis de douter qu'il la distinguât nettement de la grammaire, dont
s'était beaucoup occupé dans sa jeunesse, et de la rhétorique, dont
isait grand usage afin de rendre la philosophie populaire, *ad*
am popularem atque civilem (Cicéron, *ubi supra*). Dans la seconde,
i comprenait aussi la psychologie et la théologie, il paraît s'être
ucoup écarté de ses maîtres. Ainsi, il niait que le monde fût des-
é à périr par un embrasement, et, au lieu de sept facultés de l'âme,
néralement admises par l'école stoïcienne, il n'en reconnaît que six:
faculté de la parole n'était, à ses yeux, qu'une simple dépendance,
, comme nous dirions aujourd'hui, une simple fonction du mou-
ment volontaire, et il rejetait hors de l'âme, comme appartenant
la nature, c'est-à-dire à l'organisme, la puissance génératrice (Ne-
sius, *De natura hominis*, c. 14). Mais cette réduction du nombre
s facultés ne nous donne nullement le droit de supposer, comme le
t Ritter (*Histoire de la philosophie ancienne*, t. III, liv. XI, c. 6),
'il refusât de leur assigner pour principe commun la raison. En
andonnant ce point, ce n'est pas seulement la psychologie stoï-
nne, mais le stoïcisme lui-même, qu'il aurait abandonné. Il est
fin le premier philosophe de son école qui, au dire de Cicéron (*De*

Digitized by Google

divinatione, lib. I, c. 3 et 7; lib. II, c. 42; *Academ.*, lib. II, c. 23) ait osé élever des doutes sur l'art divinatoire, et rejeter comme de illusions ou des impostures les prédictions astrologiques, les augures les oracles et les songes. C'est dans ce but qu'il avait publié un ou vrage sur la divination (Περὶ μαντικῆς).

Panætius, comme les stoïciens qui l'ont suivi, s'est occupé avan tout de la morale : c'est du moins de cette partie de sa doctrine qu nous avons conservé le plus de vestiges. A la vieille maxime stoï cienne et cynique : « Vivre conformément à la nature, » il substi tuait celle-ci, qui offre un sens plus clair, et qui, en même temps le rapprochait beaucoup de la morale péripatéticienne : « Vivre con formément aux impulsions que nous avons reçues de la nature, » Ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς (saint Clément d'Alexan drie, *Stromates*, liv. II). C'est à Aristote aussi qu'il empruntait s division des vertus en *contemplatives* et *actives* (Diogène-Laërce liv. VII, c. 92), tandis que les stoïciens reconnaissaient trois sorte de vertus : les vertus *logiques*, qui ont leur siége dans la raison les vertus *physiques*, qui sont les dispositions naturelles, et enfi les vertus *morales*. Du reste, toutes ces vertus, quelle que soit l manière de les classer, tendent, selon Panætius, à une même fin comme des archers qui visent au même but; et cette fin c'est l bonheur, vers lequel nous poussent également les lois et les instinc de la nature : Τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν (Stobée *Eclogæ ethic.*). Ainsi, les deux principes ennemis jusqu'alors, sur les quels se fondent la morale stoïque et la morale péripatéticienne, s confondaient dans la pensée de Panætius, et ne lui semblaient qu deux expressions différentes de la même idée. « Rien de vraiment utile, répétait-il souvent, qui ne soit en même temps honnête; tou ce qui est honnête est également utile; et rien n'a fait plus de mal au hommes que l'opinion de ceux qui séparent ces deux choses. » *Nihi mere utile, quod non idem honestum; nihil honestum, quod non ide utile sit, sæpe testatur; negatque ullam pestem majorem in vitam hominum invasisse, quam eorum opinionem qui ista distraxerint* (Cicero, *De officiis*, lib. III, c. 7.) C'est entre les actions qui n'ont qu l'apparence de l'utile et de l'honnête qu'il peut y avoir contradiction mais non entre l'utilité et l'honnêteté réelles. Cependant, quand i fallait en venir à la démonstration de cette proposition, conséquenc nécessaire de son système, Panætius était embarrassé, comme l prouve l'imperfection où il avait laissé son *Traité du devoir* (Τὰ περὶ τοῦ καθήκοντος). Dans cet ouvrage, qui a servi de modèle aux *Offices* d Cicéron, Panætius ramène toute la morale à trois questions : ce qu est honnête ou déshonnête, ce qui est utile ou inutile, et, enfin quel parti il faut prendre quand l'utile et l'honnête paraissent se con tredire. Il avait consacré trois livres aux deux premiers problèmes mais il n'a pas traité le troisième, quoiqu'il ait vécu encore trente an après avoir publié cet écrit. Il est à remarquer que Posidonius, son principal disciple, n'a touché ce même point que d'une manière su perficielle (*ubi supra*, c. 2 et 3). C'est, sans doute, pour lever en par tie cette difficulté qu'il distinguait deux genres de plaisir, l'un con forme, l'autre contraire à la nature (ἡδονὴ κατὰ φύσιν, παρὰ φύσιν). Ma

Digitized by Google

ême avec cette distinction, il devait condamner, et il condamne en fet, l'apathie stoïcienne; ce qui ne l'empêchait pas, comme nous ipprend Sénèque (*Lettre* CXVI), d'être très-sévère pour l'amour. n jeune homme lui demandant si le sage devait aimer : « Quant au ge, répondit-il, j'examinerai; mais pour vous et moi, qui sommes icore loin de la sagesse, il faut nous garder d'une passion pleine de ouble, d'impuissance, qui nous met dans la dépendance d'autrui et ous avilit à nos propres yeux : car si elle nous est favorable, elle ous irrite par sa complaisance même; si elle nous dédaigne, nous mmes blessés dans notre orgueil. »

En somme, la doctrine de Panætius est une réaction du sens com- un contre l'esprit de système, une tentative d'éclectisme dans le maine de la morale, et un effort pour populariser la philosophie, ur la faire passer de l'école dans le monde.

Outre les livres que nous avons déjà cités de lui, Panætius en a rit deux autres : l'un sur la Providence (Περὶ προνοίας), l'autre sur la anquillité d'âme (Περὶ εὐθυμίας). Cicéron (*Tuscul.*, liv. IV, c. 2) parle ssi d'une lettre de Panætius à Tubéron, dans laquelle il faisait un rand éloge du *Poëme d'Appius l'Aveugle*, œuvre d'un pythagoricien. lais de tous ces ouvrages, nous n'avons conservé que les titres et uelques fragments, dont les principaux se rapportent au *Traité du evoir*.

On peut consulter, sur Panætius, les *Recherches* de l'abbé Sevin, ans le t. X des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions;* les *Obser- ations* de Garnier *sur quelques ouvrages du stoïcien Panætius*, dans t. II des *Mémoires de l'Institut de France*, classe d'histoire et de ittérature ancienne; une dissertation de Ludovici, *Panætii junioris, toici philosophi, vitam et merita in Romanorum quum philosophiam, um jurisprudentiam*, in-4°, Leipzig, 1733; et surtout le savant tra- ail de Van Lynden : *Disputatio historico-critica de Panætio Rhodio, hilosopho stoico*, in-8°, Leyde, 1802.

PANTHÉISME. S'il est un mot qui ait souvent retenti de nos ours au milieu de la controverse des écoles et des partis, c'est le mot e *panthéisme;* et cependant, après tant d'orageux débats, après tant e recherches savantes, ce mot est resté obscur, et les nombreux roblèmes qui s'y rattachent sont encore couverts d'épais nuages. 'ersonne n'est plus disposé que nous à rendre hommage aux travaux e plusieurs excellents esprits qui, dans ces derniers temps, ont tou- hé cette difficile matière; mais il nous sera permis de dire, sans rainte d'être démenti par quiconque se forme une juste idée du aut degré de précision et de rigueur exigé par la vraie critique, u'il n'a pas été fait encore de réponse parfaitement satisfaisante à ces rois questions fondamentales :

1°. En quoi consiste le panthéisme? Quelle est l'essence, quelle est a formule de ce système?

2°. L'idée mère du panthéisme une fois posée, y a-t-il une loi gé- érale qui gouverne tous les développements possibles du système, t quelle est cette loi?

3°. Où réside le vice radical du panthéisme? En d'autres termes:

Digitized by Google

quel est le principe d'une réfutation rigoureuse et scientifique de cette doctrine?

Nous allons aborder successivement ces trois questions.

Le panthéisme a été entendu et défini dans deux sens également faux et absolument contradictoires. Les uns ont pensé que le caractère propre de ce système, c'était l'absorption complète de l'infini dans le fini, de Dieu dans la nature, et par suite ils ont identifié le panthéisme avec l'athéisme absolu. C'est ainsi que la doctrine du panthéiste Spinoza a paru aux meilleurs esprits de son temps, et paraît encore à plusieurs critiques du nôtre, le chef-d'œuvre de l'athéisme. D'autres se sont jetés à l'extrémité opposée. Pour eux, le trait distinctif du panthéisme, ce n'est pas l'absorption complète de Dieu dans la nature, mais, tout au contraire, celle de la nature en Dieu, du fini dans l'infini; d'où il suit que le panthéisme se confond avec le mysticisme, ou, si l'on veut, avec une sorte de théisme exclusif, mélange bizarre d'élévation et d'extravagance. A ce point de vue, l'accusation d'impiété élevée contre le panthéisme est ce qui se peut imaginer de plus vain; elle va au rebours du juste et du vrai. Les philosophes de la famille de Giordano Bruno et de Spinoza sont si peu des athées qu'ils exagèrent le théisme. Loin de nier l'absolu, ils ne croient qu'à lui. Pleins du sentiment de son existence infinie, et, comme on l'a dit, ivres de Dieu, ils semblent avoir perdu le sentiment de la réalité et de la vie.

Parmi ces opinions, en est-il une qui soit vraie? Evidemment, le panthéisme ne saurait avoir deux essences contradictoires; il ne peut pas s'identifier à la fois avec l'athéisme absolu et avec l'absolu théisme. Et cependant, qui oserait dire que ces deux appréciations si anciennes et si répandues n'ont aucune raison d'être? qui n'a senti le mysticisme couler à pleins bords dans le système du panthéiste Plotin? qui n'a démêlé des germes d'athéisme dans les conceptions de Spinoza et de Hegel?

Pour sortir de ces difficultés, pour assigner avec exactitude et précision l'essence réelle du panthéisme, pour le distinguer à la fois de l'athéisme absolu et de l'absolu théisme, pour comprendre enfin ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans les deux idées contradictoires qu'on s'en est formées, il est nécessaire d'entrer un peu avant dans l'analyse des conceptions fondamentales de l'esprit humain et des conditions nécessaires où se trouve placé quiconque prétend aborder et résoudre les grands problèmes de la métaphysique.

Toutes les idées que notre intelligence peut se former touchant l'ensemble des êtres se laissent aisément ramener à deux idées primitives et élémentaires : l'idée du fini et l'idée de l'infini. Il existe pour nous deux types profondément opposés de l'existence : tantôt elle nous apparaît mobile et variable, remplissant une certaine portion de la durée de ses vicissitudes, circonscrite dans les limites d'une étendue déterminée, dépendante et relative, incapable de se suffire à elle-même, toujours sujette à s'affaiblir et à s'éteindre : c'est le cercle toujours renouvelé de la vie et de la mort, c'est le flot intarissable des phénomènes de la nature, c'est le théâtre mobile et divers de la destinée humaine; tantôt, au contraire, nous concevons une existence éternelle, immense, indépendante, incapable de changement, en un mot,

Digitized by Google

rfaite et accomplie : c'est la région des vérités éternelles, c'est le onde idéal, c'est l'intelligible et le divin.

Nulle conscience humaine ne peut rester absolument étrangère à ces ux notions. Il est des âmes si légères ou si corrompues, si aisément iportées par le tourbillon rapide et brillant des choses qui passent, si profondément attachées aux grossiers objets de la terre, qu'il mble qu'aucune trace des notions sublimes ne s'y fasse sentir, qu'au- n rayon de l'idée de l'infini ne pénètre au milieu de ces ténèbres. cependant, scrutez au fond de ces âmes, vous y reconnaîtrez à des gnes certains l'existence de l'idée de l'infini. Quel esprit assez frivole ur n'avoir pas quelquefois le sentiment de sa faiblesse? qui de nous pense à la mort? Où est l'esprit assez grossier pour n'avoir pas au oins soupçonné par delà les beautés de ce monde, toujours mêlées laideur, une beauté pure et sans mélange? Où est le cœur qui n'a s rêvé un idéal de félicité parfaite où tous les désirs seront comblés? li n'attache quelque sens à ces mots mystérieux que toute langue dit, que toute poésie chante, que toute religion adore, l'Eternel, Infini, le Tout-Puissant, le Très-Haut, l'Infini, l'Unité, l'Esprit iversel, Dieu?

Quelques intelligences d'élite s'attachent avec tant de force à ces utes conceptions, quelques âmes choisies éprouvent un charme si à se perdre, à s'abîmer dans ces profondeurs mystérieuses, qu'elles oublient et le monde, et la vie, et leur propre réalité; mais ce sont de rares exceptions, des ravissements passagers, et il n'est point lme humaine qui n'ait, avec la conscience de son être propre, la tion plus ou moins distincte de tous ces êtres sans nombre qui rem- issent la nature et le temps.

Voilà donc deux types de l'existence, l'éternité et la durée, l'im- ensité et l'étendue, l'immuable et le mouvement, le parfait et mparfait, l'absolu et le relatif. Voilà deux idées, deux croyances destructibles. Il faut se rendre compte de ces deux idées; il faut ex- iquer ces deux croyances; il faut concevoir et comprendre la coexis- nce du fini et de l'infini. C'est le sujet des méditations de tout être i pense; c'est l'éternel problème de la métaphysique.

Le problème est si difficile, le contraste des deux existences qu'il igit de concilier est si profond; et, d'un autre côté, l'esprit humain t si faible et si exclusif, qu'il n'est pas malaisé de comprendre qu'aux emières époques de la spéculation philosophique il se soit rencontré s esprits impétueux et violents qui aient essayé de résoudre la ques- n en supprimant un de ses deux termes. Les uns ont dit : L'infini iste. Il suffit de le concevoir pour ne pouvoir plus le nier. Il est par i, il est l'être même. Tout ce qui n'est pas lui n'est rien. Hors de tre absolu, parfait, accompli, il ne saurait y avoir que de vains ntômes de l'existence. L'être est, le non-être n'est pas : c'est-à-dire ut ce qui n'est pas l'être en soi est comme s'il n'était pas. — On peut connaître ici les idées et le langage d'une école célèbre de l'anti- uité, à laquelle n'ont manqué ni l'audace, ni le génie : l'école d'Elée. autres ont dit : Il y a du mouvement. Aveugle et insensé qui oserait nier. L'homme se sent exister; et pour lui, exister, c'est changer ns cesse. Tout ce qui l'entoure est livré comme lui-même à un per-

Digitized by Google

pétuel changement. La mobilité est donc le caractère essentiel d l'existence. Être immobile, c'est ne pas être; tout ce qui ne se déve loppe pas, tout ce qui ne vit pas, n'est qu'une abstraction.— Encore ic nous empruntons à une école fameuse, l'école de Thalès et d'Hér clite, son énergique langage. Voilà donc, d'un côté, le fini, le réel niés et méconnus; de l'autre, l'infini, l'idéal, l'absolu, sacrifiés à nature. Sont-ce là des solutions qui puissent satisfaire sérieuseme l'esprit humain?

Évidemment non. La négation absolue du fini, si elle était poss ble, serait le comble de la folie. Nul esprit bien fait et sincère ne pe se dérober aux conditions de la vie; aucun effort d'abstraction ne saur étouffer en nous le cri de la personnalité. Et, d'un autre côté, comme croire que toute l'existence est dans ces phénomènes fugitifs qui n paraissent un instant que pour disparaître? Il faut une cause à ce changements. Il faut une base à cette mobilité. L'idée même de mo vement suppose un terme fixe qui serve à la comprendre et à la mesure La négation de l'infini, de l'être absolu, comme la négation du fini de la vie, forment à la fois une impossibilité matérielle et une impos sibilité logique. En fait, tout homme affirme à la fois le fini et l'in fini; en droit, ces deux idées, ces deux modes d'existence se suppo sent réciproquement.

Quel parti prendre en face de cette double nécessité? Maintenir le deux termes dans leur opposition, concevoir le fini et l'infini comm deux principes contraires, indépendants, ayant chacun leur raiso d'être. Cette solution a été essayée. Dans l'histoire des religions, el s'appelle le manichéisme; dans l'histoire de la philosophie, elle s'ap pelle le dualisme. Des hommes de génie ont admis cet apparent dé noûment de la difficulté. Anaxagore pose en face de l'intelligence in finie, immobile, un chaos où s'agitent les éléments. Platon, dan quelques-uns de ses *Dialogues*, paraît incliner à une théorie analogue et il est incontestable que le dualisme fait le fond d'un des plus grand systèmes métaphysiques de l'antiquité, celui d'Aristote. Pour le philo sophe du Lycée, il y a deux mondes séparés : celui de la nature, dont l mouvement est le caractère; celui de la pensée absolue, où règne l'im mobilité. Mais comment admettre qu'un être imparfait et changeant comme la nature, ait en soi le principe de son existence? Commen concevoir deux premiers principes, deux êtres par soi, deux absolus?

Ce qui condamne le dualisme, c'est qu'il est diamétralement op posé à un des besoins les plus impérieux de l'esprit humain, le besoin de l'unité. L'esprit humain aime l'unité avec ardeur, avec excès. Il semble qu'une voix secrète et mystérieuse l'avertisse que l'unité est la loi souveraine de la pensée et des choses. C'est cet amour de l'unité, d'une part; et de l'autre, l'impossibilité absolue de nier soit le fini, soit l'infini; ce sont ces deux causes combinées qui conduisent l'esprit de l'homme à une nouvelle solution du problème qui est précisément le panthéisme.

On peut concevoir, en effet, le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, la nature et Dieu, comme les deux faces d'une seule et même existence. Ce ne sont plus deux termes séparés, deux principes opposés qui ont une sphère distincte et dont chacun se suffit à soi-

Digitized by Google

me et ne suppose que soi; c'est un seul et même principe qui, engé sous deux points de vue différents, apparaît tour à tour comme et comme infini, comme contingent et comme nécessaire, comme ture et comme Dieu.

Entrons plus avant dans cette conception. Si vous considérez une ndue déterminée, il vous est impossible de ne pas la concevoir nme limitée par une autre étendue; elle n'existe pas en soi d'une nière absolue et distincte; mais elle a une relation nécessaire avec tendue voisine; et celle-ci, à son tour, a une relation nécessaire ec une étendue plus grande qui l'enveloppe; de sorte qu'en multiant ainsi l'étendue, on est inévitablement conduit à concevoir e étendue infinie qui fait la base de toutes les étendues partielles. tachez-vous maintenant à cette idée de l'immensité, et voyez s'il us est possible de la concevoir, sans la concevoir comme divisée tout au moins comme divisible, sans que cette notion d'un espace ns bornes ne s'associe à l'idée de toutes sortes de figures dont cet pace est susceptible.

L'étendue finie suppose donc l'immensité, et l'immensité suppose la riété des étendues finies. L'immensité sans l'étendue finie, l'étendue nie sans l'immensité, sont de pures abstractions. Dans la réalité es choses, ces deux termes coexistent d'une manière indivisible.

Considérez maintenant la notion de la durée. Toute durée finie suppose une durée plus grande, et l'ensemble des durées finies suppose éternité. Qu'est-ce à son tour que l'éternité, si vous supprimez la urée? Une abstraction de l'esprit, ou plutôt une création arbitraire u langage : car l'esprit humain ne saurait concevoir l'idée pure de éternité; il y joint toujours, par une loi nécessaire, quelque notion 'un temps qui s'écoule. Et ce n'est pas là un tribut que nous payons l'imagination, ce n'est pas une condition accidentelle de notre nature imparfaite. En soi, l'éternité se rapporte au temps, comme le temps se rapporte à l'éternité. Ces deux notions se supposent nécessairement; ces deux choses coexistent l'une avec l'autre. Elles se déterminent et se réalisent réciproquement. Le temps sans l'éternité, vain fantôme de l'imagination; l'éternité sans le temps, abstraction creuse de la pensée. Il n'y a pas deux choses, le temps d'une part, l'éternité de l'autre; il n'y en a qu'une : l'éternité se développant dans le temps, le temps s'écoulant de la source de l'éternité.

Poursuivez cette analyse et pénétrez de plus en plus dans l'intimité des notions et des choses. Est-il possible de concevoir un effet sans cause, un attribut sans substance? Evidemment non, de l'aveu de tout le monde. Mais, à y regarder de près, n'est-il pas également impossible de concevoir une substance sans attributs, une cause sans effet? Une substance qui n'a point de qualités est une substance qui n'a point de détermination, une substance dont on ne peut rien dire. Elle se confond avec toute autre substance, ou, pour mieux dire, elle diffère à peine du néant. Il faut donc que l'être se détermine; il faut qu'il y ait dans les profondeurs de l'être une loi nécessaire en vertu de laquelle il passe de l'indétermination à la détermination, du possible au réel, de l'abstrait au concret. L'être véritable n'est donc ni dans la substance pure, ni dans la pure qualité; il est dans

Digitized by Google

la coexistence nécessaire, dans l'union indissoluble de ces d termes.

De même, il n'est pas plus aisé de concevoir une cause sans qu'un effet sans cause. Supprimez la notion d'effet, il vous res notion d'une cause qui reste immobile et stérile, d'une cause qu se développe pas, d'une cause qui ne se détermine pas, d'une c qui n'est point cause. Une telle cause est encore une abstraction d pensée, une artificielle création du langage, qui brise l'unité d pensée pour être capable de l'exprimer, qui divise et sépare ce est uni dans la réalité. Point de causes sans effets, comme a point de substance sans attributs, comme aussi point d'éternité s temps, point d'espace sans étendue. En général, point de fini s infini, et aussi point d'infini sans fini. Le fini, c'est l'étendue, c'es durée, c'est le mouvement, c'est la nature; l'infini, c'est l'imm sité, c'est l'éternité, c'est la cause absolue, c'est la substance infi c'est Dieu. Ainsi donc point de nature sans Dieu, point de Dieu s une nature où il se développe et se déploie. La nature sans Dieu qu'une ombre vaine; Dieu sans la nature n'est qu'une morte a traction. Du sein de l'éternité immobile, de l'immensité infinie, la cause toute-puissante, de l'être sans bornes, s'échappent *sans ce* par une loi nécessaire, une variété infinie d'êtres contingents et imp faits qui se succèdent dans le temps, qui sont juxtaposés dans l pace, qui sortent sans cesse de Dieu et aspirent sans cesse à y re trer. Dieu et la nature ne sont pas deux êtres, mais l'être uni sous sa double face; ici, l'unité qui se multiplie; là, la *multipli* qui se rattache à l'unité. D'un côté, la nature naturante; de l'aut la nature naturée. L'être vrai n'est pas dans le fini ou dans l'infi il est leur éternelle, nécessaire et indivisible coexistence.

Voilà le panthéisme. On en peut varier à l'infini les formules, s vant qu'on les emprunte à l'Orient, à la Grèce, à l'Europe moder On peut dire avec tel philosophe que la nature est un écoulemen un trop-plein de l'unité absolue; avec un autre, que Dieu est coïncidence éternelle des contraires; avec un troisième, que la natu est un ensemble de modes dont Dieu est la substance; ou encore, q le fini et l'infini, et, en général, que les contradictoires sont identique mais sous la variété des formules, au travers des changements et d progrès du panthéisme, l'analyse découvre une conception unique toujours la même; et cette conception, c'est celle de la coexistence n cessaire et éternelle du fini et de l'infini, de la consubstantialité absol de la nature et de Dieu, considérés comme deux aspects différen et inséparables de l'existence universelle.

Nous avons entre les mains une formule précise du panthéisme elle nous a été fournie par l'analyse des notions élémentaires de l'es prit humain et des différentes solutions qui peuvent être *donnée* du problème fondamental de la métaphysique. Avant de faire un pa de plus, assurons-nous que notre formule n'est point une hypothès arbitraire, et, après l'avoir en quelque façon déduite *à priori* de l nature de la raison, prouvons qu'elle est établie *à posteriori*, soi par les données de l'histoire, soit par les inspirations du sens commun

Le sens commun se manifeste par les lois du langage. Or, il suffi

Digitized by Google

lus simple examen de ce mot *panthéisme*, pour reconnaître qu'il rime à merveille l'essence du système dont il est le signe. Supposez près avoir posé *à priori* la formule précédemment développée, on ille composer un mot unique pour la résumer, il serait impossible trouver une combinaison plus simple, plus nette, plus logique celle qui s'est formée naturellement. Comment s'y prendre, en t, sinon de choisir un mot qui exprime la notion de cet ensemble phénomènes, de ce grand tout, τὸ πᾶν, composé de mille par-, qui dans son ensemble forme le fini? Puis, il faudra chercher autre mot qui représente la notion de l'être absolu, de l'infini, de u, Θεός, τὸ Θεῖον. Réunissez maintenant ces deux mots de manière ils n'en fassent qu'un, ce mot unique exprimera parfaitement nité de ces deux éléments, à la fois distincts et inséparables, de xistence universelle, dont l'un est le fini, la nature, le grand tout; l'autre, l'infini, l'être absolu, Dieu. Voilà l'histoire du mot *panlisme*. Considérez maintenant les grands systèmes panthéistes que us voyons se produire aux différentes époques de la philosophie; us verrez se confirmer les données de l'analyse et celles du sens mmun. Je citerai quatre systèmes, reconnus par tous les critiques mme des systèmes panthéistes: le système stoïcien et le système exandrin dans l'antiquité, et, parmi les modernes, le système de pinoza et celui de Hegel.

L'école stoïcienne incline si peu à nier le fini, la matière, qu'elle a u être taxée de matérialisme avec quelque apparence de raison; lle prétend, en effet, que tout ce qui existe est corporel; mais il aut bien entendre cette formule, et on voit alors que l'école stoïcienne 'a été nullement étrangère au sentiment de l'idéal et de l'infini. Pour lle, tout être est double, matériel pour les sens, spirituel pour la aison, à la fois passif et actif, visible et invisible. L'univers est un vaste organisme formé d'un corps visible et passif, et d'une âme invisible et active qui le gouverne et l'anime. Cette âme, ce principe universel de vie, est la source de tous les êtres. Elle circule au sein de l'univers, pénètre tout, domine tout; tout vient d'elle et tout rentre en elle. Voilà la notion de l'infini, mais unie par un lien nécessaire à celle du fini.

L'école d'Alexandrie part de l'unité absolue; mais elle reconnaît dans ce principe une loi de développement nécessaire; l'unité s'épanouit en Trinité. Du sein de la Trinité divine s'échappent des êtres qui en portent le caractère, et qui, féconds eux-mêmes, produisent de nouveaux êtres dans un progrès sans fin. Ici encore nous trouvons la notion du fini et la notion de l'infini, la notion de l'unité et la notion de la multiplicité, réunies par un rapport nécessaire, conçues comme les deux éléments d'une seule existence.

Même caractère dans les systèmes de Spinoza et de Hegel. Ce que Spinoza appelle substance, Hegel le nomme idée. Ce qui est pour le philosophe d'Amsterdam le développement nécessaire de la substance en une série infinie d'attributs et de modes, le philosophe de Berlin le définit le *processus* éternel de l'idée, le mouvement de l'idée qui tour à tour sort de soi et rentre en soi par une loi uniforme et universelle. Les deux philosophes, séparés sur d'autres points, s'ac-

Digitized by Google

cordent donc parfaitement à admettre le fini et l'infini, et à les rattacher l'un à l'autre par le lien d'une connexion nécessaire, par la loi d'un développement éternel qui sans cesse tire le fini de l'infini pour l'y faire rentrer, et ramener ainsi sans cesse à l'unité les deux éléments des choses.

Ainsi donc, l'histoire, le sens commun, l'analyse de l'esprit humain, tout s'accorde, tout concourt à nous démontrer que nous avons exactement assigné l'essence du panthéisme et la formule qui exprime le plus exactement ce système. Abordons maintenant notre second problème, et cherchons s'il n'existe pas une loi, fondée sur l'essence même du panthéisme, et qui doit régir souverainement tous les développements qu'il peut recevoir.

On a remarqué plus d'une fois que le panthéisme est un système extrêmement simple, et d'une simplicité vraiment séduisante, tant qu'il reste sur les hauteurs de l'abstraction; mais aussitôt qu'on l'en fait descendre, les difficultés commencent, et avec elles la confusion, l'indécision et l'obscurité. Aussi, tous les systèmes panthéistes, envisagés dans leur principe général, se ressemblent d'une manière frappante; ils ne se distinguent les uns des autres qu'en se développant. C'est alors qu'éclatent les différences, et, comme les deux côtés d'un angle, les divers systèmes se séparent d'autant plus qu'ils s'éloignent davantage du point de départ.

Il n'y a rien là qui ne trouve sa raison dans la constitution de l'esprit humain. Un système métaphysique, en effet, n'existe qu'à une condition, c'est de rendre raison de la nature des êtres, de leurs conditions les plus essentielles, de leurs plus intimes rapports. On n'a presque rien fait quand on a posé d'une manière générale Dieu, la nature, l'humanité; il faut déterminer toutes ces conceptions, il faut dire ce que c'est que Dieu, s'il a ou non des attributs; quelle est sa manière d'être; il faut s'expliquer sur les choses finies, sur le degré précis de leur existence. On a beau se complaire dans l'arrangement logique des notions, il faut payer tribut à l'expérience, il faut rendre raison des réalités de ce monde.

Non-seulement l'univers visible frappe nos sens, mais la conscience humaine, toujours présente, nous fait entendre son impérieux langage. L'esprit a ses lois, le cœur a ses besoins, l'âme a ses inspirations, ses élans, ses pressentiments mystérieux. Toute philosophie doit recueillir ces faits et en tenir compte.

C'est ici que le panthéisme rencontre des difficultés qu'aucun génie humain n'a pu surmonter. Il reconnaît l'existence du fini et celle de l'infini, et en cela le panthéisme est en parfaite harmonie avec les lois de l'esprit humain, avec les inspirations de la conscience universelle. Mais le genre humain ne se borne pas à croire à la nature et à adorer la Divinité; le genre humain croit à une nature réelle et à un Dieu réel; il croit à un univers qui n'est pas peuplé de fantômes, mais de choses effectives, de forces vivantes; il croit à un Dieu qui n'est pas une abstraction, un signe algébrique, une formule creuse, mais un Dieu vivant et agissant, un Dieu déterminé, actif, fécond. Telle est la foi du genre humain, et il faut bien, bon gré, mal gré, que le panthéisme en rende raison. Aussi tous ses partisans les plus célèbres l'ont-ils essayé.

Digitized by Google

Si le panthéisme est obligé d'expliquer les croyances du genre humain, il n'est pas moins impérieusement obligé de rester fidèle aux conditions de son essence. Or, l'essence du panthéisme, c'est l'unité, ou, si l'on veut, c'est la réduction du fini et de l'infini, de la nature et de Dieu, à l'unité absolue.

Qui ne voit la grandeur de cette difficulté? D'une part, il faut à l'esprit humain, il faut à la conscience universelle, un Dieu réel et une nature réelle; de l'autre, il faut ramener toute existence à l'unité. Comment y parvenir? Si vous ne voulez pas d'un Dieu abstrait et indéterminé, il faut lui donner des attributs, il faut à ces attributs mêmes du mouvement et de la vie; mais alors ces modes, ces attributs, ces déterminations de Dieu n'étant plus que Dieu lui-même, la nature s'absorbe en lui; il n'y a plus de nature, il n'y a plus que la vie de Dieu.

Au contraire, cherchez-vous à donner à la nature une réalité qui lui soit propre; admettez-vous que les êtres de ce monde ont une certaine consistance, une certaine individualité : que devient alors la réalité de Dieu? Dieu n'est plus qu'un nom, qu'un signe; il se dissipe et s'évanouit. En deux mots, le panthéisme est condamné à cette terrible alternative, de diminuer et d'appauvrir l'existence divine pour donner à l'univers de la réalité; ou de réduire à rien l'existence des choses visibles, pour concentrer toute existence effective en Dieu.

Insistons sur ce point fondamental, et, pour l'entourer de la plus vive lumière, transportons-nous sur un terrain plus étroit; concentrons la difficulté sur un problème précis. Parmi les attributs que le genre humain reconnaît en Dieu, il n'en est pas de plus éclatant et de plus auguste que l'intelligence; parmi les êtres qui peuplent cet univers, il n'en est aucun dont l'existence nous soit plus certaine et mieux connue que celle des êtres intelligents. Il y a donc une intelligence infinie, et il y a aussi des intelligences imparfaites et bornées qui conçoivent et qui adorent en Dieu la plénitude et la perfection de l'intelligence. Le panthéisme est obligé de reconnaître ces deux sortes d'intelligence, et au début, du moins, il ne cherche pas à les nier. Mais il ne s'agit pas seulement de les reconnaître, il s'agit d'en expliquer la coexistence et d'en déterminer le rapport. Le problème est difficile et redoutable pour tout système; peut-être surpasse-t-il l'esprit humain : mais il a pour le panthéisme une difficulté toute spéciale. Il faut, en effet, tout en posant comme réelles l'intelligence infinie et la variété des esprits finis, il faut ramener ces deux espèces d'intelligence à l'unité absolue.

C'est ici l'écueil où tous les systèmes panthéistes viennent se heurter. Jusqu'à ce moment, ils avaient marché de conserve dans une voie simple et droite; achoppés à cette difficulté, ils se divisent et s'engagent en deux directions tout à fait contraires. Avons-nous affaire à un philosophe pénétré d'un sentiment profond de la Divinité, de cette pensée parfaite et accomplie qui ne connaît aucune limite, aucune ombre, en qui se concentrent tous les rayons de la vérité absolue, qui embrasse la plénitude de l'être et le réel, le possible, le passé et l'avenir d'un regard unique et éternel; un tel philosophe ne se résoudra jamais à faire de l'intelligence divine une pensée indéterminée, une

Digitized by Google

pensée vide d'idées, une pensée sans conscience, en un mot, l'abstraction de la pensée au lieu de la pensée réelle et vivante. Il admettra donc une intelligence riche et féconde, pleine de vie, enfermant en soi toutes les formes de la pensée. Mais, alors, que vont être à ses yeux nos intelligences finies? seront-elles en dehors de l'intelligence absolue? leurs idées seront-elles distinctes de ses idées, leur vie de sa vie? Nous voilà infidèles au principe fondamental du panthéisme, à la loi de l'unité. Il faut donc renoncer à toute logique, déserter son principe, ou bien se résigner à cette conséquence, que ce que nous appelons une intelligence finie n'est qu'une partie de l'intelligence infinie, un moment fugitif de sa vie éternelle; en un mot, nos faibles intelligences perdent toute réalité distincte, toute consistance individuelle, elles se résolvent en purs modes, en idées particulières de l'intelligence absolue.

Or, il y a des esprits qui ne peuvent renoncer à la conscience de leur réalité propre; il y a des individualités robustes, décidées à ne pas faire le sacrifice d'elles-mêmes, à ne pas s'absorber au sein d'une existence étrangère. Les esprits de cette sorte, fortement attachés aux données de la conscience, entreprennent de les concilier avec leur principe fondamental, qui est l'unité absolue des êtres. Ils n'ont pour cela qu'un moyen, c'est de refuser à l'intelligence infinie toute vie distincte; c'est de la réduire à une pensée pure, à une pensée indéterminée, lien de toutes les pensées, de toutes les intelligences finies. Alors, à la place d'une intelligence unique qui seule vit, qui seule pense, qui seule est réelle, vous avez une variété infinie d'intelligences distinctes et déterminées, réunies par un caractère général, par un signe commun. Dans le premier cas, Dieu seul est réel et les créatures ne sont que ses formes; dans le second, les créatures seules ont de la réalité, et Dieu n'est qu'un signe qui les unit.

Telle est l'inévitable loi imposée au panthéisme par la logique et par la nature des choses. Il trouve en face de lui deux réalités que nul esprit raisonnable ne saurait nier, et il entreprend de les réduire à l'unité absolue d'une seule existence. Le voilà condamné, s'il veut un Dieu réel et vivant, à y absorber les créatures et à tomber dans le mysticisme; ou, s'il lui faut un univers réel et effectif, à faire de Dieu une pure abstraction, un pur nom, et à se rendre suspect d'athéisme.

Il est inutile d'insister pour faire comprendre l'importance capitale de cette loi; nous l'avons, pour ainsi dire, déduite *à priori*, d'une manière générale, de l'essence même du panthéisme mise en rapport avec l'analyse des idées et avec la nature des choses. Confrontons-la maintenant avec les témoignages de l'histoire. Si notre loi est vraie, elle doit expliquer toutes les formes et toutes les vicissitudes du panthéisme. Interrogeons donc toutes les époques de l'histoire de la philosophie; remontons aux premiers développements de la philosophie grecque. Allons même chercher dans les monuments les plus accessibles de l'antique et obscur Orient les premières tentatives panthéistes.

La seule partie de l'Orient où la critique moderne ait découvert des traces certaines et distinctes d'un développement philosophique, c'est l'Inde. Nous ne parlerons donc que des systèmes indiens, et encore faudra-t-il nous imposer la loi d'en parler avec la plus grande réserve, dans la mesure où les travaux récents de Ward et de Colebrooke, de

Digitized by Google

dischman et de Lassen, d'Abel Rémusat et d'Eugène Burnouf, ıettent à notre ignorance de toucher ces obscures matières. Les :mes les plus célèbres et les mieux connus sont au nombre de re : le système vêedânta, le système sânkhya, le système veisés- et le système nyâya. De ces quatre systèmes, les deux premiers seuls le caractère d'une doctrine générale, embrassant tous les lèmes de la métaphysique. Le système nyâya, en effet, tel du ıs que nous pouvons le connaître, est surtout un système de dia- que, une école de raisonnement. Pareillement, le système vei- ika n'est peut-être qu'un système de physique principalement ıpé d'expliquer par des combinaisons d'atomes l'économie de l'uni- sensible. Les deux autres systèmes ont une plus vaste portée, ılus large horizon; ils partent du premier principe des choses et ne rêtent qu'après avoir épuisé tous les développements de ce prin- . Mais ce qui signale spécialement ces systèmes à notre examen, t qu'ils sont évidemment pénétrés l'un et l'autre de l'esprit du pan- sme. Et il n'y a point lieu de s'en étonner. Dans l'Orient, en effet, hilosophie ne s'est jamais séparée de la religion. Les systèmes les ı indépendants et les plus hardis de l'Inde tiennent encore par des ıs secrets à la doctrine des Védas. Or, quel est l'esprit intérieur qui ıale dans tous les dogmes, dans tous les symboles de la religion vé- ue? c'est l'esprit du panthéisme. Il est tout simple que cet esprit me la philosophie védânta, qui n'est autre chose qu'une interpréta- ı des livres sacrés; mais on ne le retrouve pas moins fortement preint, quoique sous des formes plus libres et plus originales, dans principes de la philosophie sânkhya. Voilà donc les deux grands tèmes panthéistes de l'Inde, l'un essentiellement théologique et èle à l'orthodoxie, l'autre d'un caractère plus philosophique et plus gagé de l'autorité religieuse. En quoi s'accordent, en quoi diffèrent ı systèmes? Ils s'accordent sur le principe fondamental et proclament ıs deux l'unité absolue de l'existence, la consubstantialité de la ture et de Dieu; ils se séparent aussitôt qu'en développant ce prin- pe ils entreprennent d'en déterminer avec un peu de précision les nséquences essentielles. Le premier, le système orthodoxe, fidèle à sprit des Védas, tend ouvertement à sacrifier la nature à Dieu, et se lle aux dernières extrémités du mysticisme; le second, le système akhya (je parle surtout de cette branche de l'école sânkhya qui re- nnaît pour maître Kapila), le second, dis-je, fait effort pour se ırober aux pentes mystiques sur lesquelles toute philosophie orien- le tend à glisser, et, dans son naturalisme hardi, il s'engage si loin a'il aboutit à une sorte d'athéisme avéré.

Il est inutile d'établir ici par des témoignages et des citations le aractère mystique de la philosophie védânta; c'est un point qui ne sera as contesté. Bornons-nous à préciser en peu de mots le naturalisme t l'athéisme du système de Kapila. Le philosophe indien reconnaît ingt-cinq principes des choses, ou, pour mieux dire, il entreprend l'expliquer les degrés successifs de la génération des êtres en les rat- achant tous à un premier principe, seul digne de ce nom, duquel manent dans un ordre logique une série de principes secondaires et ubordonnés. Ce qui importe ici, ce n'est pas la détermination précise

Digitized by Google

de ces vingt-quatre principes subtilement distingués par le philoso indien, mais bien plutôt l'ordre général de leur développement, et s tout le caractère du principe premier. Or, quel est ce principe? c la nature, *prakriti* ou *moula prakriti*, nommée aussi *pradha* matière universelle des choses. Voilà le dieu de Kapila. Peut-on p fesser plus expressément le naturalisme? Voulez-vous la preuve ce dieu, considéré en soi, est un principe absolument indéterm absolument abstrait, sans personnalité, sans conscience, bien pl sans intelligence et sans pensée d'aucune sorte? jetez les yeux sur liste de ces principes subordonnés, qui sont moins des principes vé tables que la suite des créations ou émanations successives de l'E primordial. Il est vrai que l'intelligence, *bouddhi*, vient immédiatem après le premier principe; mais cette intelligence est si peu détermin qu'il faut descendre un degré de plus pour trouver la conscien *akankara*. Enfin, ce qui achève de marquer nettement la direction la philosophie de Kapila, c'est cette négation expresse et hardie d dieu ou *iswara*, ordonnateur du monde, qui a valu à son écol surnom d'école athée. Ainsi donc, en face du panthéisme mystique dévot de la philosophie védânta, un second panthéisme singulièrem audacieux, qui débute par le matérialisme absolu et pousse si loi négation d'un dieu personnel qu'il semble aboutir à l'athéisme, tel le spectacle que nous montre la philosophie de l'Inde.

Hâtons-nous de sortir de ce monde oriental, mal connu encore d plus doctes, et profondément obscur à nos faibles yeux, où, par con quent, les appréciations les plus mesurées peuvent passer pour simples conjectures, et allons chercher en Grèce, à l'aide de mon ments plus nombreux et plus clairs, les deux grandes formes du pa théisme.

Ici tout devient lumineux et décisif. La philosophie grecque, à s début, est empreinte d'un caractère général et incontesté de pa théisme, et elle s'engage ouvertement dans deux directions contraire dont l'une aboutit avec les disciples d'Héraclite au naturalisme absol et l'autre, sur les traces de Parménide, au théisme le plus exclu qui fut jamais. Arrêtons-nous quelques instants sur ces deux essais d la philosophie naissante. Le panthéisme est indécis encore dans l'écol d'Ionie et dans celle d'Elée; mais laissez le génie grec se fortifier e grandir, les germes déposés dans les systèmes de Parménide et d'Hé raclite s'épanouiront; la physiologie stoïcienne renouvellera l'héracl téisme, et l'unité absolue de Parménide revivra dans le système alexandrin, rajeunie et fécondée par les plus riches développements.

On peut dire que l'idée panthéiste n'est arrivée, ni dans l'école d'Ionie, ni dans l'école d'Elée, à la conscience claire d'elle-même. Pour qu'il en fût ainsi, en effet, il faudrait que les deux termes essentiels du problème métaphysique, le fini et l'infini, eussent été nettement aperçus. Or, il semble que l'école d'Ionie, livrée aux sens et à l'imagination, s'attache si fortement au spectacle de la nature, à la contemplation de ce flot rapide des phénomènes, qu'elle en perd le sentiment de l'être absolu. Et de même, l'école d'Elée, pleine de confiance dans la force de l'abstraction, une fois maîtresse de l'idée de l'être absolu, s'y attache et s'y emprisonne au point de ne plus pouvoir en sortir. Et

Digitized by Google

dant le panthéisme est déjà tout entier dans ces écoles exclu-
avec son essence constante et la loi non moins invariable qui règle
ouble développement. Ne croyez pas, en effet, que l'idée de l'infini
ıtièrement absente du système d'Héraclite. Ce qui y domine, c'est,
vrai, le sentiment de la mobilité infinie des choses, ce senti-
que le philosophe ionien exprimait d'une manière si forte et si
ieuse en disant : « On ne se baigne pas deux fois dans le même
e; » mais, sous ces vagues agitées et changeantes qui nous empor-
le la vie à la mort, le génie élevé et méditatif d'Héraclite soup-
e une force unique qui se développe dans les phénomènes de la
e, sans s'y épuiser jamais; qui produit, détruit et renouvelle
s choses. Cette puissance, Héraclite l'appelle le feu, non le feu
le et grossier qui frappe les sens; mais un feu intérieur, un feu
ıt. Et la preuve qu'il s'en forme une idée déjà fort épurée, c'est
le nomme raison divine, laquelle circule dans tout l'univers,
ınt nos intelligences reçoivent quelques rayons. Le sentiment de
ni n'a donc pas manqué à Héraclite, et l'on peut dire que sa doc-
: est un panthéisme sensualiste, où l'idée du fini domine et tend sans
e à absorber l'idée de l'infini, en d'autres termes, un panthéisme
se retient à peine sur la pente du naturalisme absolu.
areillement, on définirait bien la doctrine de l'école d'Elée en
pelant un panthéisme abstrait où l'idée de l'infini ou de l'unité
ine et tend ouvertement à absorber l'idée du fini. Il ne faudrait
croire, en effet, que l'idée du fini ait manqué aux métaphysi-
ıs éléates. Le chef de l'école, Xénophane, avant de s'élever à
e grande pensée de l'unité absolue, avait tenté une science de la
ure. Parménide, génie plus audacieux, s'attache avec une puis-
ce d'abstraction et une rigueur d'analyse vraiment prodigieuses à
ée pure de l'unité; mais, il a beau faire, il faut qu'il paye tribut à
périence. Le monde sensible est là; il nous illumine de sa clarté,
ous accable de son influence; nul esprit humain ne parvient à en
ouer complétement le joug. Parménide élève la raison au-dessus
sens; mais par là même il reconnaît leur existence. Le monde
ible est pour lui une pure illusion; mais cette illusion même a né-
sairement une raison d'être. Cela est si vrai que Parménide, après
ıre épuisé à pénétrer les profondeurs de l'être absolu, consent à
ırner son regard vers le monde des sens, et s'efforce de rendre
npte de ces apparences décevantes et de les ramener à l'unité. Par
e contradiction évidente, mais inévitable, ce philosophe de l'unité
livisible, cet adversaire inflexible des sens, termine son grand poëme
r un système de physique.

Ainsi donc, ni Héraclite n'a complétement méconnu la notion de
nfini, ni Parménide ne s'est entièrement affranchi de la notion du
ıi. Tous deux ont cherché, à leur manière, l'unité absolue de l'exi-
ence, chimère éternelle, éternel écueil du panthéisme. L'un, pénétré
ı sentiment de la réalité sensible, a réduit toute existence à un de-
ınir absolu; l'autre, enivré d'abstraction, n'a vu dans la nature que
mites et néant, et il a concentré toutes choses dans une seule exi-
ence réelle, celle de l'être en soi. Double conséquence à laquelle est
ondamné le panthéisme par la loi essentielle de son développement.

Digitized by Google

Si nous voulons maintenant vérifier sur une plus grande échelle caractères que nous venons d'assigner aux systèmes de l'Ionie et d franchissons l'époque de Socrate, traversons l'école de Platon, où panthéisme, s'il s'y rencontre, n'existe qu'en germe; dépassons, en l'école d'Aristote, où règne un esprit tout contraire, et arrivons deux écoles qui ont honoré le déclin de la civilisation grecque, l'é stoïcienne et l'école d'Alexandrie.

La physiologie de Zénon et de Chrysippe n'est autre chose qu héraclitéisme perfectionné. Elle reconnaît le feu comme principe u versel des choses; elle explique par le mouvement alternatif du tous les phénomènes de la vie et de la mort. Enfin, elle est si attac aux sens et à l'imagination, qu'elle professe en logique ce principe, toutes nos idées viennent des sens; et en métaphysique, cet au principe non moins significatif, que tout ce qui existe est corps Il est donc absolument impossible de contester que la doctrine s cienne ne soit fortement empreinte de naturalisme. Voici mainten ce qui donne à cette doctrine le caractère d'un panthéisme élevé, supérieur, quoique parfaitement analogue, à celui d'Héraclite. Les s ciens ne se sont pas arrêtés à la surface mobile des choses sensibl pénétrant plus avant, cherchant le principe de cette mobilité, ils saisi la notion de cause, de force; au delà du corps, ils ont aper l'âme; au delà du phénomène inerte et passif, la force toujours act et, comme ils disent, toujours tendue. Pour les stoïciens, tout corp une âme, comme toute âme a un corps. Toute la nature est pleine force et de vie; elle est comme un organisme immense dont chaque é est un membre vivant. Toutes les âmes, toutes les forces sortent d'u âme universelle, d'un esprit de feu partout répandu et partout cond, centre de tous les mouvements du monde, foyer de toutes intelligences, semence, lumière, providence, loi vivante et sou raine de tous les êtres de l'univers. Telle est la conception qui é bien haut le système stoïcien et dépasse infiniment l'horizon d'Hé clite; le panthéisme n'apparaît plus ici comme indécis et flottant; il montre nettement sous une de ses deux formes essentielles, celle incline au naturalisme.

Nous n'aurons aucun effort à faire pour établir un caractère oppo un caractère tout mystique dans le panthéisme de l'école d'Alexa drie. Cette école part, comme les éléates, de l'unité absolue, mais ne s'y enferme pas. Au sein de cette unité même, elle admet un pri cipe de diversité, une loi d'émanation nécessaire qui se retrouve tous les degrés de l'existence, et sert à expliquer le passage de l'in au fini, de Dieu à l'humanité et à la nature.

Celui-là seul, suivant les alexandrins, connaît l'origine et la g nération des choses, qui, oubliant le monde pour se recueillir en lui même, et s'oubliant lui-même pour ne voir que la vérité, conçoit pa delà tous les principes, par-delà tout ce qui agit, pense et exist le principe indivisible de toute pensée, de toute action et de tou existence. C'est l'unité. L'unité est tout et au-dessus de tout. En multipliant, elle fait tout, devient tout, et reste elle-même tout en tière, pure de tout mélange, exempte de tout mouvement, dans s identité éternelle. De cet abîme de perfection qui confond la pens

Digitized by Google

ne peut être entrevu que par quelques âmes d'élite dans l'éclair ra-
de de l'extase, de cette mystérieuse source émane éternellement
i second principe, l'intelligence, image de l'unité, inférieure à elle,
ais comme elle féconde. L'intelligence éternelle enfante l'éternelle
tivité, l'âme, principe de tout mouvement. L'unité, l'intelligence,
me, voilà les trois hypostases divines; voilà la trinité, type absolu
l'existence, dont toutes choses sont à la fois des émanations et des
pies. La même loi qui a fait sortir l'intelligence de l'unité et l'âme
l'intelligence, s'applique à l'âme pour en tirer des êtres inférieurs,
de ceux-ci découlent de nouveaux êtres jusqu'à ce que soit atteinte
limite de la réalité et du possible. Ainsi, le dernier et le plus gros-
r des êtres se rattache, par des anneaux intermédiaires, à l'Etre
vin. Il est encore l'image, bien plus, il est le produit de l'unité ab-
lue; il est l'unité même multipliée, d'infinie devenue finie, et de
cessaire contingente, par une loi uniforme d'émanation qui, inces-
mment, tire le nombre de l'unité pour le faire rentrer ensuite dans
nité.

Voilà une esquisse rapide, mais fidèle, du panthéisme alexandrin. Ce
i évidemment en fait le caractère, c'est l'idée de l'unité. Et, en effet,
'est-ce que le monde où nous vivons? une image de plus en plus
faiblie de l'existence divine, ou, pour mieux dire, un abaissement de
Divinité. Une seule chose est vraiment bonne et vraiment réelle, c'est
nité. L'unité seule est immobile et pure; immédiatement au-dessous
l'unité apparaissent la mobilité, la différence, la limite, l'imperfec-
on. Le second principe, l'intelligence, est déjà une déchéance de
tre : car l'intelligence, même absolue, implique une différence et
ne sorte de mouvement, la différence du sujet et de l'objet, de la
nsée et de l'être, et le mouvement qui les unit. Au-dessous de l'in-
lligence, Dieu s'abaisse encore en se divisant. Il agit, il produit des
res imparfaits et mobiles, et cette production altère et, pour ainsi
re, corrompt de plus en plus sa nature, en la rendant accessible aux
mitations de l'espace et aux vicissitudes du temps.

Bien que placé à un degré élevé dans l'échelle des êtres, l'homme est
lein de faiblesses et d'imperfections. La vie terrestre est une vie d'illu-
on et de mensonge qui dure à peine quelques instants fugitifs.
'homme ne vaut que par la pensée, qui le dérobe à ce monde misé-
ble, et le transporte aux sublimes régions. Il faut donc se recueillir
n soi; il faut rompre tous les liens qui nous unissent à la terre; il
ut en soi-même supprimer tout ce qui tendrait à abaisser notre être
n le divisant et le répandant au dehors. Plus d'activité extérieure;
lus de réflexion même et plus de retour sur soi. L'activité est mau-
aise, la pensée distincte est mauvaise, la vie et l'être sont mauvais;
n'y a de bon que l'extase, parce que l'extase supprime l'activité,
pensée, l'existence individuelle, emporte l'âme au sein de Dieu, et
plonge dans l'océan de l'unité. C'est ainsi que les panthéistes alexan-
rins, partis de l'infini, de l'unité, dont la notion sublime les domine
t les enivre, après un puissant effort pour expliquer l'humanité et la
ature, pour leur assigner leur véritable degré de réalité et leur vé-
itable prix, retombent en quelque sorte sur eux-mêmes, accablés et
mpuissants; et, affaiblissant de plus en plus l'être du monde au profit

Digitized by Google

de l'être de Dieu, finissent par nier la vie de la nature et la vie humaine, et par ne vouloir affirmer, penser, aimer que Dieu. Leur panthéisme aboutit au quiétisme absolu.

Avec les derniers soutiens du système alexandrin, s'éteint la philosophie; et, pour la retrouver dans toute la liberté et dans toute la maturité de son développement, il faut remonter jusqu'au siècle de Descartes. Le panthéisme va bientôt renaître; nous l'allons voir se produire dans les deux plus grandes écoles des temps modernes, l'école cartésienne et l'école de Kant. Il aura à son service des génies pleins de force et d'originalité, un Spinoza, un Hegel; mais quelques progrès qu'il ait accomplis par la précision plus forte de son principe, par la rigueur plus parfaite de ses déductions, par l'audace de ses dernières conséquences, nous allons nous convaincre que la nature des choses a soumis ses nouveaux développements à la même loi.

Le père de la philosophie moderne, après avoir ramené par une analyse hardie le monde corporel à la seule étendue, et le monde spirituel à la seule pensée, avait laissé à ses successeurs le soin d'expliquer ce dualisme. Il était impossible de s'y tenir. L'amour de l'unité, entre autres causes dont nous n'avons pas à nous occuper, devait susciter l'idée de ramener l'étendue et la pensée à un principe commun, l'être, la substance, dont l'étendue et la pensée seraient les deux formes nécessaires et essentielles.

Cette idée se rencontre chez tous les disciples de Descartes, mais il en est deux qui lui ont donné un développement puissant et original: c'est Malebranche et Spinoza.

Le principe fondamental de Malebranche, c'est qu'il n'y a qu'une seule cause véritablement cause, une seule puissance douée d'efficace: c'est Dieu. Ce qu'on appelle les causes secondes n'a de l'activité véritable que le nom. Les corps sont des étendues absolument passives, incapables de se donner ou de se communiquer le mouvement; les âmes n'ont pas, non plus, en elles-mêmes le principe de leurs opérations. Dieu seul meut les corps et les âmes par une action incessante et irrésistible. S'il en est ainsi, s'il n'y a véritablement qu'une seule cause, il n'y a aussi véritablement qu'un seul être. Les corps et les âmes n'ont ni existence distincte, ni réalité propre; ce ne sont que les actes de Dieu, les modes divers de son être. Le fini et l'infini ne sont pas deux choses, mais une seule, considérée sous deux points de vue différents; nous sommes en plein panthéisme.

Maintenant, quelle est l'idée qui absorbe toutes les autres dans le système de Malebranche? c'est évidemment l'idée de cette existence parfaite et souveraine dont l'univers n'est qu'un pâle reflet. Malebranche est si étranger au monde visible, qu'il ne sait comment s'assurer de son existence. Les êtres sans nombre qui remplissent ce vaste univers, les astres qui nous éclairent, tout cela n'est que fantôme et illusion. Il n'y a d'étendue certaine que celle que nous voyons en Dieu. Le monde de la conscience n'est pas moins obscur et douteux à Malebranche que celui des sens; nous n'avons de notre être et de notre vie propre qu'un sentiment confus. Dieu seul est clair pour nous, et rien ne se peut concevoir clairement qu'en lui et par lui. Dieu seul aussi est aimable : tous les autres biens sont

Digitized by Google

npeurs, ou n'ont quelque prix que par rapport à lui. En Dieu se centrent de plus en plus toute perfection, toute réalité, toute vie, e panthéisme de Malebranche se colore des plus vives teintes d'une ite mysticité.

rons-nous chercher dans Spinoza cette forme tout opposée du pan- ısme, où l'existence de l'infini, loin de dévorer toutes les autres, ible s'y absorber tout entière et ne plus conserver en elle-même : la valeur d'une abstraction ou d'un signe? La question mérite re éclaircie. D'excellents critiques de notre temps ont considéré noza comme un mystique, en qui le sentiment de l'infini avait ıffé celui de la réalité matérielle. C'est à ce point de vue que leiermacher était placé quand il écrivait cette invocation éloquente : acrifiez avec moi une boucle de cheveux aux mânes du saint et mé- ınu Spinoza! Le sublime esprit du monde le pénétra, l'infini fut commencement et sa fin, l'universel son unique amour; vivant ıs une sainte innocence et dans une humilité profonde, il se mira ıs le monde éternel, et il vit que lui aussi était pour le monde un oir digne d'amour; il fut plein de religion et plein de l'Esprit-Saint; ısi nous apparaît-il solitaire et non égalé, maître en son art, is élevé au-dessus du profane, sans disciples et sans droit de bour- ıisie. »

D'autres écrivains, marchant sur les traces de Schleiermacher, ont nparé Spinoza à un sophi persan, à un mouni indien. Pour comble xagération, on est allé jusqu'à lui attribuer des pensées de renon- nent et de mortification toutes chrétiennes, et, par conséquent, très- posées à l'esprit de sa philosophie; celle-ci, par exemple : « La vie st que la méditation de la mort, » pensée admirable dans le *Phédon* dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, mais qu'il serait par trop étrange rencontrer dans l'*Ethique*. Aussi bien y trouve-t-on en termes ex- ès la maxime diamétralement opposée : « La chose du monde, dit inoza (4e partie, prop. 67), à laquelle un homme libre pense le oins, c'est la mort, et sa sagesse n'est point une méditation de la ort, mais de la vie. » *Homo liber de nulla re minus quam de morte gitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est.* Dans un tre passage, Spinoza se plaint qu'on représente aux hommes la vie rtueuse comme une vie triste et sombre, une vie de privation et ustérité, où toute douleur est une grâce et toute jouissance un ime : « Oui, ajoute-t-il avec force (*Ethique*, trad. franç., t. II, p. 207), est d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant e possible, de la réparer par une nourriture modérée et agréable, charmer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, rner même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des ectacles, et de tous les divertissements que chacun peut se donner ns dommage pour personne. »

Ce ne sont là que des indications de détail. Si nous voulons péné- er dans le véritable esprit de la philosophie de Spinoza, interro- ons-en les principes fondamentaux. Spinoza part de l'idée de la bstance, identique à ses yeux avec l'idée de l'être en soi et par soi. e cette idée, il déduit celle des attributs de la substance. La sub- ance étant l'être, l'être absolument infini, pour être infiniment,

Digitized by Google

doit posséder une infinité de manières d'être ou une infinité d'attributs infinis. De ces attributs, l'infirmité humaine n'en atteint que deux, la pensée infinie et l'étendue infinie; mais ils suffisent pour expliquer toute la nature. En effet, la même loi de développement nécessaire qui a fait sortir de l'être absolu une infinité d'attributs infinis, tire éternellement et, pour ainsi dire, déduit de chacun de ces attributs, une infinité de modes finis; les modes de l'étendue, c'est ce qu'on appelle les corps; les modes de la pensée, c'est ce qu'on appelle les âmes. Voilà le système entier des existences. La substance et les attributs, c'est, pour le philosophe, la nature naturante; pour le genre humain, Dieu. La nature naturée, ou la nature proprement dite, c'est la suite infinie des modes de l'étendue divine ou l'univers du corps, dans leur correspondance intime avec la série infinie et parallèle des modes de la pensée divine, ou l'univers des âmes.

Serrons de près ces principes de la philosophie de Spinoza, et demandons-nous quelle est la part précise qui est faite ici à la réalité de Dieu et à celle de la nature. Au premier aperçu, on peut s'imaginer que le Dieu de Spinoza a une existence propre et distincte, qu'il est une intelligence ayant conscience d'elle-même, avec une sorte de personnalité parfaite et infinie; Spinoza, en effet, lui assigne comme attribut essentiel la pensée, et cette pensée est une pensée parfaite. Un examen plus approfondi dissipe cette illusion et fait comprendre le vrai caractère du dieu de Spinoza.

La pensée, dans l'école cartésienne, se manifeste sous deux formes distinctes, l'entendement et la volonté. Or, Dieu a-t-il une volonté? Spinoza répond nettement et résolûment que non. La volonté ne saurait appartenir qu'aux régions inférieures de la nature; en Dieu, il ne peut y avoir qu'un développement nécessaire. Dieu a-t-il du moins un entendement? Spinoza ne recule pas plus sur ce point que sur l'autre. Il déclare expressément que l'entendement, même infini, appartient à la nature naturée, et non à la nature naturante. La pensée de Dieu, considérée en soi, est donc une pensée non encore développée en idées, une pensée vide d'idées, une pensée qui s'ignore, en un mot une pensée absolument indéterminée. Aussitôt que la pensée se détermine et se déploie, aussitôt qu'apparaissent ces déterminations de la pensée qu'on appelle des idées, nous sommes descendus des hauteurs du monde divin; nous tombons dans la région de la nature et du temps.

C'est ici qu'on voit l'enchaînement intérieur des spéculations du philosophe hollandais; son système est un tissu d'abstractions admirablement serré. Il n'y a point un Dieu réel, individuel, produisant éternellement le monde; il n'y a que des idées qui se déduisent les unes des autres, et toutes d'une idée première, l'idée de l'être en soi. On croit généralement que Spinoza est passé sans intermédiaire des attributs de Dieu aux choses de ce monde, de la pensée et de l'étendue infinie aux corps et aux âmes. C'est là, en effet, l'aspect le plus ordinaire et le plus simple de son système; mais regardez-y de près, vous verrez qu'il n'a point ainsi conçu et ne pouvait pas ainsi concevoir l'économie et la suite des choses. Entre les attributs infinis et les modes finis, il faut un lien : par exemple, entre la pensée absolue, indéter-

Digitized by Google

nnée, sans conscience, d'une part, et de l'autre, ces idées profondément déterminées et individuelles qu'on appelle des âmes, des intermédiaires sont nécessaires, par cela seul qu'ils sont possibles. Aussi, e sévère logicien, dans un passage de l'*Ethique* trop peu remarqué, reconnaît-il expressément des modes éternels et infinis des attributs le la substance, et au-dessous de ces premiers modes, une seconde série de modifications également éternelles et infinies. Par exemple, Spinoza admet au-dessous de la pensée absolue, entre cette pensée et l'univers des âmes, un mode éternel et infini de la pensée, qu'il appelle l'entendement infini ou l'idée de Dieu ; et au-dessous de l'idée de Dieu, il reconnaît d'autres idées qui ont le caractère de l'éternité et de l'infinité, qui, par conséquent, ne sont pas des âmes proprement dites, existences obscures et équivoques, dont la logique lui impose la nécessité, sans lui permettre d'en déterminer et d'en éclaircir la nature. Ainsi le dieu de Spinoza n'est pas une intelligence; il n'a ni personnalité, ni conscience, ni aucun des caractères d'une existence distincte. C'est à peine si l'on peut dire que le dieu de Spinoza possède la pensée. La lettre du système dit cela, l'esprit dit le contraire. Au fond, dans la doctrine de Spinoza, pour trouver une existence distincte et précise, il faut aller jusqu'à ces modes finis où vient se résoudre le développement de la substance; au-dessus de l'univers, il n'y a que des abstractions. Cette série d'abstractions géométriquement enchaînées forme une espèce de pyramide dont le sommet est Dieu; mais qu'est-ce que Dieu? La substance, c'est-à-dire l'être sans détermination, l'être sans activité, sans pensée, l'être pur, l'être vide, une abstraction creuse, presque un pur nom.

Voilà le dernier mot du système de Spinoza, interrogé avec sévérité, pressé dans ses dernières conséquences ; et l'on s'explique maintenant ce qu'il y a de vrai dans le préjugé vulgaire qui l'accuse d'athéisme. Cette accusation n'est pas absolument juste. Spinoza ne veut pas être athée; il admet sérieusement un premier principe infini de toutes choses, qui est son dieu ; mais si Spinoza n'est pas athée, il y a dans son système une pente qui incline du côté de l'athéisme, vers un dieu abstrait et indéterminé qui ressemble fort à la négation de Dieu.

J'accorderai maintenant que la philosophie de Spinoza se montre quelquefois sous un aspect tout différent. Il y a, dans certaines parties de sa doctrine morale et religieuse, des teintes assez fortes de mysticisme. Qui croirait que le même homme qui vient de refuser à Dieu la volonté et l'entendement; qui a expressément accepté cette conséquence, que l'idée de Dieu n'appartient point à la nature naturante, c'est-à-dire, pour parler clairement, que Dieu, pris en soi, n'a point l'idée de soi-même, ce même philosophe nous assure et nous démontre que « Dieu s'aime soi-même d'un amour intellectuel infini? » (*Ethique*, 5e partie, prop. 35.) Qui croirait que Spinoza se complaît à nous développer toute une théorie de l'amour intellectuel, qui semble inspirée par Platon et par l'Evangile? Dieu s'aime lui-même et il aime les hommes; les hommes, qui souvent le blasphèment, ne peuvent s'empêcher de le concevoir et de l'aimer. L'amour des hommes pour Dieu est une émanation de l'amour infini que Dieu a pour les hommes. Ces deux amours se confondent dans un seul et même amour qui est le

Digitized by Google

lien des créatures et du Créateur, et comme une sorte d'embrassement éternel qui les enchaîne étroitement. La véritable vie, ce n'est pas celle qui se disperse et s'égare sur les objets de ce monde, c'est celle qui se rattache à Dieu. Par l'amour de Dieu, qui leur est commun, les hommes s'aiment les uns les autres, toutes les âmes sont sœurs. Par cet amour, l'âme humaine est heureuse et libre ; par lui, elle est immortelle ; elle est même éternelle, comme son divin objet.

Ainsi le même philosophe qui, tout à l'heure, nous paraissait presque un athée, se montre maintenant à nous comme une sorte de mystique. Que conclure de là? Rien autre chose que la confirmation la plus éclatante de la loi générale que nous avons assignée aux développements du panthéisme. Spinoza a accepté plus nettement et formulé plus exactement qu'aucun autre philosophe le principe fondamental de l'unité absolue de l'existence, de la coexistence éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de la nature et de Dieu. Spinoza est le génie même du panthéisme. Mais en même temps que Spinoza pose avec une admirable fermeté le principe du système, il veut en déduire rigoureusement les conséquences; il veut déterminer avec le dernier degré de rigueur et de précision la nature du fini, celle de l'infini, celle enfin de leur rapport. Ici il rencontre une difficulté insurmontable, et, malgré toute la force de son esprit géométrique, malgré toute l'intrépidité et toute la candeur de son âme, il faut qu'il se contredise, il faut qu'il s'engage tour à tour dans deux voies différentes, l'une qui résout toute réalité dans les êtres de la nature, et fait de Dieu une pure abstraction : c'est le panthéisme naturaliste, voisin de l'athéisme dans ses dernières conséquences ; l'autre qui absorbe tous les êtres de ce monde dans la vie divine, et réduit l'âme humaine à une pensée divine, presque à un rêve de Dieu : c'est le panthéisme mystique, qui, poussé à ses derniers excès, jetterait l'âme dans une contemplation inerte et passive.

S'il n'était pas inutile de pousser plus loin cette vérification historique, nous pourrions poursuivre jusqu'aux temps contemporains notre esquisse des destinées du panthéisme; le voir sortir de l'école de Kant, au XVIII^e^ siècle, comme il est sorti au XVII^e^ siècle de l'école de Descartes; trouver dans M. Schelling son Malebranche, et dans M. Hegel son Spinoza, aboutissant une dernière fois à ses conséquences nécessaires : avec M. Schelling, vieillissant et fatigué, à une sorte de mysticisme piétiste; avec les derniers disciples de Hegel, à un naturalisme sans frein, et à l'athéisme le plus audacieux et le plus radical qui ait jamais été. Mais il est temps d'aborder le dernier problème que nous nous sommes proposé de résoudre. Après avoir trouvé dans la détermination exacte de l'essence du panthéisme la loi générale de son développement, nous allons chercher dans cette loi elle-même notre principe de critique et de réfutation.

Il ne suffit point à un système de métaphysique, pour se faire accepter, d'être parfaitement lié dans toutes ses parties, de former un tissu logique dont la trame ne soit brisée en aucun endroit. Un tel système peut être une œuvre d'art incomparable, et rester presque sans prix pour les sérieux esprits qui ne demandent à la philosophie qu'une seule chose, la vérité. C'est sans doute à ces systèmes réguliers et dé-

Digitized by Google

evants que pensait Bacon quand il parlait avec tant de mépris de ces oiles d'araignée, *tenuitate fili atque operis mirabiles, sed quoad usum frivolæ et inanes.* Sans aucundoute, c'est une des conditions 'un système philosophique digne de ce nom, de n'enfermer aucune ontradiction, et d'être en règle avec la logique; mais il est une condi-ion bien autrement importante et décisive : c'est de se mettre d'accord vec la réalité des choses.

Il y a ici deux points à considérer : d'une part, les faits qui nous ont donnés par l'expérience, soit que nous ouvrions les yeux sur le monde qui nous environne, soit que nous assistions, dans le silence les sens, au développement de notre existence intérieure. Evidem-ment, un système de philosophie est tenu de compter avec les résul-ats de l'expérience. Je ne dis pas qu'il doive s'y enfermer et s'y as-ervir; je dis que, de si haut qu'il les domine, il est obligé de les re-onnaître et de les expliquer. Ce n'est pas tout. On ne peut faire un ystème avec une autre nature que la nature humaine. Or, la nature umaine a ses lois, ses limites, ses besoins, et tout philosophe est obligé le s'accommoder, bon gré mal gré, à ses conditions. S'il y a dans la na-ure humaine une croyance qui lui soit tellement inhérente qu'elle se etrouve à toutes les époques, dans tous les lieux, chez tous les peu-ples, il faut que la philosophie compte avec cette croyance. S'inscri-ait-elle en faux contre la conscience du genre humain? taxerait-elle sa oi naturelle de préjugé et d'illusion? il faudrait encore qu'elle en ex-pliquât l'origine et l'universalité.

Si tout système est assujetti à cette double condition, de rendre ompte et des faits de l'expérience et des croyances universelles du enre humain, le panthéisme ne peut avoir la prétention de s'y sous-raire. Et, cependant, c'est là le double écueil où il vient toujours se riser. Aussi, de tout temps, les philosophes panthéistes ont fait pro-ession de mépriser l'expérience. Ecoutez Parménide, Plotin, Bruno, Spinoza, Hégel; ils vous diront que les sens sont trompeurs; que le vul-aire, en les prenant pour guides, se condamne à repaître son intelligence le pures illusions; qu'il appartient au vrai philosophe de se dégager des ens et de tout considérer de l'œil de la raison. L'expérience, disent-ls, ne fût-elle pas trompeuse, que donne-t-elle, après tout? Les phé-omènes et non les causes, les existences et non les essences, ce qui rrive, ce qui est, et non ce qui doit arriver, ce qui ne peut pas ne as être. Or, la philosophie est essentiellement la connaissance des auses et des essences, la science du pourquoi et du comment de tout, a contemplation du nécessaire et de l'absolu. Que la raison pure soit onc le flambeau du philosophe, et le conduise, loin du vulgaire et du ommerce des sens, dans les plus profonds mystères de l'origine et de a génération des êtres.

Telle est la prétention commune à tous les panthéistes, et il est fort aturel qu'ils se défient de l'expérience et du sens commun, pressen-ant qu'ils en seront infailliblement condamnés. Or, de toutes les pré-entions la plus vaine, de toutes les entreprises la plus impuissante, le toutes les folies la plus étrange, ce serait de vouloir se passer absolu-ent de l'expérience. Un seul homme a tenu un instant cette gageure ontre l'impossible; cet homme est Parménide. Seul, ce naïf et auda-

Digitized by Google

cieux génie osa soutenir jusqu'au bout que le philosophe doit s'enfermer dans la raison pure et dans l'idée de l'être, et tenir tout le reste pour rien. La conséquence rigoureuse, c'est que le mouvement, la nature, ne sont pas, et qu'il n'y a que l'être absolu, sans attribut, sans différence et sans vie. Fidèles à leur principe, Plotin, Spinoza et Hegel devraient aboutir au même résultat, rigoureux à la fois et absurde. J'ose défier Plotin de sortir de son unité absolue; Spinoza de faire un seul pas au delà de l'affirmation de la substance; Hégel de rompre le cercle étroit de l'idée absolument indéterminée, s'ils n'empruntent à l'expérience une de ses données, s'ils ne payent tribut à la conscience et aux sens. Plotin voit dans son unité le principe d'une émanation éternelle; Spinoza déduit de la substance l'attribut, et de l'attribut le mode. Hegel explique tous les développements de l'idée par un certain *processus* intérieur, par un mouvement naturel et nécessaire, soumis à une loi très-simple et très-uniforme. C'est à merveille; mais à quelle source ces philosophes panthéistes ont-ils puisé les idées d'émanation, d'attribut, de mode, de progrès, de mouvement? De bonne foi, n'est-ce pas l'expérience qui a fourni le type de ces notions? et quel avantage peut-il y avoir pour un philosophe sincère et sérieux, après s'être emparé de ces notions indispensables, à en dissimuler l'origine?

Il faut donc que le panthéisme en prenne son parti : pas plus que les autres systèmes, il ne peut se passer et ne se passe en effet de l'expérience. Le panthéisme ne saurait être reçu à répudier les données des sens, les croyances réelles et universelles du genre humain. Nier les faits du haut d'un principe, ce ne serait pas seulement tenter l'impossible et se condamner à l'extravagance, ce serait se contredire misérablement, se servir de l'expérience quand elle est utile et nécessaire, pour la proscrire aussitôt qu'elle devient embarrassante. Une telle situation n'est pas tenable, et je regarde comme démontré que raisonner contre le panthéisme au nom de l'expérience, c'est user d'un droit incontestable en soi, et, qui plus est, d'un droit incontestable à tout panthéiste de bonne foi.

Ce point capital une fois établi, il nous sera permis de circonscrire beaucoup le champ de notre critique. Nous n'avons point ici à présenter une réfutation régulière et complète du panthéisme, mais seulement à indiquer une méthode générale de réfutation. Qu'il nous suffise donc de prouver, sur deux articles essentiels, que le panthéisme, par son essence et sa loi, arrive nécessairement, d'une manière ou d'une autre, à se mettre en contradiction avec les données de l'expérience et du sens commun.

Le panthéisme est dans une impuissance radicale et invincible d'expliquer à la fois ces deux vérités que le sens commun et la conscience proclament de concert, je veux dire la réalité et l'individualité des êtres finis, la réalité et l'individualité d'un Dieu providence. De ces deux grandes vérités il en est au moins une que le panthéisme nie, selon qu'il incline au naturalisme ou au mysticisme; et quelquefois, dans son effort ardent mais stérile pour les embrasser l'une et l'autre, il les compromet également toutes deux.

Nous avons suffisamment montré dans les pages qui précèdent qu'une des tendances du panthéisme, c'est d'affaiblir et de diminuer

Digitized by Google

'être des choses finies, au point de les réduire à de purs phénomènes t bientôt à de simples limitations, à des formes fugitives de l'être bsolu. Si déjà c'est une chose si difficile à un panthéiste que d'expli- quer l'existence distincte d'un brin d'herbe, l'individualité d'une lante, que sera-ce quand, nous élevant dans l'échelle des êtres, où ans cesse avec la complication des organes grandit l'individualité, ous atteindrons les animaux voisins de l'homme et enfin l'homme ui-même? Comment le panthéiste expliquera-t-il cet être merveilleux ui a une conscience distincte et réfléchie de lui-même, qui dit clai- ement : *moi*, qui réagit sur la nature, qui gouverne ses passions, ègle ses désirs, prend possession de sa destinée, et, à travers tous les legrés d'une moralité de plus en plus pure, atteint cette indépendance ublime qu'on appelle la vertu? Mettons à cette épreuve un des génies es plus pénétrants qui aient attaché leur nom au panthéisme, Spinoza; lemandons à Spinoza de nous expliquer ces deux choses : le *moi*, la iberté.

Spinoza prétend construire le système entier de l'univers avec trois léments : la substance, l'attribut, le mode. Voilà pour lui les trois ypes de toute existence possible. Or, s'il est une vérité immédiate- nent observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment nergique et permanent, c'est la réalité du principe même qui le con- titue. Cherchez la place du moi dans l'univers de Spinoza; elle n'y st pas, elle n'y peut pas être. Le moi est-il une substance? Non, ar la substance, c'est l'être en soi, l'être absolument infini. Le *moi* st-il un attribut de la substance? Pas davantage; car tout attribut est ncore infini, bien que d'une infinité relative. Le *moi* est donc un node. Mais cela n'est pas soutenable; car le *moi* a une existence ropre et distincte, et, quoique parfaitement simple, il contient en soi ne infinie variété d'opérations. Le *moi* serait donc tout au plus une ollection de modes; mais une collection est une abstraction, une nité toute mathématique, et le *moi* est une force réelle, une vivante nité. Le *moi* est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza; 'est en vain que la conscience y réclame sa place; une nécessité lo- gique, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à our de tous les degrés de l'existence.

Spinoza sera-t-il plus heureux, plus d'accord avec l'expérience et e sens commun, sur l'article de la liberté? Non; seulement il aboutira lus résolûment que personne aux tristes conséquences déjà acceptées ar les panthéistes stoïciens, par les panthéistes alexandrins, et aux- quelles n'ont pu se dérober de nos jours les panthéistes de l'Allemagne.

Deux chemins divers peuvent conduire un philosophe à nier le libre rbitre : ou bien on le déclare impossible *à priori*, parce qu'il est nconciliable avec de certaines idées qu'on s'est formées sur la nature les choses; ou bien on le rejette *à posteriori*, comme un fait qui n'existe réellement pas, comme une illusion du genre humain qui se lissipe à la lumière d'une observation approfondie de la conscience. Spi- noza nie le libre arbitre *à priori* et *à posteriori*; il le nie *à priori* au nom de la nature de Dieu et de l'ordre de ses développements; il le nie *à posteriori* au nom de cette mathématique des passions qu'il a construite et qui soumet toutes les actions des hommes à des lois

Digitized by Google

invariables. Mais il ne le nie pas seulement dans l'homme ; aussi en Dieu et dans toute la nature; il le nie, en un mot, de les façons dont on le peut nier.

Dieu est appelé libre, toutefois, dans ce système; mais quelle liberté : elle consiste dans l'absolue nécessité d'un éterne loppement. Cette liberté toute métaphysique, si différente de la morale qu'adore en Dieu le genre humain, Dieu seul la possède, Spinoza : car Dieu seul agit par une nécessité parfaite immédia inhérente à sa nature; tout le reste agit par la nécessité de la divine, c'est-à-dire par une nécessité plus ou moins imparfai vant qu'elle est fondée d'une manière plus ou moins médiate suprême nécessité. A ce compte, soit qu'on entende la liberté de Spinoza, soit qu'on l'entende au sens de tout le monde, l'hom tous les êtres en sont également privés.

Il n'y a rien de contingent dans l'ordre des choses; car tout existe et agit est déterminé à l'existence et à l'action; et il est absurde de supposer qu'un être que Dieu ne détermine pas à l s'y déterminera de soi-même, que de s'imaginer qu'une fois déte par Dieu à l'existence et à l'action, cet être pourra se rendre in miné. L'action d'un individu est fondée sur son être; l'être d'un vidu est fondé sur l'être de Dieu. Supposer qu'un individu trouvera part qu'en Dieu le principe de son action, c'est supposer qu'il vera hors de l'être le principe de son être, ce qui implique contradi

Qu'est-ce donc qu'une chose contingente? Est-ce une chose puisse également être ou ne pas être, être ceci ou être cela ? Ce là des chimères de l'imagination, qui, ne voyant que les effets, ne causes qu'elle ne voit pas. Pour la raison, tout ce qui est doit tout ce qui est de telle façon doit être de telle façon; ce qui arrive point précis du temps ne pouvait arriver une minute avant, ni minute après, sans que l'ordre entier des choses ne fût troublé, que le hasard n'envahît le développement divin, sans que Dieu ce d'être nécessaire, c'est-à-dire d'être Dieu.

Dieu seul, du reste, est nécessaire de cette nécessité éternelle, solue, toujours égale à elle-même. Les choses finies, tout en résul nécessairement de la nature divine, ne peuvent exister dans la du que d'une manière bornée et successive. Elles apparaissent au p marqué dans l'éternité, mais pour disparaître bientôt et céder la pl à d'autres êtres. Rien d'arbitraire, rien de désordonné dans ce mou ment perpétuel qui crée, détruit et renouvelle sans cesse toutes ch ses; chaque être est déterminé à l'existence et à l'action par un a antérieur ; et ainsi à l'infini. Les mouvements produisent les mou ments, les idées enfantent les idées, suivant une loi fondée sur la n ture même de la pensée et de l'étendue, et dans une correspondan parfaite qui a pour base l'identité en Dieu de l'étendue et de la pensé Celui donc qui pourrait embrasser dans sa totalité infinie le double d veloppement de l'étendue et de la pensée, c'est-à-dire l'ordre entie des choses, n'y verrait rien de contingent, de libre, d'accidentel. Tou une suite géométrique de termes liés entre eux par une loi nécessair Mais nous, êtres d'un jour, atomes dans l'infini, intelligences bornée dans un corps périssable, nous ne pouvons remonter la chaîne infi

Digitized by Google

causes, et quand nous concevons l'existence d'un être sans re la cause qui doit le produire, nous appelons cet être *con-*

ontingence des choses, le libre arbitre, le désordre, le hasard, la n'est donc que notre ignorance. Au fond, tout est nécessaire : u, d'une nécessité immédiate qui fait l'essence de sa liberté; s choses, d'une nécessité médiate qui exclut à la fois la liberté e et absolue, et cette infidèle et fantastique image de la parfaite que les hommes appellent le libre arbitre.

onne ne méconnaîtra dans cette exposition du fatalisme pan- un puissant enchaînement. Nous y avons insisté, pour faire r au doigt la force et la faiblesse du panthéisme, invincible il reste sur les sommets de l'abstraction, impuissant dès qu'il entrer en commerce avec la réalité.

c'est en vain que le panthéisme voudrait se dérober à cette ve; elle le sollicite et l'attire en dépit de lui. On vient de voir uel superbe dédain Spinoza nie le libre arbitre. Eh bien, il en naît si bien l'existence, qu'il fait des efforts désespérés pour l'ex- er. A l'en croire, chacune des modifications de l'âme humaine a sa dans une modification antérieure, qui a elle-même sa cause dans autre modification, et ainsi de suite à l'infini. Un acte produit un acte, un mouvement produit un autre mouvement, comme un ousserait un autre flot dans un océan sans limites. Or, les modi- ions de l'âme sont d'une extrême complexité, et, parmi elles, les apparaissent clairement à la conscience, les autres sont plus ou ns enveloppées d'obscurité. Or, qu'arrive-t-il quand je prends tel el parti, quand je me lève, par exemple, pour aller à la promenade? erses causes concourent pour amener cet effet : la disposition de mes anes, l'état de mon imagination, le chaud ou le froid, la sérénité du , la douceur de la température, etc. Quelques-unes de ces causes connues de moi plus ou moins, et c'est ce que j'appelle les motifs mon action; d'autres agissent sourdement, et ce ne sont pas celles exercent l'action la moins décisive. Ignorant l'influence de ces der- res causes, ne trouvant pas dans celles que je connais l'explication fisante de ma détermination, disposé d'ailleurs à m'exagérer ma puis- nce propre, ravi du sentiment de mon indépendance et de ma gran- ur, je me figure que c'est moi qui me détermine par ma propre vertu, dépendamment des motifs ; et cette vertu imaginaire, cette chimère ma faiblesse et de mon orgueil, je la salue du nom pompeux de bre arbitre.

Telle est l'idée que Spinoza se forme de la liberté humaine; telle est explication à coup sûr originale et ingénieuse par laquelle il prétend endre compte du sentiment du libre arbitre, au nom même des principes u fatalisme le plus absolu. Mais tout cet échafaudage croule devant une bservation fort simple, empruntée à la conscience. Suivant Spinoza, 'est de l'ignorance où nous sommes des causes diverses qui influent ur nos déterminations que naît l'illusion du libre arbitre. Plus nous gnorons nos dispositions intérieures, plus nous agissons d'une ma- ière irréfléchie, plus s'exalte en nous le sentiment de notre liberté. C'est ainsi que l'enfant et l'homme ivre, comme Spinoza se plaît à le

Digitized by Google

dire, sont convaincus qu'il dépend d'eux uniquement d'accomplir les actes où ils sont poussés invinciblement par des causes ignorées. A mesure compte, plus nous descendrons au fond de nous-mêmes, plus nous nous rendrons compte des motifs de notre conduite, plus nous mettrons de sérieux et de maturité dans nos délibérations, et plus nous verrons tomber pièce à pièce le fantôme de notre liberté. Or, l'expérience donne ici à Spinoza le plus complet démenti, et il suffit d'avoir constaté une seule fois combien est ferme et lumineux, après une délibération sérieuse et calme, le sentiment de notre liberté, pour mettre à nu l'artifice de ce système.

Voilà donc le panthéisme, d'une part, forcé de reconnaître en fait la foi du genre humain dans l'existence de la liberté morale et, d'autre part, incapable de rendre raison de cette foi. Or, il est un autre article de la foi du genre humain, non moins profondément gravé dans la conscience et non moins rebelle à toutes les explications du panthéisme: c'est la croyance universelle dans l'existence d'une intelligence infinie qui préside au gouvernement de l'univers. Ici, plus que partout ailleurs, les philosophes panthéistes, malgré leur profond mépris pour le vulgaire et pour ce qu'ils appellent l'anthropomorphisme, sont contraints de courber la tête sous l'inévitable joug des lois de l'esprit humain et des faits de la conscience. Il n'y a pas une seule grande école de panthéisme qui n'ait expressément reconnu la providence divine. Les stoïciens invoquent sans cesse ce nom sacré. Ils en parlent dans le langage tour à tour le plus expressif et le plus magnifique. Ce monde est pour eux comme une maison admirablement gouvernée, où sans cesse l'œil du maître pénètre et surveille tout. Le principe divin, circulant à travers le monde, entretient partout la plus exacte économie et l'équilibre le plus parfait :

Mutasque in cunctas dispensat fœdera partes.

Plotin a des traits admirables sur le gouvernement moral de l'univers, et on ne saurait exprimer l'harmonie divine des mondes avec plus d'enthousiasme et de poésie que Giordano Bruno. Génies plus sévères et plus précis, Spinoza et Hegel reconnaissent aussi à leur manière la providence divine. Spinoza attribue à Dieu la pensée comme une des manières d'être essentielles de sa nature; Hegel déclare que l'esprit divin, après être sorti de soi pour se répandre dans la nature, rentre en soi, se connaît, se possède en toute plénitude. C'est le terme et la perfection de son développement.

Ne soyons pas dupes des formules, et tâchons d'en comprendre et d'en presser le vrai sens.

Est-il possible dans un système panthéiste d'attribuer à Dieu l'intelligence, je parle de l'intelligence distincte, de l'intelligence ayant conscience de soi? A la rigueur, cela est possible, mais à une condition : c'est de nier absolument toutes les intelligences finies, c'est-à-dire de se nier soi-même, et de faire de ses propres pensées et de toutes les pensées possibles les pensées de Dieu. La conscience, la réalité, le bon sens protestent contre cette extravagance, et des esprits comme Spinoza et Hegel devaient tout faire pour s'en préserver. Mais alors il

Digitized by Google

faut renoncer à un Dieu intelligent, à une divine providence, ou bien abandonner le principe panthéiste.

En effet, l'essence du panthéisme, c'est de ne point séparer Dieu de l'univers. Dieu, considéré en soi, n'a qu'une existence virtuelle et indéterminée. Les attributs mêmes de Dieu, quoique moins indéterminés que son être, sont encore, si on les prend en eux-mêmes, des choses toutes virtuelles. Comment y aurait-il conscience, personnalité, là où règne l'indétermination absolue?

La pensée de Dieu contient en soi toutes les intelligences, mais d'une manière virtuelle. Considérée en soi, dans son éternité, dans sa virtualité, dans l'absolu de son être, elle ne peut avoir d'autre objet que l'être même de Dieu, envisagé dans son absolue indétermination. Supposez-vous que la pensée absolue contient en soi, représente en soi, d'une manière distincte et déterminée, non-seulement l'être de Dieu pris en soi, mais les attributs de Dieu et les modes de ses attributs : vous introduisez dans la pensée absolue autant de distinctions qu'en reçoit l'être même de Dieu dans tout le cours de son développement, vous déterminez à l'infini la pensée absolue, vous lui faites parcourir tous les degrés de l'échelle des êtres, vous la faites tomber dans le mouvement et dans le temps. Cela veut dire que vous ne considérez plus la pensée dans sa virtualité, dans son éternité, mais dans son actualisation successive et nécessaire à travers la durée; vous sortez de l'hypothèse : car il ne s'agit pas de savoir si la conscience existe quelque part, si elle est possible, mais si Dieu, considéré précisément en soi, abstraction faite de l'univers, a et peut avoir conscience de soi.

Dans un système où Dieu est un être déterminé, séparé de ce qui n'est pas lui, on conçoit que Dieu ait conscience de soi, conscience distincte, actuelle; qu'il dise *moi*, qu'il s'oppose au *non-moi*. Mais si le *moi* implique le *non-moi*, si Dieu est tout en un sens, s'il n'y a pas pour lui de *non-moi*, il ne peut dire *moi*, il ne peut avoir conscience de soi, il ne peut pas être une personne, une intelligence digne de ce nom.

Dieu est tout, dira-t-on; donc, tout est en Dieu; donc, il y a en Dieu conscience, intelligence, personnalité. Je réponds : Dieu, la substance, sont-ils tout en acte ou en puissance? Dieu en soi, la substance en soi sont tout, il est vrai, pour le panthéisme; mais ils sont tout en puissance, non en acte. Dieu en soi est donc un être virtuel, indéterminé. Or, la conscience, la personnalité, supposent l'existence déterminée, distinguée, actuelle, appropriée, individualisée.

Il est, dit-on, de la nature de la pensée d'être objective, de représenter quelque chose. Soit; mais il y a un rapport, une analogie nécessaire entre la nature de la pensée et la nature de son objet. Or, de quelle pensée s'agit-il ici? de la pensée en puissance. Elle représente l'être en puissance. Insistera-t-on pour dire que la pensée se représente nécessairement et essentiellement elle-même? J'en conviens; mais elle se représente selon ce qu'elle est. Or, elle est la pensée indéterminée, virtuelle. La conscience absolue de la pensée absolue, ce sera la conscience virtuelle et indéterminée, ce sera la possibilité tout au plus, et non la réalité de la conscience.

Il est inutile d'insister davantage. Spinoza, lui-même, après avoir

Digitized by Google

accordé à Dieu la pensée, finit par soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la pensée divine et notre intelligence; de sorte que si l'on donne un entendement à Dieu, il faut dire, selon son rude et énergique langage, que cet entendement ne ressemble pas plus au nôtre, que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. La démonstration dont se sert Spinoza pour établir cette énorme prétention est aussi singulière que peu concluante. Pour prouver que la pensée divine n'a absolument rien de commun avec la pensée humaine, sait-on sur quel principe il va s'appuyer? Sur ce que la pensée divine est la cause de la pensée humaine, et que la chose causée diffère de la cause précisément en ce qu'elle en reçoit. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième proposition de l'*Ethique* est celle-ci: deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être cause l'une de l'autre. A qui persuadera-t-on, en effet, que la pensée humaine est une émanation de la pensée divine, et toutefois qu'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale? Mais que nous parlez-vous de la pensée divine? comment la connaissez-vous? Si elle ne ressemble à nôtre que de nom, c'est qu'elle-même n'est [illegible] vain nom.

Nous croyons avoir le droit de conclure [illegible] néral que du panthéisme pour expliquer les faits [illegible] science se mettre d'accord avec les croyances et [illegible] ge du sens ne font que mieux ressortir l'égale impuissance [illegible] il se passer de l'expérience et de s'accorder [illegible] se tenir de la vie, sur les hauteurs de la raison [illegible] l'abstrait physique, et d'expliquer la vie sous [illegible] nes les taines et les plus sublimes, la moralité [illegible] la pr Dieu.

En résumé, nous avons déterminé [illegible] nthé souveraine, son défaut radical. La loi [illegible] fon essence, en découvre et en démontre [illegible] S amour exagéré de l'unité, le panthéis [illegible] pri substantialité éternelle et nécessaire d [illegible] i. la nature, se définissant et se réalisa fond que le double aspect d'une seule commun principe, les philosophes pa loppant. Suivant qu'ils obéissent de p stence fi [illegible] à celui de l'existence plus à l [illegible] u à Dieu, ils se sépar dont l' [illegible] t au mysticisme et divine [illegible] mène au naturalis tion. [illegible] traires aux faits d les pl [illegible] ns commun, les préten [illegible] vance le sens c d'emp [illegible] ence, sous pei de leur [illegible] ous peine de au delà [illegible] théorème, s pire de [illegible] s panthéiste mais l'i [illegible] te de leurs alors s [illegible] yeux la

Digitized by Google

PARACELSE (Philippe-Aurèle-Théophraste, Bombast de Hohenheim), naquit en 1493, à Einsiedlen, dans le canton de Schwitz. C'est lui-même qui ajouta aux noms qu'il portait déjà, ceux de Théophraste et de Paracelse. Son père, habile dans les sciences, mit le plus grand soin à diriger son éducation, et l'inclination de Paracelse le portant à l'étude de la médecine, il s'y livra avec ardeur. Il parcourut la France, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne, pour faire connaissance avec les plus célèbres médecins, et sans doute s'éclairer auprès d'eux. De retour en Suisse, il enseigna la médecine à Bâle; mais, ayant éprouvé quelque désagrément dans cette ville, il alla s'établir en Alsace. La singularité de ses opinions, non-seulement en médecine, mais encore en théologie, la coutume qu'il blessa enseignant la médecine en langue vulgaire, lui attirèrent beaucoup liés, surtout parmi ses confrères. Il mourut à l'âge de quarante-h es ennemis ont assuré que la débauche hâta la fin de ses jours e de croire que l'envie eut beaucoup de part aux calomnies l'objet.

Nous n'avons point appréci rapport de la science médicale, mais nous fer server, xposer les principes de sa philosophie, qu'il n rait la n ni de la philosophie, ni de la religion, et qu'il onné n ble mysticisme toutes les branches des connais ssai de guérir.

La doctrine de P lui pas en propre; elle est principalement puis abbale et de la philosophie hermétique ou al r tout les mystères et la langue figurée de ces d on qu'avant de l'exposer dans ses éléments ne multitude d'assertions singulières, nous anière sommaire dans sa différence avec la scie ée par le nom de philosophie.

La philosophie, telle u près dans tous les siècles, mais surtout dans st proposé d'atteindre à la connaissance des lo ence, de la sensibilité, de la volonté. Après qu vitables, elle a demandé à l'observation, d'abo cultés, ensuite le mode selon lequel elles se dé ru avoir atteint le terme auquel elle prétend ar uis cette connaissance dans un certain degré. nc restée spéculative; elle s'est contentée de s accomplissent les mouvements de l'esprit et do quelques conseils utiles, quelques applications sa ns cru que l'homme s'exercer sur sa propre dest s êtres, une action qu celle qui résulte nat onté ferme, éclaidescendante.

ndant, nous devons re is de l'homme et de elles que notre intel cevoir par des idées ont sans action, s un être vivant qui impulsion, soit D nt immédiatement, condaire créé pa d'autres termes, il lité que des êtres is imposées à leur is, à l'état d'id lentifique, peuvent

Digitized by Google

accordé à Dieu la pensée, finit par soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la pensée divine et notre intelligence ; de sorte que si l'on donne un entendement à Dieu, il faut dire, selon son rude et énergique langage, que cet entendement ne ressemble pas plus au nôtre, que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. La démonstration dont se sert Spinoza pour établir cette énorme prétention est aussi singulière que peu concluante. Pour prouver que la pensée divine n'a absolument rien de commun avec la pensée humaine, sait-on sur quel principe il va s'appuyer ? Sur ce que la pensée divine est la cause de la pensée humaine, et que la chose causée diffère de la cause précisément en ce qu'elle en reçoit. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième proposition de l'*Ethique* est celle-ci : Si deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être causes l'une de l'autre. A qui persuadera-t-on, en effet, que la pensée humaine est une émanation de la pensée divine, et toutefois qu'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale? Mais que nous parlez-vous alors de la pensée divine ? comment la connaissez-vous ? Si elle ne ressemble à la nôtre que de nom, c'est qu'elle-même n'est qu'un vain nom !

Nous croyons avoir le droit de conclure en général que les efforts du panthéisme pour expliquer les faits de la conscience et pour se mettre d'accord avec les croyances et avec le langage du sens commun ne font que mieux ressortir l'égale impuissance où il se trouve de se passer de l'expérience et de s'accorder avec elle, de se tenir en dehors de la vie, sur les hauteurs de la raison pure et de l'abstraction métaphysique, et d'expliquer la vie sous ses deux formes les plus certaines et les plus sublimes, la moralité humaine et la providence de Dieu.

En résumé, nous avons déterminé l'essence du panthéisme, sa loi souveraine, son défaut radical. La loi du panthéisme, fondée sur son essence, en découvre et en démontre le vice intérieur. Sur la foi d'un amour exagéré de l'unité, le panthéisme prend pour principe la consubstantialité éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de Dieu et de la nature, se définissant et se réalisant l'un par l'autre, et n'étant au fond que le double aspect d'une seule et même existence. Partis de ce commun principe, les philosophes panthéistes se divisent en le développant. Suivant qu'ils obéissent de préférence au sentiment de l'existence finie ou à celui de l'existence absolue, suivant qu'ils donnent plus à la nature ou à Dieu, ils se séparent en deux directions contraires, dont l'une conduit au mysticisme et absorbe tous les êtres dans la vie divine, dont l'autre mène au naturalisme et réduit Dieu à une abstraction. Egalement contraires aux faits de l'expérience et aux inspirations les plus sûres du sens commun, les panthéistes de toutes les écoles prétendent récuser d'avance le sens commun et les faits ; mais, forcés d'emprunter à l'expérience, sous peine de ne pouvoir former le réseau de leurs abstractions, sous peine de ne pouvoir avancer d'un seul pas au delà de leur premier théorème, subissant d'ailleurs l'inévitable empire de la vie réelle, les panthéistes s'efforcent d'en rendre raison ; mais l'insuffisance évidente de leurs explications les condamne, et rend alors sensible à tous les yeux la vanité profonde de leur principe.

Em. S.

Digitized by Google

PARACELSE (Philippe-Aurèle-Théophraste, Bombast de Hohenheim), naquit en 1493, à Einsiedlen, dans le canton de Schwitz. C'est lui-même qui ajouta aux noms qu'il portait déjà, ceux de Théophraste et de Paracelse. Son père, habile dans les sciences, mit le plus grand soin à diriger son éducation, et l'inclination de Paracelse le portant à l'étude de la médecine, il s'y livra avec ardeur. Il parcourut la France, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne, pour faire connaissance avec les plus célèbres médecins, et sans doute s'éclairer auprès d'eux. De retour en Suisse, il enseigna la médecine à Bâle; mais, ayant éprouvé quelque désagrément dans cette ville, il alla s'établir en Alsace. La singularité de ses opinions, non-seulement en médecine, mais encore en théologie, la coutume qu'il blessa en enseignant la médecine en langue vulgaire, lui attirèrent beaucoup d'inimitiés, surtout parmi ses confrères. Il mourut à l'âge de quarante-huit ans. Ses ennemis ont assuré que la débauche hâta la fin de ses jours; il est sage de croire que l'envie eut beaucoup de part aux calomnies dont il fut l'objet.

Nous n'avons point à l'apprécier sous le rapport de la science médicale, mais nous ferons observer, avant d'exposer les principes de sa philosophie, qu'il ne séparait la médecine ni de la philosophie, ni de la religion, et qu'il a subordonné à un véritable mysticisme toutes les branches des connaissances nécessaires à l'art de guérir.

La doctrine de Paracelse ne lui appartient pas en propre; elle est principalement puisée à la double source de la kabbale et de la philosophie hermétique ou alchimie; on y retrouve partout les mystères et la langue figurée de ces deux sciences; mais il est bon qu'avant de l'exposer dans ses éléments principaux, choisis dans une multitude d'assertions singulières, nous la caractérisions d'une manière sommaire dans sa différence avec la science généralement désignée par le nom de philosophie.

La philosophie, telle qu'elle a été cultivée à peu près dans tous les siècles, mais surtout dans les temps modernes, s'est proposé d'atteindre à la connaissance des lois abstraites de l'intelligence, de la sensibilité, de la volonté. Après quelques tâtonnements inévitables, elle a demandé à l'observation, d'abord la nature de ces facultés, ensuite le mode selon lequel elles se développent, et elle a cru avoir atteint le terme auquel elle prétend arriver, lorsqu'elle a acquis cette connaissance dans un certain degré. La philosophie est donc restée spéculative; elle s'est contentée de savoir selon quelle loi s'accomplissent les mouvements de l'esprit et du cœur; elle en a tiré quelques conseils utiles, quelques applications salutaires, mais elle n'a pas cru que l'homme pût exercer sur sa propre destinée, ou sur les autres êtres, une action autre que celle qui résulte naturellement d'une volonté ferme, éclairée, indépendante.

Cependant, nous devons reconnaître que les lois de l'homme et de la nature, telles que notre intelligence peut les concevoir par des idées abstraites, sont sans action, s'il n'y a derrière elles un être vivant qui leur donne l'impulsion, soit Dieu lui-même agissant immédiatement, ou un être secondaire créé par lui dans ce but. En d'autres termes, il n'y a en réalité que des êtres agissant selon les lois imposées à leur action, et ces lois, à l'état d'idées et de système scientifique, peuvent

Digitized by Google

éclairer l'intelligence de l'homme, l'aider à diriger plus utilement ses facultés, mais n'augmentent pas d'une manière sensible sa puissance et son bien-être.

C'est précisément ce système de forces vives, agissant souverainement soit dans l'homme, soit dans la nature, et négligées par la philosophie proprement dite, comme le résultat de vaines rêveries, ou comme placées au delà des investigations de la science, que Paracelse annonce la prétention de connaître et d'exposer. Entre Dieu, l'homme et la nature il y a certaines puissances opératrices dont l'action continuelle produit sous nos yeux les merveilles que nous contemplons : l'homme est en rapport avec toutes ces vertus mystérieuses de l'univers, et, selon qu'il s'unit aux unes et aux autres, ou laisse paralyser son action par la leur, il produit d'heureux résultats, ou tombe sous l'empire de forces qu'il devait au contraire dominer.

Le système de Paracelse est donc un système ontologique *à priori*, dans lequel on nous présente l'ensemble des forces vives qui constituent l'univers, et des rapports qu'elles soutiennent entre elles, rapports actifs, qui produisent tous les phénomènes du monde physique et intellectuel. Les détails dans lesquels nous allons entrer prouveront l'exactitude de cette définition.

L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les principes de la morale sont des vérités implicitement admises par Paracelse, et qu'il regarde comme inutile et presque impie de vouloir prouver. Il n'y a donc dans ses ouvrages ni théodicée, ni psychologie, ni morale, ni logique proprement dites; son système est une physique, en prenant ce mot dans un sens rapproché de celui que lui donnaient les anciens.

Paracelse divise l'ensemble de la création en *macrocosme* (grand monde), qui représente l'univers, et *microcosme* (petit monde), réalisé dans l'homme. Ces deux termes de l'œuvre divine sont parfaitement semblables, et l'un reproduit et répète ce qui existe et se passe dans l'autre. Selon notre philosophe, il ne faut pas s'arrêter à l'apparence, il faut pénétrer au délà, et ce rapport de similitude frappera l'esprit.

Au-dessus de cet ensemble s'élève Dieu, centre à la fois et circonférence de toutes choses. Unité de tout ce qu'il a produit, il réside au fond de nos cœurs; il est la base sur laquelle l'intelligence prend son point d'appui; tout émane de lui; il comprend, il pénètre tout. L'homme, fait à l'image de Dieu, est comme lui le centre et la circonférence des créatures, il en forme l'unité; tout est relatif à lui, toutes choses versent sur lui leurs propriétés. Mais, après avoir ainsi placé Dieu, dans son unité suprême, en dehors et au-dessus de toute la création, après en avoir ainsi constaté l'indépendance, Paracelse s'applique à connaître les relations, même les plus mystérieuses, les plus inattendues, des êtres entre eux; on peut dire que ce sont celles-là surtout qu'il recherche avec le plus d'intérêt.

Pour peu qu'un système de physique ne se soit pas étudié à concentrer l'explication de tous les phénomènes dans les mouvements de la matière, il est conduit, par la simple observation des faits, à admettre que les germes de toutes choses possèdent en eux une force immatérielle, qui les constitue capables d'agir, leur imprime ensuite le mouvement, et le dirige de manière à développer les formes dont, par leur

Digitized by Google

nature, ils sont dépositaires. Il y a donc, dans l'accomplissement de ces phénomènes, qui semblent, au premier abord, étrangers aux faits de l'ordre immatériel, intervention d'un principe autre que la matière, ne fût-ce que le principe du mouvement. Mais, indépendamment de ces principes actifs ou forces, le physicien est obligé d'admettre que leur action est secondée et rendue possible par l'influence correspondante d'agents extérieurs, tels que la lumière, la chaleur, l'air, etc., qui ne sont pas plus matériels que ces forces elles-mêmes. Telle est au fond, et sous une expression purement scientifique, la doctrine de Paracelse; mais elle est moins acceptable dans la forme singulière de laquelle il l'a revêtue. Ces germes, il les appelle *astres;* non qu'il veuille exprimer exclusivement par là les clartés innombrables que nous contemplons à la voûte des cieux : ce sont les germes mêmes auxquels il donne ce nom, sous quelques formes qu'ils se présentent; quant aux astres reconnus pour tels par le vulgaire, aux astres qui brillent sur nos têtes, ils sont l'expression supérieure de ces germes, la force correspondante qui agit sur eux et qui les féconde.... Nous n'avons pas besoin de faire remarquer tout ce qu'il y a d'arbitraire dans ces rapports et dans ces dénominations; des exemples analogues se montreront encore dans la suite de cette exposition; notre observation s'y appliquera naturellement.

Le macrocosme se compose donc d'un ciel et d'une terre, mis en correspondance par le rapport des germes avec les astres, de manière que le ciel imprime et dirige le mouvement, tandis que la terre le reçoit et y obéit. Quant au microcosme, ou à l'homme, fait à l'image de Dieu et du macrocosme dont il résume en lui-même toutes les forces et toutes les propriétés, il a aussi son ciel et sa terre, ses astres et ses forces physiques correspondantes. C'est le cerveau qui est le siége de ce ciel, principe de ses pensées, de ses volontés, de ses mouvements, de ses sentiments. Par ce ciel, il est en rapport avec les astres de l'univers, dont l'influence s'étend sur ses pensées et sur ses actes. Il est facile de voir, dans cette partie des doctrines développées par Paracelse, les théories singulières auxquelles se rattachent les rêveries de l'astrologie judiciaire.

Toutefois, il est nécessaire de remarquer que cette influence des astres sur le cerveau n'incline, ni ne contraint la volonté de l'homme. Ainsi, la liberté morale est respectée dans cette philosophie. Paracelse va même plus loin : car il établit que c'est l'homme qui, par l'énergie de son imagination, choisit les propriétés des astres et les identifie avec lui. Il y a ici plus que la liberté; il y a une puissance que Paracelse, ainsi que tous ceux qui avant ou après lui ont enseigné ces doctrines, appelle *magique.*

Cette doctrine sur le ciel et les astres se résume dans les paroles suivantes : « Il suit que tout ce qui vit, tout ce qui croît, tout ce qui est dans la nature, est signé, possède un esprit sidéré, que j'appelle le ciel, l'astre, l'ouvrier caché, qui donne à ce qui est sa figure et sa couleur, et qui a présidé à sa formation : c'est là le germe et la vertu. »

Mais ces forces, astres ou germes, ne sont par eux-mêmes que des agents et non des corps; ils font naître et développent les corps, fruits visibles de causes invisibles, en empruntant d'ailleurs les principes constitutifs de leur substance. Les corps, en effet, sont composés ou

Digitized by Google

plutôt extraits des quatre éléments, feu, air, eau, terre; mais il est nécessaire de faire observer que ces éléments doivent être réduits à trois, attendu que le feu est un agent, donnant de sa propre substance naissance aux astres qui sont ses organes, plutôt qu'un élément entrant dans la composition des êtres matériels.

On reconnaît ici d'abord le système d'Empédocle, qui, après avoir complété, en y ajoutant la terre, la doctrine des quatre éléments, en fait ensuite une autre classification, plaçant le feu dans une situation particulière, et lui attribuant des propriétés analogues à celles que Paracelse voit en lui. Il n'est pas, néanmoins, nécessaire de supposer que Paracelse ait connu directement ces premiers essais de la philosophie grecque. L'alchimie s'était depuis longtemps emparée de ces systèmes, ou du moins de ce langage, car il ne nous est pas démontré que le sens en fût le même chez les alchimistes du moyen âge et chez les premiers philosophes de la Grèce, et Paracelse paraît s'être surtout consacré à l'étude de cette science. C'est, en effet, par fidélité à celle-ci qu'il substitue le plus souvent aux éléments terre, eau, air, feu, les trois principes des choses, sel, soufre et mercure, que les anciens n'ont point connus, voyant dans le sel le fondement de la consistance des corps; dans le soufre, celui de leur croissance et de la combustion; dans le mercure, celui de la liquidité et de l'évaporation.

On se tromperait gravement si l'on s'obstinait à voir dans les trois principes de Paracelse et des alchimistes, ou dans les quatre éléments de la physique grecque, les substances visibles et saisissables désignées par les mots qui expriment ces principes et ces éléments. Paracelse prend soin d'avertir lui-même qu'il ne faut pas prendre, dans sa doctrine, le soufre, le sel et le mercure dans leurs propriétés terrestres, mais selon leurs propriétés astrales; et de nombreux passages épars, principalement dans Aristote, prouvent que les Grecs entendirent par éléments des principes actifs, des propriétés qu'ils qualifièrent des noms des substances dans lesquelles leur action était dominante, mais sans que ces substances fussent l'élément lui-même. Ainsi, ils appelaient terre le principe qui, sans y être seul, domine dans la substance de la terre; eau, celui qui domine dans la substance de l'eau, etc., admettant d'ailleurs, comme l'ont fait depuis Paracelse et les alchimistes, que nulle part l'élément n'est pur, et que chaque objet de la nature les contient tous dans certaines proportions.

La science moderne s'est quelquefois prévalue de l'apparence grossière de cette analyse des anciens, et, en effet, il ne semble pas qu'il faille une grande pénétration dans la pratique de l'expérience pour distinguer la terre de l'eau, l'eau de l'air, l'air du feu, et voir, dans ces quatre objets si divers, quatre éléments irréductibles les uns dans les autres. Mais si ce que nous venons de dire du vrai sens des mots *principes* et *éléments* ne peut être mis en doute, l'ignorance seule de la véritable pensée antique aurait donné lieu à la méprise des physiciens modernes, et il n'en resterait pas moins certain que les anciens, et les philosophes hermétiques après eux, se seraient élevés à un degré d'abstraction et de généralité dont la science moderne s'éloigne de plus en plus, à mesure qu'elle multiplie par l'analyse le nombre des corps simples et primitifs, sans pouvoir affirmer jamais que le

Digitized by Google

orps donné pour simple aujourd'hui ne sera pas reconnu pour com-osé après qu'il aura subi l'épreuve d'une analyse ultérieure. Nous royons, quant à nous, sans nous porter pour le défenseur de la phy-ique grecque ou de la chimie hermétique, que le caractère scien-ifique ressort plus réellement de ces généralisations intelligentes, ue de la subdivision toujours croissante, dans la science contem-oraine, des faits et des observations. D'accord avec ce que nous enons de dire, Hegel (*Philosophie de la nature*, § 245) a fait une urieuse remarque; nous croyons utile de la citer : « L'ancienne octrine de la formation de toutes choses par quatre éléments, selon Pythagore, Empédocle, Platon et Aristote, ou par trois principes, elon Paracelse, n'a pas prétendu par là désigner empiriquement la pure matière primitive, mais bien plus essentiellement la détermination idéale de la force qui individualise la figure du corps; et nous devons par là admirer avant tout l'effort par lequel ces hommes, dans les choses sensibles qu'ils choisissaient pour signes, ne connurent et ne retinrent que la détermination générale de l'idée. Au contraire, les physiciens empiriques modernes ont, de préférence, fondé leur gloire sur une tout autre manière d'envisager la question, procédant toujours à la recherche du particulier, au lieu de s'efforcer d'élever le particulier au général, et de reconnaître celui-ci dans celui-là. »

La matière est, en général, un composé des quatre éléments; mais l'homme, en sa qualité de microcosme, les réunit plus particulièrement en lui. C'est à cette constitution de son corps qu'il doit d'être en rapport sympathique universel avec la nature entière. Chaque élément, en effet, produit des êtres plus particulièrement empreints de ses propriétés, quoiqu'ils aient aussi nécessairement quelque chose des propriétés des autres éléments. Ce sont ces propriétés, invisibles quand on les considère en elles-mêmes, et visibles seulement par leurs produits, qui forment les astres particuliers, ou le ciel de chaque élément; mais il a plu à la bonté du Créateur que ces astres particuliers à chaque élément se reproduisissent tous et devinssent visibles dans l'élément du feu, ce qui a donné naissance au firmament et aux étoiles, avec lesquels sont dans les rapports d'une action continuellement réciproque les astres invisibles des trois autres éléments. Il résulte de là que celui qui saurait pénétrer ces rapports, atteindrait la connaissance des choses dans le principe même de leur mouvement et de leurs révolutions; de là, sans doute, la science de l'astrologie.

Nous avons déjà vu que Paracelse avait fait quelques emprunts aux systèmes des époques les plus reculées de la philosophie grecque; en voici encore un dont on ne saurait douter. Selon lui, le système général des astres réalisé dans le firmament par l'élément du feu, est la source de la sagesse, de la sensibilité, des pensées; c'est donc au feu que l'homme doit le développement de son intelligence. Or, qui ne reconnaît ici la doctrine d'Héraclite, qui disait que *le monde est et sera toujours un feu vivant, s'embrasant et s'éteignant avec mesure.* Héraclite, d'ailleurs, attribuait au feu les propriétés universelles, spirituelles et matérielles tout ensemble; c'est assez dire que, comme Paracelse après lui, il ne désignait pas par le mot πῦρ le phénomène extérieur du feu, mais le principe premier, générateur de ces phénomènes.

Digitized by Google

L'homme, dans le système de Paracelse, se trouve donc placé entre deux origines, l'une éternelle, l'autre mortelle, participant de l'une et de l'autre, inspiré à la fois par l'esprit de Dieu et par celui de l'univers. Mais ce dualisme que Paracelse fait voir en lui n'est pas la seule division à laquelle on puisse soumettre sa nature; ce philosophe y reconnaît encore, après d'autres, une triade que nous dépouillerons ici de la terminologie mystique ou hermétique à l'aide de laquelle l'auteur l'analyse. Elle se compose de l'esprit ou intelligence, de l'âme dans laquelle réside la sensibilité, du corps qui en forme l'enveloppe. Quelles que soient les objections que soulève la doctrine de Paracelse, nous trouvons néanmoins que cette division est plus exacte, qu'elle répond mieux aux faits tels qu'ils résultent de l'observation, que la division pure et simple en corps et âme. Malgré la difficulté qui empêche d'admettre un troisième principe, intermédiaire entre l'esprit et le corps, et quoique nous repoussions cette hypothèse en tant qu'elle introduirait une séparation ontologique entre l'âme et l'esprit, nous devons cependant reconnaître que les phénomènes de la sensibilité sont très-différents de ceux de l'intelligence, et distinguer plus complétement les facultés qui les produisent. Les anciens nous en ont donné l'exemple, et le *Traité de l'âme* d'Aristote est consacré à l'analyse des propriétés de cette cause intermédiaire entre l'esprit et le corps, et qui les relie l'un à l'autre. Qu'on admette d'ailleurs ou non l'existence de ces trois forces, l'analyse des phénomènes qui s'accomplissent dans l'homme est forcée de les classer en trois ordres irréductibles les uns dans les autres. Du reste, Paracelse élève tout cet ensemble jusqu'à Dieu, et déclare qu'il n'y a rien dans l'homme qui n'ait le caractère divin. C'est dans cet être intermédiaire, l'âme, qu'il appelle aussi le corps sidéré, que se trouve, selon lui, l'origine du pressentiment, la source de la prophétie.

Au milieu de ces expressions singulières, il est cependant facile de voir que cette doctrine est fortement marquée de spiritualisme, et l'on ne s'étonnera pas que Paracelse établisse, dans plusieurs passages, l'antériorité du principe spirituel, et l'établisse d'une manière exclusive. Et non-seulement on peut dire qu'il le regarde comme antérieur, mais encore comme unique, au moins dans l'ordre de la pensée, de laquelle il exclut, comme ne constituant qu'une connaissance passagère, tout ce qui y est entré par la voie de l'organisation sensible; il dit, en effet, quelque part : « Nulle connaissance ne restera perpétuellement que celle qui a été infuse au dedans, et qui réside dans le sein de l'entendement. Cette connaissance essentielle n'est ni du sang, ni de la chair, ni de la lecture, ni de l'instruction, ni de la raison;... c'est un acte divin, une impression de l'être infini sur l'être fini. »

De même qu'il ne voit de sérieux et de durable dans la pensée que ce que l'esprit divin y a déposé *à priori*, ainsi il place l'esprit à l'origine de toutes choses, même de la matière : car les germes, les éléments et tout ce qu'il présente comme constituant les principes générateurs des choses, est donné, sinon comme spirituel et doué de pensée, du moins comme immatériel et à l'état de forces, de forces au service de l'esprit.

Ce principe spirituel, qui, par l'intermédiaire d'autres principes

Digitized by Google

matériels qui lui sont subordonnés, produit le corps dans lequel il manifeste ses merveilles, est appelé à lui survivre, et, ce premier corps truit, il s'en crée un autre avec des propriétés semblables ou supéures. D'après la manière dont Paracelse s'exprime sur ce point, on urrait soupçonner qu'il croit à l'éternité du monde, puisque les prines généraux qui existent dans son sein produisent sans cesse de uveaux corps qu'ils abandonnent successivement pour se revêtir nveloppes nouvelles. Nous n'affirmerions pas que telle soit l'opin de Paracelse ; nous sommes même disposé à croire qu'il n'en est n, en nous fondant surtout sur le caractère chrétien de sa doctrine, sur ce que nous ne voyons pas qu'il ait supposé que l'homme fût stiné à accomplir sur la terre plusieurs existences; mais il se renntre çà et là quelques expressions assez formelles sur ce point ur que nous ayons dû en faire l'observation.

On verra par les passages suivants que ce n'est pas sans raison e nous croyons que Paracelse a mêlé à ses doctrines les croyances rétiennes.

« L'homme a possédé tous les avantages naturels et surnaturels; ais ce caractère divin s'est obscurci par le péché. Purgez-vous du ché, et vous le recouvrerez en même proportion que vous vous rifierez.

« La notion de toutes choses nous est congénère; tout est dans ntime de l'esprit; il faut dégager l'esprit des enveloppes du péché, ses notions s'éclairciront.

« L'esprit est revêtu de toute science, mais il est accablé sous le rps auquel il s'unit; il recouvre ses lumières par les efforts qu'il it contre ce poids.

« Connaissons bien notre nature et notre esprit, et ouvrons à Dieu, i frappe à la porte de notre cœur.

« De la connaissance de soi naît la connaissance de Dieu.

« Il n'y a que celui que Dieu instruira qui puisse s'élever à la vraie nnaissance de l'univers. La philosophie des anciens est fausse; tout qu'ils ont écrit de Dieu est vain.

« Les saintes Ecritures sont la base de toute vraie philosophie ; elle rt de Dieu et y retourne. La renaissance de l'homme est nécessaire la perfection des arts (Opérations chimiques, médicales, magiques, c.). Or, il n'y a que le chrétien qui soit véritablement régénéré.

« Celui qui se connaît, connaît implicitement tout en lui : et Dieu i est au-dessus de l'homme, et les anges qui sont à côté de Dieu, le monde qui est au-dessous, et toutes les créatures qui le compoent. »

Nous ne pouvons nous étendre plus longuement sur la doctrine de aracelse. Tels en sont les points principaux. On voit qu'elle a été uisée à plusieurs sources. L'alchimie et l'astrologie judiciaire en sont omme la base principale; mais nous y avons reconnu quelques traces es systèmes mis en avant par les plus anciens philosophes de la rèce, et nous avons constaté en même temps que l'auteur rattachait ussi sa doctrine aux points fondamentaux du christianisme. Ce fut là, u moyen âge, le caractère distinctif de la philosophie hermétique, t c'est surtout à cette école mystérieuse qu'appartiennent les écrits de

Digitized by Google

Paracelse. L'idée la plus générale qui en ressorte, c'est l'action incessante de Dieu sur la nature tout entière, par l'intermédiaire d'une multitude innombrable d'êtres, dont l'homme régénéré est le lien et le maître, dont il résume en lui et dirige la puissance. Avec une semblable doctrine, où tout semble arbitraire, qui s'annonce comme ne pouvant être connue qu'à la condition d'être révélée, et où l'originalité manque aussi bien que la méthode, toute critique est superflue : il nous aura suffi d'en décrire la physionomie générale.

Néanmoins, nous ne terminerons pas sans avoir rapporté quelques opinions singulières, dépourvues de tout lien entre elles, qui ne pouvaient trouver place dans l'exposition succincte que nous venons de présenter, et qui achèveront de caractériser la nature d'esprit de Paracelse et le point de vue de l'école théosophique.

« La vraie philosophie et la médecine ne s'apprennent ni des anciens, ni par la créature ; elles viennent de Dieu ; il est seul auteur des arcanes ; c'est lui qui a signé chaque être de ses propriétés.

« Le médecin naît par les lumières de la nature et de la grâce, de l'homme interne et invisible, de l'ange qui est en nous.

« Le monde extérieur est la figure de l'homme; l'homme est le monde occulte, car les choses qui sont visibles dans le monde sont invisibles dans l'homme.

« Il y a trinité et unité dans l'homme, ainsi que dans Dieu; l'homme est un en personne, il est triple en essence; il a le souffle de Dieu ou l'âme, l'esprit sidéré et le corps.

« Il n'y a point de membre dans l'homme qui ne corresponde à un élément, une planète, une intelligence, une mesure, une raison dans l'archétype.

« Le firmament est la lumière de nature qui influe naturellement sur l'homme.

« Dans le rêve, l'homme vit comme les plantes, seulement dans la vie soit du corps élémentaire, soit du corps sidérique, sans l'action de son esprit particulier homme. Si le corps sidérique domine, alors, insensible à la vie élémentaire qui sommeille, il a commerce avec les étoiles ; dans ce cas, les rêves se composent de manifestations venues des astres, remplies de science mystérieuse et d'inspirations; si, au contraire, le corps élémentaire domine, alors repose le corps sidérique, et les songes ont lieu selon les convoitises de la chair.

« Les hommes à imagination triste et pusillanime sont tentés et conduits par l'esprit immonde.

« L'âme purifiée par la prière tombe sur les corps comme la foudre; elle chasse les ténèbres qui les enveloppent, et les pénètre intimement.

« L'homme se divise en corps visible et corps invisible ; le corps invisible a l'imagination pour organe.

« Il faut entendre par l'*ens* des esprits, ce qui, dans le corps vivant, est engendré continuellement, et sans matière, par nos pensées ; ce qui naît à notre mort, c'est l'âme.

« La puissance de la foi produit le bien dans les hommes justes, et le mal dans les méchants. »

Les ouvrages de Paracelse sont très-considérables; il y en a plusieurs

Digitized by Google

tions. Les principales sont celle de Strasbourg, 3 vol. in-f°, 1616-18, chez Zetner; et celle de Genève, chez Antoine et Samuel de urnes, 3 vol. in-f°, 1658. — Excepté parmi les adeptes de la théo-ohie, Paracelse n'a point trouvé de partisans. La philosophie ration-liste des deux derniers siècles l'a considéré comme un rêveur, et st peu occupée de ses écrits. H. B.

PARALOGISME. Raisonnement faux. Ce terme est employé par ; logiciens comme synonyme de sophisme (*voyez* Aristote, *Réfut. s soph.*, c. 1, § 1, et la *Logique de Port-Royal*, 3e partie, c. 19). ı seule différence que l'on puisse établir entre le paralogisme et le phisme, c'est que l'un résulte d'un simple défaut de lumière ou application, tandis que l'autre suppose de la mauvaise foi. *Voyez* ins ce Dictionnaire le mot Sophisme. W.-K.

PARKER (Samuel), évêque d'Oxford, quelquefois confondu avec lathieu Parker, archevêque de Canterbury, et éditeur de la *Bible des véques*, naquit en 1600, et mourut en 1688. Mêlé à tous les débats olitiques et religieux, non-seulement d'Angleterre, mais du XVIIe siècle, paraît dans l'histoire de la philosophie comme adversaire de Des-artes et de son disciple infidèle, Spinoza, comme panégyriste de Pla-on, comme partisan d'une mysticité orthodoxe.

Parker était en possession d'une science très-variée, mais moins olide et moins précise que variée. Membre de la Société royale de ondres, il se distinguait de ses confrères par la verve d'un esprit par-ois railleur et par une singulière facilité de travail. Sa véritable apti-ude était cependant pour la dialectique et pour la polémique.

Les ouvrages où il discute principalement les doctrines du cartésia-isme sont intitulés, le premier, *Tentamina physico-theologica de Deo* 1669, et 1673, in-8°); le second, *Disputationes de Deo et providentia livina.*

Le point de vue commun à ces deux livres est celui d'un spiritua-lisme mystique et essentiellement religieux. L'auteur y reproche à Descartes de laisser l'existence de Dieu sans armes suffisantes contre l'athéisme. La preuve *ontologique*, celle qui est tirée de l'idée même de Dieu et de celle d'une perfection suprême, ne le satisfait point: il l'appelle même un *sophisme* (*Disputat.*, p. 24). Il y substitue des arguments téléologiques et physiques, c'est-à-dire pris dans l'ordre et l'harmonie du monde, dans ces rapports admirables de convenance et de dessein qui éclatent à travers toute la création, dans les parties comme dans l'ensemble (*Tentamina*, p. 157 sqq.). Parker loue cependant le philosophe français de n'avoir pas cherché à réfuter l'athéisme par l'impossibilité de démontrer un enchaînement perpétuel de causes et d'effets dans l'univers (*Tentamina*, *v. fin.*).

Un autre reproche adressé à Descartes, c'est d'avoir proscrit, à l'exemple de Bacon et de Gassendi, les causes finales, la *téléologie* du monde physique.

Descartes, à entendre Parker, aurait eu le tort de prétendre *raisonner sur l'infini*, « prétention que ne doit avoir nul homme, si profond qu'il soit, parce que l'esprit humain n'a aucune certitude, pas

Digitized by Google

même en géométrie, dès qu'il veut toucher à l'infini. » C'est sur ce point, ajoute l'évêque d'Oxford, que devait porter le doute de Descartes (*Disputat.*, p. 538 sqq.).

Parker n'est pas juste lorsqu'il assimile le doute cartésien au pyrrhonisme même (*ubi supra*, p. 363 sq.) et qu'il l'accuse de réduire la science au désespoir (p. 538).

Il n'est pas seulement partial, il est dans l'erreur, quand il soutient que déduire l'existence de Dieu de l'idée de perfection, c'est insinuer par un *sophisme subtil*, qu'il y a plusieurs divinités (*Disputat.*, p. 2[illegible]

Il excède de même les limites du vrai en qualifiant Descartes d'esprit inconséquent, *inconstans*.

Ajoutons toutefois que Parker est beaucoup plus équitable et moins intolérant envers ce glorieux adversaire, que ne le sont tant de ses compatriotes, tels que Pitcairn et Hobbes. Ce dernier, au reste, est également combattu avec vigueur et succès, entre Vanini et Gassendi, dans les *Disputationes de Deo*.

A tous ces philosophes modernes, matérialistes ou spiritualistes, Parker préfère Platon. L'écrit destiné à recommander les doctrines de l'Académie mérite encore d'être consulté. Dans cet exposé libre et impartial de la philosophie platonique, *Free and impartial account of the platonic philosophy*, in-4°, 1666, l'auteur n'est pourtant pas tout à fait indépendant. Il sait découvrir trop d'analogies entre les *Dialogues* et l'*Evangile*, il ne sait pas assez apercevoir les différences qui séparent le platonisme du christianisme. Il faut néanmoins lui savoir gré d'avoir rappelé à ses contemporains le goût des Pères pour cette philosophie, d'avoir ramené les théologiens de son pays à l'étude de cette philosophie, de l'avoir défendue contre les censures des inquisiteurs, qui n'y voyaient qu'une source impure d'abominables hérésies; enfin, de l'avoir vantée, sans décrier Aristote et d'autres antagonistes de Platon. Son tort capital consiste à n'avoir pas voulu reconnaître les nombreuses et profondes affinités du platonisme avec le cartésianisme.

Ce qui domine dans ces divers ouvrages, c'est un certain manque de méthode, et un penchant décidé pour le mysticisme. C. Bs.

PARMÉNIDE. Selon tous les historiens, ce philosophe célèbre naquit à Elée, dans la Grande-Grèce. La date seule de sa naissance a été souvent controversée, le témoignage de Diogène Laërce paraissant contredire sous ce rapport celui de Platon. On peut néanmoins, selon les apparences les plus vraisemblables, la fixer à l'an 519 avant J.-C. Il passe pour avoir été le disciple oral de Xénophon; il fut du moins l'héritier direct et immédiat de ses doctrines. D'après une tradition rapportée par Speusippe et Plutarque, il aurait été le législateur de sa patrie, et tous les ans le magistrat forçait les habitants d'Elée à jurer l'observation des lois de Parménide. Mais rien ne vient appuyer cette tradition. Ce qui est plus authentique dans la biographie de ce philosophe, c'est le voyage qu'il fit à Athènes avec son disciple Zénon et dont il est parlé dans *le Parménide* et dans *le Sophiste* de Platon. Ce voyage, qui est une date si importante dans l'histoire des idées philosophiques, eut lieu vers l'an 454 avant J.-C. En le faisant, le but avoué de Parménide et de Zénon était de se mettre en rapport avec

Digitized by Google

s Ioniens, dont les doctrines remplissaient tout l'orient de la Grèce, et
: combattre leur système. L'histoire de cette lutte est l'histoire même
) Zénon.

La vie de Parménide fut donc exclusivement consacrée à la philo-
)phie ; et tous les écrivains qui ont eu l'occasion de prononcer son
om, l'ont fait en termes pleins de respect et d'admiration. Platon
appelle « le respectable, le redoutable, le profond Parménide. »

Le seul écrit de Parménide dont l'antiquité nous ait conservé des
'agments, et le seul aussi dont elle fasse mention, est un poëme *sur*
: nature, comme presque tous les ouvrages des anciens philosophes.
'e poëme était divisé en deux parties, dont les titres séparés, *De la*
érité et *De l'opinion*, nous sont parvenus avec les fragments qui s'y
attachent. Dans la première partie, Parménide traitait de l'être en soi
t de la vérité absolue ; dans la seconde, il s'occupait des choses sen-
ibles et variables, des principes naturels, ce qui fait que Plutarque
Amator. lib. IX, c. 32) appelait cette partie du poëme une cosmo-
gonie. Le style de ce poëme était fort simple, à l'exception du début,
qui nous a été conservé par Sextus Empiricus, et où respire quelque
:hose de sombre et de solennel, conforme au génie de la race do-
rienne. On ne connaît d'ailleurs de Parménide aucun autre ouvrage
que ce poëme, dont il reste des fragments précieux, environ cent cin-
quante vers.

Dans le système de Xénophon, la donnée idéaliste de Pythagore s'était déjà transformée et précisée ; l'unité de l'être nécessaire se dégageait pour la première fois, au grand jour de la discussion et du raisonnement, des enveloppes un peu trop mystérieuses dont le phisophe de Samos l'avait voilée. Mais ce n'était qu'une ébauche qui devait recevoir toute son extension entre les mains puissantes de Parménide.

Il reçut de bonne heure les impressions de l'école de Pythagore et l'influence de Xénophon. Né dans la Grande-Grèce, il naquit et vécut au sein même de l'idéalisme ; il en devint le représentant le plus rigoureux, et en apporta avec lui, lorsqu'il fit le voyage d'Athènes pour combattre l'empirisme ionien, la théorie complète.

Le système de Parménide avait deux faces, à chacune desquelles était consacrée dans son poëme une exposition séparée.

Il plaçait d'un côté les données de la raison, qui seules représentaient pour lui la *vérité ;* de l'autre, il reléguait dans le domaine de l'*opinion* les croyances vulgaires, les perceptions des sens. Ces deux parties de sa doctrine n'avaient aucun rapport l'une avec l'autre. Autant il élevait la première, autant il rabaissait la seconde. Il les plaçait dans un antagonisme formel ; et c'est là que commence l'originalité de son système. Dès le premier pas, il met l'idéalisme sur la route exclusive, étroite et hardie où le condamneront à rester, à périr, les attaques de ses adversaires, et la brillante, la subtile défense de Zénon.

Opposant l'un à l'autre le criterium de la raison et celui des sens, Parménide se prononçait formellement pour la raison seule. Il avoue que les hommes croient généralement à la réalité des choses sensibles ; mais il déclare que les connaissances de cet ordre sont fausses et trompeuses ; qu'elles ne sont que de pures apparences, et que les

Digitized by Google

conceptions de la raison atteignent seules la certitude et la vérité, l'être. Le vulgaire s'appuie sur les sens, mais il n'atteint que l'erreur. Les hommes passent ainsi leur vie à prendre un songe continuel pour la réalité. Il faut donc briser toute relation avec ces apparences trompeuses, et s'interdire toute foi dans le témoignage des sens. Il ne faut en excepter aucun. Si, pour plaire au vulgaire, on cherche les caractères et les lois des phénomènes sensibles, on ne sera pas dupe de ce fantôme de science, qui n'est pas et ne peut jamais devenir la vraie science. Qu'importe que le centre de ce monde visible soit la terre ou le soleil; qu'il y ait quatre éléments ou qu'il n'y en ait qu'un; que cet élément unique soit la terre ou l'eau, l'air ou le feu, le sec ou l'humide? Qu'importe que ces éléments soient mis en action par la haine et par l'amour, ou bien par la variété de forme des atomes qui les constituent? Fables pour fables, les unes valent les autres; élever sur elles l'édifice de la science, c'est chercher un point d'appui dans le vide.

Pour connaître la vérité, il faut en appeler à la raison seule.

Ce que la raison conçoit comme vrai absolument, ce qui est identique à la vérité elle-même, c'est l'être, l'être en soi, l'être nécessaire et absolu. Tout ce qui a commencé d'être, tout ce qui est d'une manière et n'est pas d'une autre, ou ce qui, étant, pourrait ne plus être un jour, tout cela n'étant pas d'une manière absolue, n'est pas vrai de la vérité absolue, et doit être rigoureusement relégué au nombre des pures apparences. La science ne s'occupe que de l'être, de l'être absolu, à l'exclusion de toute idée de rapports.

En effet, tout ce qui n'est pas l'être n'est rien, dit Parménide, puisqu'en dehors de l'être il n'y a que le néant. Le néant n'étant conçu par la raison que comme la négation absolue de toutes choses, on n'en peut rien affirmer; on ne peut même le nier, car ce serait supposer dans l'esprit une conception positive qui serait cependant sans objet, c'est-à-dire une véritable contradiction. La parole ne peut pas plus exprimer le néant ou le non-être, que l'esprit le concevoir.

Si l'être existe seul, il est un. Comment concevoir quelque chose qui ne serait ni l'être ni le néant? L'être un est absolu; c'est-à-dire qu'il exclut toute divisibilité, toute distinction. Donc il est continu, puisqu'il n'existe rien qui le sépare d'avec lui-même. D'ailleurs, s'il n'était pas continu, il aurait des parties; il ne serait plus un, mais multiple; ce qui est impossible, puisque chaque partie étant différente des autres, et chacune étant l'être, il y aurait lieu alors de diviser l'être d'avec lui-même, et qu'il serait ainsi sa propre différence d'avec lui-même.

L'être est aussi immobile et éternel. Tout mouvement est un changement. Changer, c'est perdre quelque chose que l'on avait, ou acquérir ce qu'on n'avait pas. Or, l'être existant seul, toute adjonction, toute perte, tout mouvement lui est impossible. Le mouvement, d'ailleurs, implique l'idée de lieu ou d'espace; et l'espace n'est que ce qui contient les corps. Si les corps n'existent pas, l'espace et le mouvement qui en sont la suite n'existent pas davantage.

D'un autre côté, si l'être n'était pas éternel, c'est qu'il aurait commencé d'être, ou qu'il pourrait mourir un jour. Mais si l'être n'avait

Digitized by Google

pas toujours existé, d'où, par qui et comment aurait-il pu prendre naissance? Il ne peut s'engendrer lui-même; car pourquoi se créerait-il dans un moment plutôt que dans un autre? Avant d'exister, il se confondrait avec le néant, et il est contradictoire de prétendre qu'il vienne du néant, qui, n'étant absolument rien, ne saurait être ni cause ni effet. L'être existe donc seul, et par lui-même. Il est donc éternel.

L'être n'a donc ni passé, ni avenir, ni parties, ni limites. Son existence n'est point une succession de changements ni de mouvements. Il est, et n'a ni commencement ni fin. Il est tout, car il n'y a rien hors de lui. Il est indivisible, et il existe en même temps tout entier, c'est-à-dire en tout égal à lui-même. Toute différence lui est étrangère, et, partant, on n'en peut affirmer aucun rapport de ressemblance ni de dissemblance, d'infériorité ni de supériorité. L'être renferme tout ce qui est et peut être : son existence est adéquate à la plus grande perfection possible.

Enfin, la pensée elle-même qui conçoit l'être, qu'est-elle, sinon l'être? L'être seul connaît l'être, et la pensée qui se sait et se connaît ne peut pas ne pas être. Il y a donc identité entre l'être et la pensée de l'être, entre la pensée et son objet; et tout s'abîme dans le sein de cette unité suprême et parfaite, hors de laquelle il n'est rien, et qui ne peut pas ne pas être.

Tel est en substance le système de l'unité absolue de Parménide. C'est, on le voit, l'idéalisme sous sa plus rigoureuse et sa plus audacieuse formule. Mais ce n'est que l'idéalisme à son début. La donnée principale, l'idée de l'unité de l'être s'y trouve; mais les développements qu'il recevra plus tard, à diverses époques de l'histoire, ne sont pas même indiqués.

Ce qui fait le mérite de l'idéalisme de Parménide, c'est la remarquable puissance avec laquelle les diverses généralités qui le constituent s'enchaînent entre elles. Une fois la certitude des sens mise de côté, et la notion abstraite de l'être acceptée comme le seul fondement de la science, la formule de Parménide devient logiquement inévitable. C'est donc dans le point de départ de ce système qu'il faut chercher la source des absurdités sous lesquelles il a succombé.

Or, on reconnaît d'abord que la négation du témoignage des sens conduit Parménide à un choix arbitraire dans la connaissance humaine. Si la raison saisit l'immuable et l'infini, elle saisit aussi, à l'aide des sens, le phénoménal et le fini. Nier un de ces deux termes, sous prétexte qu'il ne peut être ramené à l'autre, c'est mutiler arbitrairement et illégitimement l'intelligence humaine; c'est se jeter dès le premier pas sur la route de l'erreur. Les faits ne sont pas toute la science; mais ils en sont le fondement et le point de départ.

Une fois la réalité observable ainsi mise de côté, la science n'a plus qu'une base : des notions générales, mais purement abstraites. C'est ce qu'exprime très-bien l'axiome éléatique que l'unité absolue existe seule, et qu'elle est identique à la pensée de l'être. Mais cette notion de l'unité absolue, excluant toute autre existence, qu'est-ce, sinon une abstraction vide?

Or, l'abstraction par elle-même n'est que la représentation néces

Digitized by Google

sairement incomplète de la réalité. Loin de lui être supérieure et l'exprimer plus complétement qu'aucune connaissance concrète, l'abstraction ne peut suffire à fonder seule une science quelconque de cette même réalité. Et cependant c'est à la science de la réalité, de la cause et de sa fin qu'aspire tout système philosophique. Ce qui reste au fond de l'éléatisme, c'est donc l'équation mensongère de l'être réel et de la notion générale et abstraite de l'existence. La dialectique de Parménide, qui suppose ainsi l'identité des contraires, du concret et de l'abstrait, aboutit à une flagrante contradiction sous l'apparence de la plus parfaite simplicité.

Mais la faiblesse du point de départ de l'éléatisme ne prouve nullement que le labeur philosophique de Parménide ait été stérile. Il est vrai que les sophistes tirèrent habilement parti des subtilités de la dialectique des éléates. Il est vrai que l'opposition audacieuse du système de l'unité absolue à toutes les croyances du sens commun ne contribua pas médiocrement au discrédit de la science et de la philosophie qui rendit si difficile la tâche héroïque entreprise par Socrate. Mais, malgré ces inconvénients, passagers après tout, il faut bien reconnaître que Parménide eut le mérite de dégager plus catégoriquement qu'on ne l'avait fait avant lui la notion de l'unité qui est impliquée dans la notion de tout être, et qui fait que, sous la variété des phénomènes la raison conçoit invinciblement l'unité de la substance ou du sujet qu'ils manifestent.

Or, cette notion de l'unité de l'être, que Pythagore avait confondue avec la notion de nombre et de quantité, Parménide en montre toute la valeur logique; et après lui, Platon put facilement démontrer qu'elle n'est autre que la notion de substance impliquée dans tous nos jugements.

Ajoutons que cette notion de l'unité de l'être nécessaire, placée ainsi au sommet de la science, comme sa base et sa limite, n'était pas un mince service rendu à la réflexion, à une époque où la vie matérielle envahissait toutes les pensées, toutes les préoccupations des hommes. Platon, lui, sut tirer un magnifique parti de la dialectique éléatique; mais on ne saurait, sans injustice, nier que ce grand esprit ne dut beaucoup aux spéculations de Parménide. Celui-ci ne sut pas donner à l'être ses véritables attributs; mais c'est en approfondissant ses idées que Platon déclare dans le *Sophiste*, qu'il lui est impossible de se persuader que, « dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence ne conviennent pas à l'être absolu; que cet être ne vit, ni ne pense; qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence.... Entre le repos absolu et le mouvement absolu de l'être et du monde, il faut, au lieu de choisir, les prendre l'un et l'autre. »

Cette conclusion de Platon, c'est aussi la nôtre. Et ce n'est pas seulement à Parménide qu'il faut l'appliquer, mais à tous les philosophes qui veulent ramener la réalité à une unité absolue, à un panthéisme quelconque, idéaliste ou matérialiste.

Mais on ne peut s'empêcher de rendre justice au philosophe dont le système, hardi et nouveau, en montrant par le fait les dangers de toute prétention exclusive, contribua plus qu'aucun autre à donner à

Digitized by Google

à philosophie platonicienne cette profondeur de pensée, large à la fois et compréhensive, qui en fait un des grands monuments de l'histoire. Le système de Parménide peut être considéré comme un de ces échafaudages qui ne sont pas eux-mêmes des édifices où l'on puisse s'abriter et se reposer, mais sans lesquels toute construction vaste et élevée serait impossible. Parménide est le véritable, le grand précurseur de la dialectique et de la métaphysique platonicienne : rôle nécessairement incomplet, mais qui pourtant ne fut ni sans grandeur ni sans importance.

Consultez sur Parménide : l'édition de ses *Fragments* par Fülleborn, in-8°, Züllichau, 1795. — *Empedoclis et Parmenidis Fragmenta ex codice taurinensis bibliothecæ restituta et illustrata ab Amadeo Peyron*, in-8°, Leipzig, 1810. — *Commentationum Eleaticarum pars prima*, par M. Brandis, in-12, Altona, 1813. — *Philosophorum græcorum veterum, præsertim qui ante Platonem floruerunt, operum reliquiæ. Prima pars, Parmenides*, par M. Simon Karsten, in-8°, Amsterdam, 1835. — *Essai sur Parménide d'Elée*, suivi du texte et de la traduction des fragments, par Francis Riaux, in-8°, Paris, 1840. Fr. R.

PASCAL. Ce nom est plutôt celui d'un ennemi que d'un ami de la philosophie; mais, ennemis ou amis, tous ceux qui ont porté un regard sérieux sur la nature humaine, tous ceux qui, avec une âme élevée et une riche intelligence, ont scruté les profondeurs de la conscience pour y chercher les fondements de la vérité; tous ceux-là, malgré les résultats opposés de leurs efforts, ont contribué aux progrès et à l'affranchissement de la raison, et ont, en définitive, rendu témoignage de sa puissance. A ce titre, l'auteur des *Provinciales* et des *Pensées* mérite, autant que personne, d'occuper une place distinguée dans l'histoire de la philosophie moderne.

Blaise Pascal naquit à Clermont, d'une ancienne famille d'Auvergne, le 19 juin 1623. Il était fils unique et le quatrième enfant d'Etienne Pascal, d'abord *élu*, puis second président de la cour des aides dans la capitale de sa province. Ayant perdu sa femme, qu'il aimait tendrement, Etienne se défit de sa charge, et vint s'établir à Paris, en 1631, pour veiller à l'éducation de sa famille et se perfectionner lui-même dans la culture des sciences. C'était un homme très-distingué, tant par son esprit que par son instruction, surtout en physique et en mathématiques. Il se lia avec quelques-uns des savants les plus renommés de l'époque, parmi lesquels on cite le P. Mersenne, Roberval, Carcavi, Le Pailleur, et forma avec eux comme un cercle scientifique qui devint le noyau de l'Académie des sciences. On comprend combien de telles relations durent exciter l'esprit du jeune Pascal, qui, dès sa plus tendre enfance, comme nous l'apprend sa sœur, madame Périer, *voulait savoir la raison de toutes choses*. Il avait à peine douze ans, qu'il était déjà initié à une connaissance raisonnée des langues; son père lui expliquait les principaux phénomènes de la nature, et il écrivait un petit traité sur la communication des sons, qui fut trouvé tout à fait supérieur à la raison d'un enfant. Il n'était pas plus âgé, quand il fut surpris un jour étudiant seul avec des *barres* et des *ronds*, ou

Digitized by Google

plutôt inventant la géométrie. Il faut entendre madame Périer, dans ses *Mémoires*, raconter ce prodige dans toute sa simplicité, pour partager son émotion et celle de son père. A partir de ce moment, il fut permis à Pascal, pendant les heures de récréation, de lire les *Eléments d'Euclide* et d'assister aux réunions savantes qui se tenaient dans la maison paternelle. A seize ans, il avait écrit son *Traité des sections coniques*, qui, sans enrichir la science, excita l'admiration des savants, entre autres de Descartes. Trois ans plus tard, à l'occasion des grands calculs qu'il eut à exécuter pour soulager son père dans l'intendance de Normandie, il inventait sa *machine arithmétique*. Informé d'une manière très-incomplète, en 1646, des expériences de Torricelli sur le vide, il fit les siennes quelques mois après, et montra dans les sciences physiques le même génie d'invention dont il avait déjà fait preuve dans les sciences mathématiques. Ces expériences donnèrent lieu au *Traité du vide* et à celui de *l'équilibre des liqueurs*, dont le premier ne vit le jour qu'en 1651, et le second en 1663, c'est-à-dire une année après sa mort.

C'est dans cette même année de 1646 que Pascal connut pour la première fois les livres de Saint-Cyran et le discours de Jansénius, qui a pour titre *De la réformation de l'homme intérieur*. Son esprit en fut dès lors vivement ébranlé; car, une année après, en 1647, pendant qu'il était à Paris pour demander conseil sur sa santé, nous le voyons assister avec sa sœur Jacqueline, dans l'église de Port-Royal, aux sermons de l'abbé Singlin. Cette austère parole acheva sur tous deux ce que les écrits de la secte avaient déjà commencé. Jacqueline prit la résolution d'entrer en religion, et Pascal, loin de songer à y mettre obstacle, comme il le fit depuis, l'encouragea dans cette pensée. Cette ferveur passagère, ou, comme l'appelle un écrivain contemporain (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, c. 5), cette vue extérieure de Port-Royal, est ce que les biographes ont nommé la première conversion de Pascal. Il ne s'y arrêta qu'un an, de 1647 à 1648. Après ce court intervalle, il rentra dans le monde et parut vouloir s'y fixer, menant de front le goût du faste avec l'amour de la géométrie, la science avec les intérêts et le sentiment. C'est à cette époque de sa vie, qui embrasse à peu près un laps de six années, qu'il correspond avec Fermat, qu'il publie le *Traité du triangle arithmétique*, qu'il invente le *haquet* ou *la brouette du vinaigrier*, qu'il conçoit l'idée des *carrosses à six sous*, réalisée par nos *omnibus*; qu'il résout le *problème des partis*, écrit son admirable *discours sur les passions de l'amour*, songe à acheter une charge et même à se marier.

Mais, en 1654, une nouvelle et dernière révolution s'accomplit dans son esprit. Etant allé, selon sa coutume, un jour de fête, se promener dans un pompeux équipage au pont de Neuilly, ses chevaux s'emportèrent à un passage dangereux, et il faillit être précipité. Cet événement fit sur lui une impression extraordinaire, et réveilla une exaltation plutôt assoupie que domptée. Est-il vrai, selon une tradition très-commune, que Pascal, depuis ce moment, vit toujours un gouffre à ses côtés, et qu'une vision de son cerveau ébranlé, ou une *hallucination*, comme on l'a dit récemment, fut la cause véritable du changement qui se fit en lui? Aucun fait positif, aucun témoignage

Digitized by Google

digne de foi n'autorise un tel blasphème contre le génie. Nous savons seulement que l'accident du pont de Neuilly arriva le 23 novembre 1654, et que, quelques jours après, présenté à M. de Saci par l'abbé Singlin, Pascal était un des solitaires de Port-Royal-des-Champs. Cette seconde conversion, comme on l'appelle, n'eut pas lieu sans douleur et sans combat, si l'on en juge par le petit écrit trouvé, après la mort de Pascal, dans la doublure de son vêtement, et destiné, sans aucun doute, à lui rappeler ses impressions. Nous voyons par ce document étrange que, dans la nuit même du 23 novembre, après une crise morale, un *feu* qui dura deux heures, Pascal résolut de se séparer du monde pour se donner tout entier à Dieu, « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants; » en d'autres termes, le Dieu de la révélation, non de la raison. Etabli, dès les derniers jours de cette année ou les premiers de l'année suivante, dans une petite cellule de Port-Royal-des-Champs, il y passa à peu près le reste de sa vie, n'en sortant guère que par sa renommée et ses écrits. Le premier de cette époque, ce sont les *Provinciales*, publiées en 1656, par lettres détachées, dont chacune était un événement. De 1657 à 1658, tourmenté d'un mal de dents, qui lui ôtait le sommeil, il imagina, pour tromper la douleur, d'occuper son esprit de quelque problème de géométrie, et c'est alors qu'il invente, ou plutôt qu'il achève, sur les ébauches de Roberval et de Descartes, la théorie des cycloïdes. L'exposé de cette théorie, ou le *Traité de la roulette*, ne parut qu'en 1659. Il traversa encore trois ans au milieu des plus cruelles souffrances et des plus sombres austérités, portant sur lui une ceinture de fer armée de clous qu'il s'enfonçait dans la chair à la moindre satisfaction d'amour-propre. C'est dans cet intervalle qu'il préparait son grand ouvrage sur la religion, dont nous n'avons que des fragments détachés et des notes éparses sous le titre de *Pensées*. Enfin, il mourut à Paris, dans la maison de sa sœur, madame Périer, le 19 août 1662, âgé de trente-neuf ans et deux mois. Depuis sa dix-neuvième année, disait-il lui-même, il ne passa pas un jour sans douleur.

Pascal intéresse surtout la philosophie par deux ouvrages qui n'ont pas été écrits pour elle, et dont l'un est évidemment dirigé contre elle: nous voulons parler des *Provinciales* et des *Pensées*. Mais avant de nous occuper de ces deux œuvres capitales, composées l'une et l'autre après la grande conversion de 1654, arrêtons-nous à quelques productions d'une autre époque, et émanées d'un autre esprit, afin que nous connaissions les deux hommes dans Pascal, le philosophe et le sectaire, ou, pour parler son langage, l'homme de la nature et l'homme de la grâce.

Parmi les ouvrages de cette classe, le premier qui se présente à nous, c'est la *Préface sur le Traité du vide*, écrite à peu près en 1651, et dont Bossut, dans son édition de 1779, a publié un fragment sous ce titre arbitraire : *De l'autorité en matière de philosophie*. Là Pascal, en véritable cartésien, sépare avec soin le domaine de l'autorité de celui de la raison. Il ne reconnaît la première qu'en matière de théologie; mais, pour les choses de raisonnement et d'observation, il s'adresse à la seconde et veut qu'elle use d'une liberté entière, tout

Digitized by Google

en consultant l'expérience des siècles passés. C'est là qu'on trouve exprimée pour la première fois, dans un admirable langage, cette idée moderne du progrès, devenue au dix-huitième siècle une véritable religion, qui, transportant dans l'antiquité la jeunesse de l'esprit humain et sa maturité dans les temps modernes, nous fait penser que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement (*Pensées de Pascal*, édit. Faugère, t. I, p. 98). C'est cette propriété même qui distingue, selon Pascal, la raison de l'instinct. « La nature, dit-il (*ubi supra*, p. 97), n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement; et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne dépassent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hommes sont aujourd'hui, en quelque sorte, dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. »

Telle est à la fois la liberté et la puissance que Pascal reconnaît à la raison, avant qu'une sombre mélancolie en ait fait un sectaire. Dans un autre écrit, composé à l'époque de sa plus grande dissipation, c'est-à-dire de 1652 à 1654, et publié pour la première fois par M. Cousin (d'abord dans la *Revue des deux mondes*, puis dans son livre des *Pensées de Pascal*; 3e édition, in-8°, Paris, 1847, et dans le tome Ier de la 4e série de ses *Œuvres complètes*, in-12, Paris, 1849), dans le *Discours sur les passions de l'amour*, il ne parle pas avec moins de justesse et de profondeur des passions. L'homme, selon lui, n'est pas seulement né pour penser. Il éprouve aussi le besoin d'agir; et pour qu'il agisse réellement, il faut qu'il y soit poussé par des passions dont il sent les sources dans son cœur. Les deux passions qu'il juge les plus dignes de notre nature, et entre lesquelles il voudrait partager son existence, sont l'amour et l'ambition. « Qu'une vie est heureuse, dit-il, quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition! Si j'avais à en choisir une, je voudrais celles-là.... L'amour et l'ambition commençant et finissant la vie, on est dans l'état le plus heureux dont la nature humaine est capable. » Les passions sont occasionnées par le corps; mais elles appartiennent à l'esprit, ou plutôt elles ne sont que l'esprit même. Voilà pourquoi, « à mesure que l'on a plus d'esprit, les passions sont plus grandes.... Dans une grande âme tout est grand. » Après ces considérations générales, l'auteur s'attache particulièrement à l'amour, dont il comprend et définit la puissance dans ses effets les plus élevés, mais dans ses effets réels. Ce sont les idées de Platon mises à la portée de l'humanité. « Nous naissons, dit-il, avec un ca-

Digitized by Google

ractère d'amour dans nos cœurs, qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau, sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est. Qui doute, après cela, si nous sommes au monde pour autre chose que pour aimer? » L'objet de l'amour, c'est la beauté; et comme l'homme est la plus belle des créatures, il faut qu'il trouve dans lui-même le modèle de cette beauté qu'il cherche au dehors. Il n'aimera donc qu'un être qui lui ressemble et qui approche de lui aussi près que possible. « La beauté est partagée en mille différentes manières. Le sujet le plus propre pour la soutenir, c'est une femme. » Pascal reconnaît comme légitime, non-seulement la passion, non-seulement l'amour, mais le plaisir, dans les limites où il s'accorde avec les principes les plus élevés de notre nature. « L'homme, dit-il (édit. de M. Cousin, 1849, p. 481), est né pour le plaisir : il le sent, il n'en faut point d'autre preuve. Il suit donc la raison en se donnant au plaisir. »

Entre ces deux éléments, la raison et les passions, Pascal semble en reconnaître un troisième, qu'il appelle indifféremment du nom de jugement ou de sentiment, et dont il fait la base de la morale. « La vraie éloquence, dit-il (édit. Faugère, p. 151), se moque de l'éloquence; la vraie morale se moque de la morale; c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. »

Si la raison et les passions, c'est-à-dire tout ce qui est dans l'homme, ou du moins tout ce qui fait mouvoir sa volonté, est également irréprochable, il n'est pas étonnant de voir Pascal, dans un autre de ses écrits, *De l'art de persuader*, avancer cette proposition digne de J.-J. Rousseau, *que la nature seule est bonne*. « Rien, dit-il (édit. Faugère, t. I, p. 171 et 172), rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée et même connues de tout le monde.... La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune. » Quoiqu'il ne s'agisse ici que des choses de l'esprit et du goût, il est cependant impossible de ne pas prendre dans leur acception la plus large et la plus évidente les derniers mots de cette citation. Or, quand on songe que le petit traité d'où ils sont tirés porte déjà plus d'une trace de jansénisme, et pourrait bien avoir été écrit peu de temps après la retraite de Pascal à Port-Royal-des-Champs, on est tenté de les considérer comme une protestation anticipée de la nature contre les exagérations de la doctrine de la grâce.

La logique de Pascal, et nous devons ajouter sa rhétorique, car, selon l'expression de Nicole (*Logique*, 3e partie, c. 20), « il savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su; » en un mot, les idées de Pascal sur l'art de persuader, telles qu'elles résultent de l'écrit que nous venons de citer, et de son traité *De l'esprit géométrique*, s'accordent à merveille avec ses vues générales sur les facultés humaines, et pourraient servir de complément au *Discours de la Méthode*. Les auteurs de la *Logique de Port-Royal* nous apprennent (premier *Discours*) qu'ils en ont tiré un grand parti, notamment en ce qui

Digitized by Google

touche la définition (1re partie, c. 12), et la méthode de composition ou des géomètres (4e partie, c. 3).

Les deux principes que Pascal reconnaît dans l'homme, c'est-à-dire la raison et les passions, ou, comme il s'exprime lui-même avec toute l'école de Descartes, l'entendement et la volonté, sont aussi pour lui les deux sources de nos opinions, et lui apprennent à distinguer deux manières de persuader. « La plus naturelle, dit-il (*Art de persuader*, édit. Faugère, t. I, p. 155 et suiv.), est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément : » Ces deux moyens, ou si l'on peut les appeler ainsi, ces deux logiques ont chacune leurs principes. « Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et connues à tout le monde, comme que le tout est plus grand que sa partie ; outre plusieurs axiomes particuliers que les uns reçoivent et non pas d'autres, mais qui, dès qu'ils sont admis, sont aussi puissants, quoique faux, pour emporter la créance, que les plus véritables. Ceux de la volonté sont de certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut pas ne pas avoir ; outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver.... » Sur les principes de la première espèce repose l'art de convaincre ; sur ceux de la seconde, l'art d'agréer. Il existe, selon Pascal, des règles aussi sûres pour l'un que pour l'autre ; mais l'art de convaincre lui paraît le plus facile, et c'est à celui-ci qu'il s'arrête pricipalement, en y mêlant çà et là les préceptes les plus profonds sur l'éloquence.

Convaincre c'est la même chose que démontrer ; et comme il n'y a de preuves parfaites ou de déductions rigoureuses qu'en géométrie, tout l'art des démonstrations est renfermé, selon Pascal, dans la méthode des géomètres. « La méthode de ne point errer, dit-il (*ubi supra*, p. 170), est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et hors de leur science et de ce qui l'imite il n'y a point de véritables démonstrations. » Quant aux règles dont cet art se compose, et que Pascal a ramenées d'abord à huit, puis à cinq, elles sont littéralement reproduites dans la *Logique de Port-Royal* (4e partie, c. 3), et il n'y aurait aucune utilité à les transcrire ici. Nous ferons seulement remarquer que cette préférence donnée par Pascal à la géométrie pour la rigueur des déductions, ou, comme nous disons aujourd'hui, de la méthode synthétique, ne lui fait pas oublier l'expérience. Il en parle dans sa préface sur le *Traité du vide* (*ubi supra*, p. 100) comme un homme à qui elle est parfaitement familière, et presque dans les mêmes termes que l'auteur du *Discours de la Méthode*. « Dans toutes les matières, dit-il, dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différents. C'est ainsi que quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point. » C'est au nom même de ce principe qu'il excuse chez les anciens la supposition

Digitized by Google

ie la nature a horreur du vide; car ils n'ont voulu parler que des ıpériences qu'ils avaient vues, et non de celles qui n'étaient pas à ur connaissance.

Tel est Pascal tant qu'il s'appartient à lui-même, c'est-à-dire un éritable philosophe, et un philosophe religieux à la manière de son ècle, chez qui la science ne fait aucun tort à la foi, et que la foi n'emèche pas de rendre justice à la raison et à la nature, à toutes les faıltés de l'âme humaine. Nous allons voir ce que sont devenus ce bon ens et cette impartialité du génie sous la pernicieuse influence de esprit de secte.

Les Provinciales, les *Petites Lettres*, comme on les appelait au ıoment de leur apparition, ou, pour les désigner sous leur nom vériıble, les *Lettres à un Provincial*, forment comme la transition entre es écrits dont nous venons de parler et le livre des *Pensées*. On sait à uelle occasion naquit cet immortel ouvrage. Arnauld venait d'être conamné en Sorbonne pour avoir écrit qu'il avait lu exactement le livre e Jansénius et qu'il n'y avait point trouvé les cinq propositions conamnées par le dernier pape. C'est ce qu'on appelait la *question de fait*. l allait subir encore une condamnation plus éclatante sur la *question le droit*, c'est-à-dire sur le fond même de la doctrine de la grâce, et on arrêt, provoqué principalement par l'influence des jésuites, fut endu en effet le 29 janvier 1656. Port-Royal tout entier était engagé lans le procès, et, voulant en appeler au public de la sentence de la Faculté, il confia à Pascal le soin de le défendre devant ce nouveau ɔge. C'est alors que parurent l'une après l'autre, publiées comme ar une main invisible au milieu des poursuites les plus actives, ces ix-huit lettres, véritables pamphlets où la verve comique de Molière 'unit à la dialectique de Platon. Qu'est-ce donc que les *Provinciales*? L'esprit laïque, c'est-à-dire le sens commun pris pour juge dans les questions de théologie; la logique appliquée au dogme de la grâce, et l'autorité religieuse, non-seulement celle de la Sorbonne, mais celle du pape lui-même, citée devant le tribunal de la conscience publique. Tout l'esprit du livre, et, s'il faut l'appeler de son véritable nom, l'esprit du libre examen, se révèle dans des phrases comme celles-ci : « Car, en vérité, le monde devient méfiant, et ne croit les choses que quand il les voit.... Ils ont jugé plus à propos et plus facile de censurer que de repartir, parce qu'il leur est bien plus aisé de trouver des moines que des raisons.... Laissons donc là leurs différends. Ce sont des disputes de théologiens et non pas de théologie. Nous, qui ne sommes pas docteurs, n'avons que faire à leurs démêlés. » On sent que le siècle n'est pas loin où l'on passera de la critique des théologiens à celle de la théologie.

Des dix-huit lettres dont se compose le livre des *Provinciales*, il n'y en a que cinq, les trois premières et les deux dernières, qui traitent de la grâce janséniste; les autres ont pour but de porter la guerre chez l'ennemi, en livrant à la risée et à l'indignation des honnêtes gens la morale des jésuites. C'est à cette partie de son œuvre que Pascal est redevable de son plus grand succès près de ses contemporains; c'est celle qui l'a rendu populaire même aux libres penseurs du XVIIIe siècle, et qui a été le plus immédiatement utile en enlevant la

Digitized by Google

conscience publique aux subtilités et à la corruption des casuistes, c'est-à-dire des sophistes du christianisme. Ce dernier résultat a été très-bien saisi et caractérisé avec beaucoup de justesse par l'auteur de Port-Royal (t. III, c. 15). Nous ne pouvons rien faire de mieux que de citer ses propres paroles : « Les *Provinciales* ont tué la scolastique en morale, comme Descartes en métaphysique ; elles ont beaucoup fait pour séculariser l'esprit et la notion de l'honnête, comme Descartes l'esprit philosophique. »

On conçoit sans peine que pour défendre la grâce dans le sens rigoureux où l'entendait son esprit géométrique, et pour renverser les limites, très-sages à notre avis, où l'autorité la voulait contenir, Pascal eu recours à la logique et à la raison. Une fois abandonné, non seulement par le cœur, mais par l'intelligence, à cette grâce janséniste devant laquelle rien d'humain ne peut subsister, il était forcé de se retourner contre l'instrument qui l'avait servi, et devait chercher à écraser la nature et la raison. C'est précisément ce qu'il voulait faire dans une apologie de la religion chrétienne à laquelle il travaillait vers la fin de sa vie, et dont les *Pensées*, du moins celles qu'il a écrites de sa propre main pendant ses dernières années (Cousin, *Des Pensées de Pascal*; 4e édition, p. 117-120), ne sont que des matériaux et de fragments. Pascal, dans un discours qui nous a été conservé (édit. Faugère, t. VII, p. 372-379) et dont l'édition de Port-Royal nous offre une fidèle analyse, exposa lui-même à ses amis le plan de cet ouvrage. Après avoir fait la peinture de l'état présent de l'homme, avec sa grandeur et sa bassesse, ses infirmités et ses avantages, et le peu de lumière qui lui reste au milieu des ténèbres, il devait montrer combien la philosophie, c'est-à-dire la raison, est impuissante à lui expliquer ces contrariétés, et combien elle est elle-même pleine de contradictions, de faiblesses et d'erreurs. La philosophie une fois écartée, il devait passer en revue les différents systèmes religieux qui ont régné sur le monde en dehors du peuple juif et de l'Eglise chrétienne. Les religions convaincues à leur tour ou d'imposture ou de folie, il démontrait la vérité du christianisme par l'histoire du peuple juif, les livres saints, les prophéties, les miracles, le péché originel, la promesse d'une rédemption, la vie, la personne et la doctrine de Jésus-Christ, le caractère de ses apôtres et les moyens qui ont servi à l'établissement de son Eglise. Pascal, dans cette œuvre magnifique, pour l'exécution de laquelle il demandait dix ans de bonne santé, ne voulait pas moins s'adresser à l'imagination et au cœur qu'à l'esprit. A la faveur de la forme épistolaire, peut-être aussi du dialogue, elle devait réunir tous les genres et tous les tons : la dialectique et la passion, l'ironie et le langage sévère de l'enseignement. Mais pour le but que nous poursuivons ici, trois points seulement nous intéressent et sont suffisamment éclaircis par les matériaux qui sont dans nos mains : 1° Ce que Pascal a pensé de la nature humaine en général quand elle est livrée à elle-même ; 2° l'opinion qu'il s'est formée de la raison et de la philosophie ; 3° par quels moyens il aurait voulu conduire l'homme à la vérité et à la religion, en l'absence de toutes les facultés qu'il lui a ôtées.

Tout ce que dit Pascal de la nature de l'homme tend à une même fin :

Digitized by Google

ontrer combien elle est misérable, impuissante, aveugle et dégradée; peindre comme un chaos d'éléments discordants, comme une ma-ıe disloquée dont tous les rouages se font obstacle les uns aux autres, ıme un amas de ténèbres, de désordres et de passions contradic-es, d'où il ne peut sortir que la violence et la douleur : de là les trastes sans nombre qu'on trouve dans les *Pensées :* « Car, enfin, est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment ıgné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe ıt pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable; égale-nt incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est en-uti. » (Edit. Faugère, t. II, p. 66; Cousin, p. 301.) Nos destinées ıt si chétives, qu'un grain de sable qui se met dans l'uretère d'un nme décide de la fortune des Etats. « Le nez de Cléopâtre, s'il eût plus court, toute la face de la terre aurait changé. » Mais notre ındeur n'est pas moins visible que notre misère, ou plutôt elle se tire notre misère même. « Car qui se trouve malheureux de n'être pas , sinon un roi dépossédé? » Cette grandeur de l'homme, Pascal la t consister dans la pensée, et non-seulement la grandeur de l'âme, ıis tout son être. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici, car tout le ınde le porte dans sa mémoire, ce magnifique passage où l'homme t comparé à un roseau pensant. Malheureusement Pascal ajoute aussi-: « Mais qu'est-ce que cette pensée? Qu'elle est sotte! » Tous ces ntrastes sont parfaitement résumés par Pascal lui-même, lorsqu'il t, en parlant de l'homme : « S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, le vante, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est ı monstre incompréhensible. »

Mais ce qui est surtout digne de notre attention, ce sont les opinions ı Pascal sur la nature morale de l'homme, sur la source de ses ac-ons et les fondements de la société. On croirait entendre Hobbes, La ochefoucauld et Montaigne tout ensemble. En effet, donnez à l'amour-ropre le nom théologique de concupiscence, et vous verrez un grand ombre de *pensées* se confondre avec les *maximes*. « Tout ce qui est u monde, dit Pascal (édit. citée, t. I, p. 232), est concupiscence e la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie. » Gar-ez-vous donc de supposer qu'il y ait dans le cœur humain aucune ffection noble et désintéressée. Ne croyez pas à la pitié, par exemple : ar « on est bien aise d'avoir à rendre ce témoignage d'amitié et à s'at-irer la réputation de tendresse sans rien donner. ». Ne croyez pas à la ravoure : « Nous perdons la vie avec joie, pourvu qu'on en parle. » Ne croyez pas à l'amitié : « Tous les hommes se haïssent naturelle-nent l'un l'autre. » (*Ubi supra*, p. 225.) Ici, La Rochefoucauld est déjà lépassé par Hobbes : car ces paroles sauvages nous rappellent la naxime de l'auteur du *De cive : Homo homini lupus*, « L'homme est our son semblable un loup. » En un mot (*ubi supra*, p. 220) : « La concupiscence et la force sont la source de toutes nos actions : la con-cupiscence fait les volontaires; la force les involontaires. » Voilà pour les affections, les sentiments, les habitudes; voyons maintenant les principes, c'est-à-dire ce qui fait le juste et l'injuste, le bien et le mal moral, tant dans la société que dans l'individu. Tout le monde

Digitized by Google

connaît ces paroles, imitées de Montaigne : « On ne voit presqu
de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de c
Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurispru
Un méridien décide de la vérité. En peu d'années de possessio
lois fondamentales changent. Le droit a ses époques. L'entr
Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante
tice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erre
delà. » Mais pourquoi la justice change-t-elle ainsi? Parce que « n
suivant la seule raison, n'est juste de soi. La coutume fait tout
quité, par cela seul qu'elle est reçue : c'est le fondement mystiq
son autorité. — Montaigne a tort : la coutume ne doit être suivie
parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit raisonnab
juste. — Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principe
coutumés? Dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutum
leurs pères, comme la chasse dans les animaux. » Pascal, à son po
de vue, rend parfaitement compte de ce fait universel du ge
humain : « La vraie nature étant perdue, tout devient sa natu
le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien. » (*Ubi
pra*, t. II, p. 131.) Voilà la nature humaine déjà bien abaissé
mais cela ne suffit pas à Pascal : après avoir réduit la justice à
coutume, il essaye d'expliquer la coutume elle-même par la for
« La force, dit-il (*ubi supra*, t. I, p. 213), est la reine du monde,
non pas l'opinion ; mais l'opinion est celle qui use de la force. — C'
la force qui fait l'opinion. — Pourquoi suit-on la pluralité? Est-ce
cause qu'ils ont plus de raison? Non, mais plus de force (t. I
p. 133). — Si l'on avait pu, l'on aurait mis la force entre les mai
de la justice ; mais comme la force ne se laisse pas manier comme
veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la justice
une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on a mis
justice entre les mains de la force ; et ainsi on appelle *juste* ce qu
est force d'obéir. — Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort,
a fait que ce qui est fort fût juste. — De là vient le droit de l'épé
car l'épée donne un véritable droit. » De là vient aussi la propriét
qui, dans l'opinion de Pascal, n'est qu'une institution civile, c'est-
dire fondée et maintenue par la force. « Ce chien est à moi, disai
ces pauvres enfants ; c'est là ma place au soleil : voilà le commenc
ment et l'image de l'usurpation de toute la terre. » Ne croirait-on p
entendre Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité des condition*
« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est
moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fond
teur de la société civile. » Seulement Pascal, mettant le droit dans
force, se contredit en écrivant ces mots : « Sans doute, l'égalité d
biens est juste ; » à moins qu'il n'admette aussi, comme certains ph
losophes du dernier siècle, l'égalité des forces.

Les conséquences politiques de cette doctrine sont faciles à com
prendre. Si le droit réside dans la force, il ne faut jamais rien dema
der au nom de la justice ; il ne faut jamais changer ce qui est établ
dans la crainte de compromettre la paix, « qui est le souverain bie
— Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûre
si on veut récompenser les mérites ; car tous diront qu'ils méritent

Digitized by Google

al à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est rand, ni si sûr.» (*Ubi supra*, t. I, p. 199.) De là, la nécessité absolue ıégalité des conditions; et afin que cette inégalité soit plus sen- moins sujette à contestation, elle doit-être fondée sur des quali- ctérieures. « Qui passera de nous deux? Qui cédera la place à e? Le moins habile? Mais je suis aussi habile que lui. Il faudra ttre sur cela. Il a quatre laquais et je n'en ai qu'un; cela est ; il n'y a qu'à compter : c'est à moi à céder, et je suis un sot si ıteste. Nous voilà en paix par ce moyen; ce qui est le plus grand iens. » Est-ce porter assez loin le mépris de l'humanité et des ıtions mêmes qu'on prétend défendre? Voici qui y met le comble : ;t un grand avantage que la qualité qui, dès dix-huit ou vingt met un homme en passe, connu et respecté, comme un autre ait avoir mérité à cinquante ans : c'est trente ans gagnés sans .» (T. I, p. 184.)

Si la nature de l'homme tout entière est corrompue, dégradée, ssante, la raison, qui en est une partie, et la partie la plus lielle, ne peut pas être plus saine. Pascal est donc nécessaire- sceptique en philosophie, et ce fait ne peut plus être contredit ıt les textes formels et surabondants qui en témoignent (Cousin, ge cité, *Préface de la nouvelle édition*, p. 6 et suiv.). Mais le ıcisme professé par Pascal n'est pas le point capital, et, si l'on s'exprimer ainsi, ne forme pas le premier plan de son système : st qu'un corollaire de sa théorie de la nature, ou de son opinion 'ensemble des facultés humaines. En un mot, c'est un scepti- ; qui procède d'un dogmatisme et qui tend à un dogmatisme; qui du péché originel, pris dans le sens rigoureux des jansénistes, aboutir au dogme de la grâce. Il est vrai que la conséquence par tourner contre le principe; mais toutes les doctrines extrê- soit philosophiques, soit religieuses, sont dans ce cas; et c'est même qui fait le triomphe de la vérité et du sens commun. Au , le scepticisme de Pascal n'est pas une machine construite à r, ou une ruse de guerre, comme celui de Huet et de quelques sophes soi-disant religieux. Pascal est convaincu des désordres ı pensée comme il est convaincu des désordres de la nature, ; qu'il a commencé par croire à la déchéance absolue de l'homme a seule puissance de la grâce. Il ne faut pas oublier qu'il était converti depuis longtemps quand il écrivait ses *Pensées*. Voyons tenant quels sont ses arguments et ses procédés particuliers 'e la raison humaine.

ıus n'insisterons pas sur les objections qu'il emprunte de Montai- et que Montaigne lui-même tient, pour la plupart, de Sextus Em- ıs : par exemple, la brièveté de la vie, la maladie, l'intérêt, la ention, l'amour-propre, l'amour de la nouveauté, l'empire de la ıme, et par-dessus tout le prétendu conflit de nos facultés; les sens ant la raison, « et cette même piperie qu'ils apportent à la raison,» cevant à leur tour; tous deux enfin séduits par l'imagination, «cette resse d'erreur et de fausseté, d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est toujours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était llible de mensonge.» Ce qui appartient en propre à Pascal, parce

Digitized by Google

que cela tient intimement au fond de son système, c'est la ma
dont il attaque la philosophie, et, avec la philosophie, la raison e
même. Les philosophes, selon lui, au lieu du contraste perpétuel et
éléments opposés de la nature humaine, résultat de son origine et
sa déchéance, n'en ont vu qu'un côté : ou la grandeur ou la basse
ou la conscience ou les passions, ou la raison ou l'instinct. De là vi
qu'à l'égard du bien comme à celui du vrai, en morale comme en
gique, ils se sont divisés en deux sectes principales, ceux-ci voul
se mettre au-dessus des passions et devenir Dieu ; ceux-là voulant
noncer à la raison et se changer en brutes (t. II, p. 91 et suiv.). M
ils n'ont pas plus réussi les uns que les autres, parce que, si leurs pr
cipes sont vrais, leurs conclusions sont fausses, les principes de la se
opposée n'ayant pas moins de vérité. Rien ne montre plus claireme
le procédé de Pascal que le récit que nous avons entre les mains de
conversation avec Saci (t. I, p. 348-367). Dans cet entretien qui
monte aux premiers jours de son entrée à Port-Royal, Pascal, comp
rant entre eux Epictète et Montaigne, les corrige l'un par l'autre, et
emploie tous deux à la confusion de la raison et au triomphe de la f
Le premier, connaissant le devoir de l'homme sans connaître son
puissance, se laisse entraîner à des principes *d'une superbe diaboli*
comme de croire que l'âme est une portion de la substance divine
que la douleur et la mort ne sont pas des maux. Le second, conn
sant l'impuissance de l'homme sans connaître son devoir, efface
tes les différences qui le séparent de la brute, et le conduit par le s
ticisme à l'épicurisme. De sorte que, « l'un établissant la certi
et l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme et l'autre sa faible
ils ne peuvent ni subsister seuls à cause de leurs défauts, ni s'unir,
cause de la contrariété de leurs opinions, et qu'ainsi il faut qu'ils
brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Evangile. »
reconnaîtra cette idée sous une forme plus précise et plus abso
dans le fragment suivant des *Pensées* (t. II, p. 91) : « Les uns ont vo
renoncer aux passions et devenir Dieu; les autres ont voulu renon
à la raison et devenir bête brute.... Mais ils ne l'ont pu, ni les uns
les autres ; et la raison demeure toujours qui accuse la bassesse et l'
justice des passions, et qui trouble le repos de ceux qui s'y abando
nent; et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veul
renoncer. »

C'est exactement le même système, le même esprit d'antithèse
Pascal met en œuvre dans l'ordre logique, entre le pyrrhonisme et
dogmatisme.

Au point de vue de la pensée, les philosophes se partagent en py
rhoniens et dogmatistes, comme au point de vue de l'action en stoïci
et épicuriens. « Voilà, dit Pascal (*ubi supra*, p. 103), la guerre o
verte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti, et se ran
nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme; car qui pens
demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. Mais le choix
impossible. La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond
dogmatistes.... Nous avons une impuissance de prouver invincible
tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité invincible à t
le pyrrhonisme. » Cependant, encore une fois, ne pas choisir c'est ê

Digitized by Google

rhonien; car « cette neutralité est l'essence de la cabale.... ils ne t pas pour eux-mêmes. » Par conséquent, des deux systèmes en stion il n'y en a qu'un seul qui puisse subsister : « Le pyrrhonisme le vrai. » Entendons nous pourtant : le pyrrhonisme est le vrai en losophie, ou dans la sphère de la raison, non d'une manière abso-. Or, si telle est la condition des philosophes que le fruit le plus lé-ime, que le seul résultat possible de leurs recherches soit le scepti-me, il ne faut pas s'étonner de ces paroles de Pascal : « Nous stimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.... moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. »

Mais dans l'homme, il n'y a pas seulement la raison, d'où procède philosophie; il y a aussi la nature, qui s'exprime par la voix de l'in-nct, du sentiment ou du cœur. Or, c'est peu pour Pascal de faire mbattre la raison contre elle-même, et la nature contre elle-même; aut aussi qu'il les mette aux prises l'une avec l'autre. La raison vient nous donner le scepticisme; eh bien, le cœur, c'est-à-dire la nature, oteste contre cette conclusion. « Nous connaissons la vérité non-ulement par la raison, mais encore par le cœur : c'est de cette der-ère sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en in que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les com-attre.... Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que s nombres sont infinis; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point eux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes e sentent, les propositions se concluent; et le tout avec certitude, quoi-ue par différentes voies. Et il est aussi ridicule que la raison demande u cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consen-r, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment e toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir. ette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison qui vou-rait juger de tout; mais non pas à combattre notre certitude, comme il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que ous n'en eussions, au contraire, jamais besoin, et que nous connus-ions toutes choses par instinct et par sentiment! » (*Ubi supra*, p. 108-9.) Ne soyons pas trop sévères pour ces expressions : *le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis;* il est évident que le cœur exprime ici la nature, l'instinct, ou, comme nous disons aujourd'hui, la spontanéité. Mais ces principes naturels sont déjà ruinés d'avance par l'impossibilité de les distinguer de nos principes accoutumés. Puis, comment nous assurer que tous les con-çoivent de même sorte? « Nous le supposons bien gratuitement, dit Pascal, (*ubi supra*, p. 107); car nous n'en avons aucune preuve. » Enfin, le sentiment naturel que nous avons des premiers principes de nos connaissances, n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, « puis-que, n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, par un démon méchant et à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains, selon notre origine. » Ainsi, en résumé, la raison nous commande d'être sceptiques : car c'est là son dernier mot et sa seule conclusion légitime; la nature nous défend le scepticisme à tel point qu'il n'a jamais été pratiqué par aucun homme. « Je mets en fait, dit Pascal, avec un

Digitized by Google

sens profond, qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » Quelle conclusion faut-il donc tirer de là? La conclusion, la voici, en termes très-énergiques : « Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous nature imbécile; apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez! Ecoutez Dieu. »

3°. Si, après avoir prononcé cette dure sentence, Pascal nous eût remis simplement à la grâce (nous entendons la grâce janséniste, destinée, non-seulement à secourir, mais à remplacer la nature humaine), nous le trouverions parfaitement conséquent : car lorsqu'il n'y a plus rien à attendre de nos facultés, c'est Dieu seul qu'il faut laisser agir et penser en nous; nous devons aller où son souffle nous pousse et croire ce que son esprit nous inspire; nous appartenons au fatalisme et au fanatisme. Mais non : oubliant qu'il ne nous a rien laissé qui soit capable de l'entendre, et qu'il n'a plus devant lui, comme il dit lui-même, qu'*un monstre, une chimère, un imbécile ver de terre*, il essaye de nous toucher et de nous convaincre; il s'adresse tout à la fois à notre cœur, à notre raison, à notre intérêt, à notre volonté.

D'abord il nous renvoie à l'Ecriture sainte, nous montrant qu'elle seule a compris notre véritable nature et en a expliqué l'énigme par le péché originel; essayant de prouver l'authenticité de ses textes, et la vérité de ses miracles; nous faisant admirer la suite de ses récits, la sublimité de son langage, l'accomplissement de ses prédictions, et, non content du sens propre, nous découvrant dans chaque parole et dans chaque événement biblique un sens figuratif. Tout cela est-il donc moins difficile que de nous assurer si nous veillons ou si nous dormons? Tout cela peut-il avoir lieu sans le concours des sens, de la raison, du raisonnement, de toutes les facultés en un mot, qu'on prétend avoir convaincus de contradiction et d'impuissance?

Pascal ne se contente pas d'invoquer le témoignage des Ecritures; il prétend fixer d'avance les caractères qui distinguent la vraie religion des religions fausses. « Toute religion, dit-il (*ubi supra*, p. 159), est fausse, qui, dans sa foi, n'adore pas un Dieu comme principe de toutes choses, et qui, dans sa morale, n'aime pas un seul Dieu comme objet de toutes choses. » Mais qui lui a enseigné cette vérité, sinon cette raison même qu'il rejette avec tant de mépris? La raison nous apprend donc qu'il y a un premier principe. La raison nous apprend qu'il y a un bien suprême, fin dernière de toutes nos actions, et seul véritablement digne de notre amour. Alors, pourquoi condamner toutes les preuves naturelles de l'existence de Dieu, tant les preuves physiques que les preuves métaphysiques, quoique les auteurs sacrés eux-mêmes invoquent très-souvent les premières? Si Dieu, ainsi que l'affirme Pascal, est *infiniment incompréhensible* pour nous, à tel point que nous ne puissions connaître ni ce qu'il est, ni s'il est, comment se fera-t-il comprendre? comment saurons-nous distinguer sa voix et sa présence dans l'Ecriture? Perdra-t-il son infinitude, ou cesserons-nous d'être finis? Ni l'une ni l'autre de ces deux suppositions n'étant admissible, il faut qu'il y ait, même dans l'état naturel, une certaine relation entre le Créateur et la créature.

Digitized by Google

Cette relation, que, par la force des choses, il vient de placer lans la raison, Pascal la met plus souvent dans le sentiment ou dans e cœur, ainsi qu'il a coutume de s'exprimer. « Le cœur, dit-il (*ubi upra*, p. 172), a ses raisons que la raison ne connaît point; on le sait n mille choses. Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement t soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne, et il se durcit ontre l'un ou l'autre, à son choix.... C'est le cœur qui sent Dieu, et on la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, on à la raison. » Mais Pascal oublie ici les objections qu'il a élevées ui-même contre les inspirations du cœur; nous ne savons pas si elles ont les mêmes pour tous les hommes, et si elles viennent de la nature ou de la conscience. Il ne se rappelle pas cette vive apostrophe : « Taisez-vous, nature imbécile! »

Après avoir essayé des trois moyens que nous avons vus successivement échapper de ses mains, la tradition, le raisonnement, le sentiment, Pascal a recours à un quatrième argument dont personne encore ne s'était avisé avant lui : c'est le calcul des probabilités, ou, comme il dit lui-même, la *règle des partis* appliquée à l'intérêt personnel; c'est notre bonheur dans ce monde et notre béatitude dans l'autre joués à pile ou croix. « Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter. » Pascal insiste sur ce raisonnement avec une vivacité singulière, et le fragment qui le contient est sans contredit un des plus étendus et des plus achevés dont se compose le livre des *Pensées*. Mais ce parti même suppose que la vérité nous échappe; parier pour l'existence de Dieu, ce n'est pas en être certain. Pascal le reconnaît et ne cherche en aucune manière à atténuer la conséquence de ses prémisses. « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, dit-il (*ubi supra*, p. 173), on ne devrait rien faire pour la religion; car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain! les voyages sur mer, les batailles! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain; et qu'il y a plus de certitude à la religion que non pas que nous voyions le jour de demain : car il n'est pas certain que nous voyions demain; mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On n'en peut pas dire autant de la religion. Il n'est pas certain qu'elle soit; mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas? »

En l'absence de la certitude, que la religion, selon Pascal, ne peut pas plus donner que la philosophie; en l'absence du sentiment, que la coutume peut aliéner ou détruire, quel moyen nous reste-t-il encore pour arriver à la foi? Pascal va nous le dire : c'est de nous réduire à l'état d'automate, de substituer le mécanisme de l'habitude à l'intelligence; en un mot, de nous *abêtir*. « Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin; vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes! Apprenez-les de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien.... Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même, cela vous fera croire et vous abêtira. » Pascal

Digitized by Google

insiste sur ce point, comme sur le précédent; il y revient en différents termes et à plusieurs reprises. « La coutume, dit-il (*ubi supra*, p. 175), fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense.... C'est elle qui fait tant de chrétiens; c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. » Pascal, il est vrai, ajoute aussitôt qu'il ne faut recourir à elle que *quand une fois l'esprit a vu où est la vérité;* mais nous savons maintenant ce qu'est pour lui la vérité : c'est *la règle des partis.*

Malgré tout cela, la dernière, la seule conviction qui reste à Pascal, c'est que la foi est un don de Dieu, un effet de la grâce, une inspiration étrangère à la nature et à la volonté de l'homme. « Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur; et on croira dès qu'il l'inclinera. » (P. 177.) « La foi n'est pas en notre puissance comme les œuvres de la loi, et elle nous est donnée d'une autre manière. » — « La foi est un don de Dieu. Ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement. »

C'est ainsi que Pascal, après avoir ruiné toutes les facultés de la nature humaine, afin d'établir le dogme de la chute, essaye de les relever l'une après l'autre pour nous montrer à leur clarté l'œuvre de la rédemption; mais, poursuivi par le scepticisme comme le laboureur de la fable par le serpent auquel il rend la vie, il se voit forcé de fuir du raisonnement (nous entendons parler du raisonnement appliqué à l'Ecriture) dans le sentiment, du sentiment à l'intérêt, de l'intérêt à l'empire encore plus aveugle de l'habitude, et de descendre un à un tous les degrés de l'abîme qu'il a lui-même creusé sous ses pas, jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus que la grâce, par où il aurait dû commencer. Or, quelle est cette grâce janséniste invoquée par Pascal? Pas autre chose que le fatalisme, quoiqu'il parle souvent de consolation et d'amour. En effet, en l'absence de la raison et de l'idée de la justice, qui n'est qu'une forme de la raison, il n'y a de place que pour l'arbitraire, ou cette grâce irrésistible qui, selon l'expression de Boehm, frappe au hasard comme l'éclair. En l'absence de la raison, dit un philosophe chrétien contemporain de Pascal (*voyez* More), l'erreur et la vérité ne se distinguent plus l'une de l'autre, comme en l'absence de la lumière tous les objets se confondent dans les ténèbres. Néanmoins le système de Pascal a rendu un immense service à la philosophie, en montrant où conduit la prétention de servir la religion aux dépens de la raison, et en entraînant dans sa ruine tous ceux qui ont suivi ses pas, sans avoir pour excuse sa conviction ardente et son inflexible logique, réfléchies dans un style inimitable.

Tous les documents bibliographiques qui existent sur Pascal se trouvent indiqués, ou reproduits, ou résumés dans les trois ouvrages que nous avons cités dans cet article : 1° *Blaise Pascal,* par M. Cousin, dans la 4e série de ses *OEuvres complètes*, in-12, Paris, 1849 (c'est à M. Cousin que nous devons de connaître le véritable texte des *Pensées* et le *Discours sur les passions de l'amour*); 2° *Port-Royal,* par M. Sainte-

Digitized by Google

Beuve, 3 vol. in-8°, Paris, 1842 et 1843; 3° *Pensées, Fragments et Lettres de Blaise Pascal*, publiés par M. Prosper Faugère, 2 vol. in-8°, Paris, 1844.

PASSIONS [en grec πάθη, de πάσχειν, souffrir, d'où le latin *passio*; en allemand le mot *Leidenschaft*, dérivé du verbe *leiden*, a la même signification]. Si l'on consulte l'étymologie de ce mot, la passion n'est pas autre chose que le contraire de l'action, c'est-à-dire un fait indépendant de la volonté ou de la puissance de celui qui le subit, une manière d'être dont le sujet est purement passif. C'est, en effet, dans ce sens métaphysique, que les philosophes l'ont entendue quelquefois, et qu'ils ont soutenu que tous les êtres, Dieu seul excepté, ont leurs passions : car Dieu, c'est l'énergie pure qui agit toujours, ou l'Être immuable qui ne change jamais; tandis que tout le reste est soumis à sa puissance et à la puissance réciproque des différents éléments de la nature. D'autres, se renfermant dans une acception plus restreinte, acception purement psychologique, ont désigné sous le nom de passions tous les mouvements de la sensibilité en général, quels qu'en soient la nature, l'origine, la cause, la faiblesse ou la violence. C'est ainsi, par exemple, que s'exprime Descartes et la plupart de ses disciples. Enfin, dans le langage ordinaire, les passions ne sont plus que des mouvements de sensibilité ou des affections et des émotions d'une certaine espèce : celles qui ont assez de force pour troubler notre jugement et paralyser notre liberté, celles qui nous ôtant la faculté de disposer de nous-mêmes, c'est-à-dire de réfléchir et de choisir le meilleur, nous entraînent loin du but que la raison, le devoir, notre intérêt bien entendu, et même les simples instincts ou les lois générales de la nature nous proposent. Nous nous arrêterons à cette dernière signification, qui, supposant la sensibilité soumise à des règles, et lui marquant un terme qu'il ne lui est point permis de dépasser, se rattache plus particulièrement à l'ordre moral.

Dans tous les temps, les poëtes, les romanciers et ce qu'on appelle à proprement parler les moralistes, se sont attachés à peindre les effets des passions, et à les représenter, chacune séparément, dans des tableaux plus ou moins fidèles. Le philosophe a une autre tâche à remplir : il doit faire connaître les caractères essentiels ou les principes et les éléments constitutifs, non de telle ou telle passion en particulier, mais de tous les mouvements et de toutes les situations de l'âme auxquels ce nom peut être justement appliqué. Ces principes une fois mis au jour, il doit s'efforcer d'arriver, sinon à une énumération complète, du moins à une classification légitime et raisonnée des passions. Enfin, dans leur nature découvrant leur usage, il doit montrer quelle place il faut leur laisser dans la vie, quelle influence elles exercent sur le bonheur et la moralité des hommes, dans quelle mesure elles secondent ou contrarient le développement régulier de leurs facultés. Nous examinerons successivement ces trois problèmes, et quand nous croirons les avoir suffisamment éclaircis, nous jetterons un coup d'œil sur les principales théories dont les passions ont été l'objet chez les philosophes anciens et modernes.

1°. Pour savoir quelle est la nature de la passion et les principes

Digitized by Google

dont elle est formée, il faut la distinguer attentivement de plusieurs phénomènes avec lesquels on est exposé à la confondre, et qui n'en sont que l'occasion ou, si l'on peut ainsi parler, la matière première. Ces phénomènes sont les besoins généraux de notre espèce, au nombre desquels les appétits sont les plus irrésistibles; les penchants et les inclinations particulières, qui, sous l'empire de ces besoins communs, nous distinguent les uns des autres; enfin les désirs.

L'espèce humaine, comme tout ce qui fait partie de l'univers et comme l'univers lui-même, considérée dans son ensemble, est soumise à des lois sans lesquelles elle ne pourrait subsister. Ces lois, pour l'exécution desquelles le concours de notre volonté est nécessaire, se font sentir à tous par des besoins semblables : besoins des sens ou appétits, besoins du cœur ou affections, besoins de l'imagination et de la raison; car il n'est point de condition si abjecte et si misérable où l'homme n'ait certaines idées sur le bien et le mal, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, et, par conséquent, ne se révèle comme une intelligence. Ce sont autant d'instincts préposés, non-seulement à la conservation, mais au perfectionnement de notre nature, et qui ne nous permettent le repos et le bonheur que dans l'usage complet de nos facultés.

Indépendamment de ces besoins généraux, conséquences de nos facultés générales et lois essentielles de notre espèce, il y a dans chacun de nous, ou dans les groupes que nous formons sous les noms de races, de nations, de familles, des inclinations, des penchants, des goûts, ou, comme on voudra les appeler, des besoins particuliers qui naissent de nos affections ou de nos qualités particulières. Ainsi, suivant la manière dont nos facultés générales seront combinées entre elles, suivant la prédominance des unes sur les autres, suivant l'impulsion qu'elles recevront d'une multitude de circonstances indépendantes de notre volonté, l'un se sentira né pour la poésie, l'autre pour les arts, un troisième pour les sciences, celui-ci pour la guerre, celui-là pour l'industrie, le commerce, les voyages, etc. Il est à peine besoin de dire que chacune de ces dispositions se divise et se subdivise en une infinité d'autres, comme les occupations mêmes, comme les travaux de l'esprit et du corps vers lesquels elles nous entraînent; de sorte que le poëte ne diffère pas moins du poëte, l'artiste de l'artiste, le savant du savant, l'industriel de l'industriel, que tous ensemble ne diffèrent entre eux. Nous ne chercherons pas à dissimuler que l'éducation, l'intérêt, les circonstances extérieures, n'aient une très-grande part dans ce fait; mais aucune de ces influences ne peut créer l'aptitude, et l'aptitude, dès qu'elle existe dans une certaine mesure, apporte toujours avec elle le penchant.

Tous les objets vers lesquels nous sommes entraînés, soit par nos besoins généraux, soit par nos penchants particuliers, font nécessairement partie de notre bonheur, et nous apportent avec eux quelque jouissance. Si maintenant nous considérons ces choses, non comme utiles ou comme nécessaires selon les lois de notre nature, mais comme agréables, comme sources de plaisir, alors le mouvement de l'âme qui nous porte à les rechercher en cette seule qualité, prend le nom de désir. Le désir est primitivement confondu avec nos appétits,

Digitized by Google

avec nos penchants naturels, parce que l'homme est un être intelligent chez qui la pensée accompagne toujours l'instinct, et qui, à côté de la nécessité, ou dans la nécessité satisfaite, aperçoit le bien-être. Mais combien de fois n'arrive-t-il pas que ces deux faits se séparent, et qu'uniquement attentifs au plaisir, de quelque nature qu'il puisse être, nous oublions, nous combattons même nos besoins, nos inclinations véritables, nos penchants naturels. C'est ainsi que, dans la sphère des sens, nous mangeons au delà de notre faim, nous buvons au delà de notre soif, nous poursuivons la volupté au delà des forces, au delà des vœux et contre les vœux de la nature. On peut faire la même observation sur la vie morale. Un homme qui n'a aucune aptitude, aucun penchant, aucune vocation sérieuse pour la carrière des lettres, ou celle des arts, ou celle des affaires publiques, s'y précipitera cependant avec la plus vive ardeur, et s'y arrêtera avec une inébranlable constance, séduit par le désir de l'honneur, de la fortune ou du pouvoir. Il est aisé de se convaincre que ce qui excite nos désirs les plus ardents, dans l'ordre moral ou dans l'ordre physique, ce n'est pas tant le plaisir réel, que nous connaissons, que nous avons éprouvé, que celui qui nous est promis par notre imagination. C'est un motif de plus de ne pas confondre le désir avec nos instincts et nos penchants naturels. L'animal, qui est sans imagination, est aussi sans désirs : il n'éprouve que des besoins, qui, une fois satisfaits, le laissent en repos.

Maintenant faisons un pas de plus : supposons que le désir, au lieu d'être dirigé ou réprimé par la raison, et contenu dans des bornes légitimes, soit, au contraire, exalté par l'imagination et nourri par l'habitude, il ne connaîtra bientôt plus ni règles, ni mesures, pas même celle du possible; il se précipitera comme un torrent qui a rompu ses digues, entraînant à sa suite toutes nos facultés et, pour ainsi dire, tout notre être : en un mot, il se changera en passion. La passion n'est, en effet, que le plus haut degré d'excitation et de persistance où puisse arriver le désir. C'est le désir changé en habitude et monté au point de faire violence à la raison et à la liberté, ou de n'en pouvoir être vaincu que par un effort non moins violent. Par conséquent, les passions, loin d'être comme on le répète sans cesse, l'expression fidèle des lois de la nature, sont précisément le contraire et ne doivent pas être tenues pour moins dangereuses dans l'ordre physique que dans l'ordre moral. Les lois de la nature et les instincts, les penchants primitifs, par lesquels elles se font connaître aux êtres sensibles, ont un but parfaitement arrêté, une mesure précise et une fin invariable : tels sont, par exemple, les appétits qui dirigent la vie de l'animal. Les passions, non moins étrangères à l'animal que les désirs, n'admettent, encore une fois, ni fin, ni trêve, ni obstacle; elles nous emportent dans leurs mouvements furieux jusqu'à ce qu'elles nous brisent. Ainsi que le feu, sous l'image duquel on les a représentées souvent, elles n'abandonnent leur proie qu'après l'avoir consumée. Leurs désastreux effets, constatés par la médecine, l'histoire, l'économie politique, aussi bien que par la morale, ne donnent que trop de forces à cette observation.

Si les passions, parvenues au degré où elles méritent leur nom, ne

Digitized by Google

peuvent pas être considérées comme la voix de la nature, elles sont donc notre propre ouvrage. En effet, deux facultés concourent principalement à leur formation, en poussant hors de leurs bornes légitimes les penchants primitifs que nous apportons avec nous. L'un est le pouvoir que nous avons de nous replier sur nous-mêmes, d'arrêter notre âme à une impression, à une émotion particulière, devenue, pour ainsi dire, son aliment exclusif et recherchée pour elle-même, indépendamment de la loi générale, ou de la nécessité dont elle était d'abord le signe ; c'est la réflexion. L'autre est cette puissance par laquelle nous donnons aux biens fugitifs et périssables de ce monde, surtout quand ils échappent à nos désirs, les proportions immenses du bien idéal qui existe au fond de notre conscience : en un mot, l'imagination. Ainsi, pour que le penchant général qui entraîne un sexe vers un autre, se change dans notre cœur en amour passionné, exclusif, il faut d'abord que notre pensée se fixe sans interruption sur les traits qui nous ont charmés, et en alimentant cette image, alimente aussi le désir qui l'accompagne; car, on le sait, dans une pareille situation, la distraction c'est la délivrance. Une fois que notre admiration et nos désirs se sont ainsi arrêtés à un seul objet, nous sommes naturellement portés à voir dans celui-ci les attraits divers que nous pourrions rechercher dans les autres, nous le parons de toutes les perfections que nous pouvons concevoir, nous transformons en beautés les défauts mêmes qui le défigurent, et nous finissons par ne plus rien aimer, par ne plus rien comprendre, par ne plus rien sentir hors de lui. Ce que nous disons de l'amour, ou de cette espèce particulière d'amour qui a sa source dans l'imagination et dans les sens plus que dans le sentiment et dans la raison, s'applique tout aussi bien à l'ambition, à la sensualité, à l'avarice et à toute autre passion : car, si votre esprit n'est pas attaché opiniâtrement à l'objet qui vous tente; si vous ne regardez pas cet objet comme votre seul bien, ou ne l'estimez pas au-dessus de tous les autres biens ensemble, vous pourrez avoir des préférences, des prédilections, des désirs; vous serez étranger à la passion. Vous la reconnaîtrez, au contraire, dès que ces deux conditions seront remplies. Aussi la passion est-elle regardée avec raison comme le dernier terme de l'égoïsme : car elle envahit non-seulement le cœur, mais la pensée, et tout au rebours du sentiment qui pousse à l'oubli de soi-même, à l'abnégation et au sacrifice, elle ne laisse subsister à côté d'elle que ce qui peut la servir. Or, ces deux conditions principales de la passion, la réflexion et l'imagination, ne sont-elles pas en notre pouvoir; ne sont-elles pas l'exercice même de la faculté que nous avons de diriger et de combiner nos pensées au gré de nos vœux, par conséquent n'est-on pas forcé de dire que les passions sont l'œuvre de l'homme ? Oui, l'homme a la puissance d'exalter et de corrompre tous ses penchants et de se faire une autre nature que celle qu'il apporte en naissant. L'attribut qui le distingue, la liberté, le place dans une telle condition, que s'il ne la consacre pas à l'accomplissement des lois de la raison, c'est-à-dire de ses devoirs, il la fera servir à corrompre les instincts de la nature; que s'il ne s'élève pas à la hauteur de sa propre destinée, il tombe au-dessous de la brute.

Digitized by Google

Jusqu'ici nous avons été occupés principalement des passions qui naissent à la suite d'un désir excessif, attisé avec soin et exalté au delà de toutes les bornes légitimes; mais il en est d'autres qui ont leur origine dans un désir ou dans un penchant comprimé, heurté, et qui placent notre âme dans un état de réaction ou de répulsion contre le principe de cette résistance. Telles sont, par exemple, la haine et la colère. Il est évident, en effet, que quand nous haïssons nos semblables, ou que nous les poursuivons de notre emportement, c'est que nous voyons en eux un obstacle à ce que nous désirons, à ce que nous voulons; c'est que leurs actions, leurs paroles, ou leur seule présence gênent le libre essor et la pleine jouissance de notre personnalité. Il nous est facile de reconnaître dans les passions de cette espèce les mêmes éléments qui caractérisent les autres, c'est-à-dire la réflexion et l'imagination : car la haine, l'envie, la vengeance et toutes les passions malveillantes se nourrissent, en quelque façon, de leur propre substance et sont pour notre esprit tout aussi envahissantes que l'ambition ou l'amour. Ce n'est qu'à cette condition qu'elles méritent leur nom, ou qu'elles cessent d'être des impressions pour devenir des passions. Cette condition n'est pas la seule. Une fois enfermés dans ce cercle magique, ou plutôt dans cet antre lugubre que les poëtes nous ont peint sous les traits de l'enfer, nous ne jugeons plus des objets d'après leurs véritables rapports, mais d'après la place qu'ils occupent en nous, d'après les proportions qu'ils ont prises dans notre cœur et dans notre pensée. Ainsi le haineux, le vindicatif, ne conçoit pas de plus grand coupable que son ennemi; le jaloux, de plus cruel malheur que le triomphe d'un rival, et l'orgueilleux, d'injure plus sanglante que celle de ne pas reconnaître le culte qu'il se rend à lui-même. L'imagination rassemble ici dans une seule image toutes les difformités du mal, comme nous l'avons vu tout à l'heure réunir toutes les perfections du bien. On pourrait, il est vrai, nous objecter la colère qui, par la violence et la rapidité de ses mouvements, ne semble laisser prise à aucune des deux facultés dont nous parlons; mais on remarquera facilement qu'il y a deux colères très-différentes : l'une en quelque sorte physique ou animale, qui n'est qu'une réaction fugitive des forces de l'organisme contre tout ce qui semble menacer notre existence; l'autre, réfléchie, contenue, dont l'énergie s'accroît par la résistance, et qui attend pour éclater le moment favorable. La première est un instinct que nous partageons avec la brute; la seconde n'appartient qu'à l'homme et mérite seule d'être comprise dans la liste des passions.

2°. Nous sommes ainsi conduits à distinguer deux ordres de passions : les unes qui nous précipitent sur la pente de nos désirs et de nos penchants, en leur donnant un développement disproportionné à leurs objets; les autres, par lesquelles nous sommes excités à réagir contre tout ce qui les froisse ou les gêne; les unes qui exercent sur nous une force d'attraction, et les autres une force de répulsion. Ce sont ces deux caractères opposés que les philosophes de l'antiquité et, après eux, les moralistes chrétiens, les docteurs du moyen âge, ont désignés sous les noms de *colère* (θυμός) et de *concupiscence* (ἐπιθυμία); d'où la distinction des passions *irascibles* et des passions

Digitized by Google

concupiscibles. Mais si ce premier point paraît être hors de doute, il n'en est pas de même du nombre et de la nature des passions qui sont comprises sous chacun de ces deux titres. La raison en est que les philosophes et les moralistes ne se sont pas encore mis d'accord sur le sens du mot *passion*, et que les passions elles-mêmes, d'après l'analyse que nous venons d'en donner, n'ayant pas, comme nos instincts, nos appétits, nos penchants naturels, un but déterminé et invariable, suivent nécessairement le cours de l'imagination, et changent de forme, de caractère, de nom, selon les objets auxquels elles s'attachent, selon les circonstances dans lesquelles elles prennent naissance. Ainsi, nous avons tous les mêmes instincts, les mêmes appétits et les mêmes facultés, mais non les mêmes passions. Sans tenir compte des différences des âges et des sexes, toujours faciles à expliquer par des causes physiques, on remarquera facilement qu'il y a des passions qui n'appartiennent qu'à une certaine époque, à un certain degré de culture, à une certaine forme de la civilisation, à une certaine condition sociale. Nous comprenons avec quelque peine aujourd'hui l'enthousiasme religieux qui a produit les croisades, ou le culte chevaleresque qui unissait autrefois le vassal à son seigneur, le sujet à la personne royale. De même nos pères, s'ils pouvaient renaître entièrement semblables à eux-mêmes, ne comprendraient pas mieux, sans doute, les discussions ardentes qui divisent et qui agitent notre siècle. Il ne faut donc point prétendre, comme nous l'avons déjà dit, à une énumération complète des passions humaines : il suffit qu'on en fasse connaître les types généraux et les principes essentiels; car les formes ont beau changer, le fond de notre nature reste toujours le même, et ce que Vico disait de l'imagination n'est pas moins vrai du cœur : il a ses universaux comme la raison.

La question étant réduite à ces termes, nous placerons, avec tous les philosophes et tous les moralistes, au premier rang de nos passions l'amour et la haine : l'amour égoïste et insatiable, non l'amour désintéressé; l'amour considéré comme le plus haut degré, en même temps que la forme la plus générale du désir, et la haine, tenant la même place par rapport à l'aversion ou à la colère. L'amour et la haine changent de nom et de caractère suivant les objets qui les excitent, et ces objets eux-mêmes se divisent en un certain nombre de classes, auxquelles correspondent autant de passions différentes. En effet, ou nous nous aimons nous-mêmes dans un autre, dont la possession nous paraît être l'unique condition de notre bonheur : alors nous sommes sous l'empire de l'amour proprement dit; ou nous aimons les plaisirs des sens, sans égard pour les personnes : alors nous sommes les esclaves de la sensualité, qui s'appelle de différents noms, luxure, gourmandise, ivrognerie, etc., suivant la nature des jouissances que nous lui demandons; ou, au lieu du plaisir, c'est l'intérêt qui nous poursuit sous sa forme la plus étroite et la plus sordide, c'est-à-dire la crainte de n'avoir pas assez, et nous employons toutes nos forces, toute notre intelligence, tout notre courage, non pas à conquérir la fortune, ce qui est le propre d'une autre passion, mais à disputer aux besoins d'aujourd'hui de quoi satisfaire ceux de demain : alors nous sommes livrés à l'avarice; ou, cherchant le bonheur dans une carrière plus

Digitized by Google

aste et plus élevée, nous aimons le pouvoir pour lui-même, non omme un instrument du bien, et, comme moyen d'y atteindre, la ichesse : alors nous subissons le joug de l'ambition; ou, enfin, met- ant notre félicité et notre existence même dans l'admiration de nos emblables, nous sacrifions tous les biens réels à ce bien imaginaire, t nous n'attendons la vie que longtemps après notre mort. Ce ressort articulier de l'âme humaine est celui qu'on appelle l'amour de la loire.

On distingue également plusieurs passions qui ne sont que des ma- ières différentes de haïr : la haine proprement dite, la vengeance, envie, l'orgueil, l'intolérance. La haine, nous l'avons définie précé- emment, c'est une colère méditée et, pour ainsi dire, de longue ha- eine, qui, se nourrissant de sa propre substance, ne reconnaît bientôt i limite, ni mesure, et survit encore quelquefois à la destruction de 'être détesté. La vengeance c'est la haine qui se fait illusion par une pparence de justice; la haine qui s'attache à l'acte plutôt qu'à la per- onne, et s'apaise quand elle a rendu le mal pour le mal. C'est pour ette raison que les idées de vengeance et de justice sont si souvent nêlées dans le langage et dans la pensée des hommes. De là la loi du alion; de là l'opinion des anciens que la vertu ne consiste pas moins à aire du mal à ses ennemis qu'à faire du bien à ses amis; de là cette expression, encore en vigueur de nos jours, la *vindicte* publique, *renger* la société et les lois. L'envie, c'est la haine de l'égoïsme impuis- sant contre tout ce qui est heureux; c'est l'irritation que nous inspi- rent, non tel acte qui nous a blessé, ou telle personne qui est sur notre chemin, mais les avantages dont nous sommes privés, même par notre faute, et tous les êtres mieux partagés que nous en apparence. En effet, le désir d'augmenter son propre bonheur tient beaucoup moins de place dans le cœur de l'envieux, que la souffrance que lui cause le bonheur d'autrui. N'ayant pas le courage ni le talent de conquérir les biens qui lui manquent, il ne supporte pas que les autres en jouissent; leur prospérité lui pèse tout à la fois comme une injustice et comme un remords. Aussi, de toutes les manières de haïr celle-là est-elle la plus honteuse et la plus digne de pitié; car la haine, la vengeance, la co- lère poursuivent un but qui leur est propre; elles peuvent espérer une satisfaction qui est le fruit de leurs œuvres. N'a-t-on pas dit que la vengeance est le plaisir des dieux? L'envie, au contraire, ne porte avec elle que le témoignage de son impuissance, elle ne peut jamais s'avouer, et c'est contre elle-même que se tourne sa fureur. Mais il est une autre passion qu'on peut regarder comme une des sources les plus ordinaires de la haine et de l'envie tout à la fois : c'est l'orgueil. L'or- gueilleux, ne voyant que lui dans le monde, et rapportant tout à lui, est exposé à rencontrer à chaque instant d'humiliantes résistances, et les froissements continuels d'un sentiment aussi irritable que l'amour- propre ne manquent pas de se traduire en haine. D'un autre côté, lorsqu'on trouve en soi tous les talents et toutes les vertus, en un mot, quand on se croit propre à tout, comment ne pas se persuader que l'on a droit à tout; par conséquent, que tout ce qui ne nous appartient pas nous a été dérobé, qu'il n'y a pas un avantage, accordé aux autres par la fortune ou par les hommes, qui ne soit un tort fait à nous-mêmes?

Digitized by Google

L'orgueil, dans les choses qui relèvent de la conscience et de la pensée, reçoit le nom d'intolérance. Il n'est pas question ici de cette intolérance intellectuelle, qui n'est que la conviction et qui consiste à poursuivre par toutes les armes de la raison, par toutes les puissances de la parole, les opinions contraires à la nôtre. L'intolérance dont nous parlons et que quelques sophistes de nos jours ont entrepris de réhabiliter, est celle qui a allumé les bûchers et versé par torrents le sang humain. Or, malgré la hauteur où elle aime à se placer et les noms sacrés qu'elle invoque, tantôt celui de Dieu, tantôt celui de la liberté, cette passion prend sa source dans les régions les plus basses du cœur humain, dans l'orgueil et dans la haine. Le fanatique ne peut souffrir que l'on parle ni qu'on pense autrement que lui, et la cause de Dieu à défendre lui offre un trop beau prétexte pour qu'il néglige de s'en couvrir; car s'il était pénétré véritablement par le sentiment religieux, par une foi vive et désintéressée, ne se dirait-il pas que celui qui est privé d'un tel bien a tout perdu, et, par conséquent, au lieu de le persécuter, de l'écraser, de lui infliger mille tortures, ne chercherait-il pas à le ramener par toutes les voies de la persuasion?

Nous ne compterons parmi les passions du cœur humain ni la joie, ni la tristesse, ni la crainte, ni l'espérance, ni l'admiration, qui, dans l'opinion de Descartes, constituent, avec l'amour et la haine, la liste complète des passions. En effet, on se réjouit ou l'on s'afflige, on craint ou l'on espère, parce qu'on éprouve quelqu'autre affection de l'âme, et en raison de cette affection. Celui qui pourrait vivre sans désir, sans aversion, sans amour, sans haine, celui-là serait certainement au-dessus de la joie et de la tristesse, de l'espérance et de la crainte. Par conséquent, ces différents mouvements de l'âme, quelque place qu'ils tiennent dans notre existence, doivent être regardés, non comme des passions distinctes, mais comme des éléments nécessaires et comme des conséquences inséparables de nos passions. Nous en dirons autant de l'admiration, qui entre nécessairement dans l'amour, et qui, lorsqu'elle en est indépendante, c'est-à-dire calme et désintéressée, appartient à un autre ordre de sentiments.

C'est précisément à cause du mouvement qu'elles renferment, à cause des émotions et de l'agitation qui les accompagnent, que les passions, indépendamment de tout autre attrait, sont recherchées, sont désirées pour elles-mêmes, comme un aliment dont notre âme ne peut se passer. « Il lui faut, comme dit Pascal, du remuement et de l'action. » De là une troisième classe de passions, qui ne sont, pour ainsi dire, qu'une contrefaçon des autres, et ont pour seul but de satisfaire au besoin dont nous parlons. Dans ce nombre nous comprenons le jeu, la chasse, le goût des voyages difficiles et des aventures de toute espèce. Que demande, en effet, le joueur, le chasseur, le coureur d'aventures (nous entendons celui qui joue ou qui chasse par passion et non par profession)? Est-ce l'argent qu'il peut gagner? le lièvre qu'il court? le profit qui l'attend au bout d'une intrigue ou d'une expédition périlleuse? Non assurément, et tout le monde dira avec Pascal: « On n'en voudrait pas s'il était offert. » Ce qu'ils demandent, ce qu'ils achètent au prix de leur repos, de leur sécurité, de leur honneur et de leur fortune quelquefois, ce sont ces alternatives de crainte et

Digitized by Google

espérance, de joie et de tristesse, de mouvements opposés qui onstituent l'essence et la vie des passions. Aussi est-il à remarquer ue les passions de cette espèce, particulièrement l'amour du jeu ; le démon de l'intrigue, s'attaquent habituellement à ceux qui ont puisé ou qui n'ont pu écouter les autres. Parmi celles-ci il y en a eux surtout qui font peser sur nous leur empire, et qui, en s'empaant, l'une de notre jeunesse, l'autre de notre âge mûr, semblent s'être artagé la vie humaine. Ces deux passions sont l'ambition et l'amour. Les hommes, dit Labruyère, commencent par l'amour, finissent par ambition, et ne se trouvent dans une assiette plus tranquille que orsqu'ils meurent. » C'est la même pensée que Pascal, dans son *Discours sur les passions de l'amour*, a exprimée sous une forme plus nimée et plus jeune : « Qu'une vie est heureuse, dit-il, quand elle ommence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition ! Si j'avais à en hoisir une, je voudrais celle-là.... L'amour et l'ambition commençant t finissant la vie, on est dans l'état le plus heureux dont la nature umaine est capable. »

3°. Nous arrivons à présent au côté moral et pratique de la question, 'est-à-dire à l'usage qu'on peut faire de ces passions dont nous avons ssayé de définir la nature et le principe, à l'action qu'elles doivent xercer sur nous, au rôle qui leur appartient dans le développement énéral des facultés humaines. Cette conclusion, si elle est juste, devra onfirmer les prémisses ; car la morale est la véritable épreuve de outes les théories psychologiques et métaphysiques.

Si, comme nous le fait penser la puissance qu'elles ont sur nous orsqu'elles sont parvenues à leur entier développement, et comme ussi il nous est commode de le croire pour notre justification, les assions sont un fait étranger à notre volonté, une production sponanée, une conséquence fatale et inévitable de notre organisation, il aut nécessairement faire un choix entre ces deux suppositions conraires : ou c'est la saine nature qui nous parle par leur voix, c'est-à-lire l'ordre universel, la raison qui préside au mouvement de ce onde et à la marche de tous les êtres, ou elles sont le résultat d'une ature déchue et corrompue, d'un principe maudit, violemment asso-ié à la partie divine de notre être, et qui l'empêche de prendre son ssor. Ces deux opinions apportent chacune avec elle une morale toute lifférente. Si nos passions sont l'expression fidèle des lois de la nature, le l'ordre ou de la raison qui conduit l'univers, alors tout ce qu'elles emandent est légitime, tout ce qu'elles ordonnent doit être exécuté, à moins d'un obstacle insurmontable ; elles sont la seule mesure, la règle infaillible du bien et du mal ; l'intelligence et la liberté, au lieu d'être appelées à leur commander, ne sont plus que des instruments à leur usage. Elles serviront à les entretenir, à les développer et à perfectionner les moyens de les satisfaire. Bien plus : si, en partant de ce principe, vous reconnaissez un Dieu au-dessus de la nature, les passions seront sa loi, la révélation de sa volonté, et, par un singulier renversement des idées, se placeront sous l'invocation même de la religion. Si, au contraire, nos passions viennent d'un principe mauvais, placé en quelque sorte hors de nous, étranger et hostile à notre âme, quoique fatalement lié à sa substance ; dans ce cas il faut, par

Digitized by Google

une guerre acharnée et sans trêve, nous efforcer de les détruire, non dans elles-mêmes, puisqu'elles ne sont que des effets ou des conséquences, mais dans le principe d'où elles émanent. Ces deux systèmes de morale se sont produits à toutes les époques de l'histoire, en changeant souvent de formes, mais jamais de principes : l'un est la morale du plaisir et l'autre la morale ascétique.

En théorie, la morale du plaisir est différente de celle de l'intérêt; car, tandis que la première sacrifie tout aux passions, la seconde ne voudrait tenir compte que des besoins, ou des lois essentielles et permanentes de notre nature révélées par les mouvements de notre sensibilité; mais, en fait, ces deux points de vue se confondent : car, comme une sensation n'est ni plus ni moins légitime qu'une autre, en l'absence d'une faculté supérieure à la sensibilité, la limite qui sépare la passion du besoin est purement illusoire. En effet, la doctrine d'Epicure a fourni, dans la pratique, les mêmes résultats que celle d'Aristippe; les disciples du premier ne se distinguaient pas par leur conduite de ceux du dernier. Et ne voyons-nous pas le même spectacle se produire de nos jours sur une plus vaste échelle? La morale de l'intérêt bien entendu, comme on appelait au dernier siècle la restauration du système épicurien, n'a-t-elle pas abouti à ces monstrueuses utopies qui proclament en principe la réhabilitation de la chair, la légitimité de toutes les passions, l'identité des appétits avec les droits, et qui, divisées sur les moyens de réaliser cette chimère, ne s'accordent qu'en un point, la nécessité de détruire la société actuelle pour la refaire de fond en comble?

De même que, par la morale du plaisir, nous entendons également celle de l'intérêt et celle de la passion, ainsi, dans la morale ascétique, nous comprenons tout à la fois le stoïcisme et le mysticisme. Sans doute, le stoïcisme et le mysticisme reposent sur deux principes complétement différents : l'un invoque la raison; l'autre le sentiment; l'un s'appuie sur la liberté, à laquelle il croit que rien n'est impossible; l'autre n'attend rien que de la grâce. Cependant leurs conséquences pratiques sont tout à fait les mêmes. Le stoïcien, afin d'assurer le triomphe de la raison et de la liberté; afin que rien d'étranger ne se mêle à l'action de ces deux facultés, se croit obligé de mutiler la nature humaine et de détruire en lui, non-seulement les passions, mais le sentiment dans ses mouvements les plus élevés et les plus purs; non-seulement les désirs déréglés nés de l'exaltation des sens, mais les sens eux-mêmes dans leurs légitimes exigences et les liens inévitables qui unissent l'âme au corps. Ainsi fait aussi le mystique, comme nous l'atteste l'histoire de toutes les sectes de ce genre, et particulièrement du jansénisme. Pour offrir, en quelque sorte, un champ libre à la grâce ou à l'action immédiate de Dieu, il n'imagine rien de plus efficace que de tuer et de déraciner en lui la nature, c'est-à-dire tous les liens et toutes les affections qui l'attachent à ce monde, toutes les facultés sur lesquelles repose son existence personnelle, la volonté aussi bien que la raison, la raison aussi bien que la sensibilité. La nature n'est-elle pas maudite et corrompue jusque dans son essence? Alors, pourquoi la laisser subsister et, à plus forte raison, la propager, la développer? Le mystique arrive donc nécessaire-

Digitized by Google

ent au mépris, non-seulement de lui-même, mais de la famille, de société, des intérêts les plus réels et les plus élevés de l'espèce humaine. L'un et l'autre, le mystique et le stoïcien tout ensemble sement avoir pour but, non de régler la vie, mais de l'étouffer sous une ort anticipée.

Si l'on veut éviter ces deux systèmes également funestes, et qui nous ıtraînent, chacun par un chemin différent, à un véritable suicide, il ut abandonner le principe sur lequel ils reposent; il faut regarder les ıssions, non comme un fait spontané de la nature, mais comme une uvre de l'homme, comme une exaltation et, par conséquent, comme ne corruption volontaire de nos instincts et de nos penchants primiıfs. Dès lors, il est en notre pouvoir de veiller sur nous et d'empêcher s passions de naître, en contenant nos inclinations et nos désirs dans s limites de la raison, ou de les vaincre quand elles n'ont pas encore ıteint leur dernier degré de violence. Avec cette idée, l'on comprend ıcilement la tâche de l'éducation et le devoir, si difficile qu'il puisse ire, de se gouverner soi-même. Avec l'idée contraire, c'est-à-dire ue les passions, au lieu d'avoir en nous leurs germes, également ropres à une bonne et à une mauvaise culture, nous sont données ılles que nous les éprouvons, il n'y a qu'à nous abandonner à la pente ui nous entraîne ou à attendre notre salut d'un miracle de la grâce, 'une intervention expresse de la Divinité. Dans les deux cas c'en est ıit de la liberté et de la dignité humaine.

Les passions sont naturelles, dans ce sens que nous avons reçu de a nature la faculté de les produire en nous, et que par la réflexion et 'imagination elle nous a placés au-dessus des lois de l'instinct, comme ar la sensibilité elle a voulu venir au secours de notre raison. Il y a ılus : les passions aux prises avec la nécessité ou le devoir excitent au ılus haut point notre intérêt, nous font trouver plus de prix à la vie, ılus de grandeur à l'histoire, et forment un des attraits les plus puisants de la poésie. Mais, de ce que les passions sont naturelles, de ce ju'elles plaisent à notre imagination et sont d'une grande ressource our l'artiste et le poëte, en résulte-t-il qu'elles soient nécessaires et que la morale soit obligée de les absoudre ou de transiger avec elles? Non, tout ce que nous obtenons par leur concours, nous l'obtiendrions ıien plus sûrement et plus promptement de la raison unie aux sentiıents légitimes du cœur humain. Les passions sont dans l'ordre moral :e que les systèmes sont dans l'ordre intellectuel, c'est-à-dire des nouvements extrêmes, exclusifs, opposés, qui s'appellent réciproquement, et dont aucune ne peut subsister. Ainsi, l'excès de la domiıation amène celui de la licence, l'excès de l'orgueil celui de la servilité, et il faut qu'après avoir parcouru ces points contraires, tous également impossibles à garder, les hommes arrivent toujours à celui ıue la raison leur indique, à celui où leurs vrais intérêts se rencontrent avec leurs devoirs. Quelques lignes éloquentes, tracées par madame de Staël dans son ouvrage *de l'Influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (Introduction, p. 40 et 41), achèveront d'éclairer et serviront à résumer notre pensée. « Si l'âme doit être considérée seulement comme une impulsion, cette impulsion est plus vive quand la passion l'excite; s'il faut aux hommes sans passions l'in-

Digitized by Google

térêt d'un grand spectacle; s'ils veulent que les gladiateurs s'entre-détruisent à leurs yeux; tandis qu'ils ne seront que les témoins de ces affreux combats, sans doute il faut enflammer de toutes les manières ces êtres infortunés dont les sentiments impétueux animent ou renversent le théâtre du monde; mais quel bien en résultera-t-il pour eux? quel bonheur général peut-on obtenir par ces encouragements donnés aux passions de l'âme? Tout ce qu'il faut de mouvement à la vie sociale, tout l'élan nécessaire à la vertu existerait sans ce mobile destructeur. Mais, dira-t-on, c'est à diriger les passions et non à les vaincre qu'il faut consacrer ses efforts. Je n'entends pas comment on dirige ce qui n'existe qu'en dominant. Il n'y a que deux états pour l'homme : ou il est certain d'être le maître au dedans de lui, et alors il n'a point de passions, ou il sent qu'il règne en lui-même une puissance plus forte que lui, et alors il dépend entièrement d'elle. Tous ces traités, avec la passion, sont purement imaginaires; elle est, comme les vrais tyrans, sur le trône ou dans les fers. »

4°. Les opinions que nous venons d'examiner ne concernent que l'usage et la valeur morale des passions; mais quelques philosophes ont aussi essayé d'expliquer leur nature et leur origine. Les théories les plus remarquables qui ont été proposées dans ce but sont, dans l'antiquité, celles de Platon et d'Aristote; dans les temps modernes, celles de Descartes et de Malebranche; et, dans le demi-siècle où nous vivons, celle du patriarche de la secte phalanstérienne, de Charles Fourier.

Selon Platon, qui paraît avoir puisé cette doctrine à l'école de Pythagore, il y a deux espèces de passions, qu'il désigne sous les noms de désir (ἐπιθυμία) et de colère (θυμός). Le désir a son siége et son origine dans un principe distinct de l'âme, qui, étroitement uni au corps, est destiné à périr avec lui. C'est ce principe, ou cette partie déraisonnable de nous-mêmes, qui a faim, qui a soif, qui est exposée à tous les excès et entraînée à toutes les voluptés. La colère réside dans une autre partie de l'âme ou dans un autre principe, qui a pour attribut distinctif de résister au désir, quand celui-ci nous emporte hors des bornes légitimes, et de s'irriter contre lui pour mieux le contenir. C'est, à proprement parler, la volonté poussée par l'aversion du mal, ou l'indignation naturelle que nous inspire toute action honteuse et injuste. C'est aussi la faculté de supporter les épreuves et les douleurs que nous croyons nécessaires ou méritées. Dans le premier cas, il produit la colère, dans le second le courage. Au-dessus de ces deux principes est la raison, la partie divine et vraiment immortelle de notre être, à laquelle ils doivent obéir tous deux : la colère, en exécutant tous ses ordres et en prenant partie pour elle contre l'élément inférieur; le désir, en restant dans les limites qu'elle lui prescrit (*République*, liv. IV, et *Phèdre*). Ainsi, selon Platon, nous avons des désirs qui naissent de nos besoins, nous avons des sentiments qui secondent l'action de la raison; mais les passions ne sont point inhérentes à notre nature; elles naissent de l'abandon volontaire de nous-mêmes, quand la raison et la liberté abdiquent devant les appétits du corps.

Aristote a conservé les trois principes et, par conséquent, les deux ordres de passions reconnus par Platon, tout en cherchant à les ratta-

Digitized by Google

ner à une faculté unique qu'il appelle du nom d'*appétit* (ὄρεξις, ὀρεκτικόν). L'appétit, considéré en général, c'est le mouvement par lequel tous les êtres sensibles sont portés à rechercher ce qui leur est bon ou agréable, et à fuir ce qui leur est nuisible ou désagréable. Mais il y a trois espèces d'appétits : l'appétit rationnel, la colère et le désir, ou, comme disent les philosophes scolastiques, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible. L'appétit rationnel n'est pas autre chose que la volonté même (βούλησις), la volonté éclairée, réfléchie, d'accord avec la raison. Au contraire, la colère et le désir dépendent de la sensation et ont leur origine dans les sens : voilà pourquoi, au lieu de les placer, comme Platon, dans deux parties distinctes de l'âme humaine, ou d'en faire deux facultés séparées, il faut plutôt les considérer comme deux formes d'une faculté unique, à laquelle on donnera le nom d'appétit sensitif. En effet, le même principe par lequel nous sommes entraînés vers ce qui nous plaît, nous détourne aussi de ce qui nous déplaît. C'est ce principe qui donne naissance, non-seulement au désir et à la colère, mais à l'amour et à la haine, à la crainte et à l'audace, à l'émulation et à l'envie, à l'indignation, à la pitié, à la joie, en un mot, à tout ce que nous appelons du nom de passion. Toutes les passions appartiennent donc à notre nature sensible et animale; toutes sont étroitement liées avec le corps et ont pour effet de troubler le jugement, à tel point, qu'on peut se demander si c'est réellement l'âme qui les éprouve. La vérité est qu'elles appartiennent à la fois à l'âme et au corps, et ce n'est qu'en les considérant sous ces deux points de vue que l'on en pourra donner une définition complète. Cette théorie, qui fait de nos passions l'œuvre de la nature, parce qu'elle ne sait pas les distinguer de nos besoins, et qui les soustrait, par conséquent, à l'empire de la volonté, confondue elle-même avec l'appétit, est très-inférieure par l'exactitude et l'élévation morale à celle de Platon. Cependant elle a traversé tout le moyen âge, associée, on ne sait comment, à la morale chrétienne; l'un des esprits les plus sceptiques du XVI^e^ siècle, Charron (*de la Sagesse*, liv. I, c. 20 et 21), l'a prise pour base de ses observations sur le cœur humain, et nous la voyons régner à peu près sans partage jusqu'à Descartes et à Malebranche.

Descartes, n'admettant point de milieu entre la pensée et l'étendue, ou l'intelligence pure et la matière, est obligé de repousser tout d'abord la distinction reconnue par Platon et par Aristote d'une partie supérieure et d'une partie inférieure de notre être, d'un principe raisonnable et d'un principe sensitif. « Il n'y a, dit-il (*des Passions de l'âme*, art. 47); il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même partie qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. » La conséquence rigoureuse de ce principe, c'est que les passions sont étrangères à l'âme et ne doivent être considérées que comme des mouvements ou des phénomènes du corps. Mais cette conséquence, Descartes ne l'accepte pas et ne peut pas l'accepter, puisqu'elle est contraire à l'évidence. Il se contente de dire que les passions ont leur origine hors de nous, qu'elles sont des sentiments ou des émotions de l'âme causées, entretenues et fortifiées par le même principe qui meut tout

Digitized by Google

l'organisme. Placé sur ce terrain, il avait deux questions à résoudre : 1° Quel est le fait ou l'agent matériel capable de nous expliquer la naissance et le mouvement des passions? 2° Comment les passions, ayant leur principe et, pour ainsi dire, leur essence dans le corps, sont-elles connues de l'âme et peuvent-elles la soumettre à leur influence? C'est, en effet, à l'examen de ces deux problèmes qu'il a consacré son curieux traité *des Passions de l'âme.*

Descartes explique les passions comme il explique les mouvements des êtres vivants et la vie elle-même, par des phénomènes purement mécaniques. Les esprits animaux, c'est-à-dire les parties les plus subtiles du sang, dégagées par la chaleur et la dilatation du cœur, affluent sans cesse vers les cavités du cerveau, d'où ils se rendent par le canal des nerfs dans toutes les parties du corps. En se portant dans un muscle, ils le contractent; en l'abandonnant, ils le relâchent, et c'est ainsi qu'ils produisent le mouvement : car les muscles sont opposés deux à deux, de manière que l'un ne puisse se contracter sans que l'autre éprouve l'effet contraire. C'est à peu près de la même manière que se forment nos sensations et nos appétits. L'impression produite sur nos organes par les objets extérieurs est aussitôt portée au cerveau par les esprits animaux toujours répandus en quantité dans les nerfs et que la moindre impulsion du dehors suffit pour mettre en mouvement. Alors les esprits animaux du cerveau, refoulés dans les muscles, exécutent les mouvements qui correspondent à ces différentes manières d'être. Jusqu'ici tout se passe dans le corps par les seules lois de la mécanique, « en même façon, dit Descartes (art. 16), que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues. » Maintenant voici de quelle manière l'âme et le corps sont mis en communication l'un avec l'autre. De même que le cerveau est le centre de tout le corps, ainsi il y a un organe, la glande pinéale, qui peut être regardé comme le centre du cerveau. C'est ce point que l'âme a choisi, en quelque sorte, pour sa capitale, bien que sa présence se fasse sentir partout. C'est là qu'elle peut prendre connaissance des diverses impressions que les esprits animaux y apportent du dehors; c'est de là aussi que, par l'intermédiaire des mêmes agents, elle rayonne dans toutes les parties de la machine. Ainsi, par exemple, quelque animal se présente devant nous : aussitôt une image se forme dans nos yeux, qui est portée au cerveau et de là dans la glande pinéale où l'âme en prend connaissance. Si cette image est telle qu'elle nous offre l'animal dont elle est l'expression dans une attitude terrible, elle excitera dans l'âme la passion du courage ou de la crainte et provoquera dans le corps un mouvement des esprits qui nous disposera à fuir ou à résister.

Le même mécanisme sert à expliquer chacune des six passions principales auxquelles Descartes, comme nous en avons déjà fait la remarque, cherche à ramener toutes les autres, c'est-à-dire l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. L'admiration est une surprise de l'âme causée par une impression du cerveau, ou une image de la glande pinéale, qui lui représente certains objets comme rares et extraordinaires, par conséquent comme dignes d'être considérés. Or, en même temps que cette image attire sur elle l'atten-

Digitized by Google

ion de l'âme, elle fait refluer vers elle les esprits animaux propres à a fixer et à la fortifier, et elle pousse dans les muscles une autre partie le ces subtils agents, de manière à donner à notre corps l'attitude le la contemplation. L'amour a sa source dans une impression qui ious montre les objets comme convenables, et qui porte notre âme à s'y joindre de volonté, en même temps qu'elle pousse notre corps, par e mouvement des esprits, à s'y joindre effectivement. Les effets opposés constituent la haine. Le désir ne diffère de l'amour qu'en un seul point : c'est que le premier se rapporte à l'avenir et le second au présent. Ce que les impressions du cerveau nous représentent comme un bien, et comme un bien dont nous avons la possession, produit dans l'âme cette émotion agréable qu'on désigne sous le nom de joie. Enfin la tristesse est définie « une langueur désagréable en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal, ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant. » Mais, indépendamment de cette joie et de cette tristesse qui viennent du corps et auxquelles s'applique à juste titre le nom de passions, Descartes reconnaît une joie et une tristesse intellectuelles, excitées dans l'âme par l'âme elle-même et relatives aux choses que l'entendement seul nous représente comme notre bien ou notre mal.

Il est évident d'après cela que ce n'est point dans l'âme qu'est la cause des passions, non plus que celle des mouvements qui les accompagnent. La seule faculté qui appartienne à l'âme, c'est de les suivre ou d'y résister intérieurement, en associant ou en opposant ses jugements, ses volontés, aux impressions purement matérielles du cerveau et aux fonctions automatiques des autres organes. Ce qu'on a appelé la lutte de la partie inférieure contre la partie supérieure de l'âme, ou de l'appétit contre la raison, n'est pas autre chose, selon Descartes, que le désaccord qui se manifeste quelquefois entre ces deux ordres de phénomènes, entre le cours de la pensée et celui des esprits animaux. On croira, sans doute, qu'en conformité de ces principes Descartes va nous refuser toute autorité sur nos passions, puisqu'il faudrait, pour les réprimer, changer notre organisation, c'est-à-dire, d'après lui, un mécanisme indépendant de notre volonté. Il n'en est rien : appelant l'expérience au secours de la morale, contre les conséquences de son propre système, il adopte l'opinion diamétralement opposée. « Puisqu'on peut, dit-il (art. 50), avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très-absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire. » Grâce à cette faculté que nous avons de les diriger, les passions peuvent nous être utiles, et ne sont blâmables que dans leurs excès. « Les hommes, dit Descartes (art. 212), qu'elles peuvent le plus émouvoir, sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. » La sagesse consistera à éviter les maux qui les suivent en appréciant les objets à leur juste valeur.

Malgré les hypothèses dont cette théorie est remplie, elle ne résout aucune des difficultés contre lesquelles on vient se heurter quand on

Digitized by Google

vent chercher la cause réelle des passions, non-seulement hors de la volonté, mais hors de l'âme. Car si elles n'ont pas d'autre principe que le jeu mécanique des organes, placés eux-mêmes sous l'action fortuite des objets extérieurs, comment peuvent-elles ébranler l'âme, dont l'essence consiste dans la seule pensée, et qui ne peut rien faire ni rien exprimer que de raisonnable? D'un autre côté, comment cette substance pensante qui n'a d'action que sur elle-même, peut-elle contenir et diriger cette machine et, pour entrer complétement dans les idées de Descartes, changer les mouvements du cerveau?

Ces difficultés ne paraissent pas avoir échappé à Malebranche, et c'est afin d'y remédier, sans doute, que, sur les principes mêmes de Descartes, il a édifié un autre système où, grâce à l'hypothèse des causes occasionnelles, l'action de Dieu et la volonté de l'âme sont admises à concourir avec le mécanisme du corps au jeu de nos passions. Selon l'auteur de la *Recherche de la vérité*, il n'y a dans l'âme humaine que deux facultés véritablement distinctes : l'entendement et la volonté. Chacune de ces deux facultés a, pour ainsi dire, deux faces : l'une tournée vers Dieu, l'autre vers le corps et le monde matériel. Ainsi, qu'est-ce que la raison ou l'entendement pur? l'entendement en rapport avec l'infini, l'absolu, c'est-à-dire Dieu. Qu'est-ce que l'imagination et les sens? l'entendement en rapport avec notre corps et tout ce qui lui ressemble. Il y a exactement les mêmes parts à faire dans la volonté. La volonté regardant le ciel, c'est l'*amour* ou les *inclinations naturelles* par lesquelles nous sommes portés à aimer Dieu comme notre souverain bien et l'homme comme son image. La volonté regardant la terre et occupée de notre enveloppe terrestre, c'est ce que nous appelons les *passions* (*Recherche de la vérité*, liv. v, c. 1). Les passions, selon Malebranche, sont des émotions de l'âme que l'auteur de la nature fait naître en nous, à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang, afin de nous incliner à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation. Elles ne sont donc plus simplement le résultat fortuit du mécanisme de nos organes; c'est Dieu lui-même qui les allume en nous, ou qui en est la cause efficiente : le mouvement des esprits animaux n'en est que la cause occasionnelle; enfin, elles ont aussi une cause finale, ou une raison d'être, qui est de nous intéresser à cette vie, de nous exciter à en remplir toutes les conditions et de nous avertir des dangers dont elle est menacée. Quant à l'âme, elle n'y a point d'autre rôle (nous entendons de rôle actif et libre), que de donner ou de refuser son consentement; mais qu'elle le donne ou le refuse, les passions n'en vont pas moins leur train : car, selon l'expression de Malebranche (*ubi supra*, c. 4), « elles sont en nous sans nous. » Au reste, voici comment elles sont formées, ou l'énumération exacte des phénomènes dont elles se composent : le premier est le jugement qui nous fait regarder comme un bien ou comme un mal les objets avec lesquels nous sommes en rapport; le second est la détermination qui suit ce jugement, et qui tend à nous rapprocher ou à nous éloigner des objets, bien qu'elle n'exerce aucune influence sur nos mouvements; le troisième est le sentiment qui se joint aux deux phénomènes précédents : sentiment d'amour ou d'aversion, de joie, de désir

Digitized by Google

ou de tristesse ; le quatrième est le mouvement qui précipite les esprits animaux dans les muscles des bras, des jambes, du visage et des organes de la voix, pour les mettre en conformité avec nos dispositions intérieures ; le cinquième est une émotion de l'âme proportionnée à cette agitation du corps, et qui fait qu'elle s'y associe, qu'elle en prend sa part, comme le corps s'est associé au sentiment intellectuel dont elle était remplie auparavant; le sixième, c'est la passion proprement dite, ayant un objet déterminé et formée tout à la fois de l'émotion de l'âme et de l'ébranlement des sens. Enfin, après avoir été subjugués par la force, nous sommes retenus dans notre esclavage par la douceur, ou ce sentiment de joie et de volupté secrète qui accompagne toutes nos passions, quel qu'en soit l'objet. C'est ce sentiment qui en forme le septième et dernier élément (*ubi supra*, c. 3).

La division, comme l'explication des passions, a plus de rigueur dans Malebranche que dans Descartes. Nous avons déjà dit que toutes les passions, selon Malebranche, dérivent d'une même source, l'amour du bien. Mais par cela seul que nous recherchons notre bien, nous fuyons notre mal : de là deux passions primitives, dont toutes les autres tirent, pour ainsi dire, leur substance, ou, comme Malebranche les appelle, deux passions *mères* : l'amour et l'aversion. Chacune de ces deux passions se fait sentir en nous de trois manières : ou par la joie, ou par le désir, ou par la tristesse. Il y a un amour de joie, produit par l'idée du bien que l'on possède; un amour de désir, produit par l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on espère ou qu'on juge pouvoir posséder; enfin, « l'idée d'un bien que l'on ne possède pas et que l'on n'espère pas de posséder, ou, ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espère pas de posséder sans la perte de quelqu'autre, ou que l'on ne peut conserver lorsqu'on le possède, produit un amour de tristesse. » (*Ubi supra*, c. 9.) On distingue de la même manière une aversion de tristesse, causée par le sentiment actuel de la douleur; une aversion de désir, née de la seule crainte et ayant pour objet l'éloignement de la douleur; une aversion de joie causée par l'idée qu'on est délivré de la douleur ou qu'on n'a rien à craindre de ses atteintes. C'est ainsi qu'au dessous des deux passions radicales ou mères, on est forcé d'admettre trois passions générales. Enfin, celles-ci, à leur tour, modifiées par les jugements que nous portons sur les objets ou par leurs propres combinaisons, donnent naissance à des passions particulières tellement nombreuses et tellement variées, que le philosophe doit renoncer à les classer.

A tous ces degrés de la hiérarchie des passions, l'âme est condamnée à la même impuissance, et ne possède rien en propre que son consentement intérieur. Du moins ce consentement est-il véritablement libre? l'âme a-t-elle la même force pour le refuser que pour le donner, pour se détacher du corps que pour le suivre? Si cela était, il faudrait qu'une force égale à celle des passions et de l'impulsion physique qui les accompagne, l'entraînât dans un sens opposé, c'est-à-dire vers Dieu, vers le souverain bien. Or, cette force, Malebranche ne l'aperçoit pas en nous. « Dieu, dit-il (*ubi supra*, c. 4), s'est retiré de nous depuis la chute du premier homme. Il n'est plus notre bien par nature, il ne l'est plus que par la grâce.... Le bien du corps

Digitized by Google

étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force. Le cerveau en est plus vivement frappé et, par conséquent, l'âme le sent et l'imagine d'une manière plus touchante. Les esprits animaux en sont agités avec plus de violence et, par conséquent, la volonté l'aime avec plus d'ardeur et plus de plaisir. » A une nature aussi corrompue et aussi rebelle, il n'y a pas d'autre remède qu'une intervention surnaturelle, « parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme auteur de la grâce qui, pour ainsi dire, se puisse vaincre comme auteur de la nature, ou plutôt qui se puisse fléchir comme vengeur de la désobéissance d'Adam. » Rien de plus logique. Si les passions ne sont pas notre œuvre, mais celle de la nature, et si en même temps elles nous poussent à mal faire, alors la nature est dégradée, il faut un miracle pour la soutenir, et la liberté humaine se trouve étouffée entre le péché originel et la grâce. Voilà où l'on arrive avec l'idéalisme de Descartes et de Malebranche; voyons maintenant où nous conduit le système opposé, celui qui met l'âme, non dans la pensée, mais dans les sens.

A toutes les époques de l'histoire, depuis Démocrite jusqu'à Epicure, et depuis Epicure jusqu'à Helvétius, il s'est rencontré des esprits qui, confondant dans l'ordre intellectuel la raison avec la sensation, sont arrivés dans l'ordre moral à confondre le devoir avec le plaisir ou l'intérêt, et à considérer les passions comme la règle suprême du bien et du mal; mais jamais ce principe ne s'est produit avec plus d'éclat que depuis le commencement de ce siècle; et dans ce siècle même, témoin de tant de folies, personne ne lui a donné une expression plus audacieuse et plus complète que Charles Fourier. Bien entendu qu'il ne sera pas question ici du système social de ce célèbre chef de secte, mais seulement de son système moral, ou, pour parler plus exactement, de sa théorie des passions.

Ce que nous appelons le désir, l'instinct, l'appétit, la passion, le besoin, en un mot, toutes les impulsions diverses de la sensibilité, sont réunies par Fourier sous un seul nom et confondues en un seul fait, l'attraction. L'attraction, c'est l'unique ressort dont la Providence se sert pour ébranler et diriger l'univers, pour lui donner la vie, le mouvement et l'ordre. C'est le même principe que Newton a découvert dans le monde matériel, mais qui s'applique aussi au monde moral, aux esprits comme aux corps, à l'homme comme aux astres, à toute la nature enfin. Dieu, selon Fourier, se devait à lui-même de donner à l'attraction cet usage universel; autrement il se serait contredit, il aurait manqué à l'unité, qui est sa première loi, il aurait négligé le seul interprète qui puisse traduire exactement sa volonté, et le moyen le plus sûr et le plus prompt de se faire obéir de ses créatures (*Théorie de l'unité universelle*, t. II et III).

L'attraction, dans ses rapports avec la nature humaine, se manifeste par les passions, et reçoit le nom d'*attraction passionnelle*. A l'attraction passionnelle trois fins sont proposées, hors desquelles on n'en peut concevoir aucune autre : 1° elle nous porte à rechercher ce qui, directement ou indirectement, peut contribuer à notre bien-être, à notre conservation, à l'accroissement de nos richesses, de notre

Digitized by Google

santé ou de nos forces, toutes choses que Fourier a réunies sous le nom de *luxe;* 2° elle nous porte à nous unir avec tous nos semblables qui ont avec nous certains rapports de consanguinité ou d'intérêt, certaines affinités de goût ou de caractère, et à former de petites corporations, premiers germes de la société que Fourier désigne sous le nom de *groupes;* 3° elle développe entre les groupes eux-mêmes des rivalités ou des sympathies, des conformités ou des contrastes qui mettent en jeu toutes nos facultés, et d'où naît cette combinaison plus vaste, plus vivante, que, sous le nom de *série*, Fourier nous représente comme le principal levier de l'ordre social. De là, trois espèces de passions : les passions *sensitives*, les passions *affectives* et les passions *distributives* ou *mécanisantes*. Les premières, au nombre de cinq, nous excitent à développer et à exercer autant qu'il dépend de nous nos cinq sens, et à recueillir tous les divers plaisirs dont ils peuvent être la source. Elles ne vont pas au delà de l'individu. Les secondes nous font sortir en quelque façon de nous-mêmes pour nous lier à nos semblables, et nous montrent notre bonheur, non plus dans les choses, mais dans les personnes. Il n'y en a pas moins de quatre, qui donnent naissance à autant de groupes différents : l'ambition, l'amitié, l'amour et les affections de famille (le *familisme*), ou, pour parler plus exactement, l'instinct paternel. Enfin, les passions distributives ou mécanisantes, ainsi nommées parce quelles servent tout à la fois à coordonner les autres passions et à les mettre en activité, à entretenir le mouvement dans la société et l'harmonie, sont au nombre de trois : la *cabaliste*, ou l'esprit d'émulation, de rivalité et d'intrigue; la *papillonne*, ou l'amour du changement, de la variété, des contrastes; et la *composite*, ou l'exaltation enivrante, l'aveugle transport que fait naître en nous l'assemblage de plusieurs plaisirs de l'esprit et des sens. Ces douze passions radicales, comme Fourier les nomme, de même qu'elles sortent d'un même principe, l'attraction universelle, vont aboutir à un même résultat, l'amour universel, la passion de l'unité, autrement appelée l'*unitéisme*.

Le secret de la politique est de fonder un état social où ces différentes espèces de passions, s'agençant entre elles comme les rouages d'une mécanique, tantôt se balançant et tantôt s'excitant les unes les autres, puissent concourir ensemble à la vie et au bonheur de la communauté; mais le moraliste n'a rien à y blâmer, rien à y retrancher : car elles sont la loi authentique de notre nature ou l'expression de la volonté divine, l'ordre universel manifesté à la conscience humaine. Tous les maux dont nous souffrons ont pour cause les entraves que leur ont opposées jusqu'ici une fausse morale, une fausse religion, une fausse organisation de la société, où les différents principes de l'activité humaine, au lieu d'être unis ensemble pour leur commun développement, ont été divisés et étouffés. L'homme, par conséquent, n'a pas d'autre destination, nous ne dirons pas que le bonheur, mais que le plaisir; le plaisir sans frein et sans relâche, sans autre mesure que la variété et les forces de la nature (*Théorie de l'unité universelle*, t. II, p. 30; t. III, p. 403). Ce n'est pas que Fourier nie en principe l'existence de la raison; mais le seul usage de cette faculté consiste, selon lui, à seconder et non à modérer les passions, à raffiner et à

Digitized by Google

multiplier nos plaisirs; en un mot, à servir d'instrument à l'attraction, seul moyen de communication entre Dieu et l'homme. « La raison, dit-il (*ubi supra*, t. II, p. 279-280), qu'on veut opposer à l'attraction est impuissante, même chez les distributeurs de raison; elle est toujours nulle quand il s'agit de réprimer nos penchants. Les enfants ne sont contenus que par la crainte, les jeunes gens par le manque d'argent, le peuple par l'appareil des supplices, le vieillard par des calculs cauteleux qui absorbent les passions fougueuses du jeune âge.... Plus on observe l'homme, plus on voit qu'il est tout à l'attraction; qu'il n'écoute la raison qu'autant qu'elle enseigne à raffiner les plaisirs et mieux satisfaire l'attraction. »

Cette doctrine, non moins hideuse dans ses conséquences que dans ses principes, et qui, par une singulière aberration, tend à matérialiser le dogme même de l'immortalité (*voyez* MÉTAMORPHOSE), peut être considérée, avec la précédente, comme une justification historique de l'analyse que nous avons donnée des passions.

Les auteurs qu'on pourra consulter avec le plus de fruit sont ceux que nous avons indiqués dans le cours de cet article.

PATRIZZI ou **PATRICIUS** fut un des plus savants et des plus violents adversaires d'Aristote, en même temps qu'un des plus enthousiastes disciples de Platon. Il naquit à Clissa en Dalmatie, en 1529. Enfant, il annonçait la plus vive et la plus précoce intelligence; mais les revers de fortune de sa famille le privèrent bientôt de toutes les ressources et de tous les loisirs nécessaires pour l'étude. Lui-même il raconte que depuis l'âge de neuf ans il fut en proie à la plus affreuse misère, obligé de servir les autres, de changer de maîtres, de les suivre dans les plus pénibles voyages sur terre et sur mer. C'est ainsi qu'il visita les îles de l'Archipel, la Grèce, l'Asie, l'Espagne et la France. Au retour de ces voyages, il passa sept années pauvre et misérable dans l'île de Chypre. On a peine à comprendre comment dans de telles circonstances Patricius a pu s'élever à un si remarquable degré d'érudition. Heureusement il rencontra un protecteur dans le savant archevêque de Chypre, Philippe Mocenigo, qui l'amena avec lui à Venise. Dès lors, délivré de la servitude et de la misère, il put se livrer tout entier à l'étude. A Padoue, il suit les leçons de Lazarus Bonamicus, et donne des leçons particulières. Bientôt, sur la recommandation du péripatéticien Montecatinus, il obtint du duc de Ferrare une chaire de philosophie où il professa pendant dix-sept ans. Ce sont des péripatéticiens qui avaient fait la fortune de Patricius, et sans doute ils s'en repentirent amèrement quand ils reconnurent en lui le plus redoutable adversaire du péripatétisme. Il est vrai que d'abord Patricius avait feint de n'avoir d'autre but que de concilier Aristote et Platon; mais bientôt il fut évident qu'il voulait immoler le premier au second. Dans son enseignement de Ferrare, il s'était acquis la plus grande réputation. Le pape Clément VIII l'appela à Rome, et lui donna une chaire de philosophie richement rétribuée. Grâce à cette protection, plus heureux que beaucoup d'autres philosophes de la même époque, il put impunément faire la guerre à Aristote. Il mourut à Rome en 1597.

Il possédait une connaissance approfondie du grec et du latin, et ses

Digitized by Google

ouvrages témoignent d'un érudition remarquable; mais, aveuglé par la passion et par un amour-propre excessif, il est, en général, comme la plupart des savants de cette époque, dépourvu de toute espèce de saine critique. Ce qui l'aveugle surtout, c'est sa haine contre Aristote, sa passion pour le néo-platonisme, pour la philosophie hermétique, égyptienne ou chaldéenne, dont il avait la prétention de tirer une philosophie destinée à remplacer le péripatétisme dans les écoles. Dans ses efforts pour le détruire, il fit preuve d'érudition et d'habileté. Il ne manqua pas de mettre en avant l'intérêt de la religion, et de faire valoir cette incompatibilité des principes d'Aristote avec ceux du christianisme que Pomponat avait pris à tâche de démontrer. En outre, pour discréditer Aristote et ruiner sa philosophie, soit en elle-même, soit dans ses sources, il accumule les injures, les calomnies et toutes les ressources de l'érudition la plus subtile et la plus passionnée dans un ouvrage intitulé *Discussionum peripateticarum libri quatuor*. Ces quatre livres n'ont paru que successivement, et d'abord Patricius, dissimulant un peu son véritable but, s'annonçait non pas comme voulant ruiner Aristote, mais seulement le concilier avec Platon. Dans le premier livre, il traite de la vie et des mœurs d'Aristote, de l'histoire et de l'authenticité de ses ouvrages. Il rassemble toutes les accusations portées contre Aristote; il les prend partout où il les trouve; il accueille ou même imagine les plus absurdes. Il ne se contente pas de lui reprocher de l'ingratitude à l'égard de Platon, ou bien un amour effréné de la débauche, il va jusqu'à l'accuser d'avoir fourni à Antipater le poison par lequel Alexandre aurait été empoisonné. La partie la plus intéressante et la plus originale est la discussion de l'authenticité des ouvrages d'Aristote. Nulle question de ce genre, si ce n'est celle de l'authenticité de l'*Iliade*, n'a suscité de plus vives et de plus longues controverses. Elles prirent naissance dans le XV^e^ siècle au milieu des luttes du platonisme et du péripatétisme. La passion engendre la critique. François Pic de la Mirandole avait le premier élevé des doutes sur l'authenticité de tous les écrits d'Aristote. La discussion s'anima, mais sans faire de progrès entre Nizzoli et Majoraggio. Patrizzi fut le premier qui réunit et discuta les principaux textes en déterminant des règles de critique. Il aboutit à cette conclusion, que de tous les ouvrages d'Aristote aucun n'est authentique sauf trois des moins importants. Quelle que soit la partialité de cette première partie, elle se recommande par une grande richesse de matériaux et de recherches.

Dans les livres suivants, il attaque la philosophie d'Aristote en elle-même. Aristote est-il en accord avec les devanciers et surtout avec Platon, il l'accuse de les avoir pillés. Est-il en désaccord, il l'accuse de combattre par amour-propre tous ses prédécesseurs sans en réfuter aucun, et d'être un censeur sophistique, égaré par la jalousie. Le quatrième livre est consacré à une critique directe des principes d'Aristote. A en croire Patrizzi, pour la politique, il aurait été de beaucoup surpassé par les épicuriens, par Platon et Pythagore, et pour la théologie par Platon, par les pythagoriciens, les Egyptiens et les Chaldéens. Quant à la dialectique, il a été abandonné même par Théophraste son élève chéri, et blâmé par les stoïciens. La philosophie de la nature a été sa principale gloire, et c'est là où il l'attaque avec le plus de force,

Digitized by Google

prétendant montrer qu'il n'y a rien de vrai et de solide dans tout ce qui lui appartient et que toute sa doctrine est contradictoire. Il faut convenir qu'à part la passion, il y a du vrai dans quelques-unes de ses critiques, et qu'il fait très-bien justice de certaines rêveries introduites par les scolastiques, telles que les formes substantielles. Il a encore attaqué Aristote dans un libelle intitulé *Aristoteles exotericus*. Il le compare à Platon. Aristote est en opposition, tandis que Platon est en conformité avec le christianisme. Il extrait de Platon quarante-trois thèses qu'il apporte en témoignage de cette conformité, parmi lesquelles il place la Trinité et la création *ex nihilo*. Il attribue même à Platon d'avoir prédit le christianisme; en conséquence, il adjure tous les théologiens d'ouvrir enfin les yeux sur les dangers que fait courir à la religion la philosophie d'Aristote, et de la bannir de toutes les écoles de la chrétienté.

Patrizzi ne se contenta pas de détruire, il voulut opposer une philosophie nouvelle à celle d'Aristote. Cette philosophie est un amalgame d'idées platoniciennes, de doctrines faussement attribuées par les alexandrins à Hermès, à Zoroastre et à Orphée, et de quelques idées empruntées à Telesio qui venait de ressusciter la physique de Parménide. Il l'a exposée dans un grand ouvrage intitulé *Nova de universis philosophia*. Il emprunte à d'anciennes doctrines de l'Orient cette idée que la lumière est le plus haut élément de l'être. Il considère la lumière du soleil et des étoiles comme la matière de tout ce qui existe, comme l'image et l'effet d'une essence spirituelle supérieure, comme l'émanation de la Divinité, et, en conséquence, comme le guide qu'il faut suivre pour s'élever jusqu'à elle, pour arriver à la contempler et pour en déduire toutes les choses réelles. Il divise la philosophie en quatre parties qu'il désigne sous les noms de panaugie, panarchie, pampsychie, pancosmie. Toute lumière découle d'une lumière primitive qui est Dieu; Dieu, à la fois un et triple, est le principe le plus élevé de toutes choses; tout est animé; c'est l'espace et la lumière qui constituent l'unité et l'harmonie du monde : telles sont les quatre thèses fondamentales développées dans chacune de ces parties. Pour toutes preuves Patrizzi ne produit que les autorités des néo-platoniciens et de Philon, les oracles chaldéens ou égyptiens et de prétendues révélations divines. Dans le deuxième livre, il veut démontrer comment toutes choses, par certains degrés, dérivent de Dieu; mais dans cette démonstration il n'y a de sérieux que l'idée de la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu, tout le reste n'est qu'un jeu de combinaisons logiques et d'abstractions réalisées. Il fait de l'espace un être substantiel antérieur au monde qui subsiste par lui-même sans avoir besoin d'aucune autre chose, tandis qu'aucune autre chose ne peut subsister sans lui. Il n'est ni corporel, parce qu'il n'offre pas de résistance, ni incorporel, parce qu'il a trois dimensions : aussi le définit-il tantôt *corpus incorporeum*, et tantôt *non corpus corporeum*. L'espace, la lumière, la chaleur, le fluor, tels sont, suivant lui, les quatre éléments des corps. Le fluor est le fondement et le principe de la résistance des corps. Nous ne pousserons pas plus avant l'exposition des rêves de Patricius, car, dans toute sa philosophie, il n'y a que des rêves, si l'on excepte quelques remarques critiques contre la scolastique. A la suite de la *Nova de uni-*

Digitized by Google

versis philosophia est un appendice où sont réunis les fragments attribués à Hermès Trismégiste et à Zoroastre, et les oracles de la sagesse chaldéenne et égyptienne. La réunion de tous ces fragments est en elle-même un travail d'érudition curieux et utile : mais il s'efforce de démontrer leur authenticité, et autant il s'est montré difficile à l'égard des ouvrages d'Aristote, autant ici il se montre crédule. Il croit, d'après Bérose, que Noé possédant toutes les sciences au sortir de l'Arche, les aurait enseignées aux prêtres de l'Arménie et de la Chaldée. Il fait de Zoroastre un petit-fils de Noé, et d'Abraham un descendant de Zoroastre. C'est Abraham qui aurait transporté sa sagesse en Egypte, d'où l'auraient ensuite transportée en Grèce, Orphée, Thalès, Pythagore, Démocrite. D'un autre côté, il fait d'Hermès le père de la philosophie platonicienne pour la morale et la théologie, et de la philosophie d'Aristote et de Zénon pour la physique et la médecine. Nous citerons encore, à la suite de ces fragments, un petit ouvrage publié par Patrizzi, et intitulé *Mystica Ægyptiorum et Chaldæorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta philosophia, ingens divinæ sapientiæ thesaurus.* C'est un *compendium* de la philosophie des Egyptiens et des Chaldéens, et une introduction à la philosophie de Platon, qu'il suppose recueillie de sa bouche même par Aristote. Le caractère apocryphe de cet ouvrage est évident. Néanmoins, il croit à son authenticité, et, pour expliquer comment Aristote qui combat toujours Platon, le loue ici sans réserve et sans mesure, il imagine la fable suivante. Il suppose qu'Aristote à loué Platon tant qu'il a été admis à ses leçons particulières, puisqu'il l'a attaqué après avoir été exclu, à cause de ses mœurs, du nombre de ses disciples. Devenu plus équitable à l'égard de son ancien maître, il aurait publié ces cahiers de sa jeunesse dans un âge avancé.

Dans la préface de la *Nova de universis* adressée à Grégoire XIV, Patrizzi protestait noblement contre l'emploi de la force à l'égard de l'erreur : la raison humaine, disait-il, ne peut être conduite que par la raison, et les hommes ne doivent être menés à Dieu que par la raison. Mais, entraîné par la passion, il se donna bientôt un solennel démenti en adressant une requête solennelle au pape pour le conjurer d'extirper au plus tôt la philosophie d'Aristote de tous les cloîtres et de toutes les universités, et d'y substituer la sienne propre. Heureusement le pape fut plus libéral que le philosophe : il ne déclara pas la guerre au péripatétisme, et il laissa Patrizzi combattre librement Aristote au profit de Platon.

Quoique Patrizzi n'ait pas atteint son but, et quoique sa nouvelle philosophie n'eût certainement pas été un progrès sur l'ancienne, tous ses efforts ne furent cependant pas perdus. Il éveilla de plus en plus l'esprit critique à l'égard de la philosophie d'Aristote et de ses sources, il ébranla l'autorité d'Aristote déjà compromise par les péripatéticiens purs qui l'avaient mise en opposition avec l'autorité de l'Eglise, et ainsi il provoqua l'esprit humain à rechercher enfin la vérité en lui-même et par lui-même.

Voici les titres complets des deux principaux ouvrages de Patricius : *Francisci Patricii Discussionum peripateticarum tomi IV, quibus Aristotelicæ philosophiæ universa historia atque dogmata cum vete-*

Digitized by Google

rum placitis collata eleganter et erudite declarantur, in-f°, Bâle, 1511; — *Nova de universis philosophia, libris L comprehensa, in qua Aristotelica methodo non per motum sed per lucem et lumina ad primam eam sam ascenditur, deinde nova quadam ac peculiari methodo Platonica rum universitas a Deo deducitur, auctore Francisco Patricio, philosopho eminentissimo, et in celeberrimo Romano Gymnasio, summa cu laude eandem philosophiam publice interpretante*, in-8°, Bâle, 1591. Ce dernier ouvrage est extrêmement rare.

Consulter sur Patricius les principaux historiens de la philosophie, et particulièrement Tennemann. F. B.

PAUL DE PERGOLA [*Paulus Pergulensis*] professait la philosophie à Venise dans les premières années du xv^e^ siècle. On l'a confondu souvent avec Paul de Venise, et cette confusion s'explique d'elle-même: ils ont porté le même nom, enseigné dans le même temps, dans la même province, suivant la même méthode, et publié, sous le même titre des livres entre lesquels on peut signaler beaucoup moins de dissemblances que de conformités. Le plus célèbre des écrits de Paul de Pergola a pour titre: *Compendium logicæ*, in-4°, Venise, 1480, 1486, 1488, 1491, 1495, 1501; in-f°, Venise, 1498. On a du même auteur: *Expositio de sensu composito et diviso*, in-4°, Venise, 1500. Plusieurs bibliographes lui attribuent encore un petit volume in-4°, publié à Padoue, en 1477, sous le titre de *Dubia;* mais nous avons lieu de croire qu'ils se trompent: ce titre, employé rarement en scolastique, appartient à un ouvrage qui porte le nom de Paul de Venise, dans toutes les éditions que nous en avons pu rencontrer. Un contemporain, Jacopo Riccio, distingue parfaitement les deux professeurs: le Vénitien qui professait à Padoue, et le Romagnol qui professait à Venise (*Jac. Riccii Quædam objectiones, capitulum de Æquipollentiis*); quand il cite les *Dubia*, ce qui lui arrive fréquemment, c'est toujours à Paul de Venise qu'il les attribue.

Nous n'avons pas à rendre compte des opuscules logiques de Paul de Pergola: ils ont joui d'une grande réputation, et ils ont dû cette vogue à ce qui nous les rend insupportables. Ils se composent d'une succession de formules et de figures algébriques qui réclament, mais n'encouragent pas une attention persévérante. On y rencontre, d'ailleurs, peu de nouveautés. B. H.

PAUL DE VENISE [*Paulus Venetus*], né dans la seconde moitié du xiv^e^ siècle, fit profession de suivre la règle de saint Augustin, et mourut en 1429. Il y a des renommées qui sont bien peu durables. Paul de Venise était appelé, de son temps, le docteur des docteurs, le prince des philosophes, le monarque de l'école, *excellentissimus philosophorum monarcha*. Ses contemporains nous rapportent que, dans l'Italie tout entière, personne n'osait lui disputer cette primauté et, peu de temps après sa mort, quand l'imprimerie vint répandre en tous lieux les ouvrages réputés les plus utiles, ceux dont on était le plus impatient de posséder de nombreux exemplaires, les écrits de Paul de Venise sortirent à la fois de toutes les presses italiennes. C'est alors que commença la confusion des langues et que finit la période scolastique. La jeunesse courut vers de nouveaux maîtres, et bientôt on oublia

Digitized by Google

ême les noms de ceux qui, parmi les anciens, avaient été salués par s applaudissements les plus enthousiastes. Aujourd'hui, quel histo- en de la philosophie nous parle de Paul de Venise? Si nous interro- eons les bibliographes italiens, ils ne savent nous dire avec certitude uel fut le lieu natal de cet illustre docteur, les uns nommant Venise, autres Udine, quelques autres enfin le confondant avec Paul de Crète: n ne sait pas même s'il enseignait à Venise ou à Padoue. Si ce n'est as là ce qui nous importe le plus, nous voulons, du moins, dresser un atalogue exact de ses ouvrages philosophiques, et rendre compte de on enseignement. Ainsi, nous réparerons l'injure du temps, et, puis- ue Paul de Venise jouissait d'une si grande renommée, nous ferons onnaître quelle était, à la fin du XIV^e^ siècle, la méthode dominante ans les écoles de la haute Italie.

Il a laissé deux traités de logique, dont l'un est l'abrégé de l'autre. e plus considérable, qui a pour titre *Logica magna*, fut publié à Venise, n 1499, in-f°, aux frais d'Octavien Scot, par les soins de François lacerata et de Jacques de Fossano. Les éditions de la *Petite logique*, *Logicula*, *Summulæ logicæ*, furent bien plus nombreuses. Hain (*Repertorium bibliogr.*) n'en désigne pas moins de huit, qui furent publiées vant l'année 1496; on en trouvera l'exacte description dans son *Répertoire*. A ces deux traités il faut joindre un opuscule sur les universaux, *Super universalia Porphyrii*, et sur les *Catégories* d'Aristote, imprimé à Venise, en 1494, in-f°, et un commentaire sur les *Derniers Analytiques*, six fois édité jusqu'à l'année 1494, à Florence et à Venise. C'est encore à la même section, à la logique, qu'appartiennent les *Sophismata aurea* de Paul de Venise, publiés pour la première fois, à Pavie, en 1483, in-f°, puis à Venise en 1493, in-f°, et réimprimés avec un autre ouvrage, *Dubia circa philosophiam*, à Venise en 1493 et en 1499, et à Paris, par Jean Barbier, en 1514, in-f°, sous le titre de *Quadratura magistri Pauli Veneti logici ac sophisti acutissimi omnes logicalium subtilitates in se complectens*. La logique est, suivant Paul de Venise, le grand art : il n'a pas, toutefois, négligé les autres parties de la science philosophique. On a de lui : *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis*, in-f°, Venise, 1499; *Expositio in Aristotelem de generatione et corruptione et de mundi compositione*, in-f°, Venise, 1498; *Scriptum in libros Aristotelis de anima*, in-f°, Venise, 1481; enfin, il a présenté le résumé de ses commentaires sur les diverses parties de la physique péripatéticienne dans un ouvrage qui a pour titre : *Summa philosophiæ naturalis*, imprimé à Venise, en 1491, et en 1502, in-f°; à Paris, chez Grandjon, en 1512; chez Regnault en 1513, et chez Josse Bade, en 1521, même format. Tel est le catalogue des œuvres philosophiques de Paul de Venise. Il faut, avec Casimir Oudin, restituer à Paul de Crète, ou à quelque autre docteur du même temps, les sermons et les opuscules théologiques attribués à notre philosophe, par Fabricius et par Possevin; il faut, en outre, ne pas confondre, comme on l'a fait trop souvent, la *Petite logique* de Paul de Venise avec celle de Paul de Pergola : l'une a été manifestement écrite sous l'inspiration de l'autre; ce sont, néanmoins, deux ouvrages différents.

La méthode de Paul de Venise est très-simple : elle consiste à déve-

Digitized by Google

lopper le texte d'Aristote; c'est une paraphrase continue. On sait qu'au moyen âge l'usage des commentateurs était de prendre le texte d'Aristote pour la matière d'une interprétation excessivement libre : Averrhoës avait donné cet exemple, et il avait été suivi. Les commentaires d'Albert le Grand, sont une suite de digressions : Duns-Scot ne s'étudie qu'à falsifier le texte : aux mots qui l'embarrassent, il en substitue d'équivalents, et il interprète ensuite ceux-ci pour en proposer d'autres, qui s'éloignent d'avantage du texte primitif; de telle sorte qu'après une seconde, une troisième, une quatrième substitution, Aristote dit le contraire de ce qu'au premier abord il semblait dire. Paul de Venise procède tout autrement : il suit le texte sans y chercher la matière d'aucune amplification et se contente de l'expliquer; mais les explications qu'il donne sont tellement subtiles, qu'on a souvent beaucoup de peine à les comprendre. C'est le plus délié des logiciens de la Renaissance.

Il ne faut pas trop mépriser les gloses de Paul de Venise : on peut les lire avec quelque profit; ce qu'il n'y faut pas chercher, c'est une doctrine originale. S'il appartient à l'école péripatéticienne, il offre quelquefois des arguments aux adversaires de cette école.

Ce reproche lui a été fait par Jacopo Riccio d'Arezzo, dans un petit livre qui a pour titre : *Quædam objectiones et annotata super Logica Pauli Veneti*, in-4°, Venise, 1488. B. H.

PÉNALITÉ. Toute action mauvaise, commise par un être doué de raison pour concevoir le bien, et de liberté pour l'accomplir, appelle nécessairement un châtiment, comme toute action bonne mérite une récompense. Cette loi de notre nature a été exposée ailleurs (*voyez* MÉRITE); mais on peut la suivre dans l'application. On peut, s'attachant en particulier à l'expiation du crime, se demander quel est le but légitime du châtiment et quels effets il peut produire sur l'être moral qui le subit; quel caractère il revêt, quand la raison le conçoit infligé par Dieu lui-même à l'âme coupable; et, si la société a le droit de prévenir la justice divine en frappant elle-même le crime, dans quelles limites et à quelles conditions elle peut l'exercer. Telles sont les intéressantes questions que soulève le mot *pénalité*.

La peine ou l'expiation du crime doit d'abord être considérée en elle-même, d'une manière absolue, comme suite infaillible d'une conception de notre raison. Elle n'est, en effet, que la satisfaction de la conscience humaine, la conséquence nécessaire du pouvoir laissé à l'homme de violer la loi du devoir, au moment même où il en conçoit la rigoureuse obligation. L'homme, comme tous les autres êtres, a été créé pour une fin que détermine son organisation, et ce n'est que dans l'accomplissement de cette fin que peut résider pour lui le bonheur. Mais, comme il a la conscience de la fin pour laquelle ces facultés lui ont été données, et qu'il peut y coopérer librement, s'il viole les lois de sa nature, il a, par-dessus la douleur commune à tous les êtres détournés de leur fin, le sentiment amer d'être malheureux par sa propre faute. Qu'il s'efforce de chasser ce sentiment importun, qu'il s'arrache à lui-même par les incessantes distractions d'une vie dissipée, qu'il prolonge jusqu'au dernier jour les jouissances étourdissantes où sa nature morale s'oublie, qu'il s'élance enfin tête baissée, et comme

Digitized by Google

yeux fermés, du sein d'une dernière volupté dans la tombe, notre son ne peut croire qu'il ait échappé à la loi universelle qu'elle pro- me. La dégradation volontaire de l'être moral doit être punie; xpiation n'est qu'ajournée, et la justice inévitable, trompée ici-bas, uvera ailleurs sa proie.

La philosophie s'est élevée de bonne heure à cette conception. Pla- ı, dans le *Gorgias*, en tirait déjà deux belles conséquences. Le pre- er degré du malheur pour l'homme, c'est d'être méchant, de quel- e prestige que la richesse et la puissance entourent le coupable. crate ne voudrait, à aucun prix, être Archélaüs, le cruel tyran de ıcédoine, ni même le grand roi, si l'âme de celui-ci vit dans ıjustice; mais un malheur plus grand encore, c'est d'être méchant ec impunité. L'âme qui persévère dans le crime, soustraite à toutes douleurs qui doivent l'expier, se corrompt, se dégrade chaque jour vantage, et se réserve une expiation d'autant plus douloureuse, 'elle aura été plus longtemps ajournée. Le vice est comme une plaie i se creuse et s'étend sans cesse, si le fer ou le feu n'en arrêtent les ogrès. Les retards imprudents du malade ne font que lui préparer ıe plus cruelle opération.

Mais si le vice et si le crime impunis s'étendent dans l'âme qu'ils ıt envahie et la corrompent de plus en plus, ne doit-on pas dire aussi ıe les douleurs salutaires de l'expiation l'arrachent peu à peu au alheureux état de dégradation où elle était tombée? Ramener l'âme la santé, la purifier de ses souillures, la relever de ses chutes, la vêtir d'une nouvelle force pour marcher d'un pas plus ferme dans s voies où elle a failli, et pour atteindre plus heureusement la per- ction morale qu'elle avait dédaigné de poursuivre, n'est-ce pas là la ule efficacité qu'on puisse concevoir dans la peine, quand l'être qui nflige a, pour agir sur l'âme, la puissance et l'intelligence infinies? est ainsi seulement que le désordre peut cesser dans le monde moral, que l'abus de nos facultés et les douleurs méritées qui le suivent ne nt plus autre chose que des dissonances passagères, contribuant ıcore pour leur part à l'harmonie universelle de l'œuvre de Dieu.

Cette théorie est très-simple, et c'est une grande gloire pour la phi- sophie que d'en avoir proclamé les principes par la bouche de Platon, puis plus de deux mille ans. Quand on considère l'être moral entre s mains de Dieu, il est facile ensuite de comprendre que la peine cevra facilement, dans son exécution, tous les caractères que notre ison lui impose. Personnelle, elle n'atteindra que celui qui a failli. C'est ulement par l'impuissance d'assouvir toute sa vengeance sur le coupa- e, que la justice humaine a voulu trop souvent le frapper dans les objets ses affections, et faire jaillir, en quelque sorte, avec son sang l'expia- on de sa faute sur toute sa race. Sera-t-il plus difficile à Dieu de pro- ortionner le châtiment au crime et même d'établir entre l'un et l'autre ne intime analogie, en sorte que de la nature même de la faute naisse mode de l'expiation?

Mais quittons ce point de vue rationnel et en quelque sorte divin, descendons parmi les hommes. Dans tous les temps, la société umaine, sans laisser à Dieu le soin de punir le crime, s'est chargée e le réprimer elle-même par ses institutions pénales. Or, on s'est

Digitized by Google

demandé si la société n'usurpait pas en cela une autorité que la raison lui dénie, et s'il lui appartenait d'imposer à ceux de ses membres qui abusent de leur liberté les rigueurs auxquelles la conscience les condamne.

Cette question de la légitimité de la pénalité dans la société, rentre naturellement dans le programme de la morale, et le philosophe ne peut se dispenser de rechercher les fondements et les limites du droit de punir.

Ici, comme sur beaucoup de points, l'esprit de système a conduit à des exagérations contraires. D'un côté, des philosophes, tant anciens que modernes, substituant sérieusement l'action de la justice sociale à celle de la justice divine, ont donné pour seul but à la pénalité humaine la satisfaction de la conscience. Les uns, s'arrêtant à l'expiation du crime, croient tout l'effet de la loi produit, quand elle a mesuré aux volontés coupables les privations, les douleurs et la honte. D'autres, s'élevant plus haut, ne demandent à la peine que cette efficacité réformatrice qui réhabilite le coupable en le frappant, et le ramène à la société et à la vertu. En remplissant ce rôle divin, les institutions humaines tendent à faire des sociétés de la terre l'image de la cité de Dieu.

D'un autre côté, on entend souvent donner du droit de punir une justification plus grossière. On présente quelquefois la pénalité comme une juste vengeance. Les coupables sont des ennemis qui ont nui de tout leur pouvoir à la société, et auxquels la société rend tout le mal qu'ils sont capables de subir. Tout au moins, aux yeux de beaucoup, la peine n'a d'autre but que de frapper de terreur les membres de la société qui voudraient attenter aux intérêts de leurs semblables. Quelques philosophes ont une idée si peu élevée de l'objet de la pénalité, qu'ils la concevraient encore alors même que l'homme serait dépourvu de liberté morale et de raison. On punit les hommes qu'on appelle coupables, comme on frappe ou comme on menace les animaux pour les gouverner.

Le droit de punir ne trouve son origine ni si haut ni si bas. La théorie de la pénalité-vengeance ne mérite pas l'honneur de la discussion, et l'on ne peut croire, non plus, qu'il n'y ait point une différence radicale entre les institutions solennelles qui, chez tous les peuples, jugent, condamnent et punissent le crime, et les coups de fouet dont on menace les bêtes sans raison.

L'autre explication du droit de punir, plus séduisante pour le philosophe, est malheureusement autant au-dessus de la réalité que les théories humiliantes qui précèdent sont au-dessous. Si parfaite qu'on suppose une société humaine, faire régner la justice, en satisfaisant la raison par l'association constante du malheur et du crime, ne peut être le but immédiat de ses institutions. Les actes matériels seuls relèvent de notre justice, mais l'appréciation exacte de l'immoralité de leurs auteurs est impossible : car les motifs qui seuls la mesurent nous échappent le plus souvent. Quel œil humain peut descendre assez avant dans le cœur du coupable pour juger de la puissance des séductions auxquelles il a cédé, de la longueur de la lutte avant la défaite, de l'énergie de la résistance? Et pourtant, c'est là seulement que résident les vrais

Digitized by Google

éments de la culpabilité des actes condamnés par nos lois. Souvent le rime nous échappe tout entier. Combien de forfaits l'ombre, la soli-ude, le silence de la cupidité ou de la peur peuvent soustraire à la ustice! Parlerons-nous des projets criminels que n'a pu exécuter une olonté coupable? Et cependant, aux yeux de la raison, l'intention uffit pour souiller l'homme, et appeler sur sa tête toute la sévérité de infaillible justice. Celui qui a voulu le meurtre, sans pouvoir le con-ommer, est aussi coupable que le meurtrier devant la conscience et evant Dieu. A l'un et à l'autre doivent être réservées les mêmes eines :

Has patitur pœnas peccandi sola voluntas.
Nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum,
Facti crimen habet....
(JUVÉNAL, sat. XIII, v. 208.)

Renonçons donc à donner pour but principal à la pénalité humaine a satisfaction de la conscience morale par l'accomplissement d'une oi de notre raison, universelle, absolue. L'être infini qui nous a donné le concevoir cette loi peut seul l'accomplir.

Voici, selon nous, la nature et la légitimité du droit de punir dans a société. Né des nécessités de la vie sociale, il se modifie par la con-idération de la nature morale de l'être puni. La société est d'origine aturelle, divine même; car elle résulte spontanément de tous les nstincts que Dieu a mis dans l'homme, et elle est la condition du dé-eloppement de toutes ses facultés. Elle n'est pas seulement la mise en ommun de tous nos intérêts matériels; elle est l'association d'êtres aisonnables qui trouvent en elle l'accomplissement des fins supé-ieures de leur nature, en dehors d'elle impossibles.

Les lois qui règlent la société protégent ces divers ordres d'intérêts. La violation des lois les compromet ou leur porte atteinte. Pour ren-dre efficace la protection de la loi, il faut qu'elle ait une sanction, et c'est dans la pénalité qu'elle en trouve une. Il est plus facile de con-cevoir une société parfaite, idéale, sans lois aucunes, se réglant d'elle-même par la sagesse et le dévouement de chacun de ses membres, que de comprendre la société réelle, c'est-à-dire imparfaite, gouvernée par des lois, sans un système de peines qui les sanctionne. La société ne subsistant que par le respect de la loi, on peut dire que la pénalité qui maintient la loi a pour principe et pour but direct la défense et la conservation de la société. Mais la considération de la nature morale de l'être soumis à la loi impose à la pénalité, quand elle le frappe, des carac-tères qui modifient ceux qu'elle tend à emprunter à son propre principe.

L'être qui viole les lois, compromet, autant qu'il est en lui, l'exi-stence et la sécurité de la société; la peine doit donc, avant tout, frapper d'impuissance sa volonté rebelle, et mettre le coupable dans l'impossibilité de nuire. Le premier caractère de la peine sera d'être *répressive*. Mais il ne suffit pas pour la sécurité publique que les actes individuels contraires aux lois soient réprimés, il faut encore qu'ils soient prévenus; il faut que le sort des coupables arrête par la crainte ceux qui seraient tentés de le devenir. La peine sera donc *intimidatrice* ou *exemplaire*.

Digitized by Google

Voilà déjà, au nom de la défense de la société, la pénalité autorisée à poursuivre un double but : l'intimidation et la répression. Mais, si la société n'a pas la puissance d'établir ici-bas le règne de la justice par la satisfaction complète de la conscience morale, elle ne doit pas, du moins, violer elle-même la justice et révolter la conscience morale en faisant tomber le châtiment sur ceux de ses membres qui ne sont pas coupables. La préoccupation excessive de l'intimidation peut nous aveugler et nous entraîner trop loin. La violation des lois sociales, comme de la loi morale, par un être libre est essentiellement personnelle. La volonté qui y consent en est seule responsable, et doit être seule frappée. La loi ne devra jamais envelopper dans le châtiment du coupable ceux qui lui sont unis par le sang ou par d'autres liens. Ainsi la justice limite le principe de l'intimidation, et les peines auxquelles elle lui permet de recourir pour sa défense seront *personnelles*.

Puissent aussi les progrès de la raison morale, se traduisant sans cesse par le progrès des institutions sociales, donner à la pénalité humaine le plus beau caractère qu'aux yeux de la raison la peine puisse avoir, celui de *réformatrice!* Il est du moins digne du législateur de tenter d'imprimer à ses châtiments cette sublime efficacité. Ce serait à coup sûr la meilleure garantie donnée à la sécurité de la société. Il est facile de mettre le criminel dans l'impossibilité de nuire : l'enfermer, l'enchaîner, le bannir de la société par l'exil ou par la mort, tout cela est à la portée des civilisations les plus imparfaites, et ce serait une société bien mal assise que celle qui, dans sa lutte avec l'individu rebelle aux lois, pourrait douter un instant de la victoire. Mais prévenir les crimes est plus difficile que les réprimer. L'intimidation y suffit chaque jour de moins en moins, et, pour dépouiller nos châtiments de tout prestige de terreur, on voit ceux qui les ont une fois subis, à peine sortis des mains de notre justice, provoquer par des crimes nouveaux ses sévérités impuissantes. Et cependant la rigueur des peines a des limites qu'on ne peut dépasser ; on ne peut écrire toutes les lois avec du sang, et la civilisation marque ses progrès par l'adoucissement des anciennes peines, plutôt que par l'invention de nouveaux supplices.

Il faut donc que la société ait recours à une puissance nouvelle ; il faut que le coupable qu'elle n'effraye plus de ses tortures, soit soumis à une action morale ; elle ne déchire plus ses membres, qu'elle agisse sur son âme. Que la peine le moralise, en faisant naître en lui le repentir ; que l'expiation le relève à ses propres yeux, et le ramène au sein de la société, comme un citoyen utile et digne encore d'être honoré. Si la société proposait sérieusement à la pénalité ce but et pouvait l'atteindre, non-seulement elle aurait élevé ses institutions à la hauteur d'une des plus belles conceptions morales, mais elle aurait encore, par une habileté supérieure, servi puissamment ses intérêts.

Les peines, tant au point de vue de la défense de la société qu'au point de vue moral, auront encore d'autres caractères : elles doivent offrir autant de degrés que l'on conçoit de degrés dans le crime, afin de pouvoir répondre, suivant la mesure adoptée, soit à la gravité morale de la faute, soit à l'étendue du tort qui en résulte pour la société.

Digitized by Google

Elles seront donc *divisibles et proportionnelles*. Quelques criminalistes demandent qu'elles soient *analogues au délit*. Il serait dangereux de vouloir à tout prix leur donner ce caractère : ce serait revenir à la loi du talion, qui semble moins une peine qu'une vengeance. Il faut convenir pourtant que, toutes les fois que la société pourra atteindre le coupable, dans les passions mêmes qui l'ont conduit au crime, l'expiation sera mieux assurée, et les chances de réformation plus grandes.

En dehors de toute théorie, la considération des erreurs où l'homme peut tomber en jugeant les actions et en recherchant leurs auteurs, fait désirer que les peines aient un dernier caractère, celui de *réparables*. Il serait triste de songer que, si la justice humaine frappait malheureusement un innocent, elle n'aurait à offrir comme compensation à la victime de ses erreurs que d'inutiles regrets.

D'après la théorie que nous venons d'exposer, on voit que si le droit de punir ne dérive pas des lois morales de la conscience, c'est pourtant dans la conscience qu'il trouve sa règle. Il en sera même forcément, quoique toujours incomplétement, la satisfaction sous l'empire de lois justes, et alors, dans ses étroites limites, la répression sera une véritable expiation : car les actes réprimés par de telles lois ne sont pas seulement des actes d'hostilité contre la société; ce sont aussi des violations de la justice dont ces lois sont l'expression. Alors le mépris du devoir, toutes les fois qu'il est atteint par la loi, reçoit d'elle la part de souffrance que la raison déclare lui être réservée, et la justice humaine apparaît comme une manifestation anticipée de la justice divine.

Une preuve que la pénalité, tout en ayant pour but direct la défense de la société, revêt ce caractère moral, peut se tirer des conditions que doivent remplir les actes incriminés par une sage législation. Le crime, d'après les codes modernes, a deux éléments : l'intention coupable ou la volonté, et l'acte matériel. Quels que soient les dommages causés par un acte humain à la société tout entière ou à l'un de ses membres, si le juge ne peut saisir dans cet acte la preuve d'une volonté coupable, il n'entraînera aucun châtiment. On plaint, on ne frappe pas l'auteur d'un meurtre involontaire. La folie, en suspendant la volonté, devant nos tribunaux, efface le crime. Nos peines mêmes sont graduées suivant le degré d'intention que les actes supposent. L'entraînement de la passion, sans excuser un crime irréfléchi, le place, dans l'échelle pénale, au-dessous des attentats prémédités. C'est que, sans pouvoir atteindre l'intention en elle-même, c'est en elle seule que la justice humaine fait résider le crime. C'est contre les actes matériels que la société se défend, mais c'est la volonté seule qu'elle punit.

Tel est le but, et tels sont les effets légitimes de la pénalité sociale. Quelles en sont maintenant les limites? Comment agir sur l'homme qui viole la loi, pour arrêter sa volonté coupable et prévenir, par l'exemple de son sort, l'imitation de son crime? Par quelle souffrance personnelle lui faire payer sa dette à la justice, et, s'il se peut, le préparer à un avenir meilleur?

Il est évident que la justice ne peut frapper le coupable que dans son corps et dans son bien-être matériel. Elle doit respecter, même dans l'être déchu, sa nature intelligente et morale. Dépraver pour punir, abrutir pour contenir et désarmer, est un odieux calcul. Ce serait une

Digitized by Google

honte pour la civilisation qui l'avouerait. Malheureusement, certaines peines ont ces tristes conséquences, contre le gré sans doute des législateurs qui les ont portées ou maintenues. Telles sont celles que nous appelons infamantes et qui condamnent celui qui a failli à persévérer, ou plutôt à marcher toujours en avant dans le crime. L'illustre Beccaria proposait inconsidérément une peine de cette nature, en demandant pour certains crimes l'esclavage perpétuel.

Mais jusqu'à quel point sera-t-il permis à la société d'agir sur le corps du coupable, et à quelles privations peut-elle le condamner? A-t-elle le droit de disposer même de sa vie? La question de la légitimité de la peine de mort est une question épuisée. Elle ne peut arrêter que ceux qui traitent des limites de la pénalité, sans en avoir d'abord reconnu les principes. Rattachée à ceux qui précèdent, la question de la peine de mort se résout d'elle-même. En droit, la société placée vis-à-vis de l'individu qui viole ses lois, dans le cas de légitime défense, peut recourir, contre lui, aux moyens qui peuvent la sauver. S'il est des crimes qui mettent en danger l'existence de la société, et dont le retour fréquent ne puisse être prévenu que par la mort, la société a le droit de ne pas hésiter entre ce sacrifice et sa propre dissolution. Faut-il donc désarmer devant un injuste agresseur, et exposer, pour conserver une vie coupable, le salut de tous? Oui, en droit, la société, compromise par le crime, peut se sauver à tout prix; mais, en fait, l'usage de ce droit terrible est-il toujours également légitime? Il ne l'est qu'autant qu'il est nécessaire. Toutes les fois qu'une peine inférieure à la peine de mort assurera la sécurité publique, la peine de mort ne saurait être justifiée. Alors, en effet, reparaissent tous les droits de l'homme qui vivent encore dans le coupable; alors, au lieu d'un acte de légitime défense ou d'une juste expiation, il ne reste plus qu'une odieuse vengeance, la plus odieuse de toutes, la vengeance de la société contre un individu, de la force contre la faiblesse désarmée. La peine de mort n'étant légitime qu'autant qu'elle est nécessaire, la question de son abolition à une époque donnée n'est plus une question de principe, mais de fait, et c'est moins à la philosophie qu'à la statistique criminelle à la résoudre. La philosophie ne peut que hâter le jour où disparaîtra, avec les crimes qui la réclament, cette affreuse peine dont l'usage nous effraye dans le présent, et dont l'abus rend l'histoire du passé si révoltante.

Mais ce que la philosophie ne saurait trop flétrir, ce sont les cruautés dont on a si longtemps aggravé le dernier supplice. La mort pure et simple doit être le plus haut degré de l'échelle pénale, et la société doit montrer le prix qu'elle attache à la vie de ses membres en considérant toujours le sacrifice de la vie du coupable comme une suffisante expiation. Torturer un homme qui va mourir, le livrer, dans quelque ignoble appareil, à la risée et aux insultes du peuple, prolonger savamment son agonie, c'est la marque d'une société barbare et la cause puissante d'une barbarie plus grande encore. D'ailleurs l'intimidation n'y gagne rien; la cruauté du supplice peut avoir deux effets différents, presque également funestes. Aux âges barbares, il s'établit comme une émulation de férocité entre la société et ses ennemis. Ceux-ci, suivant la remarque de Beccaria et de Bentham, s'enhardissent aux forfaits, en les considérant comme de justes représailles, et se font une triste gloire

Digitized by Google

le faire à la société plus de mal qu'ils n'en peuvent attendre de ses ourreaux. A une époque de civilisation plus avancée, la trop grande igueur des lois pénales amène l'impunité. Le juge nose appliquer une eine que l'opinion publique désavoue, et il déclare innocent le coupable ue la loi veut trop sévèrement punir. Des exemples fréquents de cette orte d'impunité se présentent sous l'empire de notre Code pénal : ainsi ssimilé à l'assassinat, le crime réel mais moins odieux du duel, a échappé jusqu'à ce jour à toute répression. Peut-on envoyer au même échafaud, ou lier pour toujours au bagne, à la même chaîne, l'homme ui, poussé par une basse cupidité, a frappé son semblable lâchement dans l'ombre, et celui qui n'a donné la mort qu'en exposant sa vie à les chances égales, pour obéir aux principes d'un faux honneur? Quelques années de prison et une suspension plus ou moins prolongée des droits civils et politiques, prononcées contre les acteurs du duel et contre ses témoins, empêcheraient à coup sûr plus de duels que la vaine menace d'une peine inapplicable.

Les progrès de la civilisation tendent, en plusieurs manières, à adoucir les peines. L'élévation du bien-être général y contribue autant que la douceur croissante des mœurs. Plus il y a d'aisance dans la vie, de liberté pour l'individu, de sécurité dans les relations sociales, moins il est nécessaire de recourir à d'extraordinaires rigueurs pour maintenir parmi les hommes le respect de la loi. Il suffit d'enlever le coupable, pour un temps plus ou moins long, à son bien-être, ou du moins à cette liberté dont nos mœurs et nos lois nous ont fait à tous un besoin si impérieux et une si douce habitude. Suivant la plupart des criminalistes, la privation temporaire de la liberté, qui est devenue déjà la base du plus grand nombre de nos peines, doit devenir la peine unique des codes modernes. Ils voient dans l'emprisonnement tous les caractères que la raison et l'intérêt de la société réclament. Répressive, susceptible de tous les degrés de rigueur nécessaires à l'intimidation, facilement divisible, cette peine offre de plus grandes ressources pour l'amélioration du coupable. Elle le livre, en effet, à toutes les influences moralisatrices qui peuvent agir sur l'homme, pour le conduire au bien ou l'y ramener : l'instruction, l'habitude du travail et l'action de la religion. Nous ne pouvons discuter ici les essais de réforme pénitentiaire, tentés avec plus ou moins de bonheur, dans le nouveau monde et dans l'ancien; mais nous rendons hommage aux principes de haute philosophie qui les ont inspirés.

Il serait intéressant, maintenant, de suivre dans l'histoire les progrès des idées philosophiques sur la pénalité et les institutions pénales qu'elles ont amenées. Il nous est impossible de présenter ici ce tableau d'une manière complète. Les lois pénales, les plus importantes de toutes, selon la remarque de Montesquieu, puisqu'elles sont comme le ressort et la condition d'efficacité de toutes les autres, sont longtemps chez tous les peuples, les plus imparfaites, et se mettent les dernières en harmonie avec les progrès de la civilisation. Le plus souvent les peines, réglées par la coutume, n'ont pas été l'objet d'un code spécial, et l'on n'en peut retrouver que de faibles traces dans les monuments des anciennes législations. Chez les peuples anciens, d'ailleurs, le droit de punir, laissé à la société, n'avait pas une sphère aussi étendue que

Digitized by Google

chez les modernes. Il y avait d'abord la multitude des esclaves, qui, en dehors des lois pénales de l'Etat, tombaient sous l'arbitraire d'une répression autrement redoutable. Le maître, armé du droit de vie et de mort, ne devait compte à aucune autorité humaine de l'usage qu'il en faisait, et ne trouvait de contre-poids à son inhumanité que dans les conseils de son intérêt. Souvent aussi, les actes de l'homme libre échappaient à la répression publique, pour relever sans contrôle de l'autorité paternelle, toute-puissante, absolue. Le chef de famille, à Rome, dispose de sa femme et de ses enfants, comme de ses esclaves; il punit les uns de mort, il condamne l'autre au bannissement, sans que l'Etat, avant l'époque d'Auguste, songe à poursuivre comme crimes publics les actes condamnés au tribunal domestique.

Dans la sphère d'action laissée chez les anciens à la pénalité publique, il serait difficile de reconnaître le développement d'un système régulier. C'est la satisfaction de la conscience que la peine semble d'abord se proposer. Plein d'horreur pour le crime, tantôt le peuple se forme en tribunal, juge et condamne lui-même; tantôt, simple accusateur, il livre le coupable au jugement des anciens. Mais souvent, dans l'un et l'autre cas, il exécute la sentence de ses propres mains. Mille bras se lèvent pour lapider, à la porte de la ville, la femme adultère, et chacun veut contribuer, pour sa part, aux injures ou aux cruels traitements qui conduisent à la mort ou à l'exil son complice. Une chose remarquable dans ces législations primitives, c'est qu'elles n'ont point de peines spéciales pour les plus odieux attentats. La loi se refuse à les supposer possibles. Ainsi, dans la Grèce et dans l'ancienne Rome, le crime du parricide est omis volontairement dans la liste des crimes poursuivis par les lois. S'il se présente, on aura recours, pour le punir, suivant l'horreur qu'il inspire, à des aggravations arbitraires des peines édictées contre d'autres crimes.

Malheureusement, en se chargeant de venger la justice, le peuple obéit souvent à des inspirations de cruauté aussi odieuses que celles qu'il pourrait suivre dans l'aveuglement de sa propre vengeance. Que de fois, sous prétexte de proportionner le châtiment au crime, on a inventé des raffinements de supplice, dont le vrai but était de satisfaire ces tristes instincts de férocité qui, mal comprimés dans notre âme, par la civilisation, se font jour trop souvent pour déshonorer notre histoire! Une preuve que la cruauté dans les supplices ne prend pas tant sa source dans l'horreur du crime que dans les plus mauvais penchants du cœur de l'homme, c'est que l'avidité d'une nation pour les spectacles sanglants que lui donne la justice, croît avec la dépravation générale. Les décemvirs, au moment où, dans Rome, le respect de l'autorité paternelle était encore si général et si puissant, condamnent le parricide à être jeté dans la rivière ou dans la mer, enfermé dans un sac de cuir. Plus tard, cette peine s'aggrave d'accessoires cruels : le coupable, préalablement fouetté jusqu'au sang, est enfermé, dans ce sac de cuir, avec des animaux furieux, un chien, un coq, une vipère et un singe. Mais on ne jouit pas encore du spectacle de son agonie : cette satisfaction sera donnée à la conscience publique sous les empereurs. Le parricide et les auteurs de crimes assimilés par la loi romaine à celui du parricide sont livrés aux bêtes.

Digitized by Google

Pendant que la législation des maîtres du monde, destinée à exercer sur toutes les législations modernes une si grande influence, recevait sous les empereurs une sanction de plus en plus sanglante, les principales familles des barbares, vainqueurs de Rome, écrivaient leurs lois sous une remarquable inspiration de douceur. On retrouve particulièrement ce caractère dans la loi Salique, qui est le type primitif de plusieurs autres lois barbares, et par laquelle l'élément germain s'est fait place, dans notre droit français, à côté de l'élément romain. « La loi Salique, loin d'être cruelle, dit M. Guizot, porte à la personne et à la liberté des hommes libres, Francs ou Romains, un singulier respect. » Elle réserve la cruauté brutale pour les esclaves et pour les vaincus rebelles. Là, point de châtiments corporels; pour toute sanction de la loi, des peines pécuniaires sous le nom de *compositions*. Le meurtre, comme la plus légère offense, se rachète. Le prix est fixé d'avance, et s'élève légalement, suivant la nation et la qualité du mort, de 45 sous d'or à 600. Aussi la loi Salique est-elle plutôt un tarif qu'un code. On ne peut guère chercher de principes philosophiques sous cette simple et uniforme pénalité. Le *wehrgeld*, ou *widrigeld*, est moins la peine d'une faute qu'une indemnité payée à l'offensé ou à sa famille, et comme la rançon de la vengeance. Quelquefois à cette indemnité s'ajoutait, sous le nom de *fred*, une véritable amende, qui, payée au roi ou au magistrat, ressemble davantage à une expiation réclamée au nom de la société contre la violation de ses lois.

Mais bientôt l'Europe barbare se pénétra de l'esprit des institutions romaines. Les peines corporelles s'ajoutent aux peines pécuniaires ou les remplacent. Il est à remarquer que la cruauté des supplices envahit d'autant plus promptement les codes des peuples, qu'ils se livrent plus facilement à l'influence de Rome. Les lois Salique et Ripuaire résistent; mais les lois des Bourguignons et des Wisigoths, plus fidèlement calquées sur les lois romaines, arrivent vite à une sévérité outrée. Le code des Wisigoths, que rédigèrent leurs évêques, façonnés depuis longtemps à l'esprit romain, prend un caractère de sombre persécution. Nous concevons volontiers que le droit ecclésiastique, tel que le christianisme l'inspira d'abord, était supérieur au droit barbare qu'éloigné du droit pénal romain; mais, malgré quelques éloquentes protestations, ce ne sont pas les principes chrétiens, mais les plus mauvaises traditions romaines que les évêques firent passer dans les institutions des peuples barbares. « Nous devons au code des Wisigoths, dit Montesquieu, toutes les maximes, tous les principes et toutes les vues de l'inquisition d'aujourd'hui; et les moines n'ont fait que copier, contre les juifs, des lois faites autrefois par les évêques. » (*Esprit des lois*, liv. XXVIII, c. 1.)

Pendant tout le moyen âge il n'y a pas, à proprement parler, de législation pénale : le châtiment des crimes est réglé par la coutume de chaque province. Mais presque toutes les coutumes ont cela de commun, qu'elles autorisent de préférence, pour la plupart des crimes, les supplices les plus atroces. Le nombre et la variété des instruments et des genres de tortures effrayent l'imagination. Pour le simple homicide, sans préméditation ni guet-apens, le droit ancien, en France, porte partout la mort, avec gradation dans les supplices. Que sera-ce

Digitized by Google

donc pour le meurtre prémédité, pour l'empoisonnement, pour l'assassinat? que sera-ce pour un parricide? Pour ce dernier crime, le coupable, conduit au lieu de l'exécution dans un appareil humiliant, était contraint de faire amende honorable, puis il était rompu vif; son corps était brûlé, et ses cendres jetées au vent. On sait quels châtiments ignominieux, bizarres et cruels, punissaient l'adultère. Souvent la vengeance sociale s'acharnait sur le cadavre du coupable. Il était traîné sur une claie, pendu par les pieds, enfin jeté aux bêtes, sans sépulture. Nous ne dirons rien des raffinements par lesquels cette justice, ordinairement si cruelle, se surpassait elle-même quand il s'agissait de punir les attentats, vrais ou supposés, contre l'Eglise ou contre la majesté royale.

Un des vices de la pénalité, au moyen âge, était d'étendre le châtiment à toute la famille des coupables. Une peine spéciale avait inévitablement cet effet, la confiscation. Introduite dans la législation romaine à l'époque sinistre des proscriptions, reniée par Trajan, Antonin et Marc Aurèle, mais imprudemment exploitée par la cupidité des mauvais empereurs, la confiscation s'établit en France sous les rois de la première race. Dans quelques provinces, elle est la peine arbitraire des crimes les plus divers; dans toutes, elle suit la condamnation à mort ou à une peine emportant mort civile, en vertu de l'axiome du droit coutumier : « Qui confisque le corps, confisque les biens. » Un établissement de Saint-Louis la porta contre le suicide. Jamais, comme peine accessoire, elle ne dispensait le condamné des horreurs du dernier supplice.

Quelques-unes des peines les plus révoltantes du moyen âge disparaissent au XVI^e^ siècle. On revient, sur plusieurs points, à la loi romaine, et ce retour est un bienfait, tant les traditions de la jurisprudence impériale, qui avaient entraîné le monde barbare dans les voies d'une répression sanglante, avaient été elles-mêmes dépassées! Le système pénal ne subit pourtant point dès lors une réforme profonde; et au milieu du XVIII^e^ siècle s'élève, au nom de la philosophie, un immense concert de protestations contre les horribles abus encore en vigueur dans toute l'Europe. J.-J. Rousseau, Beccaria, Voltaire, Antoine Servan, Mably, Bentham et tant d'autres recherchent les bases du droit de punir, lui fixent des limites, et leur raison éloquente venge l'humanité outragée. Comme toutes les autres colonnes du vieil édifice social, les institutions pénales s'ébranlent et sont près de crouler. Il ne faudra qu'un souffle de la révolution pour les jeter par terre.

En effet, 1789 efface d'un trait de plume ces cruautés et ces injustices, et abolit, avec la confiscation, les tortures, la roue, les mutilations qui précèdent la mort. L'Assemblée constituante, par le Code pénal de 1791, s'efforce d'asseoir la sanction des lois sur des bases rationnelles. Elle maintient avec douleur la peine de mort, qu'elle croit encore nécessaire à la sécurité publique; mais, sans l'aggraver jamais, elle en fait le plus haut degré de l'échelle pénale, et la réserve aux plus odieux forfaits. Elle abolit les peines perpétuelles, ou, du moins, elle n'en admet qu'une, la déportation, qui n'enlève pas au condamné l'espérance d'un meilleur avenir, s'il s'en veut rendre digne. Elle limite à vingt ans les travaux forcés, et ce maximum est la peine de l'homicide

Digitized by Google

volontaire sans préméditation. Enfin elle décrète, sous le nom de *gêne*, l'emprisonnement cellulaire, tel qu'il s'est établi plus tard à Philadelphie.

Mais la tempête révolutionnaire emporta bientôt la Constituante et ses œuvres. Son système de peines ne put passer dans les institutions du pays, et un nouveau Code pénal fut donné en 1810. Ce code, rédigé pourtant par des esprits éminents, fut loin d'être en harmonie avec cet esprit nouveau de raison et de justice dont doivent s'inspirer toutes les lois qui tendent à durer. Trop préoccupé de l'intimidation, il rendit plus fréquente l'application de la peine de mort, et l'aggrava de nouveau pour le parricide d'une barbare mutilation. Il rendit la perpétuité aux travaux forcés et à la détention. Par la dénomination même de la moitié de ses peines, il attacha au châtiment l'infamie, qui ne doit s'attacher qu'au crime; par l'exposition, le carcan, la marque, l'abus de la surveillance, il imprimait au condamné une flétrissure ineffaçable, et forçait quiconque avait une fois failli à devenir l'ennemi irréconciliable de la société. Une réprobation universelle poursuivit cette loi sans entrailles. Le jury, souvent, aimait mieux absoudre un coupable que de le livrer à une pénalité si rigoureuse. A plusieurs reprises, les chambres durent intervenir pour adoucir les articles les plus sévères. Enfin, en 1832, eut lieu une révision générale; mais la réforme se réduisit à l'abaissement de presque toutes les peines. On ne changea pas de système; la loi ne s'inspira pas de principes meilleurs. On ne s'était pas proposé de faire un code nouveau, mais de rendre moins intolérable l'ancien code. Le fait le plus grave de la législation de 1832 est l'appréciation des circonstances atténuantes laissée au jury, et, par suite, l'abaissement facultatif de la peine. Le législateur semble abdiquer, et c'est maintenant le juge du fait qui est l'arbitre de la répression.

Malgré les nombreux remaniements du Code de 1810, on peut dire qu'il attend toujours une véritable réforme, ou plutôt notre Code pénal est encore à faire. Espérons que les législateurs qui le donneront à la France, inspirés à la fois par la prudence et par une généreuse philosophie, sauront, en défendant efficacement la société contre les attentats qui la compromettent, se souvenir de l'être moral dans le coupable, et lui ménager les moyens de revenir au bien.

Nous ne pouvons citer ici tous les ouvrages qui nous ont servi de guides dans cet article; nous indiquerons seulement : Beccaria, *des Délits et des Peines.* — Voltaire, *Commentaire du Traité de Beccaria.* — Antoine Servan, *Discours sur l'administration de la justice criminelle.* — Mably, *Principes des lois.* — Montesquieu, *Esprit des lois.* — J.-J. Rousseau, *Contrat social.* — Bentham, *Théorie des peines.* — M. de Pastoret, *Des lois générales* et *Histoire de la législation.* — M. Edw. Livingston, *Report on the plan of a penal code.* — Rossi, *Traité du droit pénal.* — Chauveau Adolphe et Faustin Hélie, *Théorie du Code pénal.* — Locré, *Procès-verbaux du conseil d'État*, t. XXIX; — *Moniteur universel*, rapports, projets de lois et discussions dans les deux chambres législatives.

A toutes ces sources modernes nous ajouterons le onzième livre des *Lois* de Platon, qui contient tout un système de droit pénal fondé sur

Digitized by Google

ce principe : « Aucune peine infligée dans l'esprit de la loi n'a pour but le mal de celui qui la souffre ; mais son effet est de le rendre ou meilleur ou moins méchant. » Non content d'avoir le premier exprimé cette idée, qui semble être le dernier terme des progrès de la pénalité, Platon veut aussi que les peines soient proportionnées, non-seulement aux délits pris en eux-mêmes, mais encore à l'intention avec laquelle ils ont été commis, et que dans aucun cas elles ne puissent s'étendre au delà de la personne du coupable. Il blâme avec la plus grande énergie la confiscation des biens et la honte infligée par les préjugés publics à la famille d'un homme que la justice a frappé. G. V.

PENCHANTS. L'âme humaine, dans la vie présente, est en communication avec deux mondes opposés qui l'attirent simultanément. D'une part, elle aspire à l'infini qui seul contient sa destinée ; de l'autre elle tient à la terre qui est son champ d'épreuve, elle porte en elle, et pour la vie entière, des dispositions à aimer et à rechercher certains objets d'ordre inférieur. Ces dispositions naturelles sont nos penchants.

Les penchants ne sont pas ces appétits qu'a décrits l'école écossaise. L'appétit, né du corps et relatif au corps, n'a rien que de sensuel. Les penchants viennent la plupart du cœur et appartiennent à la vie morale. D'ailleurs, les appétits, excités et assouvis tour à tour, intermittents et périodiques de leur nature, représentent mal l'action plus égale, plus lente, mais continue de nos penchants.

D'un autre côté, les penchants peuvent devenir des passions, mais les passions ne sont pas les penchants. Nulle de nos passions ne date de notre naissance, toutes s'allument et s'éteignent au courant de la vie, tandis que nos penchants sont primitifs, et l'on pourrait dire que, dès le premier jour, notre nature est inclinée du côté où, sans l'action décisive de la volonté, se porterait la vie tout entière. Vives et impétueuses, ces passions nous précipitent et nous entraînent, souvent même elles nous brisent. Les penchants nous font mollement descendre une pente douce et facile au bout de laquelle nous nous endormons dans la volupté, quelquefois dans l'infamie.

C'est une vérité reconnue, que les hommes diffèrent par leurs penchants. Cette différence, qui en produit tant d'autres, n'est-elle que de degré, ou implique-t-elle que chaque homme n'a qu'un certain nombre des penchants de la nature humaine, dont la somme serait dans l'espèce entière ? Nous ne le pensons pas. A notre avis, la nature humaine est complète en chaque individu. Le penchant le plus décidé à l'indifférence, à la crédulité, ne produit ni une crédulité ni une indifférence perpétuelle, ni même une prédominance continue de l'un ou de l'autre de ces penchants. Oubliez ces caractères idéaux que l'artiste expose sur la scène, consultez l'expérience : l'indifférent se passionne, l'esprit crédule a douté peut-être de l'évidence ; tel ami de la nouveauté se dément un jour en faveur d'un vieil abus. Dans une même âme, il y a donc place pour des penchants contraires, et l'on peut dire que l'histoire bien faite d'un seul homme serait en abrégé l'histoire entière de l'humanité.

Non-seulement tous les penchants humains sont en chacun de nous,

Digitized by Google

mais il n'en pouvait être autrement. Examinez attentivement la nature des choses, et vous verrez qu'il n'est pas un seul de nos penchants qui, sagement dirigé, ne donne de bons résultats et n'absolve la Providence qui l'a mis en nous. Que de découvertes nées du penchant aux hypothèses! Que d'abus s'enracinaient sans le penchant à innover! Que d'âmes enlevées au matérialisme par le besoin de merveilleux! Même le penchant à détruire a, dans la vie humaine, son rôle et ses applications légitimes.

Il en est de nos penchants comme de la sensibilité tout entière. Il s'agit de les diriger non de les abolir; mais tout est perdu si nous ne les dirigeons pas. Dans Platon, le guide de l'âme, la raison, fait sentir au mauvais coursier, c'est-à-dire aux appétits et aux penchants grossiers, le frein dont il dispose; il meurtrit au besoin sa bouche insolente et le dompte par la douleur. Sans cette rigueur salutaire, l'animal fougueux s'emporterait à l'aventure et précipiterait au fond des abîmes le char avec son guide. L'expérience parle ici plus haut que Platon. Pour expliquer tout ce qu'une vie d'homme peut contenir d'erreurs et de crimes, il suffit que l'on puisse dire : Il a suivi ses penchants. C'est qu'en effet il n'est pas d'extrémité à laquelle ils ne conduisent. Aveugles et tyranniques de leur nature, essayant de se faire le centre de la personne et de la conquérir à leur profit, ils grandissent et se fortifient de chacune de nos faiblesses, entament et détruisent par degrés notre liberté, et nous réduisent avec le temps à cet état machinal dans lequel périssent toute énergie, toute dignité personnelles, tout sentiment comme tout amour du bien, et jusqu'au désir même d'un état meilleur. Alors, la pire moitié de l'homme continue de vivre, l'être moral est mort.

Que dire maintenant de certains phrénologues, pour qui les circonvolutions de la masse encéphalique, siéges et organes de nos penchants, sont la suprême raison de toute la conduite humaine? Oracles infaillibles qui ne s'exposent pas à prédire l'avenir; mais qui absolvent après coup, comme autant de victimes d'une fatalité invincible, les assassins et les parricides! On trouvera ailleurs (*voyez* GALL), ce qu'il faut penser des hypothèses phrénologiques; contentons-nous de rappeler ici que nul penchant primitif n'est invincible, que tout homme naît libre, et que si la liberté périt, cela n'arrive qu'en punition de honteux excès, et comme à la suite d'une abdication volontaire. Au début de tous les criminels que trouve-t-on? Un première faiblesse, un funeste engagement que l'on pouvait éviter et qui a tout perdu. Socrate, le plus vertueux des hommes, était né avec les penchants les plus vicieux, et lorsque, chaque jour, au sortir d'une expiation salutaire, quelqu'une de ces victimes de la fatalité se réhabilite par une conduite honorable, ne dément-elle pas la théorie qui l'absout, et ne prouve-t-elle pas qu'une volonté énergique triomphe des penchants les plus impérieux? Lorsqu'au nom d'une science chimérique on ébranle tous les principes, lorsqu'on avilit l'homme jusqu'à n'en faire qu'une machine à ressorts, lorsqu'on met à la merci du premier scélérat l'ordre moral et la société, lorsqu'on outrage la Providence, en lui renvoyant la responsabilité qui pèse sur les malfaiteurs; il est bon de protester au nom d'une saine philosophie, et de montrer

Digitized by Google

que tant d'institution et de croyances sacrées reposent sur la base solide de l'expérience et de la raison.

Nous l'avouerons pourtant, ce fatalisme phrénologique nous semble moins révoltant qu'une autre doctrine contemporaine, celle de la légitimité absolue de tous nos penchants : « La morale est un piége, dit Charles Fourier, suivez l'attrait du plaisir, obéissez au penchant qui vous mène, le devoir vient des hommes, nos penchants viennent de Dieu. » C'en est donc fait de la raison et de la liberté qui, de par le fondateur du phalanstère, ont cessé d'être divines. Voilà donc l'homme livré en esclave à ses penchants mobiles. Plus de prescriptions gênantes, plus de morale, plus de lois. On assure qu'il naîtra de cette heureuse réforme, des résultats incroyables, une abondance universelle, un bonheur parfait. La seule chose qui nous soit démontrée, c'est qu'on met chaque homme aux prises avec ses semblables, qu'on nous dépouille de nos facultés naturelles, sous prétexte de nous ramener à la nature, qu'on fait une brute de ce que Dieu avait fait un homme. Rien de plus connu que cette morale phalanstérienne : voilà plus de vingt-deux siècles qu'Aristippe, le courtisan décrié des tyrans de Sicile, l'annonçait à la Grèce païenne qui la répudia. *Voyez* CYRÉNAIQUES.

On trouvera dans les ouvrages de Platon, et principalement dans *le Phèdre* et dans *la République*, des vues profondes sur la nature de nos penchants, et sur leurs rapports avec nos facultés intellectuelles et morales. Les Ecossais ont connu les penchants, sans les énumérer, sans les classer. Les médecins de l'école phrénologique en ont donné des classifications arbitraires ou hypothétiques, qui sont à refaire en grande partie. D. H.

PENSÉE. La pensée (*cogitatio*) est, comme son nom latin l'indique, le mouvement intérieur de l'intelligence, l'évolution qu'elle accomplit sur elle-même en l'absence, mais sous l'influence, des objets de ses perceptions. Ouvrir les yeux et s'apercevoir que le soleil brille ou que la neige est blanche, ce n'est pas penser. L'animal voit ces choses et ne pense pas. Tel homme a beaucoup vu et fort peu pensé. C'est même un des effets de la vie sensible d'ôter à la pensée de son énergie, comme c'est le propre de la pensée d'amoindrir et de suspendre la vie des sens. Archimède, enfoncé dans des combinaisons mathématiques, ne s'aperçoit pas que Syracuse est au pillage. L'âme emportée par le courant de la vie extérieure devient lente à se replier sur elle-même, comme l'âme occupée d'elle-même reste sourde aux sollicitations du monde extérieur.

Il en est de même du monde intelligible. D'abord, c'est un fait que nulle part la pensée n'est plus à l'aise que dans la région des idées pures. Elle s'y complaît, elle y aspire sans cesse ; c'est là son élément naturel, parce que là est la suprême raison des choses. Mais que l'intelligence au lieu de s'exercer sur les idées absolues et nécessaires, entre ou croie entrer en communication directe avec leurs objets, c'est-à-dire avec l'infini, l'infini l'accable et la ravit à elle-même, le mouvement intérieur s'arrête, et la pensée n'existe plus. Qu'on y songe, l'absorption de l'intelligence dans l'infini ce n'est pas la pensée, c'est l'extase, et l'extase est l'abolition momentanée de toute activité.

Digitized by Google

Maintenant la pensée, cette agitation intérieure de l'esprit, a lieu de deux façons : ou bien, livrée à elle-même, sans autre appui que les rapports accidentels des idées, l'intelligence se laisse aller de l'une à l'autre, et parcourt, portée par la passion, l'une de ces chaînes dorées par où la rêverie ne manque jamais d'aboutir au pays des chimères; ou bien, sous la direction de la volonté et fidèle à ses ordres, elle suit les relations essentielles des choses, s'élève de l'effet à la cause, descend du principe à la conséquence, et parvient péniblement à un résultat utile.

Simple écho de l'extérieur ou emploi réfléchi des forces de l'intelligence, la pensée, dans tous les cas, est impossible sans la conscience. Comment penser sans le savoir, sans s'avouer que l'on pense, sans s'attribuer à soi-même sa propre pensée? Donc, toutes les fois que la conscience est interrompue, la pensée s'arrête. Nous l'avons déjà vu, elle s'arrête dans l'extase, elle s'arrête encore dans le sommeil profond et sans rêves, dans la folie, dans l'idiotisme, dans l'évanouissement, dans la léthargie, tous états d'où la conscience est manifestement absente. Bien plus, durant la première enfance, tant que prédomine la vie animale, la conscience est à peine née, l'intelligence sommeille et la pensée n'existe pas. La pensée a donc ses intermittences comme le corps a ses défaillances et ses moments de repos.

Selon Descartes et son école, la pensée est l'essence de l'âme, et, par conséquent, l'âme pense toujours. Semblable au dieu d'Aristote, qui est la pensée éternelle qui se pense elle-même, l'âme est inséparable de la pensée; ne plus penser, pour elle, ce serait ne plus être. Mais cessons-nous d'être dans l'évanouissement et dans la léthargie, et n'existions-nous pas dans le ventre de nos mères? Descartes répond qu'il n'est pas prouvé que nous ne pensions pas dans la léthargie, que nous n'ayons pas pensé dans le ventre de nos mères. Mais il nous semble que ce serait aux cartésiens, qui affirment la continuité de la pensée, à prouver qu'elle est en effet continue. Qu'ils essayent d'administrer cette preuve, et, par les mêmes arguments on démontrera que la plante sent la séve qui monte, et la pierre la main qui l'a lancée. Rappelons ici que Descartes a un système étroitement lié à la doctrine de la continuité de la pensée, et que ce système, déjà réfuté dans ce recueil (*voyez* DESCARTES, AME), accuse le vice du principe sur lequel il est fondé.

Un autre abus qu'a commis l'école cartésienne, en partant du même principe, ç'a été d'étendre outre mesure le sens du mot *pensée*. Dans Descartes, tous nos désirs, toutes nos passions, toutes nos volontés, en un mot tous les phénomènes psychologiques ne sont que des modifications et des transformations de la pensée. Il peut être vrai que la pensée soit impliquée dans chacun de ces phénomènes; mais ce qui est incontestable, c'est que penser, vouloir et sentir ne sont pas du tout la même chose, et qu'en psychologie de telles confusions sont toujours dangereuses. Celle dont il s'agit a été fatale au cartésianisme. Ce n'est pas le lieu de l'exposer ici. Mais après Descartes, qui a dit : « Sentir et vouloir, c'est penser, » est venu Condillac, qui a dit : « Penser et vouloir, c'est sentir; » et la doctrine des transformations de la pensée a précédé, sinon produit, celle des transformations de la sensation, der-

Digitized by Google

nier mot du sensualisme. Ce n'est donc pas sans surprise que nous voyons Laromiguière en revenir, même après Condillac, à la terminologie cartésienne, et comprendre sous le nom de *pensée* l'ensemble de nos facultés sensibles, intellectuelles et morales. Quand on ne professe pas ce principe, que la pensée est l'essence de l'âme, quel profit la philosophie peut-elle trouver à effacer les distinctions les plus claires, et à ôter aux mots de la langue leur sens légitime?

Il faudrait maintenant décrire ici les formes diverses que revêt la pensée. Ces formes s'appellent *souvenir, induction, imagination, abstraction, généralisation, jugement, raisonnement.* Nous renvoyons à chacun de ces mots.

On consultera aussi avec profit les articles IDÉE, INTELLIGENCE, AME, CONSCIENCE. D. H.

PERCEPTION. *Voyez* SENS.

PERFECTIBILITÉ. *Voyez* DESTINÉE HUMAINE.

PERFECTION. Etre parfait, c'est ne manquer de rien. Telle est la signification la plus générale de ce mot. Mais il y a deux sortes de perfection : l'une est relative, l'autre est absolue.

L'être doué de la perfection relative réunit en lui toutes les qualités de son espèce et les possède au plus haut degré possible. Platon imagine un juste qui surpasse en justice Aristide et Socrate; Cicéron trace le portrait d'un orateur plus accompli que Démosthène et que lui-même. L'orateur de Cicéron est le parfait orateur; le juste de Platon est le juste parfait. Sous un autre nom, qu'est-ce que cette perfection? L'idéal d'un genre. Or, cet idéal n'implique qu'une perfection relative, autrement dit, une perfection bornée, qui équivaut à l'absence de la vraie perfection.

Voulez-vous trouver la perfection véritable? Laissez de côté l'imagination avec ses combinaisons laborieuses, élevez-vous au-dessus de l'homme et du monde; ou plutôt, sans sortir de vous-même, examinez ce que la raison vous révèle à propos de chacune de vos perceptions. La conscience vous affirme votre existence fugitive et empruntée; aussitôt, la raison vous révèle l'être absolu et éternel. La conscience vous apprend que vous êtes cause, cause limitée, c'est-à-dire effet et cause tout ensemble; la raison vous élève jusqu'à la cause première et toute-puissante qui vous a produit et qui a produit toutes choses. Il en est de même de l'intelligence infinie, de la beauté infinie, de la justice infinie. Maintenant, accumulez en un seul être ces suprêmes attributs dont la nature humaine vous a suggéré l'idée, est-ce là l'être absolument parfait? Ce serait se tromper que de le croire. Ajoutez à tout ce qui précède, non des milliers d'attributs (cela serait insuffisant), non pas même des milliers d'attributs infinis, mais, ce qui accable la raison contrainte de l'avouer, une infinité d'attributs infinis, voilà l'être à qui rien ne manque, voilà l'être absolument parfait.

Cet être parfait, qu'est-il, sinon Dieu selon sa vraie nature, le dieu de Platon et d'Aristote, le dieu de Descartes et de la philosophie du XIX^e^ siècle? Tout embarrassée dans les liens de la matière, l'antiquité

Digitized by Google

païenne, en cherchant Dieu, s'est arrêtée à la perfection relative. Au lieu de s'élever à l'infini qui exclut toute multiplicité, au lieu de trouver le vrai Dieu, elle a trouvé des dieux à forme humaine, assemblage grossier de toutes les vertus comme de tous les vices de l'humanité. Au contraire, au début de la philosophie moderne, Descartes appelle Dieu de son vrai nom, l'être parfait, et c'est sur l'idée de l'absolue perfection qu'il fonde ses plus belles preuves de l'existence divine.

Pour les autres questions relatives à cette matière, consultez, dans ce Dictionnaire, les articles IDÉAL et INFINI. D. H.

PÉRIANDRE, tyran de Corinthe et fils de Cypselus, succéda à son père dans l'exercice du pouvoir absolu, en 585, selon quelques chronologistes, et selon quelques autres en 533 avant notre ère. On voit difficilement pourquoi il est compté parmi les sept sages de la Grèce, si ce n'est à cause de la protection qu'il a accordée aux arts et aux sciences : car rien n'est plus éloigné de la sagesse que sa conduite et ses maximes. A part les premières années qui suivirent son avénement au trône, et pendant lesquelles il gouverna avec assez de justice et de modération, son règne ne nous offre qu'un tissu de crimes et d'horreurs. Ayant reçu, dit-on, de Thrasybule, tyran de Milet, le même conseil que Tarquin donna à son fils, et sous une forme tout à fait semblable, il se défit par l'exil ou par la mort des citoyens les plus considérables de Corinthe. Dans une autre occasion il dépouille de leurs bijoux et de leurs ornements les femmes de ses sujets pour s'acquitter du vœu qu'il avait fait d'élever à Jupiter une statue d'or. Il avait épousé une femme qu'il adorait, et fille d'un roi comme lui; il la tue d'un coup de pied dans un accès de colère, puis il chasse de son palais son fils indigné du meurtre de sa mère, et défend, sous les peines les plus sévères, qu'on lui offre un asile. Non content d'étendre sa colère sur le fils de sa victime et le sien, il poursuit aussi le père, il chasse Proclès du trône d'Epidaure. Ce fils, objet de ses persécutions, ayant trouvé la mort dans l'île de Corcyre, au lieu de l'hospitalité qu'il y cherchait, Périandre se vengea d'une manière atroce, sur cette malheureuse île, d'un crime qu'il avait en quelque sorte encouragé. Enfin, après quarante-huit ans de règne (Aristote, *Politiques*, liv. v, c. 12) et parvenu à un âge très-avancé, il périt, à ce qu'assure Diogène Laërce, dans un guet-apens qu'il avait dressé contre un de ses ennemis. Les maximes de ce prétendu sage ne valent pas mieux que ses actions. Il disait que la prudence ne se découvre pas moins dans la prospérité que dans le malheur. Il pensait qu'on ne doit pas se faire scrupule de manquer à sa parole quand on a promis quelque chose de contraire à ses intérêts. Quelqu'un lui ayant demandé pourquoi il n'abdiquait pas la tyrannie : C'est, répondit-il, parce qu'il est moins dangereux de la garder. On lui attribue un recueil de deux mille sentences dont le temps n'a rien épargné. Quant aux deux lettres que Diogène Laërce nous a conservées sous son nom, elles sont évidemment apocryphes.

On peut consulter sur Périandre, outre les passages de Diogène Laërce que nous avons cités, la *Chronologie d'Hérodote* de Larcher, dans la 2e édition de sa traduction d'Hérodote, et les *Recherches sur*

Digitized by Google

les années de Périandre, par La Nauze, dans le t. XIV des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*. X.

PÉRION (Joachim), né à Cormery, en Touraine, fit profession, en 1517, de suivre la règle de saint Benoît. Il vint ensuite à Paris achever ses études, et devint bientôt très-habile dans l'interprétation des écritures et des archives de la philosophie grecque. Hilarion de Coste prétend qu'il obtint le titre de professeur royal pour la philosophie grecque dans l'université de Paris; mais, suivant le P. Niceron, c'est une qualité qu'il n'a jamais eue. De Thou enregistre sa mort à l'année 1559.

Ce qui n'est pas contesté, c'est que J. Périon jouissait d'une grande faveur dans l'université de Paris au moment où elle fut troublée par les nouveautés de Ramus. Il s'agissait de défendre l'autorité d'Aristote, compromise, d'un côté, par les excès de quelques-uns de ses partisans, et, de l'autre côté, par les déclamations de ses adversaires, l'inventeur et les prôneurs de la nouvelle dialectique. Périon fut chargé de répondre aux uns et aux autres, et de rétablir le bon ordre dans l'université, c'est-à-dire de réconcilier les esprits avec les traditions péripatéticiennes. Il s'acquitta de cette mission difficile avec autant de succès que de zèle. Puisqu'il ne nous est pas permis d'aborder ici les détails de cette controverse, nous nous efforcerons, du moins, de dresser un catalogue à peu près exact des ouvrages que Joachim Périon publia pour la défense d'Aristote. Les principaux de ces ouvrages, ceux qu'on peut considérer comme les manifestes de notre docteur sont : *Pro Aristotele contra Ramum oratio ad cardinalem Bellaium*, in-8°, Paris, 1543; — *Pro Ciceronis Oratore contra Petrum Ramum oratio*, in-8°, Paris, 1547; — *De dialectica libri tres*, in-8°, Paris, Tiletan, 1544. C'est dans ce dernier traité qu'il attaque en règle la doctrine de Pierre Ramus. On en connaît un abrégé : *Epitome Dialecticæ J. Perionii a Cœlio Secundo Curione artificiose collecta*, in-8°, Bâle, Oporinus, 1551. Une des prétentions de Ramus était de faciliter, par une méthode plus simple et plus claire, l'étude de la logique, et il reprochait, à bon droit, aux interprètes d'Aristote, un langage obscur, hérissé de mots barbares. Périon crut devoir rendre l'étude d'Aristote plus attrayante au moyen de traductions nouvelles, et comme il s'exprimait d'une manière très-remarquable dans la langue de Cicéron, il entreprit de donner à la phrase courte et nerveuse du philosophe grec l'ampleur et l'harmonie de la diction latine. Nous donnerons le titre et la date de ces traductions; elles furent tellement goûtées au XVI^e^ siècle, qu'on les réimprima souvent: aussi nous épargnera-t-on de rechercher curieusement toutes les éditions qui en ont été faites. Les premiers travaux de Périon eurent pour objet la morale d'Aristote : il traduisit vers le même temps les deux traités qu'on appelait alors la *Petite* et la *Grande Morale*. Il nous suffira de citer : *Aristotelis de Moribus, quæ Ethica nominantur*, in-4°, Paris, 1540; in-8°, Bâle, 1542; in-4°, Paris, 1548. Ensuite il s'occupa de la *Politique : Aristotelis de Republica, qui Politicorum dicuntur libri VIII*, in-8°, Paris, Tiletan, 1543; in-8°, Bâle, 1549. A la suite de cette traduction se placent deux opuscules qui ne sont pas sans quelque intérêt : *Quid non conveniat inter*

Digitized by Google

L. Strebœum et J. Perionium in interpretatione Politicorum Aristotelis, in-4°, Paris, 1543; — *Joachimi Perionii Oratio in Lod. Strebœum qua ejus calumniis et convitiis respondit,* in-4°, Paris, 1551. Après la *Morale* d'Aristote, Périon entreprit de traduire les principaux traités qui composent l'*Organon : Porphyrii institutiones quinque vocum ; — Aristotelis Categoriarum liber unus et de Interpretatione liber,* etc., in-8°, Bâle, 1543. C'était un travail incomplet : il y eut des éditions nombreuses : nous désignerons celles de Paris, in-4°, Buon, 1564; de Paris, Jean de Bordeaux, in-4°, 1578; de Paris, Denis Dupré, in-4°, 1536; de Paris, J. Dupuis, in-4°, 1590. Il prit ensuite la *Physique : Aristotelis de Natura libri VIII,* in-4°, Paris, 1550, 1552, 1556, 1557, 1586; — *De ortu et interitu libri II,* in-4°, Bâle, 1553; in-4°, Paris, 1555, 1577; — *Aristotelis de Cœlo, Meteorologicorum, de Anima, Parva Naturalia,* in-8°, Cologne, 1568; in-4°, Paris, 1577. Il y avait eu déjà des éditions antérieures des divers traités qui composent ce dernier recueil. Enfin, il traduisit encore la *Métaphysique* et les *Topiques* d'Aristote : *Metaphysicorum libri,* in-4°, Paris, 1558, 1568; — *Topicorum libri VIII,* in-4°, Paris, 1559, 1564. Il faut reconnaître dans les traductions de Périon le mérite d'une latinité presque irréprochable; mais il faut, d'autre part, accorder aux critiques qu'elles sont plus élégantes qu'exactes. La recherche de l'élégance, tel était le système pratiqué et recommandé par le nouveau traducteur d'Aristote.

Nous n'aurions pas bientôt achevé cette notice, si nous avions à citer tous les ouvrages publiés par Joachim Périon. Ce fut un des écrivains les plus laborieux et les plus féconds du XVI^e^ siècle. Il ne s'occupa pas seulement d'Aristote, mais de Platon, d'Aratus, des Pères grecs, et prit, en outre, une part très-activite à la controverse théologique. Le plus célèbre de ses traités contre les protestants a pour titre : *Topicorum theologicorum libri II,* in-8°, Paris, Richard, 1549; in-8°, Cologne, Birckmann, 1559. C'est une apologie des dogmes catholiques contre les calvinistes, présentée sous une forme qui n'a rien de scolastique. B. H.

PÉRIPATÉTICIENS, PHILOSOPHIE PÉRIPATÉTICIENNE. *Voyez* ARISTOTE et SCOLASTIQUE.

PERNUMIA (Jean-Paul), né à Padoue, médecin et philosophe, a laissé plusieurs ouvrages dont un seul doit nous occuper : *Joannis Pauli Pernumia philosophia naturalis ordine definitivo tradita, quod a nullo hactenus factum est,* in-f°, Padoue, Galignano de Karera, 1570. Quelle est cette nouvelle manière d'enseigner la philosophie naturelle? La méthode pratiquée par Jean-Paul Pernumia consiste à formuler d'abord les définitions les plus générales, ensuite les définitions qui en dérivent, et à procéder dans cet ordre, de conclusion en conclusion, jusqu'au terme de l'examen des questions naturelles. Notre docteur n'a pas, assurément, inventé cette méthode; mais il faut lui savoir gré de l'avoir appliquée le premier à la recherche et à la détermination des lois qui régissent ce qu'on appelle le monde physique. Aristote n'avait laissé sur la physique que des traités séparés. Après les commentateurs anciens et nouveaux d'Aristote, qui avaient scrupuleusement

Digitized by Google

suivi la trace du maître, les libres docteurs de la Renaissance avaient publié de nombreuses dissertations sur les problèmes qui avaient été le plus vivement controversés durant le moyen âge; mais personne ne s'était inquiété de rédiger un cours de philosophie naturelle : il y avait donc quelque nouveauté dans l'entreprise de Jean-Paul Pernumia. Ajoutons qu'il ne l'a pas trop mal conduite. Son style n'est pas toujours clair; sa pensée s'arrête souvent à la surface des choses : il y a, néanmoins, de très-bonnes parties dans son livre, et nous avons lieu de croire que les professeurs du XVI^e^ siècle ne l'ont pas consulté sans profit. Pernumia appartient à la secte réaliste. Bien qu'il invoque souvent l'autorité de saint Thomas, il réalise beaucoup plus d'abstractions que le chef de l'école dominicaine; il proteste, toutefois, et avec assez de vigueur, contre l'intempérance dogmatique de Duns-Scot. Ce qu'il reproche le plus vivement à ce docteur, c'est d'avoir mis au nombre des substances, au nombre des choses réellement douées de l'existence, la matière prise en soi, la matière séparée de la forme. Il y a donc quelque modération dans son réalisme. B. H.

FIN DU QUATRIÈME VOLUME.

Digitized by Google

SIGNATURES DES AUTEURS

qui ont rédigé les articles contenus dans ce volume.

En attendant la liste générale des auteurs, qui sera publiée à la fin de ce dictionnaire, nous ferons connaître successivement les noms des personnes qui ont concouru à la rédaction de chaque volume.

MM.

A. B. . . . . BERTEREAU, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Poitiers.

A. C. . . . . COURNOT, inspecteur général de l'Université.

A....D. . . . ARTAUD, inspecteur général de l'Université.

B. H. . . . . HAURÉAU, conservateur de la Bibliothèque nationale.

B. S.-H. . . BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, membre de l'Institut, professeur de philosophie au collége de France.

C. B. . . . . BÉNARD, professeur de philosophie au lycée Bonaparte.

C. Bs. . . . . BARTHOLMESS, membre correspondant des Académies de Berlin et de Turin.

C. M. . . . . MALLET, inspecteur de l'Académie de Paris.

D. H. . . . . HENNE, professeur de philosophie au lycée d'Orléans.

E. B. . . . . BERSOT, professeur de philosophie au lycée de Versailles.

E. E. . . . . EGGER, professeur agrégé à la Faculté des lettres de Paris.

E. N. . . . . NAVILLE, ancien professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Genève.

Em. S. . . . SAISSET, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure.

F. B. . . . . BOUILLIER, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Lyon.

J. R. . . . . RIAUX, professeur de philosophie au lycée Charlemagne.

G. P. . . . . PAUTHIER, orientaliste.

G. V. . . . . VAPEREAU, professeur de philosophie au lycée de Tours.

H. B. . . . . BOUCHITTÉ, inspecteur honoraire de l'Académie de Paris.

J. M. . . . . MATTER, inspecteur général honoraire de l'Université.

J. S. . . . . SIMON, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure.

J. W. . . . . WILM, membre correspondant de l'Institut.

P. J. . . . . JANET, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg.

S. R. T. . . TAILLANDIER, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier.

Th. H.-M. . Martin, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Rennes.

Digitized by Google

VAL. P. . . . PARISOT, professeur à la Faculté des lettres de Grenoble.
W.-K. . . . KASTUS, professeur de philosophie au lycée Napoléon.
X. . . . . Anonyme.

Les articles qui ne portent point de signature ont été rédigés par M. Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, directeur du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

Paris, — Typographie Panckoucke, rue des Poitevins, 8 et 14.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

SEP 15 1928

LENOX LIBRARY



Bancroft Collectio
Purchased in 1893.

Digitized by Google