

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Manuel de philosophie ancienne

Renouvier, Charles

1844

Livre Cinquième. Deuxième partie

LIVRE CINQUIÈME.

DEUXIÈME PARTIE.

La Connaissance elle-même.

§ I.

DOCTRINE PHYSIQUE ET THÉOLOGIQUE DE PLATON.

I. Les hommes vivent ici-bas dans l'esclavage : esclaves de leurs affaires, esclaves de leurs discours, livrés à la flatterie, égarés dans les mille détours de l'esprit, la fausse habileté du monde les trompe et les corrompt.

Le vrai philosophe ignore le monde ; étranger au milieu des affaires, il est indifférent à tout ce qui est accidentel ; il tombe à chaque instant dans le puits de Thalès, et comme lui prête à rire aux esclaves. Le vrai philosophe ignore comment on répond aux injures ; il rit si l'on se vante ; il demeure embarrassé s'il faut parler ; un roi qu'on exalte lui semble un pâtre plus riche et non moins ignorant que les autres ; un puissant maître du sol ne lui paraît occuper qu'un bien petit coin de la terre, et le plus ancien des nobles est devant lui comme un supputateur à courte mémoire, qui n'embrasse que quelques générations dans le temps. Pour lui son lot est de considérer l'homme en lui-même, et ce qui distingue l'homme des autres animaux, le juste et l'injuste, le bonheur et la royauté en général. Hautes régions où les autres hommes s'égarent à leur tour et prétent à rire aux hommes libres (1).

Nous devons prendre soin de nous-mêmes et chercher à nous rendre meilleurs ; mais, afin d'apprendre l'art qui rend meilleur, il faut d'abord savoir ce qu'on est : Connais-toi toi-même, a dit l'oracle. Qu'est-ce donc que moi ? Ce qui se sert diffère de ce dont il se sert. Ainsi l'homme se sert du corps tout entier, il lui

(1) Platon, *Théétète*, p. 123-132.

commande ; l'homme n'est donc pas le corps. L'homme n'est pas non plus le composé du corps et de l'âme, puisque le corps ne commande pas : l'homme est donc l'âme. Nous ne saurions remonter plus haut pour nous connaître ; c'est donc l'âme enfin qu'il faut connaître (1).

La mort est la séparation de l'âme et du corps. Le vrai philosophe doit se rapprocher d'elle, puisqu'il doit, suivant l'opinion, mépriser les plaisirs qui sont du corps et non de l'âme. Les sens même les plus parfaits, la vue, l'ouïe, troublent la vraie connaissance, qui est particulière à l'âme. Le vrai, le bien, le beau ne sont pas sensibles ; la pure pensée les atteint. Le corps est donc un obstacle à la recherche et à la possession du vrai, et le philosophe doit apprendre à mourir, apprendre à être mort. A moins d'une contradiction honteuse, il faut que le philosophe soit prêt à cette séparation si désirable ; il faut que la vertu soit la purification des passions, et que l'objet de la sagesse, comme celui de l'initiation aux mystères, soit de préparer à l'autre vie (2).

L'âme survit-elle donc à son corps ? Est-elle immortelle ? Suivant une vieille opinion, l'âme passe de ce monde à l'enfer, d'où elle revient à la vie ; et la vie naît ainsi de la mort. Cette opinion est vraie. Chaque chose naît de son contraire. Si tout ne faisait cercle parmi les choses de ce monde, il faudrait qu'à la fin tout périclît ou que tout demeurât immuable, plongé dans le sommeil d'Endymion. Ainsi, comme le grand naît du petit, le juste de l'injuste, ou, réciproquement, comme la veille naît du sommeil, la vie naît de la mort. Nous mourons comme on s'assoupit, nous revivons comme on s'éveille (3). Il est d'ailleurs impossible que l'âme se dissolve après la mort ; son objet propre est immatériel et constant ; par elle-même elle perçoit l'invariable, au lieu qu'elle ne connaît le muable que dans les choses sensibles et par les organes des sens. Si donc, plus divine que le corps à qui elle commande, elle se maintient dans la contemplation de l'éternel ; si recueillie en elle-même elle abandonne le corps sans rien emporter des liens dont il la chargeait, il n'y a plus rien en elle qui

(1) Platon, *Alcibiade*, p. 86-114.

(2) Id., *Phédon*, p. 200-213.

(3) Id., *ibid.*, p. 213-219.

se puisse dissoudre ; elle s'envole dans l'*immatériel*, où elle habite avec les dieux (4). Enfin si l'âme existait avant la vie présente, il faudra sans doute qu'elle survive à la mort, comme elle a précédé la naissance. Mais il est aisé de prouver par la *réminiscence*, unique moyen de la connaissance en nous, que nous avons dû contempler durant une vie antérieure les essences, les idées que nous nous rappelons ici-bas (2).

Comment chercher ce qu'on ignore ? A quel signe le connaître après l'avoir trouvé ? C'est une difficulté insoluble que d'expliquer comment on cherche ce qu'on sait, si on le sait, ce qu'on ignore, si on l'ignore ; à moins que reconnaissant l'immortalité de l'âme et qu'elle a pu naître plusieurs fois, on n'admette qu'elle a su jadis, qu'elle se souvient aujourd'hui, et qu'apprendre c'est retrouver la mémoire. Qu'on interroge un esclave ignorant sur la géométrie, dont il n'a pas même entendu prononcer le nom, et on le verra d'abord hésitant, tâtonnant, revenant sur ses pas, entrer enfin en possession de l'opinion vraie dont les éléments préexistaient en lui. Il en est de même de toute science ; les principes, les idées s'éveillent en nous et ne nous sont pas communiqués : si donc l'âme a dû toujours posséder la connaissance, elle est immortelle (3).

Mais, dira-t-on, l'âme n'est autre chose peut-être que l'harmonie des éléments dont le corps se compose, et l'harmonie est détruite quand les cordes de la lyre sont brisées. S'il en était ainsi, il faudrait rejeter l'existence antérieure de l'âme et le dogme si bien établi de la réminiscence ; où serait alors le principe de la diversité des âmes entre les animaux ? Que seraient les idées du vice et de la vertu ? Mais surtout, si l'âme est une harmonie, comment pourra-t-on concevoir que l'harmonie commande aux éléments dont elle n'est en réalité que le résultat né-

(1) Platon, *Phédon*, pag. 231-240. L'*immatériel*, *αὐτὸς*, est, suivant Platon, l'étymologie de l'*autre monde*, *ἄδης*, ou de l'*autre vie*, de l'*enfer*, selon l'expression vulgaire. V. Cratyle, p. 57.

(2) Id., *Phédon*, p. 219-231.

(3) Id., *Ménon*, p. 170-192. Les interprètes trouvent dans la célèbre interrogation de l'esclave une difficulté technique dont heureusement la solution n'importe pas à la méthode et à l'explication des *idées innées*, dont il est ici question.

cessaire, et qu'elle soit autre chose que ce que les éléments la font être? Cependant le poète nous montre Ulysse se frappant la poitrine et gourmandant son cœur :

Souffre encore ceci, mon cœur! tu souffris autrefois davantage (1).

Reste cependant une objection formidable : si l'âme a existé avant le corps, si elle a successivement revêtu, si elle a usé plusieurs organismes, qui nous dit que cette union corporelle n'est pas une maladie qui doit se terminer au néant? qui nous dit qu'à la suite d'une décadence continuelle et d'un abaissement prolongé l'âme ne doit pas à la fin périr avec quelqu'un de ces corps dans lesquels elle est comme ensevelie? Il faut donc chercher la nature de l'âme en soi (2).

II. La propriété essentielle de l'âme, celle qui répond à l'idée que tous les hommes se font, c'est qu'elle est le principe de la vie et du mouvement dans le corps. Une essence vivante est celle qui se meut d'elle-même. Il faut donc définir l'âme : un *mouvement qui a la puissance de se produire lui-même*. Mais de tous les genres de mouvement que nous pouvons considérer, celui de l'essence automotrice est nécessairement le premier ; il faut donc que l'âme ait existé avant le corps, et que la pensée, l'opinion, la volonté soient antérieures aux dimensions et à la force des corps (3). Si donc enfin la vie est essentielle à l'âme, il n'est pas possible que la mort, contraire de la vie, puisse jamais trouver place en elle. L'âme apporte la vie, la vie exclut la mort ; l'âme est immortelle (4).

Puisque l'âme habite en tout ce qui se meut et gouverne tous les mouvements, il faut aussi qu'elle régie le ciel. Or, on peut supposer deux âmes, *celle qui fait le bien et celle qui fait le contraire du bien*. Suivant que l'âme divine, dont les mouvements propres

(1) Homère, *Odyssée*, XX, 18.

(2) Platon, *Phédon*, p. 250-255 et 263-273.

(3) Id., *Lois*, X, p. 233-243. — Le dialogue des *Lois*, dernier ouvrage de Platon, achevé, mais demeuré peut-être imparfait, fut publié par Philippe d'Oponte, son disciple (Diogène, *Vie de Platon*). Son authenticité a été contestée sans raisons suffisantes. Aristote le cite souvent, et l'ouvrage tel que nous le possédons répond à ses citations. V., pour les *Lois*, plus bas, § III.

(4) Id., *Phédon*, p. 295-299. Cf. *Phédre*, p. 47.

produisent les mouvements des corps et les qualités qui en résultent, prendra conseil de l'intelligence ou de la folie, le gouvernement du monde sera sage ou absurde. C'est donc la sagesse qui règne, puisque « la marche et les révolutions du ciel et de tous les » corps qu'il contient sont d'une nature semblable à la marche et » aux révolutions de l'intelligence qui raisonne, et que la plus » parfaite conformité se rencontre en leurs développements. » En effet, parmi tous les mouvements que nous pouvons imaginer, s'il en est qui se produisent sans ordre, sans règle et sans donner lieu à des rapports constants, ceux-là sont les mouvements de la folie; mais, au contraire, le mouvement du ciel, circulaire, uniforme et soumis à d'invariables relations, est tout à fait semblable à cet autre mouvement circulaire que l'intelligence exécute sur elle-même, autour d'elle-même, dans le même ordre et suivant les mêmes lois. Soit que l'âme, cause des mouvements du soleil, meuve son corps de feu par une impulsion intérieure ou extérieure, soit que dégagée de tous liens elle le dirige de loin par d'admirables pouvoirs, il n'en est pas moins vrai que tout homme doit regarder cette âme comme une divinité. Mais les âmes des autres astres et toutes celles qui président à des mouvements constants dans la nature sont aussi des divinités, et l'univers est plein de dieux (1).

Il est des hommes qui reconnaissent l'existence des dieux et qui les honorent, mus sans doute par la parenté qu'ils ont avec eux. Mais bientôt le bonheur apparent des méchants ici-bas et le succès du crime les portent à penser que ces dieux excellents ignorent les affaires humaines ou les méprisent: cependant, chargés du gouvernement de l'univers, ni paresse, ni négligence, aucun de nos vices ne peut entrer en leur âme; les plus petites choses réclament d'eux autant de soins que les grandes; tout-puissants,

(1) Platon, *Lois*, x, pag. 243-251. — Nous verrons plus loin comment Platon ramène l'essence divine à l'unité. Les dieux dont il parle ici sont les *démons* créés et immortels qui dirigent le monde. La supposition de deux âmes, l'une bonne, l'autre, *au contraire*, n'est qu'un point de départ pour la discussion; car le dualisme existe en tout cas dans l'intelligence. Reste à savoir si ces deux termes ont la même nécessité essentielle, ce que nous verrons plus tard n'être pas. Grou a donc eu tort de passer condamnation sur ce mot de Platon, p. 270 de sa traduction des *Lois*, Amsterdam, 1769.

tout connaissant, maîtres des hommes, enfin, ils embrassent dans leur pensée l'ensemble du monde avec tous ses détails ; ils n'ignorent, ni n'oublient, ni ne dédaignent. Mais un grand artiste, un habile médecin dirigent toutes leurs opérations à la perfection du tout ; ils ordonnent la partie pour l'ensemble et non l'ensemble pour la partie. Nous murmurons contre l'ordre du monde faute de savoir comment notre bien propre se rapporte à la fois à nous-mêmes et au tout, suivant les lois de l'existence universelle (1).

Il est d'autres hommes encore qui reconnaissent l'existence des dieux et leur providence, mais qui croient les pouvoir gagner par des sacrifices ou fléchir par des prières. S'il est impie cependant de méconnaître les dieux et leur saint gouvernement, il ne l'est pas moins de les traiter comme des maîtres mobiles, capricieux, injustes. Le méchant attribue à la sagesse des juges suprêmes ce que nous n'osons penser de la médiocre vertu des juges de la terre (2) ; bas flatteur des puissants, il soupçonne de prévarication et d'infidélité ces chiens célestes, gardiens du troupeau humain, qui nous secourent incessamment dans la guerre immortelle du bien contre le mal, contre cette somme de maux qui surpasse la somme des biens et remplit l'univers avec elle ; ces génies, ces démons nos maîtres, nous sauvent par les vertus qui sont en eux et dont la terre ne connaît que de faibles vestiges (3). Préférons donc, si nous prions les dieux, préférons à tous les pompeux sacrifices d'Athènes, la prière des Lacédémoniens qui demandent que les biens leur soient accordés avec le beau, ou bien disons encore : « Roi Jupiter, donne-nous les biens, soit que nous les demandions ou que nous ne les demandions pas ; éloigne de nous les maux, quand même nous te les demanderions. » La prière positive et dans

(1) Platon, *Lois*, x, 252-263.

(2) Id., *ibid.*, x, p. 270-272.

(3) Id., *ibid.*, x, p. 269. On doit reconnaître ici une sorte de théorie de la *grâce divine* regardée comme communiquée aux hommes par l'action des *anges gardiens*. Quant aux mauvais génies, les *démons* du christianisme, que des pères de l'Eglise et des alexandrins ont vus dans ce passage, nous ne pouvons les y trouver. Les *biens* y sont personnalisés, il est vrai, mais non les *maux*, et nous verrons plus bas que l'origine du mal par la liberté des âmes rend cette personnalisation inutile.

des cas déterminés ne peut que nous être nuisible si nous ignorons la vraie science, qui est la science des vrais biens (1).

Mais comment accorder l'existence du mal et de l'injustice avec l'excellence d'un monde que régit la divine providence ? Le roi de l'univers donne à chacun suivant ses mérites, et à chaque âme la place que sa perfection lui assigne. Son œuvre consiste à disposer l'ordre selon les événements, et à *ranger les dés dans les cases qui leur conviennent*. Doués d'une âme et d'un corps qui sont des essences, non sans doute éternelles, mais immortelles comme la génération même des êtres animés, nous avons dans notre âme le principe de nos opérations, et ces opérations sont mélangées de vice et de vertu. La distribution des places des âmes est telle que *le bien ait toujours le dessus, et le mal toujours le dessous dans l'univers* (2), et que chacune d'elles soit classée en raison de ses qualités distinctives. Mais ce roi du monde a » laissé à la disposition de nos volontés les causes des qualités » de chacun de nous, car chaque homme est ordinairement tel que » le comportent ses désirs et la nature de son âme (3). » A leur première naissance toutes les âmes furent égales, afin que nulle d'entre elles n'eût à se plaindre de son auteur ; soumises aux sen-

(1) Le *deuxième Alcibiade*, qui nous offre cette théorie de la prière, n'est apparemment pas de Platon. On l'attribua dans l'antiquité à Xénophon (*Athénée, Deipnosoph.*, v, p. 220, et xi, p. 506), et à Eschine, disciple de Socrate et auteur de quelques autres dialogues. Mais la thèse principale est certainement platonicienne. Cf. *Eutyphron*.

(2) On a trouvé singulier que Platon, après avoir assigné au bien la première place dans le monde et rejeté le mal dans la dernière, ait affirmé quelques pages plus loin que la somme des maux, suivant sa théorie même, surpassait la somme des biens dans l'univers. Mais la contradiction, relevée ici par M. Cousin, qui ne va pas à moins qu'à parler des Persans et de leur dualisme (Cousin, *Notes sur le I^{er} volume des Lois*, p. 244), s'efface à la moindre étude et quand on prend chaque chose en son sens et à sa place. V. ci-dessous la doctrine de la métempsychose.

(3) Platon, *Lois*, x, p. 264 et 265. — Ce passage est le plus explicite que nous sachions sur le libre arbitre et sur le don qui en a été fait à l'homme. Grou et M. Cousin, à son exemple, ont arrangé et complété à leur guise la seconde partie de la phrase, qui, suivant les termes actuels d'une question si controversée, semble établir toute autre chose que la première. Il n'en est que plus intéressant cependant de voir Platon confondre ainsi la *volonté*, les *désirs* et la *nature* de l'âme, et la rendre responsable à la fois de toutes ces choses qui sont en effet plus intimement liées qu'on ne croit. L'instinct de la liberté humaine paraît ici dans toute sa force avant que cette liberté ait un nom en philosophie et que la science en ait fait une question.

sations et aux passions que les changements de la matière devaient apporter à leurs corps, la justice et l'injustice consistèrent pour elles à dompter leurs impressions ou à leur obéir. Elles ne tardèrent pas à tomber, et dès lors elles durent revêtir, suivant leur état acquis, les corps de divers animaux (1). Le mal existe ainsi dans le monde, et il est impossible qu'il soit détruit, car il faut que quelque chose soit opposé au bien. Les maux ne peuvent séjourner parmi les dieux ; il est donc nécessaire qu'ils circulent sur cette terre et autour de notre nature mortelle. Aussi devons-nous faire tous nos efforts pour fuir au plus vite de ce séjour dans l'autre. Cette fuite est la ressemblance avec Dieu autant qu'il dépend de nous, et on ressemble à Dieu par la justice, par la sainteté, par la sagesse. Dieu n'est injuste en rien ni jamais. Deux modèles sont proposés à l'homme, l'un *divin et bienheureux*, l'autre *sans Dieu et misérable* : c'est ce dernier qu'imitent ici-bas les *tyrans* et les *mercenaires*, tous ceux qui déjà portent ainsi de leur injustice une peine que l'excès de leur folie les empêche de sentir (2).

III. Nous sommes remontés aux dieux par la nature en cherchant l'origine du mouvement et l'essence de l'âme. Mais l'âme n'est pas seulement la cause première du mouvement ; l'âme pense, et par les idées il nous est donné d'atteindre encore plus sûrement à la notion de l'être divin.

L'idée du bien est la plus importante des idées ; c'est d'elle que toutes les autres tiennent leur utilité. Ceux même qui pour le beau, pour le juste ou pour le vrai s'en tiennent aux apparences, quand il s'agit du bien, aspirent au réel. Mais qu'est-ce que le bien ? On nous dit que le bien est la volupté ; cela ne peut être, car chacun reconnaît de bonnes et de mauvaises voluptés ; on nous dit encore que le bien n'est que la connaissance : mais quelle connaissance ? Il faut en venir à répondre : La connaissance du bien. Nous n'essaierons pas de faire connaître le bien en soi, ce serait trop

(1) Platon, *Timée*, p. 138-142.

(2) Id., *Théétète*, p. 123-136. — L'origine du mal exposée dans le *Timée* est, nous le savons, frappée d'incertitude par la déclaration plusieurs fois répétée de l'interlocuteur principal qui ne prétend enseigner que le *vraisemblable* ou le probable ; mais outre que ce vraisemblable tient une grande place dans les dialogues de Platon, le passage du *Théétète* vient nous apprendre que, toute théologie à part, le philosophe regardait le mal comme un attribut nécessaire du monde, quelque origine physique qu'on lui veuille supposer.

difficile. Nous indiquerons seulement une production du bien toute semblable au bien : nous ferons connaître le fils au lieu du père. Parmi les organes de nos sens la vision présente une propriété singulière qui peut ici nous servir de symbole. Outre le *vu* et le *voyant*, outre l'objet et l'œil, il faut, pour que la vision se produise, une troisième essence, la lumière donnée par le soleil. La faculté qu'il a de voir, l'œil la possède comme une émanation dont le soleil est la source; et le soleil, qui n'est pas la vue, mais qui en est le principe, est aperçu par elle. Or, le soleil, qui est le fils, a la plus grande analogie avec le bien, qui est le père. Ce que le bien est dans l'intelligible par rapport à l'intelligence et à ses objets, le soleil l'est dans le visible par rapport à la vue et à ses objets. Lorsque l'âme a fixé ses regards sur ce que l'être et la vérité éclairent, elle comprend, elle connaît, elle a l'intelligence; lorsqu'elle a plongé la vue dans les ténèbres de la génération et de la mort, elle se trouble, et, réduite à l'opinion, elle varie sans cesse. Elle paraît sans intelligence. Le principe de la science et de la vérité, qui donne à l'âme la faculté de connaître et qui répand la lumière du vrai sur les objets de la connaissance, c'est l'idée du bien. La lumière et la vue ne sont pas le soleil; de même la science et la vérité ne sont pas le bien : le bien les produit et il est plus beau qu'elles. Et, comme le soleil donne aux choses visibles l'accroissement, la nourriture et la vie, sans être la vie lui-même, ainsi le bien donne aux choses intelligibles et l'intelligible, et l'être, et l'essence, quoiqu'il ne soit pas essence lui-même et qu'il la surpasse en puissance et en dignité (4).

Dieu est le créateur par nature des idées ou essences qui n'ont été conçues d'après aucun modèle, dont chacune existe unique en son espèce, et qui servent de types à la production de toutes les choses sensibles, de modèles à tous les artisans et à tous les imitateurs (2). Dieu est intelligent et vivant : le mou-

(1) Platon, *République*, VI, p. 47-57. — Ou cet admirable passage est à rejeter, ou il faut y lire que Dieu, identique au bien lui-même, est le créateur et le soutien de tout être et de toute vérité; que les idées et les essences ne sont que par lui, et qu'ainsi il les surpasse. La cause des autres essences, la puissance et la beauté absolue, ne peut être nommée une essence; elle est ineffable. *Grand Apollon, voilà du merveilleux!* s'écrie Glaucon. — *Mais aussi*, reprend Socrate, *pourquoi me forcer à dire ma pensée?* Puis le discours s'abaisse.

(2) Id., *ibid.*, X, p. 239-240. Ce passage et le précédent s'appuient mutuelle-

vement, la vie, l'âme, l'intelligence, l'auguste et sainte intelligence, sont ses attributs ; en lui la multiplicité et le mouvement, l'unité et l'immobilité s'unissent et se concilient (1). Enfin, le monde étant régi par une intelligence, le fini, l'infini, le mélange de l'un et de l'autre et la cause qui l'opère étant les quatre grands principes qui concourent à sa formation, en Dieu, en Jupiter, conçu comme cause, il faut qu'il y ait une âme royale, une intelligence royale, et l'intelligence est de la même nature que la cause de toutes choses (2). Ainsi, Dieu, cause première, absolue, ineffable des idées, qui sont les objets essentiels de l'intelligence ; Dieu intelligent, c'est-à-dire éternellement appliqué à la contemplation des idées, essences immobiles, sans doute, mais diverses et variées ; Dieu, enfin, cause encore, mais cause du monde, telle est dans sa complète extension la nature divine (3).

Il est deux choses qu'il faut distinguer : l'une qui est toujours, et qui ne s'engendre pas ; l'autre qui s'engendre toujours et qui n'est jamais. L'une est immuable, intelligible ; l'autre, qui devient, meurt et n'est pas, est sensible et opinable. Tout ce qui s'engendre a une cause. Si l'ouvrier copie ce qui est immuable, il en reproduit la force et l'idée ; il engendre le beau. Le contraire aurait lieu si l'ouvrier prenait modèle sur ce qui passe. Le monde est né, puisqu'il est sensible ; mais il est difficile de découvrir sa cause et son père et, une fois trouvés, de les faire connaître à tous. Le monde est beau certainement entre toutes les choses qui sont nées ; sa cause est la meilleure des causes : c'est donc le modèle éternel et non le

ment et se corroborent. — Gron fait remarquer que Platon oppose le *εὐνομήτης*, créateur par nature, au *δημιουργός*, créateur par art, artisan ; et cette opposition nous fait même sentir encore quelle réalité Platon confère à la nature divine en tant que cause des idées.

(1) Platon, *Sophiste*, p. 261-263.

(2) Id., *Philèbe*, p. 340-348.

(3) On reconnaît sans peine la différence de cette trinité à laquelle on peut réduire la théologie de Platon, la *puissance*, les *idées*, la *cause du monde*, et qui paraît sous diverses formes dans le néoplatonisme des alexandrins, et de la *trinité* chrétienne, le *Père*, le *Verbe*, l'*Esprit saint*, telle au moins que l'Eglise l'a définitivement constituée. Les *idées* sont bien le Verbe, *genitum*, *non factum* ; mais elles ne sont pas identifiées à une seule personne consubstantielle au Père. La cause du monde n'est pas non plus le *Saint-Esprit* ; mais il est visible que la doctrine chrétienne du Verbe n'est qu'une transformation des idées éternelles du philosophe grec. Aristote et les stoïciens contribuèrent à cette heureuse transformation.

modèle passager que l'ouvrier a pris pour en tirer copie. Mais dès que le monde est une copie, dès qu'il n'est pas un être original et constant, la parole et la pensée ne peuvent exprimer sa formation d'une manière exacte et nécessaire; nous ne pouvons l'aborder que par l'opinion, la connaître que comme vraisemblable (4).

Recherchons donc la vraisemblance; expliquons d'après elle la création de l'univers et sa nature. D'abord pourquoi l'univers a-t-il été fait? L'auteur était bon, exempt d'envie; il a voulu que toutes choses devinssent autant que possible semblables à lui. Il a donc mis l'ordre et la beauté dans l'agitation désordonnée des choses sensibles; mais le plus beau c'est ce qui est intelligent: il n'y a pas d'intelligence sans âme; l'auteur mit donc une âme dans le corps du monde, qui devint de la sorte un animal intelligent par la providence divine. Il en fit un animal composé de tous les autres animaux visibles, et imité de l'être dont tous les êtres intelligibles sont des parties; un animal unique ainsi que son modèle, puisque, s'ils étaient doubles, un animal supérieur, un modèle supérieur les envelopperait tous deux (2); un être enfin sphérique, animé, solitaire, se suffisant à lui-même, se connaissant et s'aimant, un Dieu bienheureux (3).

IV. L'âme du monde fut toutefois créée avant le corps, afin qu'elle lui commandât, plus ancienne et par sa naissance et par sa vertu (4). Voici comment Dieu la composa: de l'essence immuable indivisible et de l'essence divisible qui naît continuellement dans les corps il fit une troisième essence, idée intermédiaire entre les deux autres et de la nature du même et de l'autre à la fois. Puis,

(1) Platon, *Timée*, p. 116-119. — Ces mots: *Il est difficile de découvrir*, etc., ont été pris quelquefois dans un sens mystique et comme contenant une allusion à une doctrine qu'il faut cacher; mais la suite et l'ensemble du passage permettent, comme on voit, de leur donner un sens bien plus naturel. — C'est parce que Platon relègue ainsi la théorie du monde et une partie de sa théologie dans le vraisemblable, et n'accorde de certitude absolue qu'à la dialectique, qu'Aristote a pu lui reprocher de n'accorder aucune place dans la vraie science à la cause efficiente et à la cause finale.

(2) Id., *ibid.*, p. 119-121.

(3) Id., *ibid.*, p. 125.

(4) Il s'agit ici du corps organisé du monde et non de la matière dont ce corps fut formé.

mêlant et réduisant en une seule idée ces trois essences, de sorte qu'à l'autre et le même demeuraient unis par violence, il obtint l'essence de l'âme (1). Alors Dieu divisa cette âme : il en tira sept parties telles que, la première étant représentée par l'unité, les six autres le fussent par les nombres 2, 3, 4, 9, 8 et 27. Ensuite dans ces deux progressions 1, 2, 4, 8, et 1, 3, 9, 27, il inséra des moyens qui furent autant de parties à tirer de l'essence de l'âme, et il prit au lieu de la progression des doubles celle-ci : 1, $\frac{9}{6}$, $\frac{81}{64}$, $\frac{4}{3}$, $\frac{3}{2}$, $\frac{27}{16}$, $\frac{243}{128}$, 2, $\frac{9}{4}$, $\frac{81}{32}$, $\frac{3}{1}$, 3, $\frac{27}{8}$, $\frac{243}{64}$, 4, $\frac{9}{2}$, $\frac{81}{16}$, $\frac{16}{8}$, 6, $\frac{27}{4}$, $\frac{243}{32}$, 8, et au lieu de la progression des triples celle-ci : 1, $\frac{3}{2}$, 2, 3, $\frac{9}{2}$, 6, 9, $\frac{27}{2}$, 18, 27, dont il retrancha ceux qui sont déjà contenus dans la première (2). Quand ce mélange fut ainsi divisé, Dieu le scinda en deux dans toute sa longueur et, croisant les deux parties l'une sur l'autre, il arrondit en cercle chacune d'elles, l'une intérieure, l'autre extérieure. Le cercle extérieur fut nommé de la nature du même, et le cercle intérieur de la nature de l'autre. Le premier, doué d'un mouvement uniforme sur lui-même, tournant de gauche à droite, demeurant un et indivisible, eut le pouvoir sur le second. Celui-ci, au contraire, tournant de droite à gauche, fut divisé en six autres cercles inégaux, dont les mouvements furent divers et néanmoins soumis à la mesure. Tous ces cercles ainsi contenus les uns dans les autres, et, en tout, au nom-

(1) En d'autres termes, l'âme du monde est une idée qui participe des idées du même ou de l'un, de l'autre ou du multiple, et d'une troisième idée, produit antérieur des deux premières. Ce mélange, cette participation sont l'œuvre de la cause. Platon représente ainsi, d'une manière physique et comme une genèse, les résultats de sa dialectique. — M. Cousin a traduit ce passage en s'écartant à la fois du sens grammatical et de la doctrine de Platon (t. XII, p. 125) : Chalcidius, Cicéron et Plutarque pouvaient cependant le guider. M. Th.-H. Martin a établi le vrai sens (*Etudes sur le Timée*, t. I, p. 369) ; seulement il a cru, à tort selon nous, que les idées sont absentes du monde et même des âmes, où il ne voit que leurs images. De là grande confusion. Nous prions qu'on se rapporte à notre chapitre de la dialectique de Platon.

(2) Voyez, pour tous les détails très-clairement exposés de la composition de l'âme et de l'insertion des moyens, les *Etudes sur le Timée*, note 23^e, t. I, p. 383. — Le traité apocryphe de Timée, de *Anima mundi*, réunit, à l'aide d'une nouvelle insertion de moyens, la partie conservée de la progression des triples à la progression des doubles ; on a alors trente-six termes en tout, et le dernier est le nombre 32. — Cette division de l'âme est semblable à l'échelle musicale de Platon ; elle représente donc, en général, l'ordre ou l'harmonie dans la multiplicité de l'âme. Les commentateurs se sont livrés de tout temps à des divagations sans nombre sur ce sujet.

bre de sept, eurent entre eux des relations marquées par les deux progressions 1, 2, 4, 8 et 1, 3, 9, 27 (1). C'est alors que le monde des corps fut construit dans l'âme par l'ouvrier, et que, doués du même centre, l'âme et le corps commencèrent divinement une vie sage pour toute la suite des temps. Là se produisirent les révolutions visibles du ciel ; ici, faite d'essence (2), et d'autre et de même, divisée suivant l'ordre et tournant sur soi, l'âme obtint, par le mouvement régulier et complet du même, l'intelligence et la science, et, par le mouvement complet et régulier de l'autre, la vraie croyance et l'opinion vraie des choses sensibles : successivement présente aux objets durant sa rotation, elle reconnut l'essence indivisible et la divisible et ses divers accidents ; et une parole sans voix déclara la vérité au sein de l'être qui se meut soi-même (3).

Nous avons distingué deux espèces d'êtres : les modèles intelligibles et leurs copies sensibles ; mais il faut qu'une troisième essence serve de réceptacle à toutes les choses engendrées. Les éléments naturels se transforment les uns dans les autres, toutes les qualités sont instables ; il ne faut donc voir rien de plus en eux que des apparences produites en un *sujet* unique. On peut dire ainsi qu'il existe trois sortes d'êtres, le père qui fait, la mère qui reçoit, le fils, nature intermédiaire et produite. Cette mère sans forme, et propre à les recevoir toutes, n'est rien en soi ; elle n'existe qu'en tant que sujet d'un accident déterminé. Cette nourrice de la génération c'est le *lieu éternel*, l'*espace*, le *théâtre* des choses que nous apercevons comme en songe. Avant la création elle recevait sans ordre les formes des éléments : les corps se choquaient, mais

(1) Ici les symboles géométriques remplacent tout à coup les symboles arithmétiques. Après la composition de l'âme, il s'agit de son mouvement sur elle-même, qui constitue la pensée. Ce mouvement est conforme au système astronomique de l'univers, comme la division numérique est conforme au système musical. Les deux cercles principaux représentent, comme l'indiquent tous les détails donnés par le texte, l'un l'équateur (*même*, mouvement des fixes), l'autre l'écliptique, qui comprend les six cercles planétaires (V. *Études sur le Timée*, notes 24, sqq., t. II). Enfin, le système arithmétique et le système astronomique sont régis par les mêmes nombres ; ce sont ceux que donnent les deux progressions.

(2) L'essence, nommée plus haut *troisième essence*, est le mélange réel, existant, du *même* et de l'*autre*, qui, uni de nouveau au *même* et à l'*autre*, compose la nature de l'âme.

(3) Platon, *Timée*, p. 125-129.

ils tendaient à s'unir entre semblables au même lieu, de sorte que l'eau, l'air, la terre et le feu sensibles étaient déjà démêlés lorsque l'ouvrier apporta dans le monde les idées et les nombres (1), et que l'*intelligence* vint s'unir à la *nécessité* pour régler l'univers (2).

Tout corps est profond; tout ce qui est profond est terminé par des plans (3); toute base plane est triangulaire ou composée de triangles (4); tout triangle, enfin, est rectangle ou se divise en deux rectangles. Parmi les triangles rectangles, l'isocèle et surtout le scalène dont l'hypoténuse est double du petit côté, occupent le premier rang. Ce dernier est l'élément dont se composent trois corps réguliers : le tétraèdre, l'octaèdre et l'icosaèdre, dont les faces se forment de triangles équilatéraux, réductibles chacun à six triangles rectangles, scalènes, qui jouissent de la propriété indiquée. Un quatrième corps régulier, le cube, se réduit à des triangles isocèles rectangles, qui sont ses éléments (5). Cela posé, l'ouvrier qui voulut assujettir les corps à la forme et

(1) Platon, *Timée*, 151-161; Cf. Aristote, *Physique*, iv, 2.

(2) Id., *ibid.*, p. 159.

(3) Entendez : *peut être conçu comme terminé par des plans*. Platon se place au milieu de l'étendue, et là il attribue aux corps que l'intelligence a construits les limites mathématiques les plus simples et les plus belles qu'il puisse concevoir. M. Th. H. Martin (note 66, t. II) ne semble pas avoir compris cette idée.

(4) De même que ci-dessus, il faut supposer aux plans les plus belles limites, les limites rectilignes.

(5) On conçoit sans difficulté que les surfaces polyédriques se décomposent comme l'indique Platon. Mais la décomposition des solides ou volumes, nécessaire à la transformation des éléments, dont il va être question, présente une autre difficulté. M. Th. H. Martin réfute fort bien M. Cousin et M. Stalbaum, garant de M. Cousin, qui regardent les éléments de Platon comme de petits solides. Dans cette idée, la décomposition des polyèdres serait inexplicable; mais, à son tour, M. Th. H. Martin prend les corps réguliers de Platon pour des surfaces. Cette opinion rend le système tout aussi chimérique que la précédente; elle chasse les solides du monde afin de les mieux expliquer. De plus, la doctrine du *plein* de Platon et les témoignages répétés d'Aristote la réduisent à l'absurde. Quelle est donc la difficulté qui pousse le commentateur à cette extrémité? C'est qu'il ne peut expliquer comment les solides se composent de surfaces, et les polyèdres de triangles. Pour nous, nous remarquerons que cette théorie, qui n'est pas particulière à Platon (c'est par elle que Cavalieri a donné naissance à la géométrie de l'infini chez les modernes), lui est formellement attribuée par Aristote, qu'il combat, ainsi que l'indivisibilité des éléments. Platon va bien plus loin, puisque, à l'exemple des pythagoriciens, il réduit au nombre tout ce qu'il y a de réel dans la figure (*Timée*, p. 161 et 162). Le contenu, le plein est un infini composé d'une infinité d'éléments finis, triangulaires.

au nombre donna la forme cubique à la terre à raison de sa stabilité ; seule entre les éléments elle ne peut se transformer dans les autres, parce que le triangle élémentaire qui la compose n'est pas de même nature que ceux qui composent les autres éléments. A ceux-ci il donna les trois autres formes : au feu, la plus mobile de tous, la pyramidale : l'octaédrique à l'air ; l'icosaédrique à l'eau ; et ces trois éléments peuvent se changer les uns dans les autres, comme tous composés d'éléments scalènes rectangles, tandis qu'aucun d'entre eux ne peut se transformer en terre. Il restait un cinquième, corps régulier, mais qui n'était pas réductible aux mêmes éléments que les quatre premiers : Dieu le fit servir à tracer le plan du monde (1).

Rien n'est visible sans le feu, rien n'est solide et tangible sans la terre ; Dieu composa donc d'abord de terre et de feu le corps de l'univers. Mais entre ces deux éléments il fallait un lien. Entre deux solides, l'insertion d'un seul moyen n'était pas possible comme elle l'eût été entre deux surfaces (2) ; Dieu en inséra deux, l'air entre le feu et l'eau, l'eau entre l'air et la terre : de là la situation respective des éléments et l'harmonie du monde. Toutes les parties des éléments furent employées pour que le corps tout entier demeurât exempt d'altération. Enfin, la forme la plus convenable à l'animal qui réunit en lui tous les animaux lui fut donnée : c'est la forme qui réunit toutes les formes, c'est la forme sphérique, entre toutes la plus semblable à elle-même. Les organes étaient d'ailleurs inutiles au monde, n'y ayant rien en dehors de lui. Sa surface fut donc polie ; mais un mouvement lui fut donné, un mouvement propre à sa forme et convenable à l'esprit et à l'intelligence ; et ainsi fut accompli le divin univers (3).

V. Lorsque le monde, cette image des dieux éternels, commença à se mouvoir, à vivre et à penser aux yeux du père qui l'avait engendré (4), celui-ci admira son œuvre et se réjouit, et

(1) Platon, *Timée*, p. 161-165. On a donné beaucoup de raisons, quelques-unes fausses, pour expliquer comment le dodécaèdre est l'image du monde (*Études sur le Timée*, note 69).

(2) Il s'agit, en effet, de moyens nombres rationnels premiers (*Études*, note 20).

(3) Platon, *Timée*, p. 121-125.

(4) Ces *dieux éternels* sont évidemment les idées, les pures essences. — On a vu quelquefois dans ce passage une *trinité* composée des idées, de l'âme du

la voulut rendre plus semblable encore à son modèle. Ne pouvant la faire éternelle, il produisit le temps, le temps, image mobile de l'éternité, éternité réglée par le nombre, et dont le ciel fut la mesure. Cette existence du temps, dont nous appliquons mal à propos les notions à l'être immuable sans passé et sans avenir, il l'attacha à l'existence du monde, où les choses sont, étaient, seront ; et il fit pour cela le soleil, la lune et les cinq autres astres errants, dont les révolutions devaient fixer et maintenir les nombres du temps. Aux sept planètes il assigna les sept orbites du cercle de l'autre, et en même temps il les soumit à la révolution constante du cercle du même, par lequel elles furent toutes emportées (1).

La lune fut placée au premier cercle et au plus voisin de la terre ; le soleil au second, afin qu'il éclairât l'immensité, et que, par lui, tous les êtres animés participassent à la connaissance du nombre. Lucifer (2) et l'astre sacré de Mercure vinrent ensuite et firent leurs révolutions dans le même temps que le soleil, mais mus par une force contraire, tellement que le soleil atteignit Mercure et Vénus et fut de même atteint par eux (3). Mars, Jupiter et Saturne (4) occupèrent les trois derniers cercles, et accomplirent leurs révolutions, Saturne dans le même temps que Mercure, Mars et Jupiter en une période commune, et la Lune plus vite

monde et du Père. Mais d'abord, pour qu'il pût être sérieusement question d'une *trina unitas*, il faudrait que l'on pût assimiler l'âme du monde avec le Dieu, qui en est l'auteur de toute éternité. C'est ce qu'ont fait les platoniciens, vrais auteurs de la Trinité dont nous parlons ; mais Platon lui-même regarde le monde comme un dieu immortel et créé, non éternel. Nous avons vu ci-dessus quelle trinité on pouvait déduire de sa doctrine, encore qu'il ne l'ait jamais énoncée explicitement. — À défaut de trinité, faut-il voir une *triade* de divinités dans ce passage ? Mais Platon reconnaît encore d'autres dieux, la terre et les planètes, par exemple.

(1) Les nombres donnés ci-dessus pour les cercles de l'autre doivent être appliqués aux distances des planètes à la terre ; ainsi, la distance de la lune étant 1, celles du Soleil, de Vénus, de Mercure, de Mars, de Jupiter et de Saturne sont 2, 3, 4, 8, 9 et 27.

(2) Ou Vénus, étoile du soir, étoile du matin, *Éosphoros*.

(3) Ce mouvement contraire est inconciliable avec les phénomènes le plus aisément observables des deux planètes qui ne s'éloignent que peu du soleil ; mais l'hypothèse n'en appartient pas moins certainement à Platon, V. *Etudes sur le Timée*, note 32, alin. 2^e, t. II.

(4) Nous suivons le mauvais usage des noms latins pour les divinités auxquelles les planètes sont consacrées, Platon, dans la *République*, liv. X, p. 295, caractérise les planètes par leurs couleurs, et il les signale, telles que nous les observons aujourd'hui.

que toutes les autres. Ainsi, les vitesses des astres furent d'autant plus grandes que leurs orbites étaient plus vastes, et tous, emportés à la fois par leur mouvement propre et par le mouvement universel du *même*, ils décrivirent en réalité des spirales dans le ciel. Ces diverses révolutions composèrent autant d'unités, mesures du temps : le jour et la nuit, le mois, l'année, les années planétaires, que tous les hommes n'observent pas, et la principale unité, la grande année, à l'expiration de laquelle toutes les positions des astres redeviennent respectivement les mêmes qu'à l'origine (1).

A ces dieux célestes, les premiers des animaux créés, doués de l'intelligence du bien, sphériques et placés dans des corps de feu, l'ouvrier donna deux mouvements ; le premier uniforme de rotation sur soi, symbole du *même* ; le second en avant, composé de la révolution du *même* et de celle de l'*autre*, et il leur refusa tous les autres genres de mouvement (2). La terre, enfin, notre nourrice, qui s'enroule autour de l'axe par lequel notre univers est traversé, il en fit la gardienne et la productrice du jour et de la nuit. Elle est la plus ancienne des divinités de l'intérieur du ciel et la première entre toutes (3).

Revenons maintenant au corps du monde et aux quatre éléments dont il se compose et qui tous ensemble constituent son unité. Cherchons le principe du repos, du mouvement et des transformations des corps.

La masse entière de chacun des grands éléments de l'Univers est portée par le mouvement de l'être qui les contient tous en son sein vers le lieu qui lui est propre. Mais les semblables ainsi réunis demeureraient en repos, et sans un moteur le mouvement est impossible. Or, la sphère universelle qui comprend tous les genres et qui, en vertu de sa forme, se concentre et se resserre en

(1) Platon, *Timée*, p. 119-134 ; et *République*, X, p. 285. Dans ce dernier passage il n'est pas question du mouvement contraire de Mercure et de Vénus.

(2) Platon avait imaginé une division très-rationnelle des mouvements locaux, en six directions opposées deux à deux.

(3) Platon, *Timée*, p. 135. Platon nomme la terre *gardienne* et *productrice* du jour et de la nuit, parce que son immobilité la rend telle. Si elle eût participé au mouvement de la sphère des fixes, ce mouvement nous fût demeuré inconnu. Il est prouvé surabondamment que Platon, dans ses ouvrages, suppose la terre immobile au centre du monde.

elle-même, ne permet pas qu'aucune place demeure vide dans le monde. Il faut donc que les parties les plus subtiles des éléments se glissent entre les plus grossières et viennent occuper les vides qui subsisteraient sans elles. Ainsi le mouvement général de condensation oblige les parties pyramidales, très-ténues et très-déliées du feu à passer par les moindres places, et les parties des autres éléments de passer par les autres suivant l'ordre de leur acuité. Les plus subtiles éléments brisent alors et dissolvent les autres; les triangles élémentaires se choquent, se mêlent et se séparent. Mais tandis que les triangles de la terre ne se peuvent recomposer qu'en terre, ceux du fer, de l'air et de l'eau peuvent à la suite de leurs luttes, ou se retirer vers leurs propres lieux, ou se composer suivant les formes les uns des autres et tendre dès lors vers les lieux qui conviennent à leur nouvelle nature. Les triangles d'ailleurs n'ont pas été assujettis à une grandeur déterminée; mais produits grands et petits, ils ont pu dans chaque genre former des espèces et des individus sans nombre: de là vient l'infinie variété des corps, dont il faut tenir compte quand on veut discourir vraisemblablement sur la nature. La flamme qui brûle, la lumière qui éclaire et ce qui reste de chaleur dans les corps éteints constituent autant de parties du feu; de même il y a dans l'air l'éther et le brouillard; il ya dans l'eau le fluide mobile et sans résistance, et le fusible que le feu mobilise et que l'air mis à la place du feu resserre et congèle. L'or, le diamant, le fer font partie des espèces fusibles, et la rouille provient dans ce dernier, moins pur que les deux autres, des parties terreuses qui s'y trouvent contenues.

Ainsi les divers corps, le vin, l'huile, les pierres, la poix, la gomme, le miel, l'opium, s'expliquent par les combinaisons, les mouvements, les transformations des éléments; et le sage qui, laissant de côté l'étude de ce qui est éternel, veut étudier les choses nées et leurs causes vraisemblables, se procure aisément un plaisir sans remords et se ménage pour toute la vie un amusement sage et modéré (4).

(1) Platon, *Timée*, p. 166-179. On voit que ce système de physique se ramène à deux principes, l'un mécanique de pression exercée de la surface de la sphère

VI. Nous devons maintenant rechercher les causes des impressions que les objets sensibles exercent sur nous. Mais il faut d'abord parler des animaux, de l'homme et de leur création.

Dieu forma les animaux suivant quatre espèces et d'après le modèle qui préexistait dans l'animal intelligible. Ainsi naquirent les démons et tous les êtres terrestres aériens et aquatiques. Les démons, doués d'un corps de feu, formèrent, ainsi que nous l'avons vu, des chœurs de danse dans le ciel, mais nous ne pourrions en décrire ici toutes les figures. Quant aux autres démons, il faut accepter leur généalogie comme elle nous est donnée par la tradition des familles divines des hommes. Il faut, suivant l'usage, ajouter foi aux récits qui nous sont faits, même sans preuves et sans vraisemblance. Ainsi la Terre et le Ciel engendrèrent l'Océan et Téthys; ceux-ci, Cronos, Rhée et leurs frères. De Cronos et de Rhée naquirent Zeus, Héra et leurs frères que nous connaissons, ainsi que leurs descendants (1).

Lorsque tous les démons furent nés, et ceux que nous connaissons et ceux qui ne se révèlent pas toujours, celui qui a engendré tout cet univers leur dit : «Dieux qui procédez des dieux (2),

universelle dans le sens du volume pour en exclure le vide, l'autre d'attraction mutuelle des éléments semblables. De là nécessité pour les éléments les plus décomposables de se briser d'une manière indéfinie pour remplir les vides laissés par les autres. Les triangles élémentaires n'ont pas de grandeur déterminée, de sorte que le plein s'explique par l'infinité de la division, et le mouvement par les tourbillons circulaires que forment les petits triangles. Il est impossible de méconnaître les rapports intimes que soutient cette théorie avec la physique cartésienne. Platon, comme Descartes, explique les différences sensibles des objets par la figure et par le mouvement de l'étendue, car la *matière* de Platon n'est pas autre chose. Nous verrons bientôt que sa physiologie est aussi mécanique que l'est sa physique générale; mais il diffère profondément de Descartes, réformateur de la méthode universelle des sciences, en ce qu'il conçoit la sensation en dehors du principe pensant, et qu'il l'attribue à cette âme corporelle que Descartes remplaça par la *machine*.

(1) Platon, *Timée*, p. 134-136.

(2) Mot à mot, *dieux des dieux*, θεοὶ θεῶν. Il nous semble qu'il faut entendre ici par *dieux*, non le dieu créateur, ou celui-ci et d'autres encore, comme l'ont fait M. Cousin en traduisant *dieux issus de dieu*, et M. Th.-H. Martin en traduisant *dieux, fils de dieux*; non les hommes, comme M. Leclerc (*Pensées de Platon*); mais plutôt les idées, dieux éternels, sur le modèle desquelles l'ouvrier a fait les dieux immortels. Notre interprétation est celle de Proclus, réduite à ce qu'elle a de conforme à la vraie doctrine de Platon; car les dieux immortels n'existent que par leur participation aux dieux éternels supérieurs au monde, aux *αἰετὰ ὑπερχρόνια*, comme dit Proclus.

» vous dont je suis l'ouvrier et le père, vous que j'ai faits, vous êtes
» immortels parce que je le veux. Engendrés vous pourriez périr ;
» mais le méchant seul se complait à détruire une œuvre par-
» faite : vous ne mourrez point. Un lien plus fort que celui qui
» réunit vos parties vous maintiendra dans la vie ; c'est ma vo-
» lonté. Mais écoutez : pour la perfection de ce monde trois es-
» pèces mortelles restent à naître. Si je les faisais moi-même,
» elles seraient dieux. Appliquez-vous donc à les former en imi-
» tant l'action par laquelle je vous ai produits. Je vous donnerai
» la partie divine et immortelle de ces êtres, afin qu'ils puissent
» s'attacher à la justice et à vous. Ajoutez à cette partie divine
» une partie mortelle. Formez des animaux, donnez-leur la
» nourriture et l'accroissement et reprenez-les à leur mort. » Il
dit, et dans le même vase où il avait composé l'âme du monde il
jeta les restes du premier mélange. L'essence invariable et pure
y fut seulement remplacée par une autre deux et trois fois moins
parfaite. Ainsi l'ouvrier forma autant d'âmes qu'il y avait d'étoiles,
et donnant une âme à chacun d'eux afin qu'il la portât comme sur
un char, il leur expliqua à toutes l'univers et ses décrets. Il les fit
naître égales, mais il les soumit aux sensations et aux passions que
les changements de la matière devaient amener dans les corps
qui leur seraient donnés. Il voulut que la justice et l'injustice con-
sistassent à dompter ces passions ou à leur obéir, que toute âme
bien vécue revînt après la dissolution de son corps à l'étoile qui lui
avait été affectée, que les autres passassent d'un corps d'homme
à un corps de femme, et que successivement de vie en vie elles
revêtissent des formes de plus en plus imparfaites et conformes
aux penchants qu'elles auraient montrés, jusqu'à ce que par la
raison elles eussent fait dominer en elles le mouvement du *même*
sur celui de l'*autre*, et qu'elles se fussent ainsi rendues dignes de
remonter à leur condition première (1).

A l'issue de la première vie humaine des âmes, les deux sexes
commencèrent à exister séparés, et les organes de la génération
furent produits, car les hommes qui avaient vécu en lâches et en
injustes furent vraisemblablement changés en femmes. Les oi-
seaux provinrent de ces hommes innocents et légers qui ne con-

(1) Id., *ibid.*, p. 137-139.

naissent pas de meilleur juge des choses que la vue ; les bêtes sauvages de tous ces paresseux, ignorants en philosophie, dont les corps se sont penchés vers la terre et développés dans leurs moins nobles parties. Le nombre des pieds mesura leur abaissement, et ceux qui rampent furent les plus bas d'entre eux. Enfin la quatrième espèce, qui vit dans l'eau, fut formée des moins intelligents des êtres, de ces âmes souillées, condamnées à respirer une eau trouble et pesante au lieu d'un air pur et léger. Et maintenant, comme autrefois, les animaux sont transformés les uns dans les autres suivant que leurs âmes acquièrent ou perdent l'intelligence (1). L'âme humaine, même plongée dans le corps d'une bête sauvage, ne perd pas le pouvoir d'animer un corps d'homme : elle a entrevu la vérité : le propre de l'homme est de comprendre l'universel, et son intelligence est le souvenir de ce que son âme a vu quand elle suivait la course divine, laissant les êtres pour l'être et contemplant les idées (2).

On peut comparer l'âme aux forces réunies d'un attelage ailé et d'un cocher. Le cocher et les coursiers des dieux sont d'une origine céleste ; mais les nôtres sont d'origine et de nature bien mélangées, et nos deux coursiers ont des caractères différents. L'âme cependant plane dans l'éthérée tant qu'elle conserve ses ailes. Vient-elle à les perdre, elle s'attache à un corps solide, et ce composé se nomme vivant et mortel ; car pour cet animal immortel qui a corps et âme, Dieu, nous ne faisons que le conjecturer sans en avoir la pensée rationnelle et l'idée (3). La vertu des ailes est de porter en haut vers le divin, c'est-à-dire vers le vrai, vers le beau, vers le bien. Zeus conduit le premier son char ailé ; puis vient l'armée des dieux et des démons divisée en onze tribus, car Hestia seule demeure immobile au palais des immortels (4). Les dieux s'avancent légèrement, suivis des âmes qui

(1) Platon, *Timée*, p. 240-244.

(2) Id., *Phèdre*, p. 55.

(3) Il s'agit évidemment ici de l'âme du monde, dieu immortel, mais créé, que nous ne connaissons que suivant la vraisemblance ainsi que l'ordre entier des choses physiques.

(4) Zeus est ici l'âme motrice de la sphère des fixes. Les onze autres tribus sont les sept planètes, en y comprenant le soleil et les quatre éléments, dont nous connaissons l'ordre et les dispositions. Vesta est à la fois la terre et le feu, le

peuvent les suivre et qui, victorieuses de leur mauvais coursier, subissent glorieusement cette dernière épreuve.

Les dieux s'élèvent dans leur course au-dessus du ciel inférieur ; ils se placent au-dessus de la voûte convexe, et tandis que le mouvement de la sphère les emporte, ils contemplent avec la pure intelligence les essences sans couleur, sans figure, impalpables ; ils se pénètrent de la science de l'immobile. Les âmes qui suivent le mieux ce vol divin élèvent la tête de leur cocher au-dessus de la surface du ciel, et tandis que le char demeure au-dessous, elles participent au mouvement circulaire. D'autres s'élèvent et s'abaissent ; elles entrevoient quelques essences. D'autres enfin luttent entre elles et contre le mouvement qui les entraîne ; elles combattent, elles se blessent, elles s'épuisent en efforts inutiles, et, s'abaissant de plus en plus, elles finissent par se repaître de conjectures au lieu de se nourrir de vérités.

C'est une loi de l'inévitable que toute âme qui est parvenue à suivre les dieux et à voir quelque une des essences soit toujours admise à continuer ces voyages. Celle au contraire qui s'appesantit dans le vice et dans l'oubli tombe ; elle anime un homme à la première génération. Il y a neuf catégories de conditions humaines qui sont distribuées aux âmes selon leurs mérites et selon les essences qu'elles ont connues. La première est celle d'un amant de la sagesse, de la beauté, des muses et de l'amour ; la deuxième, celle d'un roi juste ou d'un guerrier ; la troisième, celle d'un politique ou d'un économiste. Viennent ensuite les trois conditions, de l'athlète ou du médecin, du devin ou de l'initié,

foyer central de l'univers. Nous suivons ici les idées de M. Th.-H. Martin (*Études sur le Timée*, notes 37 et 38, t. II), qui divise les systèmes cosmographiques des anciens en deux grandes catégories : dans l'une, et c'est ici la plus vieille doctrine, suivie par Platon, mais qui remonte aux Pélasges et qui fut transmise aux Romains, la Terre, Vesta, est regardée comme le fondement et le foyer du monde. Cette doctrine ne fut que transformée par l'opinion de la sphéricité de la terre ; seulement il ne nous semble pas évident qu'elle doive être attribuée à Pythagore, dont le système propre ne nous est pas connu clairement. Dans l'autre doctrine, enseignée par Philolaüs, Vesta et le Feu demeurèrent au centre du monde ; mais la Terre cessa d'être Vesta pour devenir une planète. Tous les systèmes postérieurs se rapportent aisément à ces deux premiers successivement modifiés. Pour l'astronomie de Philolaüs, nous renvoyons à notre premier volume, au chapitre des pythagoriciens. Nous avons été conduit sur plus d'un point à des opinions différentes de celles de l'auteur cité dans cette note.

du poète ou de l'artiste. Enfin les trois dernières sont celles de l'artisan ou du laboureur, du sophiste ou du démagogue, et du tyran. De mille en mille années chaque âme entreprend une nouvelle vie. Chaque vie est suivie d'un jugement, puis d'une peine ou d'une récompense, à l'issue desquels il est donné à l'âme de choisir volontairement une autre existence. Mais le philosophe quand il a cherché la vérité d'un cœur simple, et tout homme qui a brûlé pour les jeunes gens d'un amour philosophique (1) peuvent, après trois vies semblables, recouvrer leurs ailes, tandis que les autres âmes ne parviennent à ce résultat qu'après dix mille ans et dix existences (2).

VII. Dieu fit donc l'animal immortel, et les dieux firent les animaux mortels. Ils donnèrent le corps à l'âme comme un char pour la porter, et à cette âme immortelle ils ajoutèrent une âme mortelle, siège du plaisir et de la douleur, de l'audace et de la peur, de la colère, de l'espérance et de l'amour. Ils renfermèrent les deux révolutions divines de l'âme dans un corps sphérique, la tête, faite à l'imitation du corps de l'univers, et ils lui assujettirent les membres, organes de la locomotion, et le corps tout entier.

(1) Voyez plus bas la théorie platonicienne de l'amour et de la beauté et de la *délivrance* dernière des âmes.

(2) Platon, *Phèdre*, p. 47-55. Cf. le *mythe du Phédon* (*Phédon*, sub fin.), où il est question de peines éternelles pour les plus coupables des âmes, et où l'exemption définitive du corps et du mal est aussi promise aux philosophes. Cf. encore les *mythes du Gorgias* et de la *République* (*Gorgias*, sub fin. et *République*, sub fin.) : l'opinion des peines éternelles y est aussi exprimée. Cette opinion est du reste corrélatrice à celle de la béatitude éternelle. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter ces questions. Il est aussi parlé dans la *République* du choix *volontaire* que les âmes font des corps qu'elles doivent habiter. — Nous devons remarquer que Platon ne raconte ses mythes que comme des histoires vraisemblables ou à peu près vraies. Ils ne constituent pas pour lui une *philosophie*, mais plutôt un *essai de théologie* ou de *religion positive*, comme on dit aujourd'hui, et nous en traiterons au long dans notre *Manuel de la philosophie du moyen âge*. Ici nous avons choisi, pour le taire connaître, le *mythe du Phèdre* comme établissant le lien naturel de la doctrine des idées et de celle des *métémpsychoses* : à ce titre il est philosophique. — Est-il nécessaire de protester, en terminant cette note, contre la singulière inintelligence des érudits allemands qui ont osé regarder le système des *métémpsychoses* comme une ironie de Platon ? Cette idée extravagante n'a pu naître que dans un esprit absolument étranger à la pensée de Platon et pour qui ses ouvrages ne sont que des textes sans vie. Otez la *métémpsychose* ; aussitôt la physique, la physiologie, la théologie et la haute morale de Platon disparaissent ; il ne reste que la dialectique, et le philosophe est coupé en deux.

Mais la seconde âme, siège des affections fatales, ils craignirent de la loger trop près de la première. Divisée en deux parties, ils la placèrent dans le tronc : la partie bestiale, entre le diaphragme et le nombril, et la partie virile et courageuse entre le diaphragme et le cou. Cette dernière partie, à l'aide de laquelle la raison commande aux passions et aux désirs par une noble colère, eut le cœur pour sentinelle et pour modérateur ce corps mou, le poumon, qui reçoit les liquides rafraîchissants dans ses pores et qui s'en sert pour apaiser le feu du cœur. Quant à l'autre partie de l'âme mortelle, attachée à son ratelier comme une bête féroce, elle fut voisine du foie, qui, sur les ordres de la pensée réfléchie sur sa surface polie, dut tour à tour l'adoucir ou l'épouvanter par sa douceur et par son amertume. Par compensation à ses misères la divination fut accordée à cette âme : la divination, compagne de la folie et de la maladie, et les songes, dont l'interprétation, il est vrai, ne lui appartient pas (1).

Les dieux placèrent le visage sur le devant de la tête ; et sur le visage ils placèrent les organes des facultés de l'âme : ils composèrent d'abord l'œil d'un feu doux et lumineux : le feu pur qui est en nous, s'écoulant uniformément par cet organe, rencontre au dehors la lumière du jour qui lui est semblable, et forme avec elle un tout homogène ; ce tout, modifié au contact des objets, fait parvenir à l'âme la sensation des mouvements extérieurs (2). Si la nuit survient, les rayons émis par les yeux ne rencontrent plus leurs semblables ; le flux s'arrête, la paupière se ferme, les mouvements intérieurs se calment de proche en proche et le sommeil commence. Cependant, ces mouvements persistent quelquefois, quoique affaiblis, et de là naissent les songes. L'explication des effets produits par les miroirs est aisée dans cette théorie :

(1) *Id.*, *Timée*, p. 143, 144 et 196-203. Cette psychologie de Platon, que nous verrons confirmée dans sa morale et dans sa politique, nous donne ainsi trois âmes : la *raisonnable*, l'*irascible* et la *concupiscible*. Trois parties du corps leur correspondent, la tête, la poitrine et le ventre.

(2) On voit qu'il s'agit d'une sorte de prolongation de l'organe visuel jusqu'aux objets auxquels il s'applique en même temps que la lumière à laquelle il est incorporé. Pour cette théorie de la vision, Cf. *République*, VI, p. 53. Ce passage, quoi qu'en dise M. Cousin, est parfaitement conforme à celui-ci, parce que la lumière émise par les corps extérieurs n'est ordinairement que la lumière du jour réfléchie à leur surface.

la lumière, partie des objets, ne cesse de s'appliquer aux surfaces brillantes et polies qu'elle rencontre. Que le feu des yeux s'unisse à ce feu extérieur sur une pareille surface, et toutes les apparences connues devront se produire. La droite et la gauche des objets paraîtront à la gauche et à la droite des images, parce que les parties correspondantes des deux feux ne se rencontrent pas dans le même ordre sur le miroir que suivant le mode ordinaire de la vue (1). Des effets différents peuvent être produits par les miroirs concaves qui renvoient vers la droite de l'œil la lumière venue de la gauche de l'objet, ou vers le bas la lumière venue du haut, et réciproquement. Dans le premier cas l'objet paraît dans sa vraie position, et dans le second il paraît renversé (2). Les couleurs sont des flammes qui s'échappent des corps et viennent à la rencontre du feu des yeux : si les parties ainsi émanées des objets sont égales à celles qui émanent de l'organe, les objets nous semblent transparents. Ils nous paraissent noirs ou blancs au contraire lorsque ces premières parties tendent à rapprocher ou à écarter les autres, et le plus grand de ces écartements produit l'éblouissement. Du reste, le feu de nature ordinaire est rouge, et les autres couleurs sont toutes des mélanges dont nous ignorons les lois et que Dieu seul sait faire avec les précédentes (3).

Le son est un mouvement transmis jusqu'à l'âme au moyen de l'air par l'intermédiaire des oreilles, du cerveau et du sang. Il est grave ou aigu, suivant la lenteur ou la rapidité de ce mouvement; fort ou faible, suivant son intensité. La voix et l'ouïe nous ont été données, comme la vue, pour arriver à la connaissance de l'harmonie des mouvements, et pour régler notre âme

(1) Cette explication *physiologique* de la réflexion des miroirs suppose ce principe, ou plutôt ce fait *physique*, que l'angle d'incidence est égal à l'angle de réflexion. Il est aisé, d'après cela, d'expliquer la *symétrie* comme le fait Platon. Le principe en question devrait s'énoncer *platoniquement* ainsi : les angles formés par le rayon émis de l'œil et par le rayon émis de l'objet sur la surface du miroir doivent être égaux.

(2) Il s'agit ici, comme tous les commentateurs l'ont aperçu, d'un miroir cylindrique, dont les génératrices peuvent être horizontales ou verticales, et, au contraire, la directrice (circulaire) verticale ou horizontale, ce qui change la position des images, ainsi que le dit Platon.

(3) Platon, *Timée*, p. 143-147 et 192-195.

à l'image de cette harmonie. Le rythme même et la mesure nous ont été enseignés afin que nous puissions imprimer plus de grâce à nos manières (1). Les impressions du goût dépendent, ainsi que les autres sensations en général, de certaines expansions ou contractions de l'organe. Suivant que les aliments sont d'une matière rugueuse ou polie, ils produisent, sur la langue et sur les veines qui vont de la langue au cœur, dans lesquelles ils pénètrent, des effets très-différents. De là l'aigre, l'amer, le salé, le doux, etc. (2). La sensation de l'odorat est plus incomplète et plus confuse que celle du goût. Nul élément n'a été disposé pour exhaler une odeur, et les veines qui servent à transmettre à l'âme cette sorte de sensations sont si petites que les corps très-divisés ou vaporisés peuvent seuls s'y introduire. Les odeurs ne se distinguent qu'en deux genres, suivant qu'elles sont agréables ou désagréables (3).

En général, la sensation se produit en nous lorsqu'un mouvement extérieur, communiqué à quelque partie de notre corps facile à mouvoir, se propage circulairement jusqu'à notre âme. Nous éprouvons une *douleur* quand ce mouvement fait en nous violence à l'organe et contrarie notre nature, un *plaisir* au contraire toutes les fois que le corps, auparavant troublé, se rétablit dans son état naturel, soit que ce trouble ait été ou non réellement perçu (4). Nous terminerons cette histoire abrégée de la sensation en dévoilant les principes des impressions les plus communément transmises des corps extérieurs à nos corps. L'action exercée par le feu sur nos organes tient à l'acuité et à la mobilité rapide des petites pyramides qui le composent. Au contraire les éléments humides compriment et immobilisent en nous les humeurs et produisent le froid. Le dur et le mou s'attribuent aux corps suivant qu'ils font céder par leur pression les éléments de notre chair ou qu'ils leur cèdent eux-mêmes. Le rugueux et le poli dépendent de la réunion en un même corps de la dureté et de l'inégalité, ou de l'uniformité et de la densité des éléments.

(1) Platon, *Timée*, p. 191, 192 et 149.

(2) Id., *ibid.*, p. 188-190. Le texte présente des détails que nous croyons inutile de reproduire.

(3) Id., *ibid.*, p. 190 et 191.

(4) Id., *ibid.*, p. 185-188. L'âme à laquelle sont transmis les mouvements est l'âme mortelle ou matérielle, siège de la sensation et localisée dans le cœur.

Les corps les plus durs sont au surplus ceux qui s'appuient sur les plus grandes bases, sur des bases quadrangulaires. Enfin, la pesanteur et la légèreté dont nous faisons si souvent l'expérience dans les corps proviennent uniquement de ce que les divers éléments, toujours pressés de se réunir à leurs semblables, résistent plus ou moins à l'impulsion qui leur est donnée, selon qu'ils sont dirigés par rapport à leur lieu naturel. Il n'y a ni haut ni bas dans l'univers; il y a seulement un centre, relativement auquel tous les points des circonférences de la sphère sont également placés. Nous appelons *pesanteur* la tendance d'un corps à se réunir à la masse dont il est séparé, et *bas*, la direction vers laquelle il est entraîné; et nous nommons *légèreté* la tendance moins forte d'un corps plus petit vers le même centre, ou d'un corps d'un autre genre vers un centre différent du premier (1).

VIII. Tout ce que nous venons d'enseigner serait vrai s'il était tout à coup déclaré tel par quelque oracle. Mais jusqu'ici nous pouvons affirmer au moins qu'il est pleinement vraisemblable (2).

L'âme gouverne ainsi tout ce qui est au ciel, sur la terre et dans la mer par des mouvements qui lui sont propres et que nous appelons volonté, attention, prévoyance, délibération, opinion, joie et tristesse, confiance et crainte, amour et aversion. Ces mouvements et tous leurs semblables sont les premières causes efficientes qui déterminent les mouvements des corps comme autant de causes secondes. Celles-ci à leur tour produisent en toutes choses l'accroissement ou la diminution, la composition ou la division, et les qualités qui en résultent, comme le chaud, le froid, la pesanteur, la légèreté, la dureté, la mollesse, le blanc, le noir, l'acre, le doux et l'amer. L'âme, qui est une divinité, appe-

(1) Id., *ibid.*, pag. 180-185. — Nous renvoyons, pour l'anatomie et la physiologie de Platon, au chapitre spécial que nous avons consacré à cette partie des sciences. V. ci-dessous, liv. VII. — En terminant ici ce que nous pouvions dire de la physique générale et de la physiologie des sens suivant Platon, nous devons faire remarquer encore les deux grands principes de cette théorie : 1^o production de tous les phénomènes par le mouvement de certains éléments définis; 2^o cause première du mouvement dans l'*attraction* des éléments semblables. De ce dernier principe suit une explication de la pesanteur que la supposition de l'unité de nature de tous les éléments réduirait à l'explication des élèves de Newton. Il va sans dire que la *loi*, qui serait ici le principal, est absente.

(2) Id., *ibid.*, p. 203.

lant à son secours la toujours divine intelligence pour la diriger dans ses mouvements, gouverne alors toutes choses avec sagesse et les conduit au bonheur (1).

Il faut comparer la situation des hommes en ce bas monde à celle de malheureux prisonniers attachés dès leur enfance au fond d'une obscure caverne et le dos tourné à la lumière. Un grand feu est allumé derrière eux, et des êtres réels qui passent entre eux et ce feu ils n'aperçoivent et ne connaissent que les ombres projetées sur le mur ; de leurs voix ils n'entendent qu'un écho que les ombres semblent émettre. Telle est pour eux la vie, tel est l'univers ; les plus savants d'entre eux ont spéculé sur les rapports des ombres et sur leur nature, ils savent en prédire le retour. Si quelqu'un d'entre eux, délivré de cet horrible séjour, enfin parvenu, après de longs éblouissements, à connaître la vie et le royaume du soleil, si ce captif, rentré dans la caverne, annonçait la vérité aux hommes, s'il tentait de délivrer ses frères, ceux-ci le nommeraient fou, et peut-être ils le feraient mourir. Cette caverne est notre vie ; ce feu c'est notre soleil, ces ombres sont les êtres que nous connaissons, et les êtres véritables et le vrai soleil sont les idées et le bien suprême intelligible. Le captif délivré, c'est l'âme qui monte dans l'espace intelligible et qui contemple à ses dernières limites le père du beau et du bon, la cause du soleil et de la lumière dans le monde visible, de l'intelligence et de la vérité dans le monde intelligible (2).

Esclaves ici-bas, ce n'est pas à nos compagnons d'esclavage que nous devons plaire, c'est à notre commun maître (3). Doués d'un corps qui nous appartient, mais qui n'est pas nous-mêmes, c'est notre âme, et non lui, que nous devons connaître et que nous devons aimer. Tous les arts qui ont pour objet la connaissance et la culture du corps doivent nous paraître ignobles et serviles, les plaisirs méprisables, les passions funestes ; il faut que nous renoncions à tout pour n'envisager plus que le sublime ob-

(1) Platon, *Lois*, x, p. 244. Ce passage, textuellement traduit, résume la *physique* de Platon mieux que l'esprit le plus systématique ne pourrait le faire aujourd'hui.

(2) Id., *République*, vii, au commencement.

(3) Id., *Phèdre*, p. 119.

jet de la pensée de notre âme immortelle (1). Mais où connaître notre âme et comment remonter à Dieu (2)?

Nous avons vu, quand nous racontions les métempsycoses et quand nous décrivions cet état de contemplation des essences par lequel est passé chacun de nous avant de descendre ici-bas, que l'amant de la sagesse et l'amant de la beauté occupaient le premier rang parmi les âmes, et qu'il leur était donné de recouvrer leurs ailes avant que le cercle entier des existences fût révolu pour eux. Nous savons que le propre de l'homme est de savoir l'universel, et que cette connaissance est en lui le ressouvenir de ce que son âme a contemplé dans son premier voyage à la suite des dieux. Il est donc juste que la pensée du philosophe ait seule des ailes, car sa mémoire est toujours, autant que possible, avec l'éternel. Il participe aux saints, aux vrais mystères, et, méprisant les choses de la terre, inspiré non pas seulement comme un devin, ou comme une prophétesse, ou comme un poète, mais de la plus noble et de la plus haute inspiration, il passe ici-bas pour un insensé (3).

L'inspiré, l'insensé aux yeux des hommes, est celui que la vue de la beauté terrestre fait ressouvenir des splendeurs de la beauté d'en haut. A ce souvenir l'amant prend des ailes, il regarde le ciel, il brûle de s'envoler. Quelquefois aussi, la mémoire obscurcie, se méconnaissant lui-même, il ignore la source de son émotion, il voit l'image sans se rappeler le modèle. Aujourd'hui nous vivons embarrassés par des organes grossiers; la beauté, la justice, la sagesse ont pour nous perdu leur éclat. Mais la beauté était toute brillante alors que, mêlés au chœur des bienheureux, nous suivions les divinités; que, jouissant encore de toutes nos

(1) Platon, *Alcibiade*, p. 112-116; et *Phédon*, p. 200-210.

(2) La dialectique donne la solution de cette question quant à la science; mais quant à la vie en ce monde, à la conduite pratique et à la règle de nos sentiments, c'est la *Théorie de l'amour et de la beauté* qui répond. C'est donc par là que nous terminerons cet exposé de la théologie de Platon.

(3) Platon, *Iphédre*, p. 54 et 55. Sur les trois autres genres d'inspiration et pour l'éloge du délire, V. *ibid.*, p. 43, sqq. Cf. sur le même sujet *Ion*, p. 249, où Platon compare l'inspiration et son pouvoir communicatif à la chaîne des attractions magnétiques. Le même dialogue, p. 250, sqq., nous offre sur l'enthousiasme poétique des Grecs, sur l'état moral des poètes et des rhapsodes et sur les vives et puissantes impressions de leurs auditeurs, des détails qui sont du plus grand intérêt pour qui voudrait étudier la nature et l'histoire des facultés extatiques. — L'*Ion* est en général reconnu pour authentique.

perfections, ignorant les maux à venir, nous admirions ces objets parfaits et simples, pleins de béatitude et de calme, qui se déroulaient à nos yeux au sein de la plus pure lumière, non moins purs nous-mêmes et libres encore de ce tombeau du corps que nous traînons avec nous comme l'huître traîne la prison qui l'enveloppe (1). Tombés en ce monde, nous avons reconnu dans son reflet, par l'organe du plus lumineux de nos sens, cette beauté que seule entre les essences il nous est encore donné d'apercevoir, parce qu'elle est à la fois la plus manifeste et la plus aimable (2). Aucune ne se présente à nos yeux aussi distinctement; mais son admirable image, si la mémoire des saints mystères est obscurcie, devient pour nous l'objet d'une infâme convoitise et d'un désir contre nature. Celui qui se rappelle, au contraire, celui-là, à la vue d'un visage presque céleste, à la vue des formes qui reproduisent l'essence de la beauté, frémit d'abord; il vénère l'objet de son amour, il voudrait l'adorer comme un dieu. En sa présence il s'échauffe, il brûle, il se fond, et son âme, autrefois toute ailée, se ramollit et sent ses ailes germer, éclore et pousser sous l'influence d'un aliment divin. Si la beauté s'éloigne, il souffre, il ne vit plus, il oublie le monde et soi-même; il n'a plus qu'un rêve, le sommeil de l'esclave auprès du bien-aimé. Tel est l'amour :

Les mortels le nomment Ἔρως, qui a des ailes :

Mais les dieux l'appellent Πτέρος, qui a la vertu d'en donner (3).

Chacune des âmes est affectionnée au dieu qu'elle a suivi quand elle contemplait les essences, et chacune aussi veut rendre son bien-aimé semblable à elle et à ce dieu. Auprès de lui, sentant revenir ses ailes, elle doit à son tour lui en donner; elle doit le guider vers l'amour, vers la sagesse et la vraie beauté, pour le faire remonter en même temps qu'elle au séjour divin. Com-

(1) Platon, *Phèdre*, p. 57. « Que l'on pardonne ces longueurs, ajoute Platon, au souvenir et au regret d'un bonheur qui n'est plus. Je reviens à la beauté. »

(2) « Si l'image de la sagesse ne nous était cachée, nous sentirions naître en nous pour elle d'incroyables amours. » On voit que Platon symbolise toutes les essences, ou, si l'on veut, les regarde comme des objets pour l'imagination. Cette remarque ne nous semble pas inutile pour éclaircir l'idée que ce grand théologien, que cet admirable poète se formait de la béatitude céleste.

(3) Platon attribue ces vers à Homère. Sur ce passage, V. la note de Cousin, t. VI, p. 360.

mise à la direction des deux coursiers d'un naturel si différent (4) qui tirent son char sur la terre, si elle parvient, si son bien-aimé parvient comme elle à réprimer les fureurs sensuelles du coursier le plus féroce et le plus bas, si partageant la même couche ils demeurent tous deux vainqueurs par l'intelligence et par la philosophie, ils accompliront une existence parfaite ici-bas. Sinon, ils ne quitteront pas du moins la terre sans que l'amour ait donné quelques plumes à leurs ailes et qu'il ne les ait rendus dignes de la récompense des bons. Mais celui qui n'a qu'une sagesse mortelle au lieu d'une tendresse d'amant, celui qui ne fait germer qu'une servile prudence dans l'âme du bien-aimé, celui-là doit errer avec lui pendant dix mille années sous la terre ou à sa surface (2).

L'amour n'est point un dieu, mais un de ces démons, êtres intermédiaires entre l'homme et le dieu, interprètes et entremetteurs de l'un et de l'autre, liens du tout, auteurs de l'harmonie des sphères, causes et soutiens de la divination, de la magie et du culte parmi les hommes (3).

L'amour a nécessairement un objet; un objet qui lui manque et qu'il désire. Cet objet c'est la beauté, c'est la bonté toujours belle. L'amour n'est donc ni beau, ni bon, ni heureux. Il n'est cependant ni laid ni malheureux, mais il faut qu'il existe un état intermédiaire entre le bonheur et le malheur comme il existe une opinion vraie entre la science et l'ignorance (4).

L'amour naquit de Poros et de Pénia (5) le jour même de la naissance de Vénus. Il est pauvre, défait, maigre et sans domicile; mais mâle, entreprenant et chasseur plein de ressources. Il est enchanteur et sophiste, tantôt misérable et mourant, tantôt florissant et plein de vic. Il n'est ni ignorant ni sage, il est phi-

(1) Il est aisé de voir, en se rappelant la physiologie de Platon, que le coursier noble est cette partie de l'âme mortelle qui a le courage et l'enthousiasme en partage et qui habite la poitrine; le coursier féroce, au contraire, l'autre partie qui habite le ventre. Le premier coursier sert puissamment à réprimer le second. V. ci-dessus.

(2) Platon, *Phèdre*, p. 57-72.

(3) Id. *Banquet*, p. 299.

(4) Id., *ibid.*, p. 292-298.

(5) Du gain et de la détresse.

losophie : ni Dieu ni la bête en effet ne recherchent la sagesse ; mais l'amour la recherche, parce qu'elle lui manque et qu'elle est belle. Il faut donc distinguer celui qui aime et du beau qui est son objet et du bon qu'il veut s'approprier. Tout homme veut posséder le bien et devenir heureux, ainsi tout homme est amant ; mais comme on n'appelle poète que l'inventeur de la musique et des vers, à l'exclusion de tout autre producteur, de même on n'appelle amant que l'amant de la beauté. Ce n'est pas notre moitié absente, ce n'est pas nous-mêmes que nous aimons (1). C'est en général le bien, c'est en particulier la *production dans la beauté, et selon le corps et selon l'esprit*. Tout homme est doublement fécond et veut produire. La fécondation, la génération, constituent l'immortalité de l'animal mortel, et la beauté, déesse de la conception, l'attire et la conserve. Ainsi l'amour est l'amour de l'immortalité, qui est un bien. Ce désir de la seule immortalité que les animaux puissent obtenir au milieu de la mort continuelle que le changement des parties fait subir au corps, que la modification des idées fait subir à l'intelligence, est la cause et le principe de la conservation des races. La mémoire même n'est en nous que l'illusion de l'être qui croit être encore et qui n'est plus ce qu'il était. Mais à ce désir d'immortalité de soi par la génération, il faut joindre le désir d'immortalité des actions et de la vertu. De là vient l'amour de la gloire, noble ambition qui produit les grands dévouements. Entre les hommes, ceux qui sont féconds par le corps s'adressent aux femmes et procrèent des enfants ; mais la fécondité de l'esprit veut produire la sagesse. L'esprit pressé par son germe s'agite, s'inquiète ; il cherche, il trouve enfin. Il rencontre une belle âme enfermée dans un beau corps ; les discours s'échappent de sa bouche, il instruit son bien-aimé que désormais il ne quitte plus, et les enfants qu'il procrée avec lui sont plus beaux que les enfants des femmes. Tels sont les fils d'un Lycurgue ou d'un Solon, fils immortels qui fondent des nations pour les hommes et des temples pour les dieux (2)

(1) Platon fait ici allusion au mythe fameux de l'androgynie raconté dans le même *Banquet* par Aristophane, p. 270-280 ; et il réfute tous les systèmes qui expliquent l'amour par la tendance à la recombinaison d'un tout primitif dont les sexes seraient des parties détachées.

(2) La grande raison qui fit préférer l'homme à la femme comme objet de

Ici se terminent les petits mystères de l'amour (1). Pour s'initier aux grands mystères, il faut suivre le progrès que peut faire en une âme l'amour de la beauté depuis l'homme jusqu'à Dieu. On commence par aimer la beauté dans le corps, puis les beautés sœurs de la première et la beauté en général. Ensuite on aime la beauté dans l'âme, dans les actions et dans les lois; on aime enfin la beauté de l'intelligence dans les sciences. Alors, lancés sur l'océan du beau, la science nous paraît dans toute sa plénitude, beauté éternelle, immatérielle, une, identique, invariable, parfaite, absolue. Oh! sans doute, ce qui peut donner du prix à la vie, c'est le spectacle de l'éternelle beauté! Quel ne serait pas le bonheur du mortel qui contemplerait, non plus la beauté revêtue de chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments destinés

l'amour platonique, c'est que l'immatérialité de cet amour, qui est tout idéal quand il est ce qu'il doit être; c'est que le culte de la science, qui en est le moyen, et la connaissance du bon et du beau, qui en est la fin, ne permettent guère qu'il se développe qu'entre deux philosophes, l'un maître et l'autre disciple. Il est vrai que les âmes attachées à Mars, à Junon, etc., selon l'esprit du mythe, ont aussi leur amour, qui doit différer de celui des âmes philosophiques attachées à Jupiter. Mais Platon porte sur les femmes un jugement très-dur. Il les regarde comme propres à tout, et en tout comme inférieures aux hommes (*République*, V, p. 264). Ainsi quelques exceptions qu'il reconnût à cette loi (id., *ibid.*), Platon devait penser que le plus haut amour se rapporte nécessairement à l'homme. Il faut même avouer que la beauté virile semblait au philosophe supérieure à la beauté de la femme, puisqu'il prenait celle-là pour type (*mythe du Phèdre*, p. 59). On sait combien cette forme du goût du beau et combien l'amour des jeunes hommes étaient communs en Grèce. En Elide, en Béotie les mœurs étaient d'une extrême impureté. Les idées et les divers préjugés qui dirigent la galanterie moderne dans ce qu'on appelle *le monde* étaient jadis les mêmes à Athènes et à Lacédémone, sauf qu'ils ne se rapportaient pas aux femmes (*Banquet*, pag. 257-260). Il résulte aussi clairement des témoignages des anciens sur ce point que dans les pays où l'honneur et l'amitié dans l'amour dominaient le principe sensuel, sans toutefois l'exclure, il s'était fondé sur l'amour entre hommes une sorte de *chevalerie* qui entretenait dans les cités et dans les armées l'honneur, le courage et la probité, et qui développait dans le cœur humain les délicatesses du sentiment et toutes les nobles pensées. L'opinion du *bien-aimé* jouait dans ces relations idéales le même rôle que l'opinion de la *dame* dans la chevalerie du moyen âge; aussi les tyrans qui voulaient tarir les sources du courage proscrivaient l'amour en même temps que la *gymnastique* et la *philosophie* (Elien, *Hist. divers.*, III, 9, 10 et 12; Platon, *Banquet*, pag. 257; Athénée, *Deipnosoph.*, XIII, pag. 561 et 602). On attribue ordinairement la différence des mœurs des anciens et des nôtres à l'infériorité intellectuelle des femmes dans l'antiquité. Il y aurait trop à dire. V. cependant plus bas, ch. III.

(1) Cette admirable théorie de l'amour est mise par Platon dans la bouche de Socrate, qui lui-même l'attribue à Diotime, prêtresse de Mantinée, sa *préceptrice en amour*.

à périr ; mais , sous sa forme unique et face à face , la beauté divine ! Dans son amour , il n'enfanterait plus alors des images de vertus , mais des vertus réelles et vraies , parce qu'il n'aimerait que le vrai . Or c'est à celui qui enfante la véritable vertu et qui la nourrit qu'il appartient d'être chéri de Dieu . C'est à lui plus qu'à tout autre homme qu'il appartient d'être immortel .

Pour atteindre un si grand bien nous n'avons guère ici-bas d'auxiliaire plus puissant que l'amour ; il faut honorer et bénir l'amour et la beauté (4).

§ II.

DOCTRINE PHYSIQUE ET THÉOLOGIQUE D'ARISTOTE.

I. Aristote divise la science théorétique en trois genres principaux suivant la nature de l'objet qu'elle poursuit et dont elle cherche les causes et les principes . La première et la plus élevée de ces sciences est celle de l'être en tant qu'être , de l'être insensible et immobile , premier principe et première cause : c'est la théologie . Les deux autres sont la science mathématique , dont les objets , dénués d'ailleurs d'une vraie réalité , sont immobiles , mais sensibles ; et la physique , qui a trait aux êtres sensibles et mobiles , à ceux qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement (2) . Ces trois sciences précèdent logiquement les sciences *pratiques* et les sciences *poétiques* ou créatrices , qui , à leur tour , les précèdent dans l'ordre des temps . Tout art , en effet , suppose une fin ; la connaissance des fins est donnée par la pratique , et la pratique même est dirigée par la spéculation (3) . Parmi les sciences théorétiques , l'ordre d'acquisition du savoir diffère aussi de l'ordre suprême et scientifique . La pensée peut procéder de ce qui est plus connu pour nous à ce qui est plus évident en soi suivant la nature , ou bien elle peut suivre une marche inverse . La première méthode convient à la recherche ; il faut la suivre dans la physique . Il faut par conséquent aller du général au particulier , de la totalité apparente aux parties qui la composent ; car l'universel

(1) Platon, *Banquet*, p. 299-319.

(2) Aristote, *Métaphysique*, vi, 1, et xi, 7 ; *Physique*, ii, 2.

(3) Ravais-on, *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 250.

est un tout. On commence par confondre et par envelopper ; on distingue ensuite, comme les enfants qui donnent d'abord le nom de mère à toutes les femmes (1).

Aristote partira donc d'un certain tout, d'un tout sensible que nous connaissons ; puis il analysera, distinguera, et successivement d'idée en idée s'élèvera dans la spéculation. Cependant, il ne se livrera pas aux considérations propres à la physique avant d'avoir établi ou rappelé ces principes communs de toutes les sciences qui font partie de la philosophie première, quoiqu'ils n'en soient pas le dernier but et la fin. Sous ce rapport, la physique devient pour Aristote une science tout à fait spéculative, et qui n'a rien de commun avec la physique expérimentale, établie de nos jours sur le principe de l'observation illusoirement détaché de tous les principes qui le dominent. La théorie des principes exposée déjà ci-dessus, la discussion des opinions des philosophes, leur réfutation à l'aide de la distinction de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, de l'accidentel et du nécessaire, tels sont les objets du premier livre. Il y ajoute dans le second la théorie des causes, la définition de la nature, enfin une étude approfondie des notions du hasard et de la nécessité dont la nature est le sujet. Les livres suivants contiennent la doctrine du mouvement, l'explication de toutes les notions qui s'y rapportent, lieu, temps, vide, infini ; ils se terminent à la théorie du moteur immobile qui, d'une part, ouvre l'entrée de l'astronomie, étude du monde ; de l'autre celle de la théologie, étude de Dieu (2).

(1) Aristote, *Physique*, I, 1. Ailleurs, Aristote regarde le particulier comme plus connu pour nous que le général. Cette contradiction n'est qu'apparente. Le général dont il est ici question est une totalité réelle bien différente de l'idée absolue de l'universel, qui n'exprime pas l'être en soi, mais au moyen de laquelle nous l'atteignons et le démontrons. V., au sujet de cet universel, les *derniers Analytiques*, I, 24. En résumé, ce début, souvent mal interprété, de la *Physique* d'Aristote, établit comme propre à la physique la marche du particulier au général, et cette marche est suivie dans l'ouvrage, sauf les *principes communs* qu'il faut emprunter à la philosophie première.

(2) L'ouvrage d'Aristote intitulé *Physique*, et qu'on pourrait nommer avec M. Barthélemy Saint-Hilaire *Leçons de physique*, se compose de huit livres des plus intéressants et aujourd'hui des moins connus qu'il ait écrits. Nous faisons des vœux pour que la traduction en soit bientôt donnée au public, qui ne connaîtrait bien Aristote qu'après l'avoir étudié dans cet ouvrage.

Nous savons qu'Aristote n'admet l'existence d'aucun animal, d'aucun être en dehors des animaux particuliers et sensibles. Mais, outre les animaux isolés qui s'offrent à notre observation, n'y a-t-il pas un être au sein duquel tous les autres sont plongés, sensible et mobile comme eux? Il ne faut donc pas s'étonner si les recherches physiques se divisent en deux classes dans les ouvrages d'Aristote. Les uns se rapportent à l'étude des animaux, ou de leurs facultés, à l'étude de l'âme, de ses parties, de ses fonctions. Les autres, par lesquels nous commencerons, ont trait à l'étude du monde, du ciel et des éléments : ils s'ouvrent par une définition de la nature.

Les anciens ont entendu par la nature, tantôt la matière de ce qui change, sans d'ailleurs s'être accordés sur cette matière; tantôt la forme ou l'idée connue par la raison; tantôt le composé de ces deux choses; tantôt la génération, qui à la vérité conduit à la nature, mais qui n'est pas elle. La nature est le principe et la cause du mouvement et du repos dans le sujet propre qui les contient en soi et non par accident. Il serait ridicule de démontrer que la nature existe. Nous reconnaissons tous plusieurs êtres de ce genre, et il faut laisser la démonstration de l'évident au moyen de l'obscur à ceux qui ne savent distinguer ce qui est connu par soi de ce qui ne l'est point (1). La nature suppose une matière qui n'a d'être que par elle, qui renferme les possibles, les contraires, et sans laquelle elle-même ne pourrait pas être. Elle suppose une forme en cette matière, et cette forme est semblable dans la cause productrice et dans les êtres produits. La cause et l'effet sont également la nature, et c'est ainsi que ses productions arrivent à l'existence : la substance sensible, ensemble de la matière et de la forme, est seule complètement, réellement séparable; elle naît, elle meurt; l'animal produit l'animal, l'homme produit l'homme. L'essence productrice doit exister nécessairement en acte et préexister à son produit. Mais la quantité, la qualité, la forme essentielle, préexistent seulement en puissance, et ne sont pas plus que ne l'est la matière elle-même, distinctes et séparées de l'être réel et vivant (2).

(1) Aristote, *Physique*, II, 1; et *Métaphysique*, V, 4.

(2) Id., *Métaphysique*, VII, 7, 8 et 9; VIII, 1; et XII, 3 et 5.

La nature se meut vers une fin. C'est en elle que marche à son but, d'un mouvement continu, tout être conduit par un principe interne (1). Si le ciel avait pour cause le hasard, un concours fortuit, comme certains physiciens le veulent, encore faudrait-il admettre une cause antérieure, l'intelligence et la nature (2). Il est vrai qu'ici-bas notre condition mortelle semble bien incertaine et caduque; mais là-haut quel ordre admirable! où trouver trace de dérèglement et de hasard? En général, nous croyons à la cause finale partout où une fin distincte se présente à l'issue d'un mouvement accompli dont rien n'a dérangé la marche. Il existe donc en réalité, ce quelque chose que nous appelons nature. La semence ne féconde pas au hasard; mais de tel germe naîtra tel animal. L'un préexiste, et il engendre; l'autre naît, il est la substance produite et la fin (3). La nature ne fait donc rien vainement ni sans règle; elle tend vers le meilleur; elle le réalise autant qu'il est possible; elle est la cause de tout ordre, de toute proportion, de toute beauté (4). Mais si, parmi les êtres, les uns restent dans le même état toujours et nécessairement, au moins de cette nécessité qui se définit par l'impossibilité d'être autrement; les autres n'y restent ni nécessairement, ni toujours, ni ordinairement. De là l'accidentel, qui n'est le produit d'aucun art, d'aucune puissance déterminée, qui n'est l'objet d'aucune science, dont la cause et le principe sont accidentels comme lui-même et qu'on ne peut définir que négativement : *ce qui n'est ni toujours ni dans le plus grand nombre des cas*. Ainsi, tandis que la cause finale est un fondement de presque tout ce qui se produit dans la nature et dans la pensée, le hasard, impénétrable à la raison humaine, est ce qui s'y produit accidentellement. Il est la cause de l'existence des monstres; et la seule cause à laquelle on peut le rattacher à son tour, c'est la cause efficiente, origine du mouvement, postérieure elle-même et à la nature et à l'intelligence. La nature tend donc vers une fin; mais les accidents ont

(1) Aristote, *Physique*, II, 8.

(2) Id., *Métaphysique*, XI, 8, sub fin.

(3) Id., *des Parties des animaux*, I, 1.

(4) Id., *de la Marche des animaux*, II et IX; *Physique*, VIII, 7; *de la Vie et de la mort*, III; *de la Génération des animaux*, IX, 2; *du Ciel*, I, 4, fin.

leur part dans le monde, et, comme l'art, la nature peut se tromper et manquer le but (1). Mais cependant elle tend incessamment à rétablir l'équilibre, à réparer ses pertes; elle vise au mieux (2); elle se dirige ou par l'intention, parce que ce qu'elle fait est le meilleur; ou par la nécessité, en vertu de laquelle les choses sont ce qu'elles sont et non autrement (3).

II. La définition de la nature fait au philosophe une loi de s'occuper d'abord du *mouvement*, puis de l'*infini* qui, s'il existait réellement en acte, supprimerait toute cohérence et tout mouvement; enfin du *lieu*, du *vide* et du *temps*, tous principes généraux liés très-intimement au principe du changement (4).

Tout ce qui change change selon l'essence, ou selon la quantité, ou selon la qualité, ou selon le lieu; et comme chacune des catégories comprend deux contraires, l'être peut changer de ces huit manières: naître ou périr, augmenter ou diminuer, s'altérer, monter ou descendre: (l'altération peut en effet se produire en deux sens différents et contraires, du blanc au noir, par exemple, ou du noir au blanc). Cela posé, dans tout genre on peut distinguer l'être en acte et l'être en puissance, d'où il est permis de conclure: le changement n'étant précisément aucun des deux, qu'il est *l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance*. Si en effet le constructible (ou construction en puissance) est posé en acte, c'est qu'alors on construit, et telle est la construction. Le mouvement peut donc se définir l'acte du mobile, non comme étant telle ou telle chose, mais simplement comme mobile. C'est un acte imparfait et mêlé de puissance (5).

Le repos est l'immobilité du mobile; mouvoir est agir en tant que mobile, et comme cette action a lieu par le contact, il s'ensuit que le mouvement est réciproque et que ce qui meut est mù. Le moteur apporte une forme: l'homme engendre parce qu'il est

(1) Aristote, *Métaphysique*, vi, 2 et 3, et xi, 8; *Physique*, ii, 5, 6 et 7.

(2) Id., *des Parties des animaux*, ii, 14; iv, 10.

(3) Id., *Physique*, ii, 10; *de la Génération des animaux*, i, 4.

(4) Id., *Physique*, iii, 1. Nous traduisons *συνεχὲς* par cohérent et non par continu, comme on fait d'ordinaire, parce que les modernes ont attaché à l'idée de continuité une signification fort différente qui n'exclut pas l'idée de l'infini réel, mais qui plutôt la suppose. V. Leibniz, op. Dutens, iii, p. 371; et Aristote, *Physique*, v, 5.

(5) Id., *Physique*, iii, 1 et 3.

homme en puissance. Le mouvement est donc dans le moteur, et il est aussi dans le mobile, puisqu'il en est l'acte : l'action et la passion, apprendre et enseigner, sont des actes différents, mais ils sont également des actes (1).

La science de la nature a pour objets les grandeurs, le mouvement et le temps, qui tous doivent être nécessairement ou finis ou infinis. L'infini existe-t-il donc? et s'il existe, qu'est-il? Les pythagoriciens, Platon, Démocrite, Anaxagore, ont tous admis l'infini, substance éternelle et sans principe. De grandes raisons semblent en établir la réalité : le temps paraît infini, les grandeurs se présentent infinies aux mathématiciens, tout ce qui périt ou s'engendre semble se rapporter à un fonds inépuisable; le fini lui-même est sans terme, s'il est vrai qu'un autre fini lui doive servir de limite; enfin et surtout la pensée humaine est inépuisable, de sorte qu'elle trouve partout l'infini, et dans les nombres, et dans les grandeurs, et au delà du ciel. Si le vide est sans fin, et les corps et les mondes le seront aussi, car être et pouvoir être ne diffèrent pas dans les choses éternelles (2).

Cependant l'infini n'est pas un sujet qui existe en soi et indépendamment de toute autre substance. Si en effet il existait et n'était pas sensible, il ne serait ni grandeur ni multitude; il serait indivisible; il échapperait à toute connaissance, comme la voix échappe à la vue. Que si l'on veut en faire un accident et le reconnaître dans la divisibilité des grandeurs et des nombres, alors il faut renoncer à le regarder comme un principe (3). L'infini n'est pas non plus un attribut réel des corps sensibles. Si nous définissons le corps : ce qui est terminé par une surface, le corps n'est infini ni intelligiblement ni sensiblement. Le nombre des corps ne peut pas davantage être infini, car tout nombre est nombrable et un tel infini devrait alors s'épuiser. Mais donnons des raisons naturelles : si un corps infini était composé, il le serait ou d'éléments infinis, auquel cas il ne pourrait que s'étendre dans l'im-

(1) Id., *ibid.*, III, 2. La mobilité du moteur n'a lieu que dans les choses *naturelles*. Nous verrons plus bas qu'il existe un moteur immobile, qui n'est autre que le premier moteur, au-dessus de la nature et des choses qui changent.

(2) Id., *ibid.*, III, 4 et 5.

(3) Id., *ibid.*, III, 6.

mensité et ne serait plus un corps ; ou d'éléments finis en nombre, ce qui ne se peut, parce qu'il y aurait alors une pluralité déterminée ; ou d'éléments finis et d'éléments infinis entre lesquels il ne pourrait exister aucun équilibre. Et si un corps infini était simple il faudrait qu'il existât un élément moyen entre ceux que nous connaissons, ce qui n'est pas. Beaucoup d'autres raisons physiques s'unissent à celles qui précèdent, et il est prouvé qu'un corps infini ne peut exister en acte (1).

Cependant on ne peut absolument nier l'infini sans admettre que le nombre n'est pas infini, et que les grandeurs ne se composent pas de grandeurs, ce qui est absurde. L'infini existe donc dans la grandeur, mais en puissance, et jamais il n'y peut être réalisé. La multiplication et la division sont les deux formes sous lesquelles il s'y présente ; encore la première doit-elle être niée même en puissance, si le corps du monde est borné. Définissons donc l'infini, non, comme on l'a fait : *ce hors de quoi rien n'existe*, mais bien ainsi : *ce hors de quoi il existe toujours quelque chose*. Regardons-le comme la matière de la grandeur réelle et formée, sans aucune actualité, contenu et non contenant, incompréhensible en lui-même (2). Suivant que la notion de l'infini se forme par celle de la multiplication ou de la division, elle s'applique au nombre ou à la grandeur, dont l'un a toujours un minimum et n'a pas de maximum, l'autre un maximum et pas de minimum. L'infini se trouve ensuite dans le mouvement parce qu'il est dans la grandeur ; et dans le temps, parce qu'il est dans le mouvement.

Il est aisé de répondre aux raisons par lesquelles on établit l'existence actuelle de l'infini. Celle qui est tirée de la génération tombe aussitôt, si l'on remarque que la naissance d'un sujet peut n'être que la mort d'un autre, et qu'ainsi le fond commun peut être fini. Quant à la grandeur réelle, qui semble sans terme, elle doit avoir un maximum, ainsi que nous l'avons dit. Qu'y aurait-il de plus grand que le ciel ? Le nombre et la grandeur ne sont pas supposés réellement infinis, mais seulement indéterminés et quelconques, par les mathématiciens. Enfin ne serait-il pas absurde

(1) Aristote, *Physique*, III, 7.

(2) Id., *ibid.*, III, 8, 9 et 10.

d'en croire la pensée tandis qu'il dépend d'elle seule d'augmenter toujours ou de diminuer, mais que cette addition et cette suppression n'ont pas lieu dans les choses? Une pensée ne change rien à une quantité, et la grandeur ne devient pas infinie par le fait d'une division de l'intelligence (1).

III. Le lieu est un principe essentiel de la philosophie naturelle. Tout ce qui est, dit-on, est quelque part; le non-être seul n'est en aucun lieu, et le transport, qui est le premier des mouvements, se fait nécessairement dans le lieu. Quelle est donc cette chose primitive, nécessaire à toutes les autres, que les mathématiciens reconnaissent en étudiant la position respective des points, les physiciens en remarquant la tendance des éléments vers de certaines places, tous les hommes enfin dans la substitution d'un corps à un autre dans le même vase? Le lieu n'est certainement pas le corps; il n'est pas identique à ce qui occupe le lieu; il n'est ni élément ni fait d'éléments; ni être ni cause des êtres, car lui-même alors serait en un lieu comme l'objectait Zénon; ni le réceptacle des choses puisqu'il faudrait en ce cas qu'il fût le réceptacle des surfaces, des lignes et des points, et qu'entre un point et le réceptacle d'un point on ne saurait assigner de différence. Le lieu n'est ni la forme ni la matière, on peut le prouver par une foule d'arguments. Il n'est pas l'intervalle ou la dimension d'un corps ambiant: il serait en lui-même et pourrait changer de lieu. Il ne reste qu'une solution à toutes ces difficultés. Le lieu dont la considération est amenée par le mouvement du ciel, c'est la surface concave qui l'enveloppe; c'est en général la surface de ce qui entoure, vase immobile, limite fixe du contenu qui se meut. Ainsi tous les corps ne sont pas en un lieu, mais ceux-là seuls qui sont enfermés entre d'autres corps; la terre est contenue dans l'eau, l'eau dans l'air, l'air dans le feu, le feu dans le ciel, et le ciel n'est en aucun lieu. Le ciel constitue le lieu par son extrémité qui touche le mobile et qui ne se meut elle-même que circulairement, c'est-à-dire selon ses parties et non tout entière. Enfin le lieu est de la sorte en lui-même, non comme

(1) Aristote, *Physique*, III, 10, 11, 12 et 13. Pour toute cette théorie de l'infini, Cf. *Métaphysique*, XI, 10, où elle est résumée.

en un lieu, mais comme la limite dans le limité, comme la surface dans le corps (1).

Il faut traiter du vide après avoir traité du lieu, parce que l'existence de l'un a été défendue ou combattue par les mêmes raisons que l'existence de l'autre. L'impossibilité du mouvement local, si le vide n'existe, les faits physiques de la condensation et de la raréfaction, la pénétrabilité de certains corps, tels sont les principaux arguments qu'invoquent les partisans du vide. Mais si l'on dit que le mouvement suppose le vide, Mélisse répond qu'alors le mouvement n'est pas, le vide n'étant rien. Les autres faits s'expliquent sans supposer de vide. En réalité, il ne peut exister ni un vide en soi, ni du vide dans les corps, ni du vide occupé par eux. Un tel vide serait le lieu conçu comme intervalle, comme dimension, et il n'existe pas de dimensions sans corps (2).

Après le lieu nous devons étudier le temps. Le temps, que les anciens ont nommé ridiculement la *sphère de l'univers*, qu'ils ont aussi quelquefois confondu avec le mouvement du monde, comme si le mouvement ne supposait pas le temps et comme s'il pouvait se détacher du sujet qui est mù, le temps n'est pas un être véritable. L'avant et l'après, comparés au présent, ne peuvent être dits exister. Le temps est le *nombre du mouvement sous le rapport de l'avant et de l'après*. L'âme fixe et distingue deux instants, l'un antérieur, l'autre postérieur, et cette distinction est le principe de la connaissance du temps. Ces deux instants en forment les limites; ils le contiennent, ils le terminent comme les points contiennent et terminent la ligne. Cependant l'instant n'est pas partie du temps, de même que le point n'est pas partie de la ligne. L'instant mesure le temps par l'avant et l'après; il est l'unité du nombre et la cause de la cohérence du temps. Cette cohérence suit au reste celle de la grandeur et du mouvement.

(1) Aristote, *Physique*, IV, chap. de 1 à 7. Cette exposition et les suivantes, toutes résumées qu'elles sont, peuvent donner quelque idée de l'extrême subtilité des recherches d'Aristote, et faire au moins connaître les résultats motivés de ses spéculations. — On trouve dans l'un des dialogues de Giordano Bruno une belle et curieuse réfutation de la théorie aristotélique du lieu au point de vue des partisans de l'existence de l'espace infini. Voyez de *l'Infinito universo e mondi dial.* I, t. II, p. 17, sqq., éd. Wagner.

(2) Aristote, *Physique*, IV, chap. de 8 à 11.

Le temps s'agglomère en quelque sorte et s'unifie, resserré entre les deux limites qui le composent, comme la circonférence entre la forme convexe et la forme concave de la courbe. Si comme grandeur il se divise infiniment et ne peut se réduire à un minimum, en qualité de nombre il s'y réduit en se ramenant à l'unité. Le temps et le mouvement se mesurent l'un par l'autre, et tout ce qui est en mouvement ou en repos est nécessairement dans le temps. L'éternel seul et ce qui est absolument immobile se trouvent hors de lui ainsi que l'impossible. Une foule de notions se rattachent à celle du temps et s'expliquent par elle, *une fois, tout à l'heure, bientôt, autrefois, tout-à-coup*. Le temps enfin peut-il exister sans l'âme ? Il y a deux choses dans le nombre, répondrons-nous, à savoir : 1^o ce qui nombre, 2^o ce qui est nommé, c'est-à-dire le temps lui-même. Le nombre du temps existerait donc toujours dans le sujet extérieur. Le nombrable serait, mais il ne serait pas nommé ; car l'âme seule et l'intelligence de l'âme ont la vertu de connaître le nombre (1).

IV. Tout mobile tient son mouvement d'un moteur, car tout mobile est divisible : si l'une de ses parties s'arrête il s'arrêtera tout entier, et tout ce qui s'arrête en vertu du repos d'autrui, doit aussi nécessairement tenir d'autrui son mouvement (2). Mais les mouvements ainsi produits les uns par les autres ne remontent pas jusqu'à l'infini. il existe un premier moteur, lui-même immobile (3). En effet, le mouvement et le temps sont éternels ; il faut donc qu'il existe une cause efficiente, motrice, et qui ne soit pas telle en puissance seulement, car la puissance peut ne pas se réaliser, mais dont l'essence soit l'acte même. Objecterait-on que la puissance accompagne toujours l'acte et qu'elle lui est même antérieure ? Cependant ni la matière ni le hasard ne peuvent produire le mouvement ; il faut au mouvement un principe, une force, celle de l'intelligence ou toute autre. L'âme de Platon, qui par définition se meut d'elle-même, est contemporaine de l'ordre céleste et postérieure au mouvement. L'intelligence d'Anaxagore et les deux principes d'Empédocle, soit qu'il y

(1) Id., *ibid.*, I^{er}, chap. 12 à 20.

(2) Id., *ibid.*, VII, 1. Cf. VIII, 4

(3) Id., *ibid.*, VII, 2.

ait un retour périodique ou une succession continue des choses, supposaient au moins qu'il existe un être dont l'action demeure éternellement la même. Mais outre le premier principe, il en est requis un second qui lui soit subordonné, qui agisse en partie pour soi, en partie pour l'autre et qui soit l'origine de toute diversité. Le premier principe est aussi le meilleur, et la cause du *même*, le second est la cause de l'*autre*, et de tous deux ensemble provient le mouvement (1).

C'est une vérité de raison et c'est une vérité de fait qu'il existe un mobile éternellement mù, circulairement et d'une manière continue : le premier ciel, le premier mobile. Or, cet être qui à la fois est mu, et qui meut, occupe par là même un rang intermédiaire. Il existe donc aussi un être qui meut sans être mù, éternel, essence pure, actualité pure.

Voici comment il meut : le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus, et le premier désirable est identique au premier intelligible. L'objet du désir, l'objet de la volonté, c'est le beau, c'est le bon, que nous désirons parce qu'ils nous semblent tels, bien loin qu'ils soient tels parce que nous les désirons. Ainsi l'intelligible meut la pensée, le désirable est intelligible, et dans l'ordre de l'intelligible, de ce qui est en soi et pour soi, l'essence pure, actuelle, immuable, occupe le premier rang. La vraie cause finale réside donc dans le moteur immobile. Celui-ci meut comme objet de l'amour, et ce qu'il a mù meut à son tour tout le reste. Le premier mobile peut changer, quant au lieu du moins, puisqu'il se meut circulairement, mais le premier moteur est l'acte éternel, invariable, d'un être nécessaire qui ne peut être que ce qu'il est, et qui comme nécessaire est le bien même et le principe de tout.

A ce principe le ciel et la terre sont suspendus. Nous possédons un instant le bonheur ; il le possède éternellement. Son plaisir réside dans son acte, comme les nôtres dans la veille, dans la sensation, dans la pensée qui sont des actes aussi et par qui seuls l'espoir et le souvenir peuvent nous plaire. Or la pensée en soi est la pensée du bien par excellence. L'intelligence se pense elle-même ; elle est, elle se fait intelligible ; l'intelligible et l'intelli-

(1) Aristote, *Métaphysique*, XII, 6.

gence deviennent une seule et même chose, et ce bonheur qui naît de la contemplation, c'est le bonheur divin; cette vie qui est l'actualité de l'intelligence c'est la vie divine, et cet être éternellement et parfaitement vivant, c'est Dieu (1).

Il existe donc une essence éternelle, immobile et distincte des objets sensibles: cette essence est indivisible et sans parties; elle est sans puissance et sans étendue, immuable et inaltérable, car tous les mouvements sont postérieurs au premier mouvement qu'elle produit et qu'elle ne partage pas (2).

On peut élever des difficultés sur la nature de l'intelligence divine. Où serait sa divinité si la pensée résidait comme endormie en elle? elle pense donc. Mais si une pensée dépend d'un autre principe qu'elle-même, elle n'existe essentiellement qu'en puissance; si elle a un objet et que cet objet soit variable, elle se meut, elle se fatigue, et d'ailleurs l'intelligible peut alors sembler plus noble que l'intelligence. Dieu pense donc un objet unique, le bien; mais le bien n'est que l'intelligence même: ainsi, tandis que la science, l'opinion, le raisonnement et la sensation se rapportent à un objet différent de soi, l'intelligence divine, au contraire, demeure en soi, et sa pensée est la pensée de la pensée. Demandra-t-on enfin si l'intelligible est composé dans la pensée divine, de sorte que celle-ci change et parcourt successivement les parties d'un ensemble? mais l'homme lui-même qui pense à des objets composés, l'homme à de certains instants fugitifs saisit indivisiblement le bien. Ainsi saisit le bien suprême, l'éternelle pensée qui comprend son objet dans un instant indivisible et qui se pense éternellement (3).

L'acte est donc antérieur à la puissance; il existe un moteur immobile et des êtres éternels; des moteurs qui sont mus et qui ne varient point; tout un monde enfin dont le bien par excellence est le premier principe, dont les mouvements, que produit cette

(1) Id., *ibid.*, XII, 7.

(2) Id., *ibid.*, sub fin. Cf. pour ce passage obscur Ravaissou, *Essai*, I, p. 567, note 3. — *Physique*, VIII, 15.

(3) Idem, *Métaphysique*, XII, 9. Aristote ne ainsi toute réalité de l'intelligence divine. En identifiant l'objet à la pensée, c'est-à-dire au sujet qui pense, il nie toute pensée. Dieu, ainsi conçu, est l'*absolu* des modernes et le *bien pur* de Platon. Aucune providence ne peut lui être attribuée.

cause finale, engendrent la diversité, en qui la matière et la puissance fondent les contraires et permettent le mal, mais un mal périssable et dépendant, inférieur même à la puissance (1).

Ainsi notre doctrine nous conduit à un seul principe d'ordre et d'harmonie. A la multitude des nombres ou des essences qui nous donnait pour monde une collection d'épisodes au lieu d'un vrai poème, nous substituons un directeur unique : Dieu, cause finale et source première de tous les mouvements. « N'aie qu'un » chef, a dit Homère ; mauvaise est l'autorité de plusieurs. » Ainsi, l'ordre et le bien existent doublement dans l'univers comme dans une armée. Ils y règnent par leur cause, c'est le général ; ils y résident en soi, parce que tout être y a sa place marquée. Tout s'ordonne en vue d'une existence unique ainsi qu'au sein d'une famille ; toutes les fonctions sont réglées, et le principe de chacune est la nature même de l'être qui l'accomplit. Les êtres s'avancent tous, et nécessairement en se séparant les uns des autres ; mais, dans leurs fonctions diverses, ils conspirent tous à l'harmonie de l'ensemble (2).

V. L'essence divine du moteur immobile est-elle unique, ou faut-il en supposer plusieurs afin d'expliquer le monde ? grave question, que nul philosophe n'a résolue. Au mouvement éternel et uniforme du ciel nous avons attribué pour cause un être premier, unique et immobile en soi. Mais il est encore d'autres mouvements éternels, ceux des planètes, nouveaux mobiles constants, sphériques, infatigables, essences qu'emporte une révolution qui leur est propre et dont la fin doit se trouver aussi en de nouvelles essences immobiles et inépuisables. Il y aura donc autant de dieux que de mouvements indépendants au ciel ; et comme il existe incontestablement plus de mouvements qu'il n'y a de mobiles, nous déterminerons leur nombre avec les astro-

(1) Aristote, *Métaphysique*, XII, 10, et IX, 9.

(2) Id., *ibid.*, XII, 10. L'ordre qui supplée à la providence est, on le voit, cette *cause finale* qui préside aux mouvements de la *nature* (V. plus haut n° II), et qui tend vers le bien, vers la pensée suprême, Dieu, premier moteur, dont la nature a la connaissance à divers degrés dans les êtres qui la composent, et dont l'amour la fait mouvoir. Dans ses ouvrages exotériques, Aristote parlait tout autrement de la providence. On peut même en voir des exemples dans sa *Morale* et dans sa *Politique*, c'est-à-dire dans celles de ses œuvres ésotériques qui sont destinées à une plus grande publicité que les autres.

nomes (4), et nous connaissons par là celui des moteurs immobiles. Il ne peut exister aucun mouvement qui n'ait le mouvement d'un astre pour objet et qui ne soit dirigé par une essence première, immobile, sa cause finale. Le nombre de ces essences est donc le même que celui de ces mouvements. Cependant il n'existe qu'un ciel, il n'existe qu'un monde, il n'existe qu'un moteur immobile et qu'un Dieu. Tout ce qui est multiple, quant il ne serait tel que sous le rapport du nombre, a nécessairement quelque matière, puisqu'il n'est identique et un que sous le rapport de la forme. Or, la première essence est immatérielle, elle a son unité, sa perfection, sa fin en soi, elle est une entéléchie. Unique est donc le moteur immobile, et unique le ciel qui est mu d'une manière éternelle et continue (2).

Une antique tradition, venue jusqu'à nous enveloppée de mythes, nous enseigne que les astres sont des dieux et que la divinité embrasse la nature. L'anthropomorphisme et les fables ont un but civil ou politique, ils furent inventés pour le bien du vulgaire; mais elle est divine assurément, cette tradition que les essences premières sont des dieux. Plusieurs fois peut-être les sciences et les arts ont été perdus et retrouvés par les hommes, et l'on peut croire que nous avons ici les restes heureusement sauvés des opinions d'un ancien âge. C'est ainsi seulement que nous acceptons la croyance des anciens et de nos pères (3).

L'astronomie est celle des sciences mathématiques qui est la plus

(1) Voyez, ci-dessous, livre VII, § II, la *Théorie des sphères* d'Eudoxe, adoptée et modifiée par Aristote.

(2) La contradiction qu'on a aperçue dans cette théorie, et que notre texte doit présenter dans tout son jour, est une simple opposition (Ravaisson, *Essai*, p. 103 et 137, t. I) entre une hypothèse mise en avant par Aristote et sa véritable et constante doctrine qu'il a partout soutenue. Si, contre son ordinaire, le philosophe se borne ici à réfuter le faux en exposant le vrai, c'est que l'hypothèse des sphères est purement astronomique, et n'est pas, il le dit lui-même, démontrée nécessaire en tant que chaque sphère aurait pour moteur une cause finale particulière. Du reste nous ignorons absolument l'explication spéciale qu'Aristote aurait pu donner de la diversité des mouvements des sphères en supposant l'unité de la cause finale et motrice dans l'univers. M. Ravaisson croit le XIII^e livre inachevé. MM. Pierron et Zévort (*Trad. de la Métaphys.*, introd. p. 89 et t. II, p. 361) n'ont pas saisi la difficulté. Pour nous, il nous semble qu'on peut trouver dans ce point de doctrine, en apparence isolé, mais qui tient à beaucoup d'autres, un des endroits faibles ou incomplets de la doctrine que nous exposons.

(3) Aristote, *Métaphysique*, XII, 8.

voisine de la philosophie, parce qu'elle est la seule dont l'objet, essence éternelle quoique sensible, a une véritable réalité (1). Après avoir prouvé l'existence et déterminé la nature de l'être purement intelligible, cause finale des mouvements de tous les autres êtres, nous devons parler de ces derniers, et d'abord de ceux qui sont éternels. C'est au premier mobile, au ciel des fixes, que convient avant toutes choses l'attribut de l'éternité : si le premier moteur est éternel, comment le premier mobile, qui dépend immédiatement de lui, pourrait-il ne pas l'être comme lui ? Parmi les essences, celles qui sont mues par l'immobile se meuvent toujours de même, uniformément et perpétuellement ; mais celles qui sont mues par le mobile sont affectées de diverses manières, vont et viennent, se meuvent ou se reposent ; et de là procèdent la génération et la mort, qui n'ont pas plus de fin que le mouvement (2). Le premier des mouvements est celui du transport : il précède toute augmentation, toute diminution, toute transformation ; il peut avoir lieu sans aucun autre, aucun autre ne peut avoir lieu sans lui. Antérieur dans l'ordre des temps, il est aussi le plus parfait : il préside à toute génération, et c'est par la génération que la nature élève ce qui est bas vers son principe et pousse l'imparfait à la perfection ; il est l'attribut des êtres les plus élevés parmi les vivants ; il est enfin celui qui modifie le moins l'état d'un sujet (3). Mais parmi les mouvements de transport, il en est un à qui seul il appartient d'être éternel, infini, cohérent, invariable, et de n'avoir pas de contraires : c'est la révolution circulaire ou la conversion sur soi, suivant la plus belle des formes et la plus constante des vies ; c'est le mouvement du premier mobile (4).

Un corps simple est celui qui porte en soi le principe naturel de son mouvement : le feu, par exemple, qui tend constamment du centre à la circonférence suivant une ligne droite ; ou l'eau, douée d'un mouvement contraire ; ou l'air et la terre, qui sont de même opposés entre eux ; et au-dessus de ces quatre corps

(1) Aristote, *Métaphysique*, XII, 8.

(2) Id., *Physique*, VIII, 9.

(3) Id., *ibid.*, VIII, 10.

(4) Id., *ibid.*, VIII, chap. de 11 à 14.

il en est un cinquième dont le mouvement est le plus simple : c'est le premier ciel, qui se meut autour du centre sans changer jamais. Si son corps était composé, le mouvement de l'élément prédominant l'emporterait; s'il se mouvait contre la nature, il ne pourrait se mouvoir long-temps. Il est le plus noble des corps et le plus séparé de tout autre (1). Ce premier mobile est exempt de toute pesanteur ou légèreté, puisque ces deux qualités ne sont que la tendance à se rapprocher ou à s'éloigner du centre. Il ne peut ni augmenter ni diminuer en quantité, car il n'a pas de semblable : il est donc aussi incorruptible, inaltérable et absolument impassible. C'est avec raison que, parmi les anciens, tous ceux qui ont cru à quelque divinité, Grecs ou Barbares, ont fait du ciel un séjour divin, éternel, immuable, sublime comme les dieux, et qu'ils ont donné le nom d'*éther* à ce cinquième élément qu'emporte une éternelle révolution (2).

Le monde est fini. Tout corps en effet est simple ou composé. Un corps composé infini devrait admettre des éléments composés simples infinis; mais le premier mobile est nécessairement fini, puisqu'il se meut circulairement autour d'un centre dont il est partout également distant; donc, il faut que les corps contenus soient finis aussi, qu'ils puissent être traversés en un temps fini, et qu'ils ne soient sujets qu'à cette sorte d'infinité qui tient à la division du continu. Ainsi le monde ne pourrait être infini que s'il existait plusieurs ciels au delà de la circonférence du premier mobile qui enserre le nôtre; mais il ne peut exister un corps infini au de là du ciel, car un corps infini, sensible et mobile, ne peut se concevoir; et il ne peut non plus y avoir plusieurs mondes finis, parce qu'il faudrait qu'ils se composassent des mêmes éléments ou d'éléments divers. Dans le premier cas, tous ces mondes auraient mêmes centres et mêmes extrémités à cause de la tendance des éléments, ce qui est absurde; et dans le second il y aurait plus d'éléments qu'il n'y a de mouvements simples dans la nature, ce qui est contraire à la définition. Mais de même qu'il n'existe, à proprement parler, que trois lieux dans le

(1) Aristote, *du Ciel*, 1, 2.

(2) Id., *ibid.*, 1, 3. αἰθέρ, αἰὲρ ἡλις.

monde, le centre, la circonférence et l'espace qui les sépare, de même les corps simples peuvent se réduire à trois : celui qui occupe le centre, celui qui se meut circulairement à la circonférence, et celui qui se tient dans l'étendue moyenne. Au delà de cette sphère, il n'est ni vide ni plein, ni mouvement ni temps; c'est un être divin qui se suffit à lui-même, dont l'âge embrasse tous les temps, dont le lieu enveloppe tous les lieux. Lorsqu'une chose se meut, elle se dirige vers le lieu qui lui est propre; elle y parvient, elle s'y repose. Mais le corps céleste a dans un même lieu le principe et la fin de son éternelle vie (1).

VI. Que le ciel incorruptible et divin, sans appui comme sans moteur extérieur et actif, sans qu'il soit besoin d'un Atlas pour le porter ou d'une âme pour le pousser péniblement, tourne sur lui-même pendant l'infinie durée (2), nous l'avons reconnu. Mais pourquoi d'autres mouvements, pourquoi d'autres sphères dans l'univers? C'est qu'il faut au premier corps mobile un corps immobile retenu au centre : c'est la terre. A la terre il faut un contraire doué d'un mouvement opposé : c'est le feu. Entre ces deux corps il existe des intermédiaires; et comme ils sont respectivement actifs et passifs, tous corruptibles, il faut qu'il y ait une génération. Si enfin la génération existe, il se produit divers mouvements et il peut y avoir plusieurs corps entraînés dans un mouvement circulaire (3).

Les astres sont composés de ce corps, dont la sphère des fixes est faite, et qui de sa nature est propre à se mouvoir en cercle. Ils ne sont ni de feu ni portés dans le feu, mais ils engendrent la lumière et la chaleur à la suite du frottement que fait subir à l'air leur excessive vitesse. C'est ainsi, nous le savons, que le mouvement a la vertu naturelle d'enflammer le bois, les pierres et le fer, et qu'il est assuré qu'une flèche s'échauffe quand elle traverse rapidement l'espace (4). Ce n'est pas par soi que se meuvent les astres : ils devraient, s'il en était ainsi, ou tourner sur eux-mêmes ou s'avancer suivant un cercle; mais ils ne tour-

(1) Aristote, *du Ciel*, I, chap. de 5 à 9.

(2) Id., *ibid.*, II, 1.

(3) Id., *ibid.*, II, 3.

(4) Id., *ibid.*, II, 7.

nent pas, comme le prouve la face de la lune, toujours la même pour nous; et ils ne s'avancent pas, car, ainsi doués de mouvements qui leur seraient propres, il faudrait cependant qu'ils conservassent les mêmes positions, suivant ce que tout le monde avoue et qui est conforme aux apparences. Or, un tel accord est-il possible? Le soleil seul, il est vrai, semble changer de place; mais ce phénomène tient à son éloignement et à la faiblesse de notre vue. Tous ces corps sont sphériques, d'ailleurs, et la nature ne leur a pas donné d'organes pour la locomotion. Les astres demeurent donc attachés à leurs sphères; ils se meuvent comme elles, et leurs vitesses se rapportent à la grandeur des sphères, et n'ont pas de relations possibles avec les astres eux-mêmes (1). La sphéricité qui leur convient en tant qu'immobiles est aussi constatée par le fait: si, en effet, l'un d'eux est sphérique, les autres doivent l'être aussi; or les phases lunaires et l'apparence des éclipses de soleil ne permettent pas de douter de la sphéricité de la lune (2). Les distances des astres et les rapports qu'elles soutiennent entre elles ont été déterminés par les astrologues, et nous ne nous en occuperons pas. Quant aux vitesses de leurs mouvements, il est naturel que si l'on part du premier mobile, dont le mouvement est unique et le plus simple, et qu'on se rapproche de nous, les mouvements, qui deviennent multiples, s'effectuent aussi dans un temps d'autant plus court que les sphères sont plus éloignées de la première, à laquelle leur mouvement est opposé (3). Mais on se demandera, question difficile, pourquoi le nombre des mouvements ou des sphères dont chacun des astres dépend, au lieu d'augmenter comme augmente la distance du premier mobile, est plus grand au contraire pour les planètes qu'il ne l'est

(1) Id., *ibid.*, II, 8. Dans ce même chapitre, Aristote explique la scintillation des étoiles comme celle du soleil, par leur éloignement et par la faiblesse de la vue qui tremble et qui tournoie en s'appliquant à des objets si lointains: les planètes, dit-il, ne scintillent pas parce qu'elles sont plus près de nous. — Dans le chapitre suivant il réfute l'opinion pythagoricienne de l'harmonie des sphères, par la raison que le choc seul, à l'exclusion de tout mouvement continu, peut produire le son.

(2) Id., *ibid.*, II, 11.

(3) Id., *ibid.*, II, 10.

pour le soleil et pour la lune (1). Pourquoi, encore, le nombre des étoiles est-il si grand sur la sphère des fixes, tandis qu'un seul astre est attaché aux autres? Pour répondre à la première question, autant du moins qu'il est possible de le faire lorsqu'il s'agit de choses si éloignées de nous et si peu connues, remarquons qu'il faut considérer les astres comme des êtres animés et vivants. Tout animal poursuit son bien : le meilleur de tous ne le cherche pas, il le possède. A ceux qui viennent ensuite, un mouvement est nécessaire, un seul d'abord, puis deux, puis davantage, selon que le bien lui-même se divise et se multiplie. C'est ainsi qu'une impulsion unique entraîne toutes les étoiles et que les planètes dépendent des révolutions de plusieurs sphères. Mais les mouvements se simplifient de nouveau loin du premier ciel et près de la terre, qui est le siège de toute immobilité. Quant à la deuxième question, il peut sembler dans l'ordre qu'un seul corps divin soit mù par une pluralité d'êtres, et qu'un nombre immense de ces corps soit au contraire mù par un seul, surtout quand celui-ci est le premier et le plus excellent de tous (2).

Le propre de l'élément terrestre est de se porter vers le centre. Le lieu de la terre et son repos s'expliquent donc par une propriété qui doit appartenir à la terre entière comme à chacune de ses particules. Si la terre tournait naturellement sur elle-même, tout fragment qui en serait détaché prendrait le même mouvement naturel ; si ce mouvement était violent et communiqué à la terre, il ne pourrait durer. Ainsi, en vertu des qualités propres des éléments, la terre est immobile, et son centre est le centre de l'univers. Les corps graves se portent vers ce centre suivant la perpendiculaire à sa surface. Enfin la figure affectée par son volume est sphérique, ainsi que le montrent les éclipses de lune ; et telle doit être nécessairement la forme d'une masse qui, si elle s'était constituée dans le temps au lieu d'être éternelle, serait résultée d'une tendance égale de toutes ses parties vers un même point (3).

(1) Aristote, *du Ciel*, II, 12. Cette difficulté est relative au système d'Eudoxe adopté par Aristote, et auquel nous avons déjà renvoyé.

(2) Id., *ibid.*, II, 12.

(3) Id., *ibid.*, II, 13. « Les phénomènes astronomiques, ajoute Aristote, font voir non-seulement la rotondité de la terre, mais aussi que son étendue n'est pas

Nous avons vu que le nombre des éléments se déterminait par le nombre des mouvements simples de la nature. L'éther qui tourne sur lui-même, la terre qui tend vers le bas, principe de pesanteur ; le feu qui tend vers le haut, principe de légèreté, tels sont les trois corps élémentaires entre lesquels l'air et l'eau se placent comme intermédiaires. Ces deux nouveaux éléments ont leur place marquée ; leurs surfaces de séparation sont sphériques, ainsi que l'exige leur équilibre général (1) et la pesanteur et la légèreté n'existent en eux que relativement à la place qu'ils tiennent hors de leur lieu naturel. De la sorte, les cinq éléments sont supportés les uns par les autres, et tous ensemble occupent le lieu tout entier (2). Mais on peut arriver à une autre notion des corps simples en étudiant les qualités auxquels ils servent de support. Quatre grandes qualités sont inhérentes à tout ce qui est sensible au toucher : le chaud et le froid, qualités actives ; la sécheresse et l'humidité, qualités passives : or le chaud, suivant qu'il est uni à l'humide ou au sec, engendre l'air ou le feu, et le froid compose l'eau et la terre avec les mêmes qualités. La propriété active du chaud est d'assembler ou d'agréger ce qui est homogène, car c'est à cela que se réduit la prétendue vertu dissolvante du feu ; et la propriété du froid est au contraire d'assembler également ce qui est homogène et ce qui ne l'est pas. L'humide et le sec consistent, l'un en ce qui ne se peut limiter par soi, tandis qu'il est aisément limité du dehors ; l'autre au contraire, en ce qui se limite soi-même. Toutes les autres qualités factices se réduisent à celles-ci ou s'expliquent par elles (3).

très-grande. La position de l'*Ourse* change notablement par l'effet d'un voyage assez court, tel que celui de Chypre ou d'Égypte. Il n'est donc pas déraisonnable de penser avec quelques-uns que la mer des Indes est la même que la mer des colonnes d'Hercule. Les mathématiciens ont évalué la circonférence terrestre à quarante mille stades » (environ 1800 lieues métriques, quantité *beaucoup* trop petite).

(1) Id., *ibid.*, II, 4 ; et *Météorologie*, II, 2.

(2) Id., *ibid.*, IV, 4 et 5. Il est important de remarquer, à propos de cette théorie des éléments, que tous les corps mixtes, suivant Aristote, sont formés de parties élémentaires de tout genre (*de la Génération et de la corruption*, II, 8), et que l'eau, l'air, le feu, la terre que nous connaissons sont de vrais mixtes, corps ou parties de corps vivants (*Météorologie*, II, 2 ; I, 3 et 14 ; et *Génération des animaux*, IV, 10).

(3) Aristote, *de la Génération et de la corruption*, II, 2 et 3.

Un élément, à proprement parler, est ce en quoi les corps se réduisent par la division, soit qu'il existe actuellement en eux ou seulement en puissance (1). C'est donc en éléments simples et finis que se dissolvent tous les corps, et jamais la dissolution inverse ne peut se produire. Mais les éléments eux-mêmes, ou tout au moins ceux d'entre les mixtes dans lesquels chacun de ces éléments domine, se dissolvent visiblement : ils s'altèrent, se corrompent, disparaissent. Cette dissolution ne peut pas s'arrêter quelque jour, car elle est naturelle ; elle ne peut pas procéder à l'infini ; il faut donc que les éléments soient quelquefois engendrés. Il ne peut y avoir de génération dans ce sens qu'un corps naîtrait de ce qui n'est pas corps, ou ce qui est en acte de ce qui est en puissance, sans être soi-même en acte de quelque façon ; car alors le vide et le non-être seraient le principe de l'être ; les éléments ne peuvent pas non plus être engendrés par un corps naturel qui, nécessairement, a ses propriétés et sa place marquée : il faut donc qu'ils s'engendrent mutuellement (2). Des philosophes ont regardé les éléments comme invariables, et la génération comme un mélange ; d'autres les ont composés de principes mathématiques, mais tout cela ne soutient pas l'examen. Les éléments ne se transfigurent pas seulement, ils se transmutent, et la génération est une réalité. Les corps diffèrent par l'action, par les affections, par la puissance ; et toutes leurs transformations proviennent de ces différences (3).

La matière a dans le corps les contraires en puissance ; la vertu des contraires est d'agir et de s'affecter mutuellement, influence que leur a donné la nature et dont les semblables sont dépourvus. La matière et la forme servent ainsi de principes à la production, mais elles ne suffisent pas : il faut encore un moteur. Les mouvements obliques des sphères, opposés à celui du premier mobile, sont les premières causes déterminantes de la production et de ses diversités. Dans le cours de chacune de ces révolutions, des situations contraires, par conséquent des effets contraires, se réalisent dans le monde ; la corruption et la génération se suivent,

(1) Aristote, *du Ciel*, III, 3.

(2) Id., *ibid.*, III, 2 et 6.

(3) Id., *ibid.*, III, 7 et 8.

se combattent, et proviennent l'une et l'autre. Enfin, les mouvements sont réglés par le nombre; la même harmonie s'observe dans la vie et dans la mort de tous les êtres (4).

VII. Parmi les corps mixtes composés des premiers éléments, il faut distinguer deux genres de produits. Les uns, imparfaitement mêlés, sont ces météores accidentels, passagers, de la terre ou de l'atmosphère. Les autres, résultats d'une combinaison parfaite, sont des corps homogènes, doués d'une forme propre, et que la division ne réduit pas à leurs principes. Telles sont les parties des corps organisés dont les quatre qualités et les cinq éléments concourent à former les organes (2). La fin de l'organisation, qui, dans l'ordre de la raison, mais non dans l'ordre des temps, est antérieure à son principe matériel et à sa cause motrice, c'est la forme, l'essence, la vie (3); c'est l'âme, dont la nature est pleine en quelque sorte, puisque l'humidité est dans la terre, le souffle dans l'humidité, la chaleur animale partout, et que dans la terre humectée s'engendrent les animaux et les plantes (4): et la nature marche incessamment par degrés insensibles de l'inanimé à l'animé; elle s'élève d'être en être, d'un mouvement continu, qui épuise tous les intermédiaires et qui efface toutes les limites (5).

L'âme n'est pas une essence mobile par soi, cause et origine de tout mouvement; car ce qui se meut a dû être mu; il occupe un lieu; il est, en puissance, divisible à l'infini. L'âme n'est ni corps, ni composée de corps, ni harmonie des parties du corps; elle n'est pas cet être incorporel qui, selon les fables des pythagoriciens, entrerait dans le premier corps venu, comme l'art de bâtir dans une flûte. Si l'âme commande au corps, ce n'est pas de même que le maître commande à l'esclave; si elle l'emploie comme instrument, ce n'est pas qu'elle en soit indépendante; elle lui appartient, elle est de lui, en lui, jamais sans lui; elle n'est

(1) Aristote, de la Génération et de la corruption, I, 7; II, 9 et 10.

(2) Id., Météorologie, I, 1; de la Génération et de la corruption, I, 10; II, 6 et 7.

(3) Id., des Parties des animaux, II, 1.

(4) Id., de la Génération des animaux, III, 11. Pour la génération spontanée suivant Aristote, Cf. ibid., I, 1, et II, 1; Météorologie, IV, 1, etc.

(5) Id., Histoire des animaux, VIII, 1.

pas une essence, elle n'est pas un sujet qui existe en soi, elle est la forme même et la suprême actualité du corps (1).

La forme et la matière, l'acte et la puissance, servent de fondement à tous les phénomènes. Les essences qui résultent de ces deux principes sont les corps, et surtout les corps naturels, dont tous les autres proviennent. Mais parmi ces corps il en est de dépourvus de vie; il en est qui vivent, c'est-à-dire qui se nourrissent, augmentent ou diminuent par eux-mêmes. Tout corps qui a la vie en partage est une essence composée qui est plutôt le sujet de l'âme que l'âme elle-même. Ainsi nous pouvons dire : L'âme est une essence, *forme d'un corps naturel qui a la vie en puissance*. Cette essence est un acte, un accomplissement, une *entéléchie*, l'entéléchie d'un de ces corps dont nous parlons. Or, il y a deux manières d'entendre l'entéléchie, comme *savoir*, par exemple, ou comme *spéculer* actuellement. Quand l'âme est dans le corps, la veille et le sommeil s'y trouvent aussi; le sommeil répond à la science, la veille à la spéculation. L'âme est ici toute pareille à la science, qui n'est pas nécessairement un acte à tous les instants, de sorte qu'il faut enfin la définir l'*entéléchie première d'un corps naturel qui a la vie en puissance* (2).

La forme la plus élémentaire de l'être animé, c'est la plante, qui végète et dont l'âme n'a qu'une puissance *nutritive*. Se nourrir, c'est s'assimiler des éléments étrangers par l'action de sa chaleur vitale. Prendre, digérer, rejeter, deux extrémités et un milieu, le mouvement le plus bas, celui de la quantité, tels sont l'organisme et les fonctions des plus simples des êtres. Ainsi, fuyant l'infini, tendant à réaliser les formes, la nature ne peut cependant éterniser ce qui est né : par la génération, qui perpétue les espèces, elle combat du moins l'infini de la matière et la fatalité de la mort. L'identique est suppléé par le semblable, et

(1) Aristote, *de l'Âme*, I, 2, 3, 4; et II, 2, sub fin.

(2) Id., *ibid.*, II, 1. Ce passage, que nous traduisons à peu près textuellement, détermine avec toute la précision possible le sens de ce terme célèbre, *entéléchie*, qui n'a tant embarrassé les commentateurs que parce qu'ils cherchaient ce que nous appelons aujourd'hui une substance, un être toujours permanent. dans ce qui n'est pour Aristote qu'un acte, un fait lié à l'existence du corps. Cet acte, en tant qu'il subsiste, est l'*entéléchie première*; accompli dans le présent, c'est l'*entéléchie seconde*, suivant l'interprétation très-naturelle d'Averroès.

l'unité du nombre par celle du genre. La génération est la fin de la nutrition. Dans les plantes, où les deux sexes se mêlent en chaque partie de la tige, des corps distincts, des âmes distinctes sont à peine retenus par la faible unité du végétal dont on peut les détacher, et la plante elle-même a sa perfection et sa fin dans la graine qui naît de l'entier développement de ses organes.

Après la plante vient l'animal, doué d'une organisation plus complexe et plus variée, d'une *âme sensitive*, et par suite de facultés irascibles, appétitives et volontaires qui fondent sa vie de relation. Au mouvement de quantité s'ajoute en lui le mouvement de qualité, qui produit l'altération et qui cause la sensibilité. Le mouvement local, ou locomotion, et les organes qui le servent élèvent l'animal à un nouveau degré de perfection. Dans les genres supérieurs, dont les individus ont plus d'indépendance et de nouveaux appétits, les sexes se séparent et ne s'unissent que pour engendrer; ainsi le meilleur ne demeure pas toujours et nécessairement attaché au plus imparfait. Réunissant en lui tous les attributs inférieurs de l'être, doué de plus d'une *âme intellectuelle*, qui n'était qu'en puissance dans les deux âmes subordonnées, l'homme se dresse enfin sur cette terre où les autres animaux sont courbés, il lève la tête, il étend la vue dans l'espace; il imagine, il se rappelle par un effet de sa volonté; seul entre tous, il est capable de l'acte divin de la pensée, de l'œuvre divine de la sagesse (1);

La sensation chez les animaux, d'abord réduite au toucher et au goût, qui est une sorte de toucher, aussitôt qu'ils deviennent locomotifs, s'étend par l'odorat, par l'ouïe, par la vue, jusqu'aux objets lointains qui les intéressent; mais les deux derniers sens, les plus élevés de tous, servent surtout aux êtres doués de raison et qui poursuivent la connaissance. Ces cinq organes qui mettent le corps en relation avec les éléments, le toucher et le goût avec la terre, l'odorat avec le feu, l'ouïe avec l'air, et la vue avec l'eau, sont les seuls qui puissent exister et dont les impressions

(1) Aristote, de l'Ame, II, 2, 3, 4, 5; *Histoire des animaux*, I, 1 et 2; de la Génération des animaux, I, 1; II, 1 et 23; des Parties des animaux, IV, 10; de la Mémoire, II; des Plantes, I, 1. Ce dernier ouvrage, dont nous ne possédons pas le texte original, a été conservé par les Arabes.

puissent être propagées et transmises dans la nature. La sensation est l'acte commun de l'animal sentant et de l'objet senti. Cependant l'être de ces deux choses n'est pas pour cela confondu ; mais il faut que le son et l'ouïe, que le goût et la saveur dans l'acte unique de la communication soient à la fois conservés et corrompus. De même que l'action du moteur et l'affection du mouvement s'unissent et coïncident dans l'objet mû, de même l'action du sensible et la sensation dans l'être qui sent. Si la sensation n'a pas lieu, elle existe en puissance, dans le blanc, par exemple, ou dans l'amer (1). Mais étudions de plus près la nature de chacune de nos sensations.

La lumière est la couleur accidentelle de ce qui est visible ; elle consiste en une visibilité indéterminée, nature ou vertu commune des corps, dont ils sont doués à divers degrés et dont la privation totale constitue l'obscurité. La couleur est l'extrémité du visible en un corps déterminé. Par rapport à la sensation même, la lumière est l'acte du visible en tant que visible, et la couleur est le mouvement du visible en acte. La lumière n'est pas transportée à travers un milieu, comme le croyait Empédocle, et comme le sont les odeurs et les sons ; elle est visible, et, quelle que soit la distance, il suffit qu'elle soit présente pour être vue (2).

Le son est l'acte de la percussion des corps résistants. Il est transporté par l'air extérieur, quelquefois réfléchi avec lui, d'où résulte l'écho, transmis enfin à cet air intérieur à la fois sonore et auditif qui est dans certaines parties de l'animal comme l'eau dans l'organe de la vision. Le son est aigu ou grave, selon qu'il meut plus ou moins le sens dans la même durée. La voix est le son de ce qui est animé. Tous les animaux n'ont cependant pas la voix : les poissons, par exemple, qui, quoi qu'on en ait dit, ne respirent même pas, en sont privés (3).

L'odorat est difficile à caractériser pour l'homme, en qui ce sens est bien moins parfait que dans un grand nombre d'animaux. On peut cependant le déterminer comme une infusion

(1) Aristote, *de la Sensation et des choses sensibles*, 1 et 2 ; *de l'Ame*, III, 2.

(2) Id., *de la Sensation et des choses sensibles*, 3 et 6 ; *de l'Ame*, III, 7.

(3) Id., *de l'Ame*, III, 8.

sèche, de vertu détensive, dans un élément humide tel que l'air ou l'eau, car il est certain que les odeurs se propagent dans ces deux éléments.

Le goût est une sorte de toucher, comme nous l'avons dit; et de là vient qu'il ne se communique par aucun intermédiaire, tout semblable, sous ce rapport, à la lumière. De même que le visible est la couleur, de même aussi le savourable est la saveur, et ni l'un ni l'autre ils ne résultent d'un flux ou d'un mélange (1).

Enfin le tact est, de tous les sens, le plus nécessaire à l'animal. Répandu sur toutes les parties de son corps, il lui fait connaître un grand nombre de propriétés contraires essentielles aux corps étrangers et qu'il ne pourrait ignorer sans cesser de vivre (2).

En général, la sensation est dans l'animal tout ce qui peut recevoir une forme sensible séparée de sa matière. C'est ainsi que le signe d'un anneau s'imprime sur la cire sans que le fer ou l'or y demeurent attachés. Le *sensorium* est ce qui possède une puissance de ce genre. Une grandeur est sentie, mais ce n'est pas une grandeur qui sent, c'est une puissance, une *raison*, un rapport. Si le sensible a trop de force, si le mouvement est plus fort que l'organe, ce rapport est détruit et la sensation avec lui, comme la consonnance avec la corde qui se rompt (3). Du reste, il est absolument nécessaire qu'il existe, outre les cinq sens, un sens commun supérieur aux autres, et sans lequel nous ne pourrions établir entre eux aucune liaison ou percevoir aucune différence. L'organe qui juge ainsi est réellement un sens, puisqu'il s'agit d'objets sensibles; et il n'est pas un sens particulier, qui ne saurait s'appliquer qu'à un objet particulier. Il est un et divisible à la fois comme le point des géomètres, comme une limite, comme un milieu où les extrêmes s'unissent (4).

(1) Arist., *de l'Ame*, III, 9 et 10; *de la Sensation et des choses sensibles*, 4 et 5.

(2) Id., *ibid.*, III, 11.

(3) Id., *ibid.*, III, 12.

(4) Id., *ibid.*, III, 2 et 7. Le sens commun ou général est une sorte de transition de la sensation à l'entendement, à l'intelligence, mais surtout au jugement, au raisonnement et à l'opinion, qui en sont des facultés secondaires, Cf. *de l'Ame*, III, 9, où la vertu de juger est rapportée simultanément au sens et au raisonnement; des *Parties des animaux*, IV, 10, où le sens commun et le raisonnement sont nommés à la fois; enfin, *de l'Ame*, II, 1, où l'on trouve l'énumération des idées communes que ce sens embrasse.

VIII. Les facultés qu'on rapporte le plus communément à l'âme et qu'on fait servir à sa définition sont le mouvement local, l'intelligence, le jugement, la sensation. La plupart des *anciens* ont cru que la connaissance et la pensée n'étaient que la sensation, parce qu'elles s'appliquent aux mêmes objets ; mais il n'en est pas ainsi. Sentir et connaître diffèrent profondément, puisque l'un appartient à tous les animaux et l'autre à quelques-uns, puisque l'un est toujours vrai par lui-même et que l'autre, manifesté dans la prudence, dans la science, dans l'opinion, se divise en vrai et en faux et ne se trouve uni qu'à la raison. L'imagination, non plus, ne se peut confondre avec les sens : elle dépend de la pensée. Il est vrai qu'il n'y a pas d'imagination sans la sensation, pas de pensée sans l'imagination ; mais néanmoins l'imagination peut être active et volontaire, elle peut être fausse, elle n'est pas donnée à tous les animaux : il la faut définir par cette apparition intérieure d'une image qui n'a lieu ni sans la sensation ni hors des êtres qui sentent, mouvement produit à la suite d'une sensation qui s'élève à l'état d'acte. Imaginer et comprendre sont les deux grandes facultés de la pensée (1).

Le mouvement local des animaux doit nécessairement avoir sa cause ou dans l'intelligence ou dans les appétits, si l'on regarde l'imagination comme une sorte d'intelligence. L'imagination peut être raisonnable ou sensitive : sensitive, elle appartient à tous les animaux, l'appétit la suit, et le mouvement suit l'appétit ; raisonnable, elle est suivie de délibération. Faisons-nous ceci, ferons-nous cela ? La raison seule nous décide, parce qu'il faut rapporter l'alternative à une unité qui est la notion du *meilleur*. Nous pouvons choisir cependant parmi les objets que nous présente l'imagination, et la raison en est que nous ne croyons pas encore alors avoir une opinion, car nous n'avons pas celle qui naîtrait de la conclusion d'un syllogisme. Cette opinion, c'est la volonté qui la donne. L'appétit n'est donc pas maître de la volonté : tantôt il l'entraîne, tantôt il est entraîné par elle. Ce qui meut alors, c'est l'intelligence active ou pratique dont l'instrument est le raisonnement. Quant à l'intelligence spéculative, elle ne meut pas :

(1) Aristote, *de l'Âme*, III, 3.

elle demeure. Elle regarde le général, et nous dit : Voilà ce qu'on doit faire. Mais l'autre nous dit : Voilà ce que tu dois faire (1).

La mémoire, autre importante faculté des animaux, ne consiste ni à sentir ni à comprendre ; elle est une manière d'être, une affection du sens commun à l'issue d'un temps écoulé ; elle n'appartient qu'aux animaux qui ont le sens du temps et par lui la mémoire. L'intelligence ne perçoit rien sans image, rien qui ne soit à la fois dans le temps et dans la quantité continue, de sorte que la mémoire même des choses intelligibles est une affection du premier des sens. Si elle appartenait à la pure intelligence, loin de la reconnaître à plusieurs animaux, nous ne la trouverions peut-être en aucun des mortels (2). Mais outre la mémoire, l'homme possède, et possède seul, une réminiscence active, une faculté de chercher à se rappeler, qui suppose une sorte de syllogisme et qui ne se peut trouver que dans un être capable de délibérer (3).

Une grande, une dernière question reste à résoudre. Les espèces et les genres n'étant rien, rien en dehors des êtres singuliers, l'homme, cet individu né d'un autre individu, cette essence composée qui existe en vertu d'une cause finale qui est son but, d'une cause matérielle puisée dans les éléments, d'une cause formelle qui est l'essence même et en soi, d'une cause externe, son père, et d'une autre cause motrice encore, le soleil et le cercle oblique (4), l'homme qui doit mourir a-t-il en lui quelque chose de survivant et d'éternel ? Lorsque l'ensemble de la matière et de la forme vient à se dissoudre, un certain principe peut-il persister ? Non, si l'on entend parler de l'âme ; oui, s'il s'agit de l'intelligence (5). La différence universelle de la puissance et de l'acte doit se marquer dans l'âme : il est en elle un principe qui devient tout, il en est un autre qui fait tout, semblable à la lumière, par

(1) Aristote, *de l'Âme*, III, 10 et 11. Pour ce qui est du *syllogisme de l'action* et de l'*incontinence*, voyez, au chap. suivant, la morale d'Aristote.

(2) Id., *de la Mémoire et de l'action de se rappeler*, I.

(3) Id., *ibid.*, 2 et 3.

(4) Id., *Métaphysique*, XII, 5. Cf. *ibid.*, VIII, 4, où la cause matérielle et la cause motrice particulière sont signalées avec plus de précision : l'une est dans les menstrues, l'autre dans le sperme.

(5) Id., *Métaphysique*, XII, 8, sub fin.

laquelle les couleurs passent de la puissance à l'action. Cette intelligence active est pure de tout mélange, elle est dégagée, elle est impassible par son essence qui est l'acte même. C'est ainsi que la science, lorsqu'elle est en acte, se confond avec la chose qui est sue (1). Impérissable, au-dessus des atteintes de la vieillesse qui affaiblit ses *organes* sans la toucher elle-même, son impassibilité est absolue. Ni le raisonnement, ni l'amour, ni la haine ne sont des passions qui lui appartiennent et qui l'affectent; mais toute affection se rapporte à ce qui possède l'âme en tant qu'il la possède; et quand il est corrompu, la pure intelligence demeure sans amour et sans souvenir, parce que ces choses n'étaient pas d'elle, mais du sens commun qui a péri. Ainsi impassible, elle paraît plus divine (2). Elle existe absolument, et non dans le temps où l'intelligence en puissance la précéderait; de sorte qu'on ne saurait dire d'elle que tantôt elle pense et tantôt ne pense pas. Seule séparable, elle est immortelle, éternelle; seule impassible, aucune mémoire ne lui peut être attribuée, car la mémoire n'appartient qu'à ce qui est passif. Mais l'intelligence passive est mortelle et, sans l'intelligence active, elle est incapable de penser (3).

Ainsi l'âme sensitive étant corruptible et rien de ce qui est lié à l'existence du corps ne pouvant exister sans lui, ni par conséquent avant ou après lui, il reste que l'intelligence seule peut venir à l'homme du dehors, et que seule elle peut être divine (4). L'âme est l'instrument, l'*organe* de l'intelligence, comme la main est l'organe du corps, et l'intelligence même est en nous l'organe de la nature: elle est l'œuvre de la nature comme les arts et les sciences sont les nôtres (5); elle est son œuvre la plus haute. La nature,

(1) Aristote, *de l'Âme*, III, 5.

(2) Id., *ibid.*, I, 4.

(3) Id., *ibid.*, III, 5. On doit conclure de ces passages qu'Aristote nie la permanence de l'âme en tant que douée de mémoire et servant de substratum à une personnalité distincte. On voit aussi que, en tant qu'identique à son objet (pensée de la pensée), en tant qu'acte pur, en tant que faisant tout (sans mouvement ni altération), l'intelligence active d'Aristote est identique à l'intelligence divine. Une distinction de pur nombre serait ici sans signification: on peut la faire ou la nier, peu importe, le résultat est le même. Les raisons que nous faisons valoir ici ont été mises en avant par Alexandre et les alexandristes, vrais et purs interprètes d'Aristote.

(4) Id., *de la Génération des animaux*, II, 3.

(5) Id., *Problèmes*, XXX, 5, avec une correction légère.

en effet, a tout fait et disposé pour l'homme (1) et par suite pour l'intelligence. La fin du corps est l'âme, la fin de l'âme est l'action, et le premier des biens est l'exercice de l'activité de l'âme (2). Être et agir dans un perpétuel présent, sans changement comme sans repos, agir immuablement et remplir son être de sa propre action, telle est la fin, telle est la perfection suprême de l'être. Vivre, regarder, penser, c'est par de tels actes accomplis en eux-mêmes et toujours identiques, que l'homme atteint sa perfection propre et qu'il passe du pouvoir à l'action, du sommeil à l'intelligence, du mouvement à l'être et au salut (3).

TABLEAUX SYNOPTIQUE DE LA DOCTRINE D'ARISTOTE (4).

I. *Catégories de l'Être.*

ÊTRE	en puissance	matière.	quantité qualité relation lieu temps situation possession action passion	essence ou un	unité	identité. similitude. égalité.	genre. espèce.	
	sorte de non-être				forme ou essence			multitude ou composé d'unités
	en acte...	privation.						

II. *Catégories de la Cause.*

CAUSE	matérielle	contrariété	changement	d'essence	naissance. mort.
	formelle	nécessité, <i>ce qui est</i>		de quantité	augmentation. diminution.
	efficiente	accidentalité, <i>hasard</i>		de qualité	altération + altération —
	finale	intentionnalité <i>en vue de quoi</i>		de lieu	mouvement + mouvement —

(1) Aristote, *des Parties des animaux*, iv, 10; et *Politique*, I, 3.(2) *Ethique à Nicomaque*, I, 6; à *Eudème*, I, 7 et 8.(3) Voyez les belles pages de M. Ravaisson, *Essai*, p. 399, sqq., t. I. — Nous renvoyons à cet ouvrage le lecteur curieux de connaître la doctrine d'Aristote par une exposition plus étendue que la nôtre. M. Ravaisson a composé une admirable paraphrase de cette doctrine, et chez lui l'exactitude et la poésie ne s'excluent pas, parce qu'il s'est pénétré merveilleusement de l'esprit du philosophe. Jamais avant notre siècle on n'avait appliqué à l'intelligence des anciens un goût si pur, un sens si exquis du vrai.

(4) Nous ne sachions pas que personne avant nous ait essayé de construire un tableau complet du système des connaissances suivant Aristote. Cette remarque a pour objet d'engager le lecteur à en excuser les défauts. Tel quel, il nous semble offrir quelque intérêt et pouvoir servir de résumé à notre exposition.

III. Catégories de la Nature.

NATURE	éléments	{ éther tournant sur soi-même. feu naturellement léger.				
		{ air } tantôt légers, tantôt pesants. eau } terre naturellement pesante.				
	qualités	{ chaud froid sec humide	{ feu	{ air	{ terre	{ eau.
	âmes ou entéléchies	âme nutritive	{ végétative. appétitive. irascible. généralive.			
			{ sens spéciaux			
		âme sensitive	{ toucher. goûter. odorer. ouïr. voir. notion de continuité. notion d'unité et de nombre. notion de mouvement. imagination. mémoire.			
			{ sens commun			
	moteurs	âme intellective	{ active et passive à la fois			
			{ imaginative. volitive et motive. compréhensive et remémorative.			
moteurs	{ active pure, impassible, immortelle, acte pur.					
	{ mobiles, sphères obliques. mobile premier, sphère des fixes. immobile, cause finale absolue, acte pur, pensée de la pensée.					

IV. Catégories de la Science (1).

SCIENCE	poétique	{ poésie, les arts en général. rhétorique.	
		{ dialectique.	
	pratique ou politique en général	{ morale. économique.	
		{ politique.	
	théorique	{ physique, être mobile et sensible, mathématique, immobile et sensible. métaphysique, immobile, insensible, être en soi.	

§ III.

MORALE, POLITIQUE, ESTHÉTIQUE.

CYNIQUES, CYRÉNAÏQUES, PLATON, ARISTOTE.

I. Socrate avait entrepris de critiquer le savoir : il avait nié la

(1) Nous empruntons à M. Ravaisson les éléments de ce dernier tableau, *Essai*, liv. I. c. II.

science du monde. Aux yeux de ses contemporains, son enseignement n'avait pas dû paraître éloigné de celui des sophistes. Mais son dévouement ennoblit sa vie, sa mort rendit sublime ce qui n'eût paru que ridicule, et ses disciples prouvèrent la grandeur de ses idées. Oublions la mort de Socrate, oublions Aristote et Platon, n'envisageons dans le réformateur que l'insupportable vieillard, aux allures sophistiques, le contempteur des sciences, l'homme libre et frugal, endurci aux fatigues, supérieur aux événements, dont toutes les pensées ont trait à la vie active, et nous connaissons le père de l'école cynique, l'une des deux grandes écoles de morale dans l'antiquité.

Mais Socrate était citoyen d'Athènes, amant passionné de la patrie, dévoué à ses lois, toujours prêt à combattre pour elle. Les cyniques, au contraire, s'élevèrent des régions les plus basses de la société antique; fiers de leur origine, ils regardèrent la vie du pauvre et de l'esclave comme la vie souveraine, le travail comme le bonheur, et, cherchant la vertu dans l'âme isolée du sage, ils rejetèrent avec mépris les idoles qu'on avait toujours adorées jusqu'alors. Antisthène, disciple de Socrate, né d'un père athénien, mais d'une mère étrangère, dédaigna la noblesse et les droits de citoyen dont il était privé. « Pourquoi serait-on si fier, demandait-il, d'appartenir tout entier au territoire de l'Attique? Les sauterelles et les limaçons partagent ce beau privilège. Et qu'importe la naissance d'un homme vraiment libre? » Un lutteur invincible est-il le fils de deux lutteurs (1)? » Diogène, élève d'Antisthène qu'il assista jusqu'à sa mort, chassé de Sinope, sa patrie, pour quelque tache de famille, ou peut-être même personnelle (2), se retira à Athènes. Il y dormit sous les portiques des temples et finit par se donner pour logis un tonneau (3), qui devint populaire dans la Grèce et demeura célèbre

(1) Diogène, *Vie d'Antisthène*, vi, 1 et 4.

(2) Id., *Vie de Diogène de Sinope*, vi, 20 et 21.

(3) C'était un vrai tonneau de bois, un tonneau roulant, comme l'ont établi contre la critique, Visconti, *Iconographie grecque*, et M. Boissonade, *Notices des manuscrits de la Bibliothèque du roi*, t. X, part. II. Ce genre d'habitation n'avait rien de très-extraordinaire en Grèce. V. Aristophane, *Chévaliers*, p. 83, t. II de la trad. d'Artaud, 1^{re} édit., et texte, vers 791.

dans l'histoire. Ces deux hommes adoptèrent la besace et le bâton comme symboles de leur philosophie ; ils eurent pour unique habit un manteau doublé propre à toutes les saisons ; ils osèrent mendier, ainsi que Socrate lui-même en avait peut-être donné l'exemple (1), et ils réunirent leurs auditeurs au Cynosarge, gymnase des enfants illégitimes, dont le nom s'appliqua naturellement à désigner leur école.

Les cyniques essayèrent d'ennobler le travail, et par là même de relever la condition morale des esclaves. Antisthène citait l'exemple de Cyrus et celui d'Hercule, ce grand travailleur ; et, faisant allusion sans doute à l'oisive mollesse d'Aristippe de Cyrene, « Fussé-je en délire, disait-il, plutôt que d'éprouver du plaisir (2) ! » Aucun bien ne s'acquiert sans exercice, et l'exercice vient à bout de toute chose, enseignait Diogène à son tour. Renonçons aux travaux inutiles, livrons-nous uniquement à ceux que prescrit la nature ; si nous sommes encore malheureux après cela, notre malheur sera la démence. Ceux qui s'accoutument à vivre dans la volupté ne peuvent plus en être arrachés sans douleur ; nous, au contraire, nous finirons par trouver la nôtre à la mépriser, et notre plaisir sera dans la peine (3). Toutes les conditions devaient être indifférentes à l'homme qui ne demandait qu'à pratiquer cette ascétique doctrine. Aussi nous montre-t-on Diogène, en vente, plaisantant sur le marché aux esclaves, raillant les chalands qui jugent un homme à la simple vue, sans même en vérifier le son, comme on ferait d'un pot ou d'une assiette ; enfin se nommant insolemment le maître du maître qui l'achète. Xéniade de Corinthe s'estima heureux de donner ses enfants à cet esclave, qui savait faire des hommes libres et guérir les maladies des âmes (4). Diogène vieillit auprès de Xéniade et de ses fils, et passa le reste de ses jours à Corinthe, ou libre, ou comme libre, et refusant à ses amis de se laisser racheter par eux. Ce

(1) Sénèque, *de Beneficiis*, I, 8. C'est un des reproches qu'Aristoxène adressait à la mémoire de Socrate.

(2) Diogène, *Vie d'Antisthène*, VI, 3.

(3) Id., *Vie de Diogène*, VI, 71 ; et Stobée, *Sermones*, xxix, 65.

(4) Id., *ibid.*, VI, 29 ; Aulu-Gelle, *Noctes atticae*, II, 18 ; et Lucien, dans son *Encan*.

fut là qu'Alexandre le vit accroupi dans un gymnase, et qu'il admira sa liberté. « Ote-toi de mon soleil ! Pourquoi te craindre si tu es bon ? » Qui ne connaît les sublimes réponses du gueux au conquérant (1) ?

Si la sainteté du travail, si l'égalité morale des conditions humaines purent être enseignées réellement, efficacement, par quelque une des sectes de la Grèce, c'est par la secte cynique et par aucune autre. Seule, elle proscrivit toute espèce de luxe, méprisa les beaux-arts (2), et voulut réduire les soins du corps à ceux qui sont nécessaires au maintien de la vie, et, par suite, à l'exercice de l'âme, à la vertu. Quand on demandait à Diogène s'il avait jamais rencontré des hommes : « Nulle part, répondait-il ; mais j'ai vu des enfants à Lacédémone (3). » Le vice qu'il reprochait à ces enfants de Sparte, c'était sans doute la brutalité, c'était l'amour de la guerre ; car les cyniques ne se contentaient pas de dédaigner la noblesse, la gloire et la fausse liberté ; ils osaient encore attaquer l'esprit universel et les plus fortes croyances de l'antiquité ; ils se glorifiaient d'être sans patrie (4), et ils semblaient mépriser la guerre, ce fondement de l'esclavage et de toute inégalité, que Platon conservait si religieusement dans sa république. « Appliquez-vous à la philosophie, disait Cratès, jusqu'à ce que vous regardiez les généraux d'armée comme des conducteurs d'ânes (5). » Ainsi délivrés de tous les liens des sociétés antiques, isolés et maîtres d'eux-mêmes, les cyniques demeuraient immobiles et comme divinisés dans leur orgueil. Mais cet orgueil, que Socrate croit apercevoir à travers les trous du manteau d'Antisthène (6), c'est la plus haute pensée de l'âme humaine qui se connaît, qui s'apprécie, qui méprise tout ce qui n'est pas d'elle ; cet orgueil est la consolation du cynique arrivé à voir

(1) Diogène, *ibid.*, vi, 38 et 68 ; Plutarque, *Vie d'Alexandre*, etc., etc.

(2) « Une statue se vend trois mille drachmes, disait Diogène, et une mesure de farine deux chénices. » *Id.*, *ibid.*, vi, 35.

(3) *Id.*, *ibid.*, vi, 27.

(4) *Id.*, *ibid.*, vi, 49 et 63. Diogène se disait *citoyen du monde*, et c'est à tort qu'on a quelquefois attribué ce mot à Socrate. Cratès se disait *citoyen de Diogène*, vi, 93.

(5) *Id.*, *Vie de Cratès*, vi, 92.

(6) *Id.*, *Vie d'Antisthène*, vi, 8.

que toutes les places ici-bas sont renversées. Bientôt, comme prévoyant un mot de l'Évangile, Diogène ordonnera qu'on l'enterre la face contre terre; car un jour doit venir où ce qui est tourné se retournera (1).

Dans l'intervalle de son développement, depuis Antisthène jusqu'à Cratès, disciple de Diogène et maître de Zénon de Citium, l'ancienne secte cynique se voua exclusivement à la pratique de la morale. Seuls, deux de ses membres cultivèrent la science : ce furent Antisthène, son fondateur, obligé de lui faire place parmi les écoles de son temps, et son rénovateur, Zénon, qui l'appela à de plus hautes destinées dans le monde. Antisthène, disciple de Gorgias avant de l'être de Socrate, continua l'enseignement de ce dernier, en lui donnant toutefois un caractère plus sophistique et en le dirigeant à la destruction de la science. Il laissa beaucoup d'ouvrages, et sur toutes sortes de matières (2). Il combattit surtout les prétentions des savants, en niant la réalité des attributs et la possibilité du raisonnement. Une définition, disait-il, n'est, dans le fait, qu'une série de mots. On parvient sans doute à exprimer un rapport, une qualité, mais jamais l'être lui-même d'une chose (3). Rien ne se peut caractériser que par soi; le même ne se dit que du même, et il est impossible, au fond, de se contredire (4); aussi, tout enseignement doit commencer par l'étude des mots (5). Diogène s'en réfère évidemment à la même doctrine quand, pour réfuter Zénon d'Élée, il se lève et marche, et répond aux raisons par des faits (6). Il pense donc, avec son maître Antisthène, que la vertu ne requiert ni paroles ni science; qu'elle consiste dans les œuvres, et qu'il ne faut, pour l'atteindre, que la force de Socrate (7). Il demande

(1) Diogène, *Vie de Diogène*, vi, 32. Le compilateur ajoute à ces paroles une interprétation inepte.

(2) Voyez le *Catalogue*, dans Diogène, vi, 15-19. Ce qui nous en reste, authentique ou non, est peu intéressant.

(3) Aristote, *Métaphysique*, viii, 3, où il nomme Antisthène et autres semblables ignorants.

(4) Id., *ibid.*, v, 29. Antisthène est encore nommé.

(5) Arrien, *Dissertations sur Epictète*, i, 17.

(6) C'était son mode habituel d'argumenter, comme le prouvent des traits nombreux de sa vie dans Diogène de Laërte.

(7) Diogène, *Vie d'Antisthène*, vi, 11.

à l'astronome s'il y a long-temps qu'il est revenu du ciel (1), et il reproche à celui qui cherche la science dans les livres de prendre pour réalités des choses peintes, et des images pour sa nourriture (2).

Les cyniques étaient ennemis déclarés des superstitions et des dieux populaires. Ainsi, l'on voit Antisthène chercher des interprétations allégoriques d'Homère (3), refuser de croire au démon de Socrate (4), et railler un prêtre d'Orphée, à qui il conseille de mourir pour arriver plus vite aux plaisirs de l'autre vie (5). Diogène critique vivement les agenouillements immodestes des femmes dans les temples : « Ne crains-tu pas, dit-il à l'une d'elles, que Dieu ne soit derrière toi, car tout est plein de lui, et qu'il ne te voie dans cette position (6)? » Ils enseignaient l'existence d'un seul Dieu dans la nature, divinité incomparable et sans forme déterminée (7), et réduisaient sans doute la vraie religion à une sorte de déisme; mais la grande affaire était, pour eux, la vie de ce monde, les soins de la *veille*, qu'il fallait se garder de sacrifier aux vaines illusions des *songes*, et la vertu, unique bien, unique beauté, unique vérité à poursuivre. « Ayez la raison, disaient-ils, ou munissez-vous d'une corde (8)! »

La doctrine politique et sociale des cyniques se peut réduire à un seul mot : la communauté. « Toutes choses sont aux dieux, » disait Diogène; les sages sont amis des dieux; entre amis tout » est commun : tout donc appartient aux sages (9). Le mariage » par lui-même n'est rien; l'acte qui en est la fin résulte d'un accord naturel : ainsi les enfants doivent être communs (10). Les » femmes sont destinées, d'ailleurs, à la même vie, à la même

(1) Id., *Vie de Diogène*, vi, 39.

(2) Id., *ibid.*, vi, 48.

(3) Lobeck, *Aglaophamus*, p. 159.

(4) Xénophon, *Banquet*, viii, 5.

(5) Diogène, *Vie d'Antisthène*, vi, 4.

(6) Id., *Vie de Diogène*, vi, 37.

(7) Cicéron, *de Natura deorum*, i, 13; et Clément Alexandrin, *Stromata*, v, pag. 601.

(8) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*.

(9) Diogène, *Vie de Diogène*, vi, 71.

(10) Id., *ibid.*, vi, 72. Antisthène semble s'être tenu plus près de la tradition socratique sur le mariage et sur l'amour. Voyez *ibid.*, vi, 11 et 12; mais il ne laisse pas de dire qu'un *juste* vaut mieux qu'un *proche*, principe qui nous semble faire bon marché de l'esprit de famille.

» vertu que les hommes. » Il fut donné à Cratès, né à Thèbes, qui avait abandonné ses biens pour la philosophie, d'inspirer un vif attachement à une jeune fille, Hipparchie, sœur de Métrocle, son disciple. Elle voulut l'épouser et partagea sa vie et ses idées (1). Nous réduirons la morale cynique aux préceptes suivants : rechercher la vertu, car la vertu s'enseigne et s'acquiert ; renoncer à toute gloire, à tout luxe, à tout respect humain ; pratiquer, exercer publiquement tout ce qui est honnête en soi ; travailler pour vivre et pour être heureux ; aimer les sages ses semblables ; s'élever ainsi à la perfection, à l'impeccabilité.

Après que l'ancienne secte cynique se fut fondue dans la stoïcienne, le cynisme ne laissa pas de se perpétuer dans l'antiquité, au moins comme un certain genre de vie qui convenait à des mystiques, à des ascètes vivant dans le monde, ou même encore à des âmes blessées dans leur amour ou dans leur orgueil. Plus d'une fois ces sages isolés durent se rapprocher du christianisme pratique, et quelques traits, sans doute ajoutés postérieurement à la vie de Diogène, peuvent être rapportés aux habitudes des cyniques nouveaux (2). Mais au fond l'ancienne et véritable école s'éloignait par son orgueil et par la doctrine de la divinisation du sage, que les stoïciens développèrent, du simple esprit du christianisme. Le suicide, assez commun dans les écolesocratiques, était regardé par les cyniques comme l'effort suprême et le dernier trait de vertu du sage que la vieillesse et les infirmités rendaient inutile à lui-même. Un jour les amis de Diogène allèrent le trouver sous le portique où il passait la nuit à Corinthe. Enveloppé dans son manteau, il semblait dormir ; mais il était mort. Les disciples pensèrent que leur maître sublime, âgé de quatre-vingt dix ans et fatigué de vivre, avait retenu sa respiration jusqu'à ce qu'il expirât (3). D'autres nombreuses versions

(1) Diogène, *Vies de Cratès, de Métrocle et d'Hipparchie*, VI, 85-99. Le lexicographe Suidas attribue quelques ouvrages à Hipparchie.

(2) Nous citerons surtout les détails que donne le compilateur sur l'éducation des fils de Xéniaque par Diogène. Le maintien humble, le silence, les yeux baissés dans les rues sont des traits qui ne semblent pas représenter dans toute sa pureté l'ancien esprit cynique. Nous n'en dirons pas autant du travail et des soins domestiques. Voyez Diogène, VI, 31.

(3) Diogène, *Vie de Diogène*, VI, 77.

circulèrent dans l'antiquité sur le suicide de Diogène et sur son indifférence pour la sépulture. Ce qui est certain, c'est que les Corinthiens, qui l'admiraient et l'aimaient comme l'avait aimé le peuple d'Athènes (1), lui élevèrent un tombeau à l'une des portes de leur ville. Ce tombeau, surmonté d'un chien de marbre, portait une inscription en vers harmonieux et naïfs rehaussés par un trait final qui ne manquait pas de sublimité (2). Diogène eut aussi des statues au bas desquelles on inscrivit des vers pleins d'enthousiasme.

II. L'école de Cyrène fut fidèle à l'enseignement de Socrate, en ce qu'elle méprisa les sciences et réduisit l'objet de la vie à l'exercice et au développement de la personne morale; mais, comme les cyniques, et plus encore qu'ils n'avaient fait, elle isola le sage et enseigna l'égoïsme. Certaines doctrines des sophistes, qu'elle reprit et adopta, lui servirent aussi de méthode, et l'aiderent à la critique des écoles ennemies. Les cyniques niaient la vertu du raisonnement et des idées abstraites; elle ramena toute connaissance aux impressions sensibles, elle s'attacha à l'idéalisme de Protagore, rejeta par suite la pensée morale de Socrate, et réduisit au plaisir et à la douleur toutes les réalités de la vie.

Parmi les disciples de Socrate, Aristippe de Cyrène offrait une opposition décidée de mœurs et un rapport fréquent d'idées avec Antisthène. Il se faisait gloire de vivre dans la mollesse, d'échapper à tout devoir en n'adoptant pour séjour que des républiques étrangères, de chercher avant tout une vie douce et aisée, ne

(1) Id., *ibid.*, VI, 43.

(2) C'est un dialogue contre le chien de marbre et le passant : « Dis, chien, de qui gardes-tu là le tombeau? — Du chien. — Et quel est cet homme, le chien? — Diogène. — De quel pays? — De Sinope. — Celui qui habite un tonneau? — Lui-même, et maintenant il est mort et il habite les astres. » (*Anthologie*, épigr. 558). Disons cependant que Visconti et Boissonade croient cette inscription moderne. — On possède encore aujourd'hui des lettres attribuées à Diogène le cynique et à Cratès. Mais leur authenticité, depuis long-temps soupçonnée, a été définitivement rejetée par M. Boissonade, *Notices des manuscrits de la Bibliothèque du roi*, t. X et XI, dans les deuxièmes parties. Cependant leur fabrication paraîtrait assez ancienne à ce savant helléniste, et pouvoir se placer à fort peu près à l'an 190 avant notre ère. Voyez, aux lieux indiqués, ces lettres et leur traduction. Elles ne sont pas absolument dénuées d'intérêt; mais les traits qui s'y trouvent compris ont en général été conservés par d'autres auteurs, surtout par Diogène Laërce; et voilà pourquoi nous n'en avons pas fait usage.

s'embarrassant que de lui-même, et de se faire, entre la servitude et la domination, un chemin pour arriver au souverain repos (1). Indifférent à chaque état présent des choses, il prétendait, tout en cherchant le mieux, s'accommoder du pire, et faisait profession de savoir tout soumettre à sa personne sans jamais la soumettre à rien (2). Connus surtout pour maître en l'art de flatter les tyrans, et pour avoir voulu vivre sans passions et sans trouble, Aristippe ne paraît pas avoir laissé de doctrine bien déterminée; mais sa fille Arété, qui philosopha d'après lui, Aristippe Métrodidacte, fils de cette dernière, à leur suite d'assez nombreux disciples, formulèrent un système qui finit par se fondre dans celui d'Épicure : ils empruntèrent tous à leur premier maître le principe du plaisir et celui du mépris des sciences. Les derniers des artisans, avait dit Aristippe, sont au-dessus des mathématiciens; un cordonnier s'occupe au moins du mieux et du pire, un mathématicien jamais (3); et il avait défini la fin de la vie : un mouvement doux répandu dans la sensation (4).

Aristippe, fils d'Arété, distingua trois états de l'âme : la tempête, l'agitation douce et le calme. Ne pouvant connaître ou plutôt sentir que ses impressions, ses passions, en prenant ce dernier mot dans le sens le plus conforme à son étymologie, l'homme devait, selon lui, viser constamment à l'état moyen, qui seul constitue le plaisir, le bien et la fin de la vie (5). Mais le calme n'étant guère pour l'homme vivant qu'un état négatif, les cyrénaïques réduisaient l'être qui sent à deux passions : un mouvement doux, un mouvement rude; l'une est le plaisir, l'autre est la fatigue ou le travail, ou la douleur. Du reste, un plaisir, suivant eux, ne différait pas d'un autre plaisir. Sans distinction ni degré, tout état de jouissance se suffit à lui-même et remplit son moment (6), car le plaisir est monochrome; ni l'espérance ni les

(1) Xénophon, *Mémoire sur Socrate*, II, 1

(2) Horace, *Épîtres*, liv. I, 1 et 17 :

« ...mihi res, non me rebus subungere conor...
Omnis Aristippum decuit color, et status, et res,
Tentantem majora, fere præsentibus æquum. »

(3) Aristote, *Métaph.*, III, 2. Aristippe, dans ce passage, est traité de sophiste.

(4) Diogène, *Vie d'Aristippe*, II, 86.

(5) Eusèbe, *Préparat. évang.*, XIV, 18 et 19.

(6) Diogène, *ibid.*, II, 86 et 87.

souvenirs ne le touchent en soi ; il est tout entier relatif au présent (4). Aussi la fin que nous poursuivons doit-elle résider toujours en un plaisir particulier. Le bonheur, qui est l'ensemble de ces plaisirs composant toute une vie, le bonheur, qu'il est si difficile d'atteindre, n'est pas même recherché pour soi : c'est le plaisir que tous les êtres poursuivent dans la nature, c'est la douleur qu'ils repoussent et qu'ils fuient ; et quelle que soit la source de ces deux passions, les choses mêmes nous indiquent assez que l'une est le bien, que l'autre est le mal (2).

Les cyrénaïques refusaient à l'homme le pouvoir de prononcer sur la réalité des objets extérieurs et sur leur nature. Sans en nier l'existence, ils regardaient les noms que nous leur donnons comme n'exprimant que nos sensations, et ils les posaient comme incompréhensibles. Ainsi, d'après eux, tout est apparence, et il n'est pas de critérium unique et général pour servir aux jugements humains (3). Les objets de nos sens ne nous touchent pas, disaient-ils ; il n'y a de réel dans la passion que le plaisir et la douleur (4), qui sont des états de notre pensée (5). L'imagination, la passion n'appartiennent qu'à nous ; trop peu fondés sur elles pour nous abandonner à la foi par laquelle on affirme l'existence des choses, nous devons, comme en une ville assiégée, nous renfermer en nous-même et dire de ce qui est au dehors : Il paraît, et non pas : Il est (6). En deux mots, le jugement du vrai n'est que dans le plaisir et dans la douleur, parce qu'ils se sentent, et rien n'est sûr au delà de nos émotions intimes (7).

Le plaisir était, pour les cyrénaïques, un état passif de l'âme, bien différent de cette apathie, absence de la douleur ou du mal, dont les épicuriens composèrent leur bonheur ; ils le regardaient comme ayant surtout son siège dans la sensation. Les peines matérielles leur semblaient les plus dures, et ils amoindrissaient autant que possible la part que l'âme, qui prévoit ou qui regrette,

(1) Athénée, *Banquet des sophistes*, I, lxi, p. 544.2.

(2) Diogène, *ibid.*, II, 87 et 88.

(3) Sextus, *Adversus logicos*, I, 191, sqq. ; *Hypotyposes*, I, 216.

(4) Diogène, *ibid.*, II, 90.

(5) Plutarque, *Banquet*, v, 1, 2. « περί τῆς διάνοιαν ἡμῶν. »

(6) Id., *Contre Colotes*, xxiv.

(7) Cicéron, *Questions académiques*, II, 7 et 45

a nécessairement dans le bien et dans le mal. Cependant la prudence ou l'art de se gouverner n'était pas absolument rejetée par eux, mais ils la regardaient comme un art facile (1) : la plus simple connaissance du bien et du mal, indépendamment de toute science des choses naturelles, leur paraissait bien suffisante au sage pour qu'il se délivrât des superstitions et de la peur de la mort. Quant à la science du juste et de l'honnête, ils la niaient aussi, réduisant toute notion de ce genre à la coutume et à la loi ; mais le sage a tout intérêt à se conformer à la coutume (2).

Théodore, surnommé l'Athée, puis le Dieu, Annicéris, son maître, et Hégésias, furent les plus célèbres des cyrénaïques. Ces deux derniers donnèrent leur nom à des écoles qui marquent une transition sensible à l'épicurisme. Les annicériens tentèrent de rendre à l'âme les affections, l'amitié, l'esprit de famille et l'esprit patriotique, que les autres philosophes de Cyrène en avaient bannis ; ils firent, de la sorte, entrer l'amour parmi les éléments du bonheur ; ils justifèrent même la coutume en soi comme utile et propre à guider l'homme dans la vie (3). Les hégésiaques, au contraire, regardant le bonheur comme impossible, et portés à mépriser le plaisir du moment, réduisirent le bien de l'homme à une sorte d'apathie. Cette dernière secte est remarquable par le profond sentiment de désespoir qui s'y fait jour. Rien n'est agréable ou désagréable par nature, disait l'orateur de la mort, Hégésias. La satiété de l'âme engendre le dégoût ; la rareté ou la nouveauté des choses sont les sources d'un plaisir qui est le même pour tous les hommes et dans toutes les conditions, mais que la douleur surpasse toujours. Autant vaut être mort que vivant. Que l'insensé tienne à la vie, le sage y est indifférent ; il évite les biens comme les maux, et n'établit aucune différence entre les moyens de jouir. Il ne reproche rien aux hommes, car toute faute, chez eux, est involontaire, et nul ne mérite d'être puni ; mais il vit

(1) Diogène, *Vie d'Aristippe*, II, 89, 90, 92 ; Cicéron, *de Finibus*, II, 6.

(2) Id., *ibid.*, II, 92, 93. On trouve dans Sextus, *Adversus logicos*, I, 11, une division de l'*Éthique* en cinq parties, attribuée aux cyrénaïques. Ces philosophes avaient donc essayé de systématiser leur pensée, comme le firent plus tard les épicuriens. Les éléments nous font défaut pour recomposer ce système. Ritter l'a cependant esquissé avec beaucoup de vraisemblance.

(3) Id., *ibid.*, II, 96, 97.

pour lui seul, se méfie de ses sens, et se laisse conduire aux apparences de la raison (1). L'athéisme de Théodore et le désespoir d'Hégésias sont la fin de la philosophie cyrénaïque; sur ses ruines s'éleva la puissante école d'Épicure (2).

III. Tandis que les cyniques et les cyrénaïques s'attachaient à ce que Socrate avait imprimé de plus personnel à son enseignement, tandis qu'ils poursuivaient sa critique des sciences et qu'ils allaient rétrécissant cette notion du bien et de la vertu, qui avait été le vaste objet de ses recherches, Platon appliquait la doctrine des idées à la morale, et s'élevant dans les plus hautes régions de l'esprit, il plaçait l'idée suprême du bien au delà du monde et la transformait.

La morale de Platon peut s'envisager sous trois aspects divers, qui embrassent en quelque sorte trois règnes de l'âme. On trouve d'abord dans ses dialogues une morale dialectique, science incomplète des idées du bien et du beau et de toutes celles qui en participent. Puis les symboles répandus dans les mêmes dialogues et cette admirable genèse qu'il appelle sa physique, présentent les éléments d'une morale religieuse, qui se lie à la morale dialectique par les doctrines de l'immortalité de l'âme et de la réminiscence. Enfin, la morale politique, exposée avec de grands développements, résulte de l'application des deux autres sciences à l'organisation de la société et à la direction des forces humaines.

Nous savons que Platon adoptait ce grand principe de Socrate, qui consiste à identifier la vertu avec la science du bien, double idée que notre langue exprime aujourd'hui par ce beau mot, *sagesse*. Cependant la vertu ne s'enseigne pas, Platon l'admettait, le prouvait avec les sophistes. Comment donc peut-elle être une science? C'est que l'opinion vraie qui supplée la science, qui, comme elle, peut engendrer le vrai, le bon et l'utile, est aussi la

(1) Id., *ibid.*, II, 94, 95, 96. Hégésias avait écrit une sorte de drame philosophique dont le personnage, prêt à se laisser mourir de faim, énumérait à ses amis tous les maux de la vie. Il lui fut défendu d'enseigner le suicide à Alexandrie. « La vie, disait-il, est un mal, et la mort ne supprime pas le bien, mais elle supprime seulement la vie. » Cicéron, *Tusculanes*, I, 34.

(2) Pour le célèbre Evhémère, auteur d'un système de mythologie qui fut reçu dans l'école d'Épicure, V. ci-dessous, liv. VI, ch. 3, n° 10.

seule vertu qu'on trouve dans le monde. Tous les hommes ne seraient que des ombres à l'égard du sage qui posséderait la vertu comme une science. En eux elle est un don de Dieu, en lui elle serait comme en Dieu même (1). Toutes les vraies vertus, quel que soit le nombre qu'on en veuille compter, toutes ont un caractère commun; elles supposent la science, et participent d'ailleurs les unes des autres, bien qu'elles ne puissent être enseignées (2), par la raison qui vient d'être donnée. Ainsi la justice, la sainteté, la tempérance, la prudence s'impliquent mutuellement et sont parties inséparables de la vertu, de la science. Le courage est incompatible avec l'ignorance, parce qu'il est la science de ce qui est véritablement ou de ce qui n'est pas à craindre; et la sainteté de même, parce qu'elle est la science de notre rapport à Dieu (3). Qu'est-ce donc que cette science, principe de toutes les vertus, et identique à la sagesse? La sagesse consisterait-elle à faire le bien? Mais en ce cas, le sage pourrait ignorer lui-même la sagesse, puisque souvent c'est involontairement que nous faisons le bien ou que nous négligeons de le faire. Le sage est-il celui qui se connaît lui-même? Quel serait l'objet de cette science de soi? Il n'y a pas de vue de la vue, ni d'ouïe de l'ouïe; donc aussi pas de science de la science. Le savant en général, dépourvu des sciences particulières, ne saurait pas même ce qu'il sait ou ce qu'il ignore, et le bonheur lui manquerait, parce que le bonheur est donné par une science particulière, celle du bien et du mal, sans laquelle toutes les autres nous deviennent inutiles (4). Il est

(1) Platon, *Ménon*, p. 219-231.

(2) Id., *Protagore*. C'est la thèse même, la thèse générale de ce dialogue.

(3) Id., *ibid.*, p. 61-73 et 117-123; *Lachès* tout entier; *Eutypbron* tout entier. Ce dernier dialogue, si justement admiré, a surtout un caractère critique. Il réfute les idées de la sainteté et les principes de la religion exotérique des anciens Grecs. Cependant il nous semble aussi comporter la solution que nous donnons dans notre texte. Cf. *Gorgias*, p. 363.

(4) Id., *Charmide* tout entier. Nous négligeons quelques définitions de la sagesse réfutées par Platon, et qui ne pénètrent pas au cœur de la question: car Platon fait approfondir par degrés les difficultés à ses interlocuteurs, et il ne leur prête au début que des opinions qui soutiennent peu l'examen, quoiqu'elles soient sans doute empruntées aux écrivains de son temps. — Ce dialogue a été rejeté par quelques critiques qui l'ont regardé comme contradictoire avec l'*Alcibiade*. M. Cousin (*Argument du Charmide*) admet cette contradiction sans examen, et prend le parti très-arbitraire de regarder le *Charmide* comme un *dialogue polémique*, c'est-à-dire *sophistique*.

vrai que l'âme peut se replier sur elle-même, se regarder, comme un œil dans un œil, et se connaître; mais c'est une partie de l'âme que l'âme entière connaît ainsi; et cette partie, c'est la partie divine, c'est-à-dire la sagesse et le bien. Sans cette connaissance de nous-mêmes, qui est la vertu, les vrais biens et les vrais maux nous sont inconnus; tout nous devient inutile et nous vivons dans l'esclavage, car le vice est servile et la vertu seule est libérale (1).

Puisque toutes les vertus dépendent de la science du bien, dont elles émanent comme autant de rayons, tous les vices, au contraire, et l'intempérance, et l'injustice, et le mensonge, naissent de l'ignorance. Nul ne fait le mal volontairement, nul ne connaît le bien sans le faire (2). Mais, supposé qu'un homme pût vouloir être injuste; il faudrait reconnaître que l'âme, en cela semblable aux sens, aux instruments, aux animaux domestiques et aux esclaves, est foncièrement meilleure quand le vice en elle est volontaire que lorsqu'il est involontaire. Dans le premier cas, l'âme possède la science et la puissance; dans le second, tout n'est en elle qu'ignorance et faiblesse: il n'y a plus de vertu. Si donc il existe un homme qui fasse le mal par sa volonté, sachant, voyant qu'il est mal, cet homme est homme de bien. Mais comment approuverait-on une conclusion si étrange? Les ignorants qui savent leur ignorance y sont conduits comme Socrate, et les faux savants la rejettent (3). La vraie science n'a qu'un mot à

(1) Platon, *Alcibiade*, p. 118 jusqu'à la fin.— La contradiction de l'*Alcibiade* et du *Charmide* est donc purement extérieure. La sagesse et la vertu, selon Platon, consistent à se connaître soi-même, non en tant que l'on posséderait ainsi le savoir du savoir, mais en tant que l'on connaît le bien qu'on a en soi, distinct de soi, et qui émane de Dieu.

(2) Id., *Gorgias*, p. 243-245, et *Ménon*, p. 159-162. Cette doctrine socratique respire partout dans les dialogues de Platon. Dans le *Gorgias*, toutes les vertus sont ramenées à la tempérance, qui est l'ordre dans l'âme. Il est clair que cet ordre ne peut être réalisé que par la science du bien.

(3) Id., *petit Hippias*. Ce dialogue, d'une incontestable authenticité (il est cité et caractérisé par Aristote, *Métaphysique*, v, 29), s'explique aisément, on le voit, dans la doctrine de Platon. M. Cousin s'est fort emporté contre la thèse *immorale* et *sophistique* ainsi soutenue par Socrate et par son disciple; mais il n'en a ni pénétré le fondement ni recherché la solution (*Argument du petit Hippias*, t. IV). Platon, qui proclame la liberté humaine dans sa théodicée, est fataliste dans sa morale. Nulle part il ne semble s'être enquis de la nature de la volonté et du libre arbitre.

dire : cet homme qui connaîtrait l'injustice et qui la voudrait n'est qu'un monstre qui n'existe pas et à qui l'idée réelle du bien n'est pas applicable, car cette idée unit indissolublement l'acte à la pensée, le fait à la connaissance.

Ainsi l'idée du vrai se rattache à l'idée du bien, que nous savons supérieure à toutes les essences : elle en est la réalisation. Occupons-nous maintenant de l'idée du beau ; le caractère qui fonde le beau dans les choses n'est ni la convenance, ni l'utilité en général, ni l'utilité cause du bien, ni l'agrément, ni ces deux derniers réunis (1). Nous connaissons la voie qui mène l'esprit à l'idée propre du beau lorsqu'il s'élève de la beauté du corps à la beauté de l'âme, vive lumière dont l'autre plus faible est un reflet, puis de la beauté de l'âme à la beauté intelligible en général, et de celle-ci à la beauté divine et en soi (2). Sur cette voie l'amour le conduit, l'amour qui a pour objet le bien en général et, en particulier, la production du bien dans le beau, selon le corps et selon l'esprit. Ainsi le bien se réalise dans la beauté, divinité qui préside à la conception et à l'enfantement (3). Mais le bien qui se réalise, c'est le vrai ; quelle relation peut donc avoir le beau en soi avec le bien suprême, qui n'est pas produit, mais qui produit éternellement le vrai ? Il en est l'éclat, la splendeur. Il est ce cercle de divine lumière qui réside dans le bien et qui sans cesse émané de lui se réfléchit vers lui (4).

A l'idée du beau joignons celle de l'amour, qui lui est corrélative. La dialectique nous apprendra d'abord tout ce que l'amitié n'est pas, comme tout-à-l'heure elle nous apprenait tout ce qui n'est pas la beauté. L'amitié n'est ni le rapport réciproque des semblables, ni celui des contraires, ainsi qu'on l'a quelquefois prétendu. Si l'amitié avait pour objet la beauté, fille du bien, et que grâce à elle l'homme qui n'est ni bon ni mauvais dût être appelé

(1) Platon, *grand Hippias*, pag. 135-167. Ce dialogue est rejeté par Ritter et par d'autres critiques. On y relève des défauts ; mais Platon a-t-il dû n'en avoir jamais ? Ritter rejette aussi l'*Alcibiade*.

(2) Id., *Banquet*, p. 314-318.

(3) Id., *ibid.*, et 306-307.

(4) Marsile Ficin, *Epitome in Hippium*, pag. 1271, éd. de Bâle, 1561. Contre l'ordinaire, l'interprétation de Ficin nous semble exacte ici. Les développements, *Comment. in Convivium*, p. 1324, sqq., le sont moins.

l'ami du bien qui lui manque, alors l'amitié se rapporterait essentiellement au premier bien, bien véritable pour lequel nous recherchons tous les biens secondaires. Mais ce bien, recherché par celui qui n'est ni bon ni mauvais, ne serait donc aimé qu'à cause de la présence du mal ? Cependant si le mal était supprimé il semble que le désir pourrait subsister encore et avec lui l'amitié. Voudrait-on alors définir l'amitié plus généralement, un désir de ce qui convient ? On demandera de déterminer cette convenance et il sera impossible d'y réussir sans retomber sur les notions précédentes déjà réfutées (1). Mais ne savons-nous pas que l'amour est le désir d'engendrer dans la beauté ? L'amant et le bien-aimé sont ici-bas dans des relations telles que l'un trouve dans la contemplation de l'autre une image, un reflet de la beauté divine, qu'il le rend fécond pour le bien, et que, le bien-aimé s'élevant à son tour dans la vertu de son amant, tous deux, l'un par l'autre, arrivent à l'immortalité (2). L'amour suprême, amour de la beauté suprême, que peut-il être alors, sinon le désir mutuel du bien et du vrai, du vrai pour la splendeur du bien, du bien pour son ouvrage qu'il a produit dans la beauté (3) ?

Il nous reste à rechercher quel est le bien de l'homme, et, en envisageant cette idée dans sa multiplicité, à classer les divers biens dans leur ordre d'excellence. Excluons d'abord le plaisir du

(1) Platon, *Lysis*, p. 54-77. — M. Cousin a voulu regarder ce dialogue comme une œuvre électorique. Platon, d'après lui, n'aurait réfuté chacune de ces définitions de l'amitié que pour en laisser subsister une partie, de sorte qu'il ne les repousserait qu'en ce qu'elles ont d'exclusif (*Argument du Lysis*, t. IV) ; mais, outre que cette tactique n'est pas le moins du monde indiquée par l'auteur, il faudrait que les réfutations données par Socrate n'atteignissent qu'une partie de chaque définition, tandis qu'il est aisé de s'assurer qu'elles sont radicales. — Ce beau dialogue doit être expliqué par le *Phèdre*. Ils sont les premiers que composa Platon, Socrate vivant encore, et le *Phèdre* est évidemment la suite du *Lysis*.

(2) Id., *Banquet*, loc. cit. ; et *Phèdre*, p. 55-72.

(3) Il est aisé de rapprocher cette induction, qui nous paraît légitime, de ce que nous avons dit plus haut (ch. II, 3) de la trinité de Platon. Le bien, le vrai, le beau se peuvent rapporter à Dieu même, principe au-dessus de tout, à Dieu, intelligence qui contemple les idées, à Dieu enfin, cause des êtres et cause par amour. Les vertus, les idées, les désirs dans les êtres créés se rapportent aux trois mêmes principes, et leur source en eux est divine. Le bien joue, dans Platon, le rôle de la puissance.

nombre des biens. Nous voulons parler du plaisir qui, infinide sa nature et toujours mêlé de douleur, se forme à la fois du fini et de l'infini, par l'effet du rétablissement de l'harmonie dans un animal naguère altéré et souffrant ; pur phénomène qui n'est rien par lui-même et qui n'existe, ainsi que la génération et la corruption, qu'en vue d'un bien étranger à lui-même. Ce plaisir, du reste très-réel, et qu'on ne doit pas confondre avec la simple cessation de la douleur, est un état variable, en voie de génération, qu'il faut comparer au mouvement et non pas à la fin que le mouvement se propose. Mais il existe des plaisirs vrais et purs que nous procurent les figures, les sons, les odeurs, tout ce dont la jouissance et la privation sont également étrangers à la douleur. Tels sont les plaisirs que nous procurent l'étude de la géométrie et la vue des couleurs. On peut les ranger parmi les biens, à l'exclusion du plaisir né de la passion. Et ainsi l'on évite cette erreur monstrueuse de donner à la jouissance le nom de vertu et le nom de méchant à l'homme vertueux qui souffre (1).

Le bien doit se suffire à lui-même : il ne peut donc se trouver que dans une *vie mêlée*, et cette vie elle-même est le premier des biens. Le second rang doit appartenir naturellement à la *mesure*, à la *proportion*, au *beau*, au *vrai*, sans lesquels le mélange ne pourrait être bon parce qu'il serait confus. Toutes les sciences, sans distinction, doivent entrer dans ce mélange, ainsi que les plaisirs purs qui laissent subsister l'ordre et l'intelligence. Au troisième rang parmi les biens il faut placer l'*intelligence* et la *sagesse*, c'est-à-dire la pensée de ce qui est réellement et la connaissance de la dialectique. Au quatrième rang viendront les *sciences* particulières, les arts, toutes les *vraies connaissances* ; et le plaisir, perception pure de l'âme et sans mélange de douleur, ne paraîtra qu'au cinquième et au dernier rang (2). C'est dans cet ordre en effet que tous les biens se rapportent au bien suprême constitué par le *juste milieu* ou l'*à-propos* dans la vie mêlée.

IV. Les principes dialectiques de la morale que nous venons d'esquisser d'après Platon se rapportent à la science, et par elle

(1) Platon, *Philèbe*, p. 348, sqq., et 419-432.

(2) Id., *ibid.*, p. 445-469.

à l'individu qui la possède ; mais il est un principe supérieur qui doit régir la vie sociale des hommes. Ce principe , il est vrai, rentre logiquement dans les précédents , mais il trouve sa sanction dans l'idée suprême de la destination de l'homme. L'injustice est le plus grand des maux , il est plus mal de la commettre que de la subir , telle est la thèse que , dans le plus beau (1) des dialogues de Platon , Socrate établit et défend contre trois sophistes conjurés. L'un d'eux , Gorgias , maître de rhétorique , prétend enseigner la justice et se donne pour la connaître , et cependant la rhétorique , dit-il , apprend à persuader au peuple le juste et l'injuste , à l'éblouir , à le séduire , à le gouverner. Socrate lui montre qu'il ignore la justice. Un second interlocuteur se jette furieux dans la lice : c'est Polus. Il renonce à toute fausse honte. Il avoue qu'il n'enseigne pas la justice , mais l'art d'être puissant et d'être heureux. Le plus criminel des tyrans , un Archélaus de Macédoine , lui semble le plus heureux des hommes. Cependant il distingue encore le bien du beau , le mal du laid , et , s'il croit qu'il est mal de souffrir l'injustice et qu'il est bien de la faire , il croit aussi comme tout le monde que ce mal est plus beau , que ce bien est plus laid : et Socrate , établissant alors les rapports du beau avec les autres idées , celles de l'utile et de l'agréable , fait voir que si l'injustice est laide , elle est un mal , que dès lors la punition de l'injustice est un bien , et que celle-la est la plus malheureuse des âmes qui , abîmée dans cette misère , se met au dessus du châtimement , et , dans sa maladie , chasse le médecin et refuse la guérison (2).

Mais le troisième sophiste , Calliclès , doute si Socrate parle sé-

(1) Nous savons que ces comparaisons sont dangereuses en elles-mêmes , et surtout ici , au moment de donner au lecteur une faible analyse de ce dialogue. Toujours obligés de nous contenir et de nous resserrer dans le cours de cette exposition , nous avons voulu donner , par cette analyse , quelque idée de la manière de Platon et de son art divin , comme on disait si bien autrefois. Nous n'aspirons qu'à faire naître le désir de chercher dans l'original cette grâce inexprimable des détails et cette clarté des idées que nous ne pouvons reproduire. — Nous nommons ce dialogue le plus beau qu'ait écrit Platon. Le *Phèdre* , le *Lysis* et le *Banquet* sont cependant par eux-mêmes supérieurs à toute comparaison. Il en est de même de l'*Apologie* , du *Criton* et du *Phédon* , qui forment une autre série distincte. Mais le *Gorgias* est l'évangile de la philosophie , œuvre parfaite , bien différente assurément de celle de saint Matthieu , mais qu'il doit être permis de lui comparer. Ce n'est point ici le lieu.

(2) Platon , *Gorgias* , p. 181-284.

rieusement ; et quand il lui est répondu qu'une philosophie sans passions et qui ne se contredit jamais a parlé par la bouche du fils de Sophronisque, il s'irrite contre les prestiges de cette prétendue philosophie. Quant à lui, il renonce à la fausse honte de Polus comme à celle de Gorgias. Il n'accorde pas qu'il soit laid de commettre l'injustice. Socrate a confondu l'ordre de la nature avec l'ordre de la loi. Mais, suivant la nature, le mauvais ne se sépare pas du laid. Certes, il est plus laid de souffrir courbé sous la volonté du fort que d'être cet Hercule violent qui traîne la loi après lui, et dont la volonté devient justice. Les faibles ont fait la loi, ils l'ont nommée juste ; ils l'ont employée à dompter, à élever parmi eux de jeunes lionceaux instruits à la respecter. Mais l'homme-fait laisse aux enfants des nobles toute cette vaine philosophie ; il se consacre à la politique, et à la parole qui engendre la puissance et la liberté. Quel cas pourrait-il faire d'un homme inutile, incapable de se défendre ? car on peut souffleter impunément un philosophe (4) !

Socrate s'estime heureux de trouver une fine pierre de touche pour son âme dans la personne de ce Calliclès, qui réunit en lui tant de science, de bienveillance et de franchise. Sa faute à lui, si faute il y a, n'est pas volontaire ; il ne demande qu'à s'instruire. Mais Calliclès a parlé du juste suivant la nature, comme d'un droit du plus fort et du meilleur, deux mots qui pour lui se confondent. Cependant la société est plus forte que l'individu. Sa volonté, qui est la loi, sera donc la justice naturelle ? Calliclès entend parler seulement du meilleur ou du plus sage. Mais en quoi plus sage ? et pourquoi le plus sage serait-il le mieux partagé au détriment de ce ramas d'esclaves, ainsi qu'il les nomme, qui n'ont pour eux que la force du corps ? Cette sagesse est le courage et l'habileté qui font commander. Commander à qui ? à soi-même ? Calliclès méprise la tempérance. Aux autres ? mais l'opinion vulgaire nous enseigne que le plus heureux des hommes est celui qui a le moins de besoins. Lequel vaut le mieux d'avoir une âme qui renferme des vases pleins d'essences précieuses, ou de soutenir le fardeau de cette âme passionnée qu'un philosophe a comparée à une collec-

(1) Platon, *Gorgias*, p. 284-300.

tion de vases percés, à un crible qui ne retient rien? Calliclès fait consister le bien à verser incessamment dans ces vases. L'homme heureux est donc ce galeux à qui nous permettrons de passer sa vie à se gratter. Mais si le plaisir est mêlé de douleur, si tous les plaisirs ne sont pas des biens, il faut alors invoquer la science, la science du bien. Un ordre, une règle se montrent dans l'intelligence. De là ce qui est légitime, de là le règne de la loi dans la société et celui de la tempérance dans l'âme. Le médecin de l'âme a, comme le médecin du corps, des diètes à imposer. La correction vaut mieux que la maladie, et la tempérance est plus utile à l'âme que la licence (1).

Ainsi l'homme tempérant est bon. Il est juste, saint et courageux. Le méchant est malheureux. Le méchant n'a pour amis ni Dieu ni les hommes. Il est en dehors de ce cosme, ordre universel où le ciel et la terre, les divinités et les âmes, sont unies par des rapports d'amitié, de convenance et de justice. La géométrie n'existe pas pour lui. L'injustice est enfin le plus grand des maux pour celui qui la commet, et le malheureux ne sera jamais Socrate le juste, volé, frappé, vendu comme un esclave, mais celui par qui Socrate sera volé, frappé, vendu injustement (2).

Qu'on juge, à la grandeur du mal, combien il est beau de pouvoir en garantir son âme. Que faire cependant? il s'agit de sauver soi et les siens du plus grand des maux; et l'on doit gagner à tout prix la vertu: il faut donc rechercher une puissance, un art de se préserver d'être injuste, et passer sa vie à étudier cet art. S'il n'était besoin que d'éviter de souffrir, il faudrait absolument être le tyran d'une ville, ou ami du tyran, et semblable à lui. Il faudrait étudier et la rhétorique et tous les arts qui nous peuvent préserver en de certaines rencontres. Mais le pilote qui nous a fait éviter le naufrage n'exige pas de nous de bien grandes récompenses; il sait qu'il n'a pas fait un bon d'un méchant et d'un malheureux un heureux. Que faire enfin? Songer à soi, se préparer à la mort; car nul ne plaît au peuple s'il ne lui ressemble. Les grands hommes d'Athènes, pourquoi se plaindraient-ils de ce peuple ingrat, à qui ils ont donné la puissance, mais non la bonté ni la justice?

(1) Platon, *Gorgias*, p. 302-358.

(2) Id., *ibid.*, 358-368.

Au milieu du peuple athénien, Socrate s'attendra donc à tous les malheurs, même à la mort. Étranger à la rhétorique, il mourra content s'il se trouve hors d'état de se défendre, semblable au médecin qui, accusé par un cuisinier devant un tribunal d'enfants, ne saurait dire que ce mot : Je l'ai fait pour votre santé (1).

V. La pensée d'une sublime harmonie de Dieu, du monde et des hommes n'était pas le seul fondement que Platon trouvait à sa morale hors de l'esprit où elle naît et dans la nature éternelle des choses. La croyance à une Providence (2) spéciale de la divinité et à quelque système particulier de peines et de récompenses affectées par elle à la maladie ou à la santé des âmes, lui semblait devoir servir la fois de complément et de sanction aux prescriptions de la loi générale imposée aux esprits qui peuplent le monde. C'est ainsi que la plupart des grands dialogues se terminent par des mythes ; c'est ainsi que Socrate expose, par exemple, à Gorgias et à ses compagnons, un récit du jugement et des peines des âmes coupables en ce jour où Calliclès, à son tour, demeurera bouche bée devant le juge, et, comme le philosophe sur la terre, se sentira, dans les enfers, frappé sur la figure (3). Mais tous ces mythes ne sont vrais qu'à peu près : ils ne sont que vraisemblables, ainsi que la physique et les dogmes qu'elle enseigne : la création, l'origine et la fin déterminées des âmes.

Socrate en prison, quelques jours avant sa mort, vit Apollon dans un songe ; il reçut l'ordre du dieu de s'appliquer à la *musique*, de *composer*, de se faire *poète* (4). Un poète, chez les anciens, était, avant toutes choses, un créateur, auteur, inventeur de son sujet (5) ; aussi Socrate, qui d'abord s'était contenté de mettre en vers quelques fables d'Ésope, comprit à ses rêves réité-

(1) Platon, *Gorgias*, 368-403.

(2) Nous trouvons ce mot, *providence divine*, *θεῖα πρόνοια*, dont Cicéron fit *providentia*, deux fois dans Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, I, et une fois dans Euripide, *Phéniciennes*, vers 649, et nous ne croyons pas qu'il se rencontre dans les écrivains grecs avant cette époque. L'origine de l'idée doit être apparemment cherchée dans l'école pythagoricienne et dans les mystères orphiques. — La providence, comme Euripide l'entend, comporte la prescience et la divination : « La divine providence inspira ton père, fait-il dire à Étéocle, quand il te nomma Polydice. » Ici l'idée est tout à fait socratique.

(3) Platon, *Gorgias*, p. 411.

(4) Id., *Phédon*, p. 193. « μουσικὴν ποιεῖν καὶ ὑμᾶν. »

(5) Aristote, *Rhétorique*, ch. 9.

rés que le dieu ne voulait pas seulement des vers, mais encore des mythes. Faut-il lire dans ce petit conte, apparemment très-vrai, un regret de Socrate sur l'emploi qu'il avait fait de sa vie? Le grand philosophe, le puissant dialecticien déplorait-il en lui-même de n'avoir pu exercer sur les esprits l'influence d'un poète ou d'un révélateur? Aurait-il voulu, si la vie, si la jeunesse eussent pu lui être rendues, dévouer sa pensée, sa parole, à l'amour et non plus seulement à la raison pure? Quoi qu'il en soit, Platon joignit la *musique* à la dialectique et le mystère à l'idée, quand il ajouta sa personne à la personne de Socrate dans ses dialogues, et qu'il fit une doctrine entière de ce qui n'était qu'une méthode. Si les symboles de Platon eussent été moins indéterminés, on pourrait dire qu'il essaya de former une religion en même temps qu'une philosophie. Cette tentative s'expliquerait par l'état de faiblesse de la religion exotérique des Grecs, et par l'état vague et variable de la religion des mystères, religion esotérique, enseignée seulement à quelques-uns. Mais au grand jour de la pensée grecque, au milieu des sectes des philosophes, sous le règne éclatant de l'histoire, après Thucydide, où trouver assez de foi robuste pour pouvoir annoncer un mythe au nom de Dieu lui-même, assez d'obscurité pour en entourer le berceau d'une religion? Athènes différait essentiellement de Jérusalem, et le petit peuple hellène ne pouvait offrir au fils de Dieu ou à ses apôtres ce que le monde romain lui donna de force et de matériaux dans le mélange universel des races et des idées. Mais, si douteux que Platon laisse ses symboles, il prépare par eux le grand essai de composition religieuse de l'école syncrétique (1); et, ce qui vaut mieux, il ouvre les voies à l'Évangile.

Il est aisé de s'expliquer pourquoi Platon, près de deux siècles

(1) Platon et les pythagoriciens furent ceux d'entre tous les philosophes anciens qui *orientalisèrent* le plus; ils puisèrent aussi dans les mystères de la Grèce. Or, ces deux genres d'emprunts sont très-liés et souvent ont pu se suppléer l'un l'autre. Ainsi ces philosophes furent en quelque sorte les intermédiaires entre l'ancien et véritable orient et le nouvel orient des syncrétistes. La philosophie dégagée de tout symbole, la spéculation libre, propre à la Grèce, occupe l'intervalle de l'esprit qui sépare ces deux règnes du génie oriental. — Nous réduisons à ces quelques mots tout ce qu'on peut dire d'exact, suivant nous, sur les rapports de la philosophie grecque et des dogmes théologiques de l'Asie.

après Pythagore, ne put sérieusement prétendre à réaliser la grande pensée d'une réforme religieuse, morale et politique du monde grec ; mais il est certain qu'il la conçut. De nombreux ouvrages se rapportent à cette pensée ; et, fait étrange qu'on n'a pas assez remarqué, tout, dans la personne et dans les écrits du philosophe, semble rayonner comme de la pensée d'une royauté entrevue dans un rêve. Platon descendait, par sa mère, de la race royale de Solon, et, par Solon, de Neptune ; par son père, qui était de la race de Codrus, il descendait encore du même dieu (1). Né le jour anniversaire de la naissance d'Apollon, suivant la tradition de Délos (2), ce dieu était apparu à Ariston, son père : il lui avait ordonné de différer la consommation de son mariage avec Périctioné jusqu'à ce qu'elle eût mis au monde l'enfant conçu de la divinité (3). Nous citons ces traditions, auxquelles on peut joindre celle du miel que les abeilles déposèrent dans la bouche de l'enfant consacré aux Muses et couché dans le bosquet d'Apollon (4), afin de dessiner l'auréole mythique dont les disciples s'empressèrent d'entourer la tête de leur maître. Ils ajoutaient ainsi, pour autant qu'il était en eux, la divinité de la personne à la royauté affectée dans les ouvrages. Quoi qu'il en soit, désireux, avant tout, de rattacher son plan général de réforme sociale aux traditions athéniennes, dût-il, pour cela, créer des annales symboliques, Platon mit dans la bouche du sage Solon, son aïeul, une histoire des Atlantes, peuple perdu, antique et lointain rival d'Athènes, que de nombreux critiques ont depuis sérieusement essayé de retrouver (5), et qui n'exista jamais que dans la mythologie philosophique. Solon, raconte

(1) Diogène, *Vie de Platon*, III, 1 ; et Proclus, *Commentaire du Timée*, p. 25. Cf. cependant Platon, *Timée*, p. 104, et *Charmide*, p. 283 : La famille de Platon, du côté maternel, n'était peut-être qu'alliée de celle de Solon.

(2) Apollodore, *Chroniques*, dans Diogène, III, 2.

(3) Speusippe, *Souper de Platon* ; Cléarque, *Éloge de Platon* ; et Anaxilide, *des Philosophes*, tous auteurs cités par Diogène, III, 2. Ce Speusippe est très-probablement le même que le neveu de Platon. Ménage, notes sur *Diogène*, t. II, p. 134.

(4) Olympiodore, *Vie de Platon*.

(5) L'Atlantide a été retrouvée partout ; elle n'est donc nulle part. Les Atlantes sont le premier des peuples d'utopie (ὁ τόπος) inventés par les philosophes, V. Letronne, *Leçons au Collège de France* ; et Martin, *Études sur le Timée*, I, p. 257.

Critias dans le *Timée*, instruit par des traditions égyptiennes, paraît dans sa vieillesse un poème des Atlantes. Il voulait célébrer la lutte des Athéniens contre ce peuple. « Vous autres Grecs, avait dit à Solon un vieux prêtre d'Égypte, vous n'êtes que des enfants. » Les déluges amenés par les eaux qui descendent des montagnes, les incendies de la terre causés par les révolutions célestes, ont occasionné de fréquentes interruptions dans la tradition grecque ; mais le Nil protège les Égyptiens contre les deux fléaux. Ainsi, les plus vieux d'entre les hommes de la terre, ils savent seuls ce que les autres ont oublié. Or, il fut un temps où la ville d'Athènes était gouvernée par les mêmes lois que l'Égypte et soumise au principe des castes. Fils, élèves des dieux, les Athéniens, sous l'heureux climat de l'Attique, surpassaient en vertu toutes les nations ; cependant les Atlantes, habitants d'une île immense au delà du détroit des colonnes d'Hercule, déjà maîtres de la Libye en Afrique, de la Tyrrhénie en Europe, voulurent ajouter l'Égypte et la Grèce à leurs conquêtes ; les Athéniens seuls arrêtaient cette interruption et donnèrent la liberté aux autres peuples. Bientôt après, un tremblement de terre engloutit l'Atlantide, submergea l'Attique, et fit périr les guerriers d'Athènes (1).

Ainsi, maître de l'histoire, établi par ce mythe, dont il compose avec un art parfait l'ensemble et les détails, au fondement même de toutes les traditions et de la vérité religieuse et de la vérité politique, Platon frappe un grand coup : il déclare qu'un rapport merveilleux existe entre les institutions de l'Atlantide et de l'ancienne Grèce, reproduites sur la foi des Égyptiens et de Solon, et les institutions d'une république philosophique dont il a lui-même tracé le plan. Nos ancêtres, dit-il, et les citoyens de ma république seront les mêmes hommes si nous supposons que ces citoyens, hier imaginaires, deviennent aujourd'hui réels. Que *Timée*, ajoute-t-il, nous expose la création du monde et l'origine des hommes ; Critias prendra ces hommes de la main de *Timée*, et il parlera d'eux comme des Athéniens, nos pères, et comme des citoyens de notre république (2). L'histoire des Atlantes est,

(1) Platon, *Timée*, p. 104-114.

(2) Id., *ibid.*, p. 113-115.

on le voit, nécessaire dans le plan du philosophe réformateur. Elle lui permet de passer de la théologie à la politique, sans ignorer, sans omettre aucun intermédiaire, et de rétablir, au moins idéalement, un règne de droit divin sur la terre. Le *Timée* enseigne la théologie, la physique, les rapports généraux de l'homme à Dieu ; le *Critias*, dialogue inachevé, ajoute cependant quelque chose à l'esquisse préparatoire donnée au début du *Timée*. Il nous montre les anciens habitants de l'Attique gouvernés par Minerve et par Vulcain, les habitants de l'Atlantide gouvernés par Neptune ; puis il commence d'exposer la manière dont se corrompirent et furent punis les hommes heureux et vertueux lorsque l'humanité prévalut en eux sur le sang divin (1). Ainsi devaient s'expliquer sans doute et le malheur et l'oubli des hommes après qu'ils eurent été dépossédés de ce paradis terrestre, où les dieux les avaient d'abord élevés et préservés (2). La *république*, enfin, dont il nous reste à parler, enseigne la morale et la politique du peuple idéal, que Platon identifie au peuple réel, relevé de sa corruption ; elle offre aux hommes, malheureusement hors d'état de l'entendre, la parole de rédemption ; elle leur montre les voies pour rentrer dans l'ordre divin.

VI. La vraie politique est une suite ou plutôt une partie de la vraie morale. Connaître la loi, c'est connaître, non l'institution telle quelle d'un état, mais ce qui est invariablement juste : les institutions varient, mais la loi demeure. Objet essentiel de la recherche du vrai, elle émane de celui-là seul qui le possède, de ce pasteur d'hommes qu'on appelle roi (3). Le roi ou savant politique recherche surtout la science spéculative du commandement. Son but est de présider à la production et à l'éducation du troupeau humain. Mais il faut distinguer le roi du pasteur divin, qui méri-

(1) Platon, *Critias*, p. 247-275. Si l'on devait regarder le *Minos* comme un dialogue authentique, on pourrait le rattacher au plan général conçu par Platon. Son but est de montrer l'excellence des antiques législations, et, par conséquent, de la république idéale qui leur est conforme.

(2) Cette révolution, dont la guerre d'Athènes et des fils d'Atlas, suivie d'un déluge presque universel, fut la première cause, avait elle-même été précédée d'une révolution générale du monde. Les dieux avaient abandonné tout à fait, puis repris en partie, la direction immédiate de tous les êtres. V. mythe du *Politique*, p. 385-379. Ce mythe est sans doute l'antécédent de celui du *Critias*.

(3) Platon, *Minos*, p. 34, 39 et 40.

terait ce titre par excellence ; puis il faut le distinguer de tous les artistes qui prétendent à la science politique et qui n'en connaissent que des parties subordonnées. Surtout éloignons de lui ce chœur de lions, de centaures, de satyres et de singes qui voudraient être pris pour lui et gouverner à sa place (1).

Il y a trois formes de gouvernement : 1^o la *monarchie*, qui se divise en tyrannie et en royauté librement acceptée des sujets ; 2^o le *commandement du petit nombre* qui se divise en oligarchie et aristocratie ; 3^o la *démocratie* sans division. La forme idéale et parfaite est absolument en dehors de ces trois formes. Le vrai roi, de gré ou de force, avec ou sans lois, sera toujours roi comme le médecin est médecin, pourvu qu'il sache commander, et de quelque manière qu'il traite l'état pourvu qu'il le rende plus juste et meilleur. Le vrai roi gouvernera toujours mieux que la loi, car il embrassera l'infinie variété des êtres et des relations, tandis que la loi est opiniâtre et de courte vue. La loi est bonne néanmoins, parce qu'elle s'applique aux masses, et que le roi ne pourrait connaître chacun. Mais elle doit dépendre essentiellement de lui et de lui seul. Le roi est toujours bon, et tous ne peuvent être juges (2).

Après ce gouvernement-modèle, le gouvernement suivant les lois est préférable aux autres. Les lois établies à la suite d'une longue expérience et consacrées par une longue coutume, doivent alors être regardées comme inviolables ; et quelque absurde en soi que paraisse un tel état, on se décide à l'adopter par la peur des abus et de la tyrannie, et dans le désespoir de rencontrer le vrai roi parmi les hommes. Le succès de ce mode vicieux de gouvernement peut servir à prouver la force de vitalité inhérente à tous les états. Mais parmi les gouvernements légaux on peut encore établir un ordre, une hiérarchie : le meilleur est la monarchie ; l'aristocratie vient ensuite ; la démocratie est la dernière. Incapable d'un grand bien et d'un grand mal, la démocratie n'est préférable aux autres états que quand ceux-ci sont dénués de tout frein (3).

(1) Id., *Politique*, p. 329-427.

(2) Id., *ibid.*, p. 427-443.

(3) Id., *ibid.*, p. 443-460. Pour l'ordre de dégénération des états à partir de

Les politiques qui prennent part à tous ces gouvernements désavoués par la raison sont d'ignorants imitateurs, des sophistes, qu'il faut soigneusement séparer du vrai politique. Ainsi la *rhétorique*, art de la parole, et la *stratégie*, art de la guerre, doivent être séparées de la politique et lui être soumis. La *puissance judiciaire* n'est elle-même que la servante et la gardienne de cette science qui commande aux autres et qui les fait entrer toutes dans son royal tissage ; car le politique est un vrai tisserand qui opère sur les hommes et sur les vertus humaines. Parmi les vertus, deux surtout sont opposées entre elles : dans les arts, dans les exercices, dans les caractères des hommes la *force* et la *tempérance* se combattent et souvent s'excluent. Dans leurs pernicious excès ces deux vertus tendent à faire l'une des turbulents, l'autre des esclaves. Le politique commence à les mêler par l'éducation : il punit les méchants, il réduit en esclavage les ignorants et les abjects ; avec les forts il compose sa chaîne, et sa trame avec les doux ; puis il fonde l'union de la chaîne et de la trame sur l'accord divin qu'il a établi par l'éducation entre les parties des âmes de tous, et sur les relations humaines que dès lors il lui devient possible d'organiser par la science. Unissant ainsi ce que la nature eût divisé, il marie les doux avec les forts ; il croise dans un habile tissu les caractères les plus divers ; et, rapprochés par les liens de l'amitié et des opinions communes, il les embrasse de ses nœuds, tous esclaves et libres ; il les commande et les gouverne (1).

Etudions de plus près la justice dans l'état et comparons-la à la justice de l'homme. L'origine des sociétés doit être cherchée dans l'indispensable utilité de l'homme à l'homme. Par l'effet du développement et de la satisfaction de nos plus simples besoins, la division du travail, le commerce, la monnaie, les marchands, les mercenaires deviennent successivement nécessaires à la société. Mais à la ville saine et frugale des premiers temps, succède bientôt cette ville malade et pleine d'humeurs, où les arts, la poésie, le luxe, tous les besoins factices et la médecine qui les suit, vien-

l'état parfait, et pour le tableau de ces états, V. le livre VIII tout entier de la *République*.

(1) Id., *ibid.*, p. 460 jusqu'à la fin.

nent se rassembler. Gorgée de délices, cette ville est injuste et violente, et, forcée de s'étendre à tout prix, elle veut conquérir. De là ce fléau des sociétés : la guerre. Si la guerre est nécessaire l'armée ne l'est pas moins. La république juste aura donc comme la ville injuste une armée pour se défendre. Occupons-nous d'abord de l'organisation de l'état militaire et de l'éducation des guerriers. Il faut au guerrier de longs et continuels exercices, et l'incurie de tout le reste. A lui seul donc l'unique fonction de protéger la cité. Il lui faut un caractère courageux, colère et terrible, doux cependant envers les amis. Cette alliance est possible, et parmi les animaux le chien nous la présente. Il lui faut encore la connaissance de la philosophie puisque sa fonction est de caresser le bon et d'aboyer au méchant et à l'inconnu. Ainsi la *musique* et la *gymnastique* se partageront son éducation.

Entre les parties de la musique nous rencontrons d'abord la poésie et la mythologie. Il faudra veiller avec soin sur ces dangereux conteurs, tels qu'Hésiode ou Homère, qui attribuent aux dieux des actions infâmes ; il faudra les prier de nous épargner leurs histoires de métamorphoses divines, car la divinité est immuable et parfaite. Qu'ils cessent ainsi d'effrayer nos enfants avec leurs démons errants. Nous expulserons de la république tout poète qui présente Dieu comme l'auteur du mal, comme un inventeur de mensonges, un faiseur d'enchantements et de prestiges, et qui, loin d'inspirer aux guerriers le mépris de la mort, cherche à les épouvanter par le tableau de l'enfer et du misérable état des ombres. Nous supprimerons aussi le rire inextinguible des dieux d'Homère, tout ce qui porte à l'intempérance, à l'avarice, à la cruauté, tout ce qui nous peint un grand homme abattu ou gémissant, tout ce qui nous pourrait donner à penser, car telle n'est pas la vérité, que l'injuste est heureux, que le juste est voué à la misère. Si du mythe, qui est le fond de la poésie, nous passons à la forme, devons-nous donner asile dans notre république à ce principe de fiction qui est le principe reçu des poètes ? Bannissons d'abord, et sans regret, les jeux de la scène, imitation de la servilité et des vices, des manières des femmes et de leurs discours. Osons bannir ensuite jusqu'à l'imitation mêlée de vérité d'une république où chacun a sa fonction originale unique et

parfaitement déterminée. Que le conteur agréable et varié soit conduit couronné, parfumé, aux frontières d'un état qui se croit indigne de cet homme divin et qui ne se permet pas de le posséder. Pour ce qui est du chant, nous éloignerons de l'harmonie le ton plaintif (lydien mixte et aigu) et les tons lâches et mous (ionien et lydien). Nous conserverons les tons dorien et phrygien, l'un impétueux, l'autre calme et sage (1). Nous réduirons les instruments à la lyre, au luth et au pipeau. Enfin, aidés d'un musicien expert, nous soumettrons le nombre à un sévère examen, et, réduit aux genres convenables, nous le subordonnerons, ainsi que l'harmonie, aux paroles qui sont l'élément essentiel du chant.

Quand tous les autres artistes seront examinés et surveillés aussi exactement que les musiciens, l'état malade sera bien près d'être purgé. Le jeune musicien, notre élève, sera possédé de l'idée du beau. Il fuira le laid et l'inharmonique en toutes choses. Les vertus d'une âme bien réglée seront pour lui le plus beau des spectacles; l'amour suivant la raison sera la fin de son éducation, et celui-là sera taxé de grossièreté et de stupidité, qui s'abandonnera à l'amour sensuel dans une république, où, par l'effet d'un extrême plaisir, un tel amour ne peut engendrer que le désordre.

La gymnastique de nos guerriers sera simple et moins rigoureuse dans son régime que celle des athlètes; leur nourriture sera frugale, homérique, et leur cuisine sans ragoûts. Quant à la médecine, un tel régime en simplifiera les fonctions. Nous bannirons au surplus cette médecine scrupuleuse qui se donne pour objet de prolonger la vie mourante (2). Dans un état comme le nôtre, nul n'a le temps de passer sa vie dans les remèdes. Que le médecin se borne à traiter les maladies passagères et violentes. Pour

(1) Dans l'harmonieux accord de ses actions et de ses discours (de l'homme vertueux), je ne reconnais ni le ton ionien, ni le phrygien, ni celui de Lydie; mais le ton dorien, le seul qui soit vraiment grec. (Platon, *Lachès*, p. 360.)

(2) Platon cite ici le médecin Hérodicus, auteur de la médecine gymnastique, dont il est aussi question dans le *Phèdre*, p. 3, et dans le *Protagore*, p. 26, où il est nommé sophiste médecin, à cause de son art de faire vivre les mourants. Hérodicus s'appliqua sa méthode à lui-même, et vécut très-vieux toujours valetudinaire. Tout le monde remarquera sans doute ici la dureté de la politique de Platon. En ce moment l'esprit de l'Évangile est loin de lui.

ce qui est des autres maladies, mieux vaut une prompte mort, qui délivre le malade et l'état, qu'une existence inutile et languissante, mère des générations viciées. Les enfants d'Esculape étaient de grands politiques, et telle était la médecine qu'ils pratiquaient. Ainsi les médecins et les juges se borneront à traiter les corps sains et les âmes saines; les uns laisseront périr les corps ruinés, les autres feront mettre à mort les méchants incorrigibles (1).

De ces deux grands arts, la musique, la gymnastique, le premier seul rendrait l'homme efféminé, le second le rendrait féroce; mais un juste tempérament constituera la bonne tension et la véritable harmonie de l'âme. Les chefs et les premiers gardiens de l'état devront être choisis de ce caractère, mais si bien trempé que, parvenus à un âge avancé, mille épreuves les aient montrés inébranlables à la violence et à la séduction. Il sera difficile, il sera cependant nécessaire d'enseigner un mythe aux guerriers. C'est ici que de tels moyens deviennent licites au magistrat. Il faudra donc persuader à nos citoyens que leur véritable origine n'est pas celle que leur apprend la tradition; mais que tous les hommes sont sortis frères de la terre et se doivent les uns aux autres amitié et secours; que l'or, l'argent et l'airain entrent dans leur composition à tous; que le magistrat est or, le guerrier or et argent, le laboureur or, argent et airain. Mais la composition des enfants n'est pas celle des pères; il faut donc que ceux-ci consentent à ce que chacun soit fixé à la place que l'analyse de sa composition aura fait connaître, car un oracle a dit que la république périrait quand l'airain y gouvernerait. Il faut de plus que le guerrier soit étranger à toute propriété et que les autres citoyens le nourrissent; il doit préférer son or pur au métal mauvais de l'état, et vivre en communauté avec les autres guerriers. Sans cela, de défenseur de la république il en deviendrait le tyran.

Ainsi plaçant la justice dans l'état au-dessus du bonheur de toutes les classes, évitant à la fois la richesse et la pauvreté, qui sont de tristes artisans, notre république sera puissante à la guerre.

(1) Platon, *République*, II, p. 87, sqq., et III, p. 122-176. Cf. les durs passages de J. J. Rousseau contre les médecins, *Émile*, livres I et II : « S'ils guérissent le corps, ils tuent le courage. Que nous importe qu'ils fassent marcher des cadavres ! Ce sont des hommes qu'il nous faut, et l'on n'en voit point sortir de leurs mains. » etc.

Elle se fera facilement des alliés, parce qu'elle leur abandonnera sans regret les dépouilles de l'ennemi ; et quant aux limites de son territoire, quelles qu'elles soient, elles lui conviendront pourvu que la cité conserve l'unité. Au surplus l'éducation mettra les citoyens en état de déterminer tout ce qu'il est maintenant inutile de prévoir. De génération en génération l'état ira s'améliorant ; la musique en sera la sauvegarde ; elle demeurera soumise à d'inviolables règlements, suivant le principe du pythagoricien Damon ; et les lois religieuses relatives au culte, aux temples, aux funérailles devront être demandées à Apollon de Delphes et à lui seul (1).

Entre amis tout est commun ; que l'ordre de l'état, au sujet des enfants et des femmes, soit réglé par ce grand précepte. Que l'éducation de la femme soit la même que celle de l'homme. Que la femme s'exerce nue au gymnase et qu'elle devienne guerrière. La chienne doit garder le troupeau comme le chien et y être dressée ; et il n'importe guère que l'homme engendre et que la femme enfante : cette différence est ici sans poids. Que les femmes des guerriers soient communes entre les guerriers, et que les enfants ignorent leurs pères et les pères leurs enfants (2). Il sera bon que les femmes se marient de vingt à quarante ans, les hommes de trente à cinquante-cinq ; que les magistrats soient chargés d'assortir les mariages, de veiller à la perfection de la race, et, quand les permissions de mariage se tireront au sort, d'exclure les mauvais sujets par des fraudes pieuses. Les guerriers qui se seront signalés pourront au surplus obtenir des permissions plus fréquentes. Mais tout mariage accompli sans ordre, sans prières et sans sacrifices, sera réputé œuvre de ténèbres et vrai sacrilège. Au delà des âges fixés, et seulement alors, que l'approche de l'homme et de la femme devienne libre, sauf quelques cas d'inceste, et à la condition expresse de l'avortement volontaire ou de l'exposition

(1) Platon, *République*, III, p. 176, sqq. ; IV, p. 192-208.

(2) Il est aussi fait mention d'une *tribu de nourrices* et des mères que l'on mène au bercail pour allaiter, en ayant soin qu'elles ne puissent reconnaître leurs enfants. « Tout homme, toute femme, dit plus loin Platon, regarderont comme leurs fils les enfants nés de sept à dix mois après l'époque de leur mariage. »

des enfants. L'intérêt, les plaisirs, la parenté, les biens deviendront ainsi communs, et sur la communauté se fondera l'union. L'homme oubliera cette vie misérable que lui faisait son intérêt propre. Le guerrier sera plus heureux que n'est aujourd'hui le vainqueur d'Olympie. La femme combattra près de l'homme, et l'enfant même ira s'instruire au camp. Tout lâche passera dégradé dans la tribu des laboureurs; au plus brave il sera permis de donner des baisers aux jeunes guerriers et de choisir sa femme entre toutes les femmes. Le guerrier mort en combattant, le vieillard vertueux qui vient de s'éteindre seront honorés comme des héros, génies tutélaires des survivants (1).

Sachons enfin que les barbares seuls sont absolument étrangers à notre république. Persuadé que les Grecs devraient traiter de séditions les guerres qui s'élèvent entre eux, l'état que nous fondons considérera les nations hellènes comme devant un jour devenir amies. Ses guerriers ne ravageront pas leurs terres et ne réduiront pas leurs enfants en esclavage. Les barbares seuls seront ses esclaves (2).

VII. La république juste est ainsi déterminée. En effet, la *prudence* est en elle : elle réside dans les magistrats qui dirigent l'état. À côté de la prudence est la *force*, cette vertu inébranlable de l'âme qui conserve les principes inculqués aux guerriers par l'éducation; et, à côté de la force la *tempérance*, ordre, harmonie imposées aux passions, condition de la concorde entre les gouvernants et les gouvernés. Or, ces trois vertus ne reconnaissent qu'un principe supérieur, celui en vertu duquel chacun se tient dans les bornes de son devoir et de son état; et ce principe, c'est la *justice*, puisque l'injustice au contraire consiste dans l'empiétement de quelques-uns sur les biens ou sur les fonctions de tous (3). Nous nous assurerons encore mieux de cette vérité en étudiant le juste dans l'individu et en comparant la politique à la

(1) Platon, *République*, v, p. 250-295.

(2) Id., *ibid.*, pag. 295-301. Ainsi, au-dessous de la classe libre des artisans et des mercenaires, la république de Platon possède des esclaves livrés aux travaux pénibles ou rebutants. Ces hommes ne sont pas des hommes pour elle, mais des machines.

(3) Id., *ibid.*, iv, p. 208-224.

psychologie. Puis nous rechercherons si notre république est réalisable, à quelles conditions elle peut l'être, et quelle est la nature du roi qui lui est nécessaire.

Les trois ordres de la république doivent être représentés dans l'âme humaine : ils le sont en effet. C'est en vertu de trois principes divers que notre âme *connaît*, qu'elle *s'irrite*, et qu'elle *appète* les intérêts de la vie matérielle et du plaisir. L'*appétit* sensible diffère assurément de la *raison*, puisqu'il lui peut être opposé, et qu'une seule et même chose ne pourrait éprouver ni produire des effets contraires ; et le *courage*, principe d'irascibilité, diffère des deux autres et leur sert souvent d'intermédiaire. A ces trois principes se rapportent les trois classes de citoyens : magistrats, guerriers, mercenaires. L'homme est juste, comme la république, quand les parties qui composent son âme sont exactement équilibrées, que chacune est à sa place et qu'elle soutient ses vrais rapports avec les autres. Des deux côtés l'injustice est une sédition. A la raison, à l'irascibilité, à la concupiscence se rapportent trois caractères : ce sont ceux du philosophe, de l'ambitieux et de l'intéressé ; trois ordres de jouissance : la connaissance, la gloire et le gain. On pourrait comparer l'homme à une enveloppe enfermant trois animaux : un homme raisonnable, un lion, un monstre à plusieurs têtes d'animaux domestiques et féroces. Le partisan de l'injuste veut que le monstre assujettisse et tyrannise l'homme et le lion ; l'ami du juste veut que l'homme emploie le lion à dompter le monstre, à le régler dans sa nourriture et dans ses mouvements. Les trois vertus prudence ou science, force et tempérance se définissent aisément dans leurs rapports à ces trois âmes. Au-dessus d'elles, la vertu réduite à l'unité est la santé, la beauté, l'harmonie de l'âme ; les innombrables vices sont les formes infinies de sa laideur et de sa maladie (1).

La république ici décrite est la seule dans laquelle un philosophe puisse trouver place. Qu'on n'objecte pas tant de philosophes intraitables, inutiles à l'état. Que peut faire un savant pilote sur un navire après que la multitude inepte des matelots a endormi le patron à demi sourd et aveugle, lorsqu'elle a pillé les provisions

(1) Platon, *République*, iv, p. 225-249, et ix, p. 205, sqq., et 225-227.

et que chacun se croit plus propre que tout autre au gouvernement du vaisseau? Quant aux faux philosophes, ce sont les sophistes, âmes déviées et corrompues, et l'on sait que les meilleurs naturels peuvent aussi devenir les plus méchants, ce sont eux précisément qui perdent le peuple et qui obligent le vrai philosophe à vivre dans la solitude, plein de lui-même, à l'abri du mauvais temps et des bêtes féroces. Notre république existera quand le vrai philosophe sera son guide. Les fils des rois peuvent naître avec des dispositions à la philosophie; qu'un seul se sauve, qu'en même temps les préjugés qui luttent contre la science soient vaincus, et la république, toute difficile qu'elle est à réaliser, deviendra cependant possible (1).

Le philosophe, c'est-à-dire le magistrat que nous demandons, se rencontrera difficilement et rarement. Le mélange d'un esprit vif et pénétrant et d'un caractère constant, inébranlable, est peu commun parmi les hommes. Ni des épreuves de tout genre, ni l'étude des vertus dont nous avons parlé, ne suffisent encore à former un philosophe. Il faudra que cet homme s'élève à une connaissance supérieure, celle de la dialectique. L'idée du bien et des idées que le bien crée, l'intelligence des réalités et de leur opposition aux ombres de la caverne, et pour cela l'étude des sciences jusqu'à celle qui les embrasse toutes, voilà ce que nous voulons dans le philosophe. Il est vrai que l'homme, le vieillard, dont l'âme ainsi tournée vers la lumière aura entrevu une fois le bien, refusera de rentrer dans le monde des ombres; mais le législateur lui fera un devoir de rendre aux hommes les services en vue desquels ils l'ont fait si grand. Les charges humaines lui seront imposées; et, maître de la connaissance du bien, du beau, du juste, il saura dans nos ténèbres en distinguer les ombres. Ainsi choisi à plusieurs reprises et à divers âges, reconnu à sa vocation et à ses œuvres, devenu vieux et définitivement tourné à la contemplation de l'être et du bien, le dialecticien réglera sur le modèle éternel la conduite de l'état. Après sa mort, il sera honoré comme une âme heureuse passée aux îles Fortunées (2).

(1) Platon, *République*, vi, p. 1-42.

(2) Id., *ibid.*, vi et vii.

Tel est donc le plan qui sera réalisé quand un philosophe sera le maître de l'état. Il commencera par reléguer à la campagne tous les citoyens âgés de plus de dix ans ; puis il dirigera l'éducation suivant la règle qui vient d'être tracée. Et le sage gouvernera volontiers cette république faite à son image ; mais il ne gouvernera pas sa patrie si le ciel n'y produit quelque révolution. Que cette république existe, au surplus, ou qu'elle n'existe jamais, le modèle n'en est pas moins au ciel, et c'est en la contemplant que le sage réglera la conduite de son âme (1).

Il est possible d'imaginer des gouvernements qui se rapprocheraient à divers degrés du gouvernement modèle. Ce dernier est celui de la communauté parfaite, où le nom même de la propriété est interdit, où, jusqu'aux choses que la nature a rendues propres à chacun, les yeux, les oreilles et les mains, tout est réduit idéalement à l'unité (2). Mais, au-dessous de cet exemplaire éternel de l'état, et à petite distance, on peut en constituer un autre si l'on désespère de transformer jamais les hommes d'aujourd'hui en citoyens parfaits, et de rencontrer le roi philosophe dont la sagesse et la volonté suppléeraient à toutes lois. On peut composer une sorte de *système légal* absolu, qui, sauf la communauté réelle de toutes choses, établirait entre les hommes ces relations que nous avons jugées les meilleures. La pondération des pouvoirs, l'emploi de l'élection pour les constituer dans une certaine mesure, le droit de posséder entre des limites déterminées, ainsi que celui de transmettre la propriété, enfin l'intervention de l'élément de la richesse dans la division des ordres de l'état, telles sont les insti-

(1) Platon, *République*, VII. sub fin., et IX, sub fin. Nous croyons devoir conclure de tous ces passages que Platon regardait sa république comme possible à réaliser. L'histoire de sa vie, qu'on trouvera partout et dont les lettres apocryphes qui lui sont attribuées (trad. de Cousin, t. XIII) peuvent être regardées comme d'assez bons documents, prouve qu'il avait fondé quelques illusions sur l'amitié que le tyran Denys de Syracuse avait voulu lui témoigner. On connaît assez les voyages de Platon en Sicile et les déceptions qu'il y éprouva. — Au moment où nous terminons cette analyse de la *République* de Platon, est-il nécessaire d'avertir le lecteur chrétien que notre admiration pour le génie même politique, du philosophe ne neutralise en rien la répulsion que nous inspirent quelques-unes de ses institutions odieuses et barbares ? En deux mots, le principe de la communauté nous semble contraire à la nature humaine, dont il tend à anéantir ou à atrophier la moitié.

(2) Id., *Lois*, v, p. 281 et 282.

tutions principales qui séparerait profondément les *lois* de la *république*, et qui les rapprocheraient des systèmes de législation que l'histoire grecque fait connaître, surtout de ceux des Crétois et des Doriens (1).

Le vice essentiel et fondamental de la république de Platon, dit Aristote, consiste en ce que le philosophe veut réduire la cité à l'unité. Dans l'ordre réel, la cité n'est pas une, elle est multi-tude; et si Platon pouvait atteindre son but, il anéantirait la cité, car l'individu seul est un. Les hommes satisfont plus aisément à leurs besoins dans la famille qu'isolés, et dans l'état que dans la famille. Ce qui a le moins le caractère de l'unité est donc préférable à ce qui l'a le plus. Il est vrai que l'unité, à certains égards, est une bonne chose; mais l'unité de Platon est une unité sans variété, unité sous tous les rapports, unité fausse, insupportable et monotone unisson. La question du bonheur est ici la même que celle de l'unité. Platon veut sans doute que sa république soit heureuse; mais le bonheur de tous est-il donc indépendant du bonheur de chacun? Et qui est heureux dans la république? ce ne sont assurément pas les chefs; seraient-ce les artisans?

La communauté absolue ne produirait pas l'union dans la république de Platon. Que tous les citoyens puissent dire mon fils ou mon champ en désignant les mêmes objets, cette *totalité*, ce *mien* seraient excellents dans leur sens partitif; ils sont sans

(1) Les *Lois* de Platon peuvent se diviser en trois grandes parties dans l'ordre suivant : 1° histoire et morale, examen des lois en général par rapport aux trois vertus, force, tempérance et prudence; 2° lois-institutions et lois réglementaires de l'éducation, des arts et des mœurs; 3° lois pénales. — Le rapport du système des *lois* au système de la *république* est celui d'un état à demi empirique à un état idéal absolu. Que le même philosophe ait conçu ces deux états, il n'y a nulle contradiction, mais seulement faiblesse, découragement, ou accommodement avec la faiblesse d'autrui. Peut-être même Platon pensait-il que de ses lois établies et en vigueur le passage à la république serait plus facile quand le roi philosophe viendrait à se rencontrer. — Platon voulait tracer encore le plan d'un troisième genre d'état. Nous admettons volontiers, avec le critique Boeckh et malgré les objections de M. Cousin (*Argument des Lois*, p. 5), que ce troisième état inconnu devait consister dans les lois les plus justes propres à une forme donnée de gouvernement. Il pouvait même, s'il en est ainsi, servir d'acheminement aux lois parfaites, comme celles-ci à la république. — L'authenticité des *Lois* a été contestée. Cet ouvrage, assurément le plus faible de Platon, est le fruit de son extrême vieillesse; et, demeuré peut-être imparfait il ne fut édité qu'après sa mort par Philippe d'Oponthe, un de ses disciples V. *Diogène*, III, 37. Il est cité par Aristote et réfuté.

force ni valeur dans leur sens collectif. Les hommes attachent, en fait, peu d'intérêt à ce qui ne leur est pas propre; un cousin sûr et bien déterminé leur est plus cher qu'un frère douteux; une propriété vague, ils la négligent ou la dilapident. Ainsi, la possession et les affections, causes de tout intérêt et de tout attachement, sont renversées par Platon: il bannit les vertus avec les vices. S'il n'y a pas d'avarice, il n'y a pas non plus de libéralité sans propriété. Le plaisir de faire le bien disparaît avec le plaisir d'avoir; et l'amour de soi, cet irréprochable sentiment que nous tenons de la nature, se trouve confondu par le législateur avec l'égoïsme, qui consiste à s'aimer plus qu'on ne doit. Combien il vaudrait mieux inspirer aux citoyens, en leur laissant des propriétés individuelles, les bonnes et communes affections qui peuvent leur en faire partager les fruits! Les hommes sont naturellement égaux: il faut donc, afin d'établir la concorde, compenser les inégalités que le pouvoir entraîne; il faut que chacun soit destiné à son tour au commandement et à l'obéissance. Entre les ordres divers et tranchés de la république de Platon, il naîtra au contraire des antipathies et des luttes. Comment les tenir toujours séparés? Les ressemblances n'indiqueront-elles jamais les pères? Qui dirigera la culture? L'ordre des laboureurs sera-t-il régi comme les autres? La communauté des enfants ne produira-t-elle pas des incestes? Enfin ne répugne-t-il pas de penser que la nature ait destiné les femmes, comme les femelles des animaux, aux mêmes fonctions que les mâles?

Les *Lois* que Platon a composées après la *République* tendent visiblement à remonter aux mêmes institutions. Les grands ordres de l'état y sont les mêmes. Le gouvernement, qui s'y trouve, il est vrai, plus déterminé, est un mélange de formes diverses, qui n'est pas ce qu'il veut être, et qui tend à l'oligarchie. Tout cela est bien écrit, fait penser et manque d'exactitude (1).

VIII. On voit comment Aristote fait triompher les droits du fait en quelque sorte, et, comme il le dit, de la nature, sur les violences que son maître essaie de leur faire subir. A son tour il

(1) Aristote, *Politique*, II, 1, 2 et 3.

doit fonder une morale, une politique, et, comme Platon, il unit alors ces deux sciences l'une à l'autre, mais en un sens bien différent. Platon réduit la politique à la morale, et celle-ci à la théorie des idées et à la théologie : Aristote rapporte tout, et politique et morale, à la pratique ; il fonde tout sur l'ordre habituel des relations humaines, et il demande à l'observation de lui révéler cet ordre. L'homme est, dit-il, un animal économique et politique, c'est-à-dire destiné à la vie de famille et à la vie de cité. De là deux sciences dont l'objet est de réaliser le bien naturel propre à ces deux genres d'association, et qui toutes deux dépendent de la science des mœurs, éthique, relative à l'individu moral. Ces sciences réunies constituent la politique en général. Elles poursuivent le bien, cette fin de la nature, que la nature a fixée aux êtres raisonnables, et souvent même par l'instinct aux êtres inférieurs ; tellement que l'homme bon est celui pour qui le bien désiré est aussi le bien selon la nature (1).

La morale est ainsi séparée de la science. Elle concerne les actes de l'homme et de l'homme social. Il y a donc lieu pour elle de considérer des facultés contraires, et, par conséquent, une certaine matière ; le nécessaire disparaît ainsi, et avec lui cette rigueur qu'on peut chercher dans la logique et dans les mathématiques, mais qui déjà ne se retrouvait plus au même degré dans la physique (2). Le principe tout nouveau qui nous attend dans la science de la vie pratique suivant Aristote, c'est le principe de la liberté. Refusant de confondre, comme Socrate et Platon, la moralité de l'acte avec le savoir du bien, Aristote croit à ce

(1) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 4 et 5; *Éthique à Eudème*, VII, 15; *grande Éthique*, I, 1 et 34; *Politique*, les premiers chapitres. — Des trois traités de morale que nous venons de citer, le premier paraît le plus authentique, bien qu'il ait été quelquefois attribué à Nicomaque, fils d'Aristote. Il est certainement mieux rédigé que les autres. Ceux-ci, dont l'authenticité est plus douteuse, reproduisent généralement les mêmes idées que le premier, et tous trois font certainement connaître la doctrine d'Aristote. — L'*Éthique à Nicomaque* a été traduite par Thurot; *Morale d'Aristote*, Paris, Didot, 1823, in-8°. — La *Politique*, traduite par le même, a depuis été très-étudiée par M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui en a publié (Imprim. roy., 1837) une nouvelle traduction et un excellent texte dans un ordre nouveau fondé sur l'autorité même d'Aristote dans son contexte.

(2) Id., *Éthique à Nicomaque*, I, 1; à *Eudème*, I, 6; *Métaphysique*, II, 3, et *Physique*, passim.

qu'on appelle en termes techniques l'incontinence : il croit que l'homme peut savoir le bien en général et faire le mal en particulier. Déjà Platon, qui suivait rigoureusement Socrate dans la dialectique, semble l'abandonner dans la morale. Nous l'avons vu, sans craindre de se contredire, distinguer, dans la république juste et dans l'âme juste, l'appétit d'avec la raison et la volonté d'avec l'un et d'avec l'autre. Ce lion qui dans la psychologie de Platon se nomme *courage*, principe irascible, et qui doit réduire à la *raison* le monstre de l'amour et de la *concupiscence*, c'est au fond la volonté, l'une des âmes distinctes de l'homme (1). Il est clair que Platon qui, dans la dialectique et dans la vraie réalité, seule constituée par le monde des idées, réduit toutes les facultés, y compris l'acte et le désir, à la raison, dans ce bas monde des ombres, au contraire, dans le règne des choses créées, explique par la diversité des âmes celle des facultés, et laisse rentrer la liberté, dont il peut alors se rendre compte. La théorie unique d'Aristote sur l'action se rapproche de cette seconde théorie de Platon : mais les trois âmes sont réduites à deux. Suivant lui, le principe qui fait l'homme avant tout, c'est l'acte de choisir qui réside ou dans l'intelligence mue par le désir ou dans le désir mû par l'intelligence (2). L'action ne dépend donc pas d'une seule de ces facultés. L'action est la conclusion tirée d'un raisonnement, et les éléments qui la préparent sont uniquement : l'intelligence, comprenant la sensation et l'imagination, toutes facultés de jugement, et le désir, comprenant la volonté, le courage et la concupiscence (3). Il semble d'abord que le libre arbitre doive disparaître dans cette confusion du désir et de la volonté, mais il persiste par l'égale possibilité, inexpliquée il est vrai, du triomphe de la raison ou du triomphe de l'appétit. Le principe passif de cette possibilité doit être ce qu'Aristote nomme la matière ; le principe actif, qu'il dit être l'homme lui-même, n'est pas assez

(1) La *Physiologie* de Platon prouve la réalité qu'il attachait à cette distinction. — Courage, cœur, θυμός; raison, λογός et ses composés; désir, appétit, ἐπιθυμία, caractérisé par l'absence de la raison, *République*, liv. iv.

(2) Aristote, *Ethique à Eudème*, vi, 2.

(3) Id., *du Mouvement des animaux*, 3 et 4. On sait que la troisième âme d'Aristote est l'âme nutritive, à laquelle Platon rapportait les appétits, que son disciple rapporte à la sensation.

dégagé, et le grand problème de l'union de l'homme à la nature passe encore inaperçu.

Quoi qu'il en soit, voici comment l'acte se rapporte au raisonnement dans la doctrine d'Aristote. Le *sylogisme de l'action*, comme il l'appelle, a pour prémisses deux idées, l'une générale, l'autre particulière, et la conclusion est l'acte lui-même. Or, il peut arriver que l'homme qui fait le mal connaisse le bien en général et qu'il l'ignore en particulier : la mineure est alors fautive, et la conclusion mauvaise. La science peut être en nous sans être présente, sans que nous la percevions actuellement : les désirs, les appétits l'emportent alors, non sur la vraie science, qui ne peut se trouver jointe à la passion, mais sur la simple connaissance sensible. Cette distinction lève les difficultés suscitées par Socrate et rétablit les faits dans leur réalité (4). Aristote a raison de vanter sa distinction : elle est naturelle et tout le monde la fait ; mais répond-elle à la question de l'unité de l'acte et du savoir ? Ne s'arrête-t-elle pas à une observation trop facile et trop peu approfondie ? Le grand problème qui commence à peine à s'élever par l'opposition de Socrate et d'Aristote, que ce dernier ne pose pas scientifiquement et qui depuis n'a cessé de se présenter aux penseurs, est celui-ci : agissons-nous toujours en vue d'un bien que nous croyons actuellement réel, et avons-nous ou non, la puissance au même instant de renoncer à l'acte qui nous le procure ? La première partie de ce problème est résolue affirmative-

(1) Aristote, *grande Ethique*, II, et à *Nicomache*, VII, 5. — Euripide, qui était poète avant d'être disciple de Socrate, expose à peu près la même théorie du libre arbitre quand il fait dire à Médée (*Méd.*, 1068) : « Je sais quels forfaits j'ose accomplir, mais ma fureur est plus forte que ma prudence. » Aristote aurait dit que cette *prudence* mal connue de Médée était dans son âme comme un souvenir et comme une réalité générale, tandis que ce *forfait* se présentait à elle comme un certain bien particulier, objet de sa passion. Socrate aurait répondu que Médée n'était qu'ignorante, et qu'elle se trompait sur l'objet de la vraie science ; et pour montrer qu'elle se rapportait, malgré les apparences, à un principe général de devoir, il aurait cité d'autres paroles d'elle (*Ibid*, 803, suiv.) : « Qu'on ne me croie ni folle, ni lâche, ni même insensible. Je suis tout à tour terrible pour mes ennemis, affectueuse pour mes amis. C'est pour de tels caractères que la vie est glorieuse. » Cependant Euripide lui-même expose ailleurs une théorie moins socratique encore que celle de Médée et tout à fait conforme à celle d'Aristote. V., dans son *Hippolyte*, vers 381, éd. Boissonade ; c'est celle qu'Ovide a reproduite dans le célèbre passage des *Métamorphoses*, liv. VII, v. 20 : « Video meliora proboque, Deteriora sequor. » Cf. Patin, *Etud. sur les Trag. grecs*, II, 397.

ment par Socrate et mal réfutée par Aristote ; la seconde n'est pas non plus douteuse pour Socrate qui la résout négativement, ni pour Platon, qui identifie le bien avec la puissance ; mais le même Platon suivi par Aristote revient d'autre part à distinguer dans tout acte deux causes qui luttent, une de raison, une de passion. Aristote enfin place l'homme tout entier, l'acte, au-dessus de l'alternative ; il admet le libre arbitre et croit réfuter le déterminisme. Il a fallu les longs efforts de la philosophie pour que ce principe souverain de la vie pratique et que l'on croit à tort étranger à la théorie, fût compris dans toute son étendue sous chacune des formes contraires qu'il peut revêtir. Car nous sommes ici placés à l'un de ces sommets élevés de la science, d'où les penseurs se sont de tout temps divisés sur les deux pentes, les uns s'abandonnant au monde des idées et des choses, les autres se roidissant dans leur liberté.

Aristote établit sur la réalité du libre arbitre les notions du mérite et du démerite, et il justifie la peine due au péché d'ignorance en cherchant dans l'exercice même du libre arbitre une première cause à cette ignorance. Les vertus, les vices, les passions, l'imagination, et jusqu'à la manière dont nous envisageons les objets, sont en quelque sorte volontaires en nous, et peuvent nous être imputés. Les habitudes qui nous rendent esclaves sont des maladies qui ne dépendent plus de nous, mais que nous nous sommes données. S'il en était autrement, nul acte ne serait vertueux ni criminel. Exciterait-on d'ailleurs les hommes à telle action, les détournerait-on de telle autre, si l'on ne savait pas que ces actions sont en leur puissance (1) ?

La nature, l'habitude, la raison doivent, suivant Aristote, fonder la vertu dans l'homme vertueux (2). La vertu n'est parfaite en lui que lorsqu'il unit la pratique et même une longue pratique du bien à la connaissance qu'il en a, et à la volonté de le réaliser toujours. Mais cette vertu parfaite et unique se partage dans

(1) Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 7. Ce mot *en quelque sorte*, *πῶς*, employé par Aristote au moment le plus délicat de la discussion, ruine tout à fait ses objections, non en tant qu'elles prouvent le libre arbitre, mais en tant qu'elles combattent le déterminisme. Ce *πῶς* lui est suggéré par le sens commun ; il n'est pas scientifique, mais il ouvre bien des aperçus.

(2) Id., *Politique*, VII, 13.

les hommes suivant la diversité des mobiles moraux qui peuvent agir sur eux (1). L'étude analytique de ces vertus, la connaissance qu'on en peut avoir et qu'Aristote demande à l'observation, constituent avec les problèmes généraux de la responsabilité morale et du bonheur, le sujet de l'éthique. Sans suivre le philosophe dans cette recherche qui nous mènerait à des déterminations trop détaillées, nous indiquerons le principe qu'il vérifie et qu'il généralise pour s'aider dans sa recherche des passions et des vertus. Toute vertu, d'après Aristote, consiste en une disposition moyenne de l'âme entre deux excès qui sont des vices : mais la psychologie morale élevée sur ce fondement a le défaut de toute classification empirique, elle contient plus d'arbitraire que de nécessaire (2). Passant à la question du bonheur, à laquelle toutes les autres sont relatives et qui est au fond l'objet unique de la morale et de la politique, nous devons trouver naturel qu'Aristote définisse la félicité, comme la vertu, par un état d'équilibre et de milieu. Le bonheur, fin commune de nos actes, état qui se suffit à lui-même, réside dans l'entier développement et dans l'ensemble parfait des facultés humaines. Il s'ensuit du mélange variable, mais sain, des éléments du bien dans notre vie. La connaissance, les biens extérieurs, le plaisir même, que Platon séparait à tort des éléments essentiels de l'énergie humaine, sont également admis à composer ce mélange. Il reste donc une sorte d'indétermination nécessaire dans la définition de la félicité, qui, réalisée par les relations de la famille et de l'état, suppose des excès, des vides, des compensations, et qu'on essaierait en vain de réduire en une formule unique, parce qu'elle ne peut s'appliquer à un seul temps, à un seul lieu, à un seul acte. Mais nous savons qu'Aristote, au-dessus de ce bonheur tout relatif et nécessairement imparfait, qui est bien réellement le bonheur humain, plaçait un autre bonheur plus défini, fin suprême de l'existence, que le philosophe divinisé atteint par la spéculation et par l'acte pur (3).

(1) Id., *Éthique nicomachéenne*, v, 13, et vi, 13.

(2) Id., *ibid.*, surtout aux livres II, et IV. V. le tableau donné par Thurot, d'après Coraŷ, *Morale d'Aristote*, p. 73.

(3) Id., *ibid.*, livres I et X. — Consultez Rochefort, *Opinions des anciens sur le bonheur*, 1779, p. 98, sq.; et Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, t. III, p. 265. Ce dernier reproche à tort à Aristote une indétermination d'idées tout à fait néces-

Aristote, toujours placé au point de vue des faits, surtout quand il s'agit de l'homme et de l'humanité, ne reconnaissant d'existence qu'aux seuls individus et aux relations que les individus soutiennent, doit envisager les événements, les lois et les institutions dans la politique, comme il envisage les notions communes et les vertus dans la morale. Aussi l'histoire occupe-t-elle une grande place dans ses travaux (1). Il définit l'homme, qui n'est, dit-il, ni dieu ni bête, un animal social (2); il définit la cité une association d'êtres semblables qui se proposent la félicité pour fin (3), et il fait consister cette félicité sociale ou individuelle, car les deux lui paraissent intimement unies, dans un moyen mélange de biens extérieurs et de vertu. Mais la vertu surtout est nécessaire, puisque sans elle l'usage des biens ne saurait être utile (4). S'adressant à la nature pour reconnaître les éléments de la cité, il remarque qu'on peut réduire à trois genres toutes les relations primitives des hommes : celle du maître à l'esclave, de l'époux à la femme, du père à l'enfant. Ces relations diffèrent entre elles, les vertus qui s'ensuivent diffèrent donc aussi. L'esclave, c'est-à-dire l'homme sans volonté, qui n'est bon qu'à être commandé, qui peut appartenir à un autre, puisqu'en effet il lui appartient, qui est un corps de l'âme de son maître et qui lui sert d'instrument, l'esclave a pour unique vertu l'obéissance, et, ne pouvant se conduire lui-même, la nature l'a fait pour être conduit. La femme, qui *veut*, mais faiblement, n'est pas esclave en Grèce comme chez les barbares, esclaves eux-mêmes; mais elle doit employer sa raison à se soumettre. Et l'enfant, qui *veut* encore, mais imparfaitement, ne peut avoir qu'une vertu incomplète et toute relative à celle de l'homme accompli (5). Au delà de ces trois relations viennent les rapports entre

saire, et qui ne peut disparaître qu'alors qu'il est question du bonheur indivisible goûté à l'instant de l'acte.

(1) Il avait écrit une histoire naturelle ou recueil des institutions des peuples au nombre d'environ deux cents. Cet ouvrage, qui servit de base à sa *Politique*, est aujourd'hui perdu. V., pour la nécessité de l'histoire à la science politique, *Politique*, liv. II, init.

(2) Aristote, *Politique*, I, ch. I.

(3) Id., *ibid.*, VII, 7.

(4) Id., *ibid.*, VII, 1.

(5) Id., *ibid.*, I, 1, 2, 5, 6 et 13. V. ci-dessous notre discussion de la question de l'esclavage chez les anciens.

égaux, et ceux-là, pour ce qui touche au gouvernement, doivent être partagés et balancés. Entreprenant alors d'examiner les divers genres d'institutions que l'histoire fait connaître ou qu'a enfantées la philosophie, Aristote divise les états suivant des catégories assez semblables à celles de Platon, et qui se sont conservées jusqu'à nos jours dans la langue politique. Après avoir critiqué les diverses formes de gouvernement, il met sans hésiter le règne de la loi, c'est-à-dire de l'intelligence sans passions, au dessus du commandement humain (1). Entre les états, il donne la préférence à une république voisine de la démocratie, dans laquelle la classe moyenne domine et maintient l'équilibre entre la classe riche et la classe pauvre (2); mais, au reste, se plaçant au dessus de toutes les formes politiques, persuadé que les mœurs souvent les imposent au législateur et que les changements brusques et violents sont dangereux, il indique les moyens de remédier aux défauts d'un gouvernement donné, quel qu'il soit, et de le rendre stable en le corrigeant (3).

La différence essentielle qui sépare la politique d'Aristote de celle de Platon, c'est que l'une est expérimentale en quelque sorte, l'autre idéale et fondée sur la théologie. Platon, sans doute, s'élevait trop haut, il tendait à anéantir la vie humaine en lui fixant un but unique au delà des temps et au-dessus de toutes les conditions de la vie temporelle. Mais Aristote, à son tour, en séparant nettement l'existence actuelle de l'homme et les relations sociales de la vie en général et de l'objet de la vie après la mort, ruinait la religion par la philosophie; il réduisait la philosophie pratique elle-même à des faits purement temporels, sans rapport à la vérité divine et à l'ordre universel. Tel devait être au surplus le résultat atteint par Aristote, puisque la croyance à l'immortalité de l'âme, qu'il enseignait au peuple (4), perdait toute réalité dans l'intimité de

(1) Id., *ibid.*, III, 11.

(2) Id., *ibid.*, IV, 9, et V, 1. Cf. Euripide, *Supplantes*, v. 237.

(3) Nous ne pouvons aborder les questions particulières traitées par Aristote. Sa méthode expérimentale nous entraînerait à de trop longs développements.

(4) Plutarque, *Consolation à Apollonius*, 27, rapporte un fragment de l'*Eudème* ou dialogue sur l'immortalité de l'âme, d'Aristote. Cicéron, *de Divinatione*, I, 25, emprunte un de ses récits au même philosophe et peut-être au même ouvrage. On voit, par ces deux passages, qu'Aristote, dans ses œuvres exotériques, fondait sur la divination la croyance à la vie future et à la perma-

sa doctrine. Ainsi les deux grands philosophes de la belle ère scientifique de la Grèce peuvent être regardés comme nous offrant unies les deux parties de toute vraie politique, la politique divine et la politique humaine. L'une nous représente le génie commun des nations religieuses, le génie de l'Orient si l'on veut, dont la Grèce a dû prendre sa part; l'autre, le génie nouveau, qui se révèle dans l'observation des faits et dans l'application de la raison pure à leur ordination.

Au-dessus de la politique et de la morale, toutes deux basées sur les simples faits sociaux, et abstraction faite de toute idée issue de la théologie, Aristote a cependant sa philosophie, qui ne se rapporte qu'à l'individu, mais qui résout d'une manière absolue, et de par Dieu, en quelque sorte, le dernier problème de la destinée humaine. L'acte pur, la pensée de la pensée, réalisés dans l'homme, qui ne diffère pas de la divinité, élèvent notre philosophie pratique jusqu'à ces régions où la vie anéantie laisse place à l'être identifié avec le non-être. Singuliers excès! singulière opposition entre les deux extrémités d'une même doctrine! comment se peut-il que, le principe étant le même, il y ait de l'éternel et du non-éternel dans le monde? Aristote, après avoir posé cette question (1), a tout fait pour la rendre insoluble; il a jeté un abîme entre l'homme et Dieu, entre l'homme et l'homme lui-même. Platon, du moins, avait tenté de lier toutes les parties de la vérité, tous les êtres de l'univers. S'il sacrifia trop à l'unité, corrigeons-le par son élève, mais reconnaissons qu'il fut le penseur le plus grand et le plus complet en même temps que le plus parfait artiste qui ait existé. La Providence le désigna pour être le dis-

nence du moi. Il fallait alors qu'il regardât l'âme comme une *essence* et non plus comme un acte du corps. Ainsi faisait-il. Voyez, en effet, le fragment du même Eudème dans Proclus, in *Phædonem*, où l'âme est nommée *οὐσία*, contrairement à l'opinion de ceux qui en font une *ἐκμυσία*. Sextus, *Adv. phys.*, I, 20, semble avoir voulu résumer toute cette théorie si différente de la pure doctrine d'Aristote quand il nous dit que, suivant ce philosophe, l'idée de Dieu et du rapport de sa nature à celle de l'âme humaine a été suggérée à l'homme par deux phénomènes : 1^o la divination dans les songes, lorsque l'âme séparée du corps anticipe sur son état après la mort; 2^o l'ordre céleste, qui réclame une cause des mouvements et de l'harmonie. Nous avons parlé ailleurs de la Providence suivant l'esprit d'Aristote (ci-dessus, ch. V, n^o 4).

[1] Aristote, *Métaphysique*, XI, 2.

ciple de Socrate. L'histoire de la philosophie nous fait-elle connaître un autre homme qui en fût digne ?

IX. L'opposition d'Aristote et de Platon, fonde essentiellement sur la prééminence que l'un donne à ce qui est universel et un, l'autre à ce qui est individuel et multiple, apparaît dans leur doctrine de la poésie et des arts comme dans leur politique et dans leur morale. Platon, malgré son amour du beau, traite l'esthétique avec la sévérité d'un législateur esprit-pur. Les arts ne sont à ses yeux que des moyens souvent dangereux. Aristote, au contraire, observe, analyse et classe l'esprit poétique et ses produits comme il a fait pour les vertus et pour les lois. Reconnaisant les bienfaits de l'art même, dans la multiplicité, dans la variété, il se borne à tirer certaines règles générales de la comparaison qu'il établit entre l'œuvre, d'un côté, et, de l'autre, l'esprit qui en est la cause et l'esprit qui en est la fin.

Platon regardait le poète comme un membre de la famille des inspirés, des prophètes et des devins (1). Mais l'amour qui dicte les chants au poète n'est pas toujours cet amour pur, fondé sur la science de l'amour, que la prêtresse de Mantinée enseignait à Socrate. D'ailleurs, interprète des dieux, le poète ne sait pas lui-même interpréter ses paroles, et bien moins encore le rhapsode, dont l'art unique est d'émouvoir. De même que la pierre d'Héraclée attire des anneaux de fer et leur communique la vertu d'en attirer de nouveaux, de même aussi, de la muse au poète et à tous ceux qu'il saisit de son enthousiasme, il se forme une chaîne inspirée, et la divinité, transmettant sa vertu à travers tous ces anneaux enchaînés, attire où il lui plaît l'âme des hommes. C'est ainsi que, possédé par Homère, un rhapsode, vêtu d'une robe éclatante et portant une couronne d'or, au milieu des fêtes et des sacrifices, pleure ou frémit, ou que le cœur lui bat, et qu'à son tour il communique aux spectateurs les larmes ou l'épouvante (2). L'inspiration, la possession divine sont en quelque sorte les no-

(1) Platon, *Phèdre*, p. 45.

(2) Id., *Ion*, pag. 249-255. Il est bon de remarquer certains passages de l'*Ion* qui, même si l'on met à part un peu de cette exagération convenue, méritent des honnêtes gens, ne laissent pas de prouver l'impression forte que les chants d'Homère, dans la bouche des rhapsodes, communiquaient encore aux Grecs du temps de Platon. V. surtout la page 254 de ce dialogue.

bles noms de la poésie dans Platon. Mais elle en porte encore un autre, et c'est celui-ci qu'il lui donne quand il veut l'abaisser sous la science, et qu'il se prépare à la chasser de la république. Ce nom, c'est l'imitation. Le savant contemple les idées, types éternels de la réalité; le poète en imite les reflets, les images. Or, dans la république vraie, conforme au modèle parfait, l'imitation doit être bannie et le conteur de mythes éconduit ou sévèrement surveillé (1). Nous savons que la tragédie et la comédie sont interdites, comme le mythe libre ou l'épopée, dans la république, et pour quelles raisons (2). Mais la science fournit encore un motif supérieur pour les proscrire : le plaisir que nous cherchons dans les représentations théâtrales n'est pas un de ces plaisirs purs et sans mélange qu'il est permis de compter au nombre des biens. C'est un plaisir mêlé de douleur, un bien mêlé de mal. A la tragédie nous pleurons et, cependant, nous éprouvons de la joie; à la comédie nous rions, c'est-à-dire nous sommes joyeux; mais en même temps nous exerçons notre envie, puisque nous nous réjouissons injustement de ce dont il faudrait s'affliger. Que les hommes, en effet, s'ignorant eux-mêmes, conçoivent une fausse opinion ou de leur richesse, ou de leur beauté, ou de leur vertu, s'ils ont la force pour eux, c'est odieux; mais s'ils sont faibles, c'est ridicule, et voilà ce qui excite le rire à la comédie (3).

La rhétorique, science de persuader, de produire la croyance indépendamment de la vérité rationnelle et de la conviction, est traitée par Platon avec plus de mépris encore que de sévérité. La rhétorique, répond Socrate au rhéteur Polus qui l'interroge, est une routine dont l'objet est le plaisir, et qui fait partie d'une profession commune, celle de la flatterie. Sous les quatre grands arts qui concernent la direction du corps et de l'âme, médecine, gymnastique, puissance législative et puissance judiciaire, quatre parties de la flatterie, fausses et laides routines, se sont insinuées adroitement : nous les nommons cuisine, toilette, sophistique et rhétorique (4). De là cette comparaison plus sérieuse que bizarre

(1) Platon, *République*, II et III.

(2) Id., *ibid.*, III, p. 142.

(3) Id., *Philèbe*, p. 407-417.

(4) Id., *Gorgias*, p. 226-235.

du rhéteur au cuisinier, qui se reproduit partout dans le *Gorgias* comme un perpétuel défi adressé à la prétendue science de la parole pure et de la persuasion. Ailleurs, examinant la valeur qu'on peut accorder à l'art de parler et à l'art d'écrire, Platon traite la rhétorique d'art superficiel, qui ne fait ni l'orateur ni le poète, mais seulement le parleur et l'avocat sophiste ; d'art immoral, si, n'étant pas uni à la science du vrai et du bien, il a néanmoins pour but de persuader ; d'art illusoire, enfin, si, résidant en de pures classifications verbales, en des divisions de forme, il n'apprend à connaître ni les genres des âmes, ni ceux des raisons propres à les toucher, ni qu'elle est le moment de parler ou de se taire (1). Quant à l'art d'écrire, Platon saisit toutes les occasions de l'abaisser, tantôt devant l'inspiration (2), tantôt devant la science ; et nous savons combien la pensée, la parole vivante et féconde qui en est l'interprète, la tradition qui la perpétue, lui semblent dominer, dans l'ordre du bien et dans l'ordre du beau, cet art difficile (3), où seul il pouvait unir à un si haut degré la doctrine et la poésie.

Ainsi nous remontons jusqu'à l'étude des langues ou de la parole en elle-même. L'esthétique, science du beau, dont le nom seul est moderne, se fut trouvée réduite au beau purement idéal, qui réside dans les essences contemplées par l'esprit, si Platon n'avait admis la beauté symbolique, image de l'autre dans l'étendue, objet de l'amour ici-bas, beauté des formes en un mot, que l'organe de la vue fait connaître au corps et la géométrie à l'esprit (4) ; puis une autre beauté relative aux sons et à l'ouïe, qui, soumise au nombre comme la première, se manifeste par le chant, par la poésie, par la parole. De même que le beau dans la figure est une image émanée du beau suprême ou de l'idée du beau, de même les noms, éléments du langage, dépendent de la nature de la chose idéale ou vraie qui est nommée. De là, suivant la doctrine de Platon, deux genres déterminés de symboles, et l'étude du second conduit le philosophe à une théorie de la parole, à une grammaire générale. Il entreprend d'abord de réfuter ceux qui assimilent le

(1) Id., *Phèdre*, p. 100, sqq. ; 79, sqq., et 110-114.

(2) Id., *Ion*, p. 251.

(3) Id., *Phèdre*, p. 123-131. Voyez ci-dessus, l. v, part. 1, ch. I, n° 4.

(4) Id., *Philèbe*, 419 ; *Phèdre*, p. 58.

langage à un ensemble de signes conventionnels. Les actions sont une sorte d'êtres, dit-il, qui ont leur constance et leur uniformité comme les autres : or, nommer c'est parler, parler c'est agir, il faut donc qu'il y ait dans le nom quelque chose de conforme à l'être auquel cette action est appliquée. Le nom est une sorte d'instrument apte à démêler la nature des choses, qui est bien construit quand il répond aux idées, et que le législateur, qui en est l'auteur, doit déterminer d'après l'avis du dialecticien (1).

Platon se propose ensuite de rechercher quelle est la propriété naturelle des noms, et il met en avant un grand nombre d'étymologies pour montrer comment les mots qui expriment des idées composées se forment de ceux qui expriment des idées simples (2). Venant aux noms simples ou primitifs, et prouvant qu'il en doit exister de tels, il regarde ces noms comme une imitation de l'essence même par la voix, et il essaie de fixer les éléments de cette imitation par la signification symbolique des consonnes et de quelques voyelles. Si la voix n'exprimait pas l'essence, il faudrait, dit-il, dans l'impossibilité d'expliquer l'invention des mots, emprunter aux auteurs de tragédies quelque machine de théâtre et faire apparaître un dieu. Mais c'est là reculer et non pas rendre compte (3). Il y a cependant de l'arbitraire dans les noms; il y a une partie conventionnelle; et quelques-uns pourraient être heureusement modifiés. Bien plus, la langue grecque porte l'empreinte de deux croyances opposées : l'une, au flux perpétuel des choses, conforme à la doctrine d'Héraclite et de Cratyle; l'autre, à la constance, à l'immobilité des êtres. Mais si les noms sont fondés sur la nature, il suffit de ce seul fait une fois admis pour qu'on admette aussi qu'il existe des êtres immuables (4). Telle est en résumé la doctrine de la parole émise

(1) Platon, *Cratyle*, p. 1-24.

(2) Id., *ibid.*, p. 24-106. Citons, à titre d'exemple, quelques-unes de ces étymologies : Ζεύς et Διός, de δι' ἐν ζῆν, de qui nous tenons la vie (pag. 38); ψυχῆ, de ἀψύχει, qui rafraîchit, ou de ψῶσιν ἔχει καὶ ἔχει (p. 48); σελήνη, de σῆλας νέον ἔνον ἀεί, lumière toujours ancienne et toujours nouvelle (p. 74), etc., etc.

(3) Id., *ibid.*, pag. 106-120. Le ρ exprime le mouvement; le ν, ce qui est intérieur; l'ι, la fine-se, etc., etc.

(4) Id., *ibid.*, p. 120-157. Pour la partie arbitraire des noms composés, p. 32. — L'objet dialectique de ce dialogue est de montrer que Cratyle, disciple d'Héraclite, se contredit en voulant d'une part que les noms soient conformes à la nature, et d'autre part, que l'étude des langues serve à établir la thèse de la

par Platon, qui renferme dans ses détails beaucoup d'arbitraire, ainsi qu'il semble l'avoir reconnu lui-même, mais qui, rattachée à la dialectique et à la théologie, nous témoigne du grand effort qu'il fit pour unir et systématiser toutes les sciences.

Le genre de mérite atteint par les essais esthétiques d'Aristote est bien différent. Uniquement fondé sur l'observation et ne tirant que de la généralisation des faits les règles des beaux-arts, ce philosophe doit bien plutôt composer la théorie de l'art grec que celle de l'art éternel. Il est vrai, il est incontestable que la Grèce a la première dégagé l'étude du beau, le culte du beau, de l'immobile contemplation de certaines formes et de tout culte religieux, de même qu'elle a distingué la science du dogme et donné à l'individu dans l'état la liberté et le mouvement. Mais d'autres idées, d'autres mœurs, d'autres symboles ont été depuis apportés dans le monde, et les systèmes d'Aristote ont dû cesser d'être exactement, exclusivement recevables. Si l'histoire des belles-lettres depuis la renaissance jusqu'à nos jours nous conduit à penser que le plan général et l'esprit de tout un genre de pièces de théâtre doivent demeurer conformes à ceux qui s'établirent dans la maturité du génie grec; d'un autre côté cette histoire au moyen âge et dans la haute antiquité (1), la puissante création du drame au seizième siècle, et les écoles depuis enfantées par Shakspeare, prouvent aussi qu'un genre tout différent est destiné à persister à côté du premier, et à partager avec lui le droit d'inspirer les poètes et d'exciter l'enthousiasme de la foule. Au drame il appartient de nous présenter de vastes scènes de la vie dans leur unité, mais aussi dans leur entier développement. Que le poète se saisisse de notre esprit et qu'il lui fasse parcourir à son gré les régions infinies du monde et du temps; nous céderons à sa puissance, pourvu qu'il demeure, et dans la nature, et dans le vrai

mobilité universelle. Il oblige ainsi les partisans du flux des êtres à recevoir quelque chose d'analogue à sa doctrine des idées.

(1) Les premières tragédies grecques ne respectaient pas l'unité de temps (ou plutôt elles l'ignoraient). Aristote, *Poétique*, c. 5. (Elle est violée rarement par les grands tragiques; Voy. Barthélemy, ch. 71; Patin, *Etudes sur les trag. grecs*, t. I, p. 295, 424; t. III, p. 369-370.) Il en est de même des mystères chrétiens et du drame moderne; et c'est là que réside certainement la plus grande différence matérielle des deux genres dont nous parlons.

selon l'intelligence, et pourvu qu'au fond une seule pensée l'inspire et nous conduise de l'origine à la fin de toutes ces actions, qui se concentrent en une seule. Au contraire, les deux genres nommés tragique et comique, et qui sous ce rapport forment un genre unique, nous présentent la vie et la vérité en un lieu donné, à une certaine heure et, pour ainsi dire, en un seul tableau. La nature quelquefois, l'esprit humain toujours, savent ainsi réunir en un jour critique toute la réalité et tout l'intérêt d'un événement. Le récit du passé, l'action présente qui se réduit à la lutte des passions ennemies et au combat du cœur contre lui-même, enfin la péricépée et le dénouement, tels sont les divers moments, tantôt idéaux, tantôt réels, que le poète doit condenser autant que possible en un seul. La variété de la tragédie est dans l'esprit qui se complait à se dévoiler, à défaire tous ses plis avant de les refermer pour agir; et qui de nous n'a fait sur lui-même une heure de tragédie? La variété du drame au contraire est dans la multitude des actions qui se doivent rapporter à une seule action, comme à une seule pensée les pensées de l'esprit (1). Le drame est plus objectif, la tragédie plus subjective. Tous deux n'atteignent à la suprême élévation, à la poésie complète, qu'alors que la tragédie agit et que le drame pense. C'est ainsi que tel mot d'un personnage de Shakspeare enferme une tragédie tout entière, et que tel mot d'un personnage de Corneille ou de Racine rappelle au spectateur tout un drame accompli (2).

Après avoir ainsi caractérisé le double genre de la tragédie et de la comédie, nous pouvons comprendre aisément la raison de cette division, tandis que le drame doit embrasser dans son unité le rire et les larmes. Rire et pleurer sont, en effet, deux éléments

(1) M. Victor Hugo, qui combat avec tant de force les raisons banales données (non, certes, d'après Aristote) à l'appui des unités de lieu et de temps, n'a garde de condamner l'unité de sujet ou d'action. Celle-ci est essentielle à toute œuvre poétique. *Cromwell*, préface.

(2) On croit quelquefois que le drame représente surtout ce qui est, le fait dans toute sa brutalité, et la tragédie, l'idéal, ce qui doit être; mais cette différence peut être signalée dans toute œuvre d'art et dans quelque genre que ce soit. Sophocle et Euripide, dans la tragédie, se distinguaient par là (Aristote, *Poétique*, c. 26), et nous croyons que le drame, pour être ordinairement matériel et brutal, surtout de nos jours, n'en est pas moins capable d'atteindre à l'idéal.

de l'unité de la vie, mais non de l'unité d'un événement. Aussi Aristote consacre-t-il cette division que la nature des choses avait amenée, puisque la tragédie tirait son origine des dithyrambes qu'on chantait aux fêtes de Bacchus, et la comédie des chansons obscènes; l'une était née du développement dramatique de la poésie lyrique, par l'addition successive des acteurs; l'autre, du passage naturel de la chanson à la farce (1). L'élément lyrique, successivement réduit, s'était cependant conservé dans les chœurs; et peut-être la suppression définitive de ces chants a-t-elle fait perdre à la tragédie et à la comédie quelque chose de l'idéal et de la moralité qu'ils inspiraient aux âmes, tout en augmentant les difficultés que le poète doit vaincre, puisque l'illusion matérielle peut alors être plus rigoureusement exigée de lui.

Aristote fait consister, ainsi que Platon, la poésie dans l'imitation unie au nombre et à l'harmonie; mais il justifie par la tendance naturelle de l'âme, et cette imitation et le plaisir qu'elle nous procure. A l'exemple de son maître, il regarde aussi l'inspiration, la fureur, comme un don divin, sans lequel il n'est pas de poète (2); et le philosophe de l'observation s'éloigne des fausses théories, si répandues de nos jours, sur l'imitation dans les arts. Si nous ne connaissions pas la poésie grecque, cette doctrine seule rencontrée dans un tel écrivain nous témoignerait de l'élévation idéale à laquelle elle atteignit. Le poète enfin, et ici Aristote nous semble méconnaître la vraie nature de la poésie lyrique, est essentiellement, dit-il, un imitateur d'action, et les dithyrambes mêmes sont des imitations (3). L'imitateur dans l'épopée procède surtout par la narration. Ce genre, au surplus, très-étendu, embrasse, et les poèmes mimiques, et les dialogues philosophiques, tels que ceux de Platon; car les vers ne font pas le poète, et c'est à tort qu'on a voulu classer les genres de la poésie par ceux de la mesure (4). L'imitateur dans la tragédie représente surtout

(1) Aristote, *Poétique*, c. 4.

(2) Id., *ibid.*, c. 4 et 18.

(3) Id., *ibid.*, c. 9 et 1. Platon émet dans la *République* une opinion tout à fait contraire, quoi qu'en dise Dacier, qui cherche à mettre en tout les deux philosophes d'accord.

(4) Id., *ibid.*, c. 1. — Aristote ne peut guère désigner que les dialogues de Platon par le terme de *discours de Socrate* qu'il emploie dans ce passage. — D

une action, et cette action reproduite a pour but prochain d'épouvanter les spectateurs, et pour but dernier de les purger de ces passions mêmes et de celles qui leur ressemblent (1). La comédie diffère de la tragédie en ce qu'elle n'imité que les actions des méchants, encore est-ce de ceux-là seuls chez qui le vice n'est pas trop odieux; car le ridicule consiste en une difformité sans douleur, qui ne va point jusqu'à la destruction du sujet où elle se trouve (2). L'unité, l'intégrité du sujet et l'intime union de toutes les parties dont il se compose sont une condition nécessaire de toute bonne poésie (3). L'unité de temps, renfermée dans l'intervalle d'un tour du soleil ou à peu près, doit être en particulier exigée de la tragédie (4). Mais l'unité de lieu, la plus extérieure et la moins essentielle du genre tragique, au moins en tant qu'elle est observée dans toute sa rigueur, car on ne saurait la violer à l'excès sans nuire aux autres unités, n'est exigée nulle part des poètes, soit formellement soit indirectement, dans la Poétique d'Aristote (5). On peut s'assurer, au contraire, que ni les tragiques ni les comiques grecs ne l'ont jamais scrupuleusement observée.

Si nous approuvons l'apologie de la poésie dramatique, ou plutôt de la poésie en général, entreprise par Aristote, contre les accusations de Platon; si nous pensons comme lui que, les hommes et les mœurs étant donnés, la tragédie et la comédie sont utiles, et propres à modérer les passions plutôt qu'à les exciter, nous ne pouvons approuver de même l'indifférence qu'il témoigne à propos des mythes employés par les poètes. Qui peut être assuré, dit-il avec Xénophane, de connaître la vérité sur les dieux? L'opinion reçue et le fait acquis lui semblent deux excuses à donner en faveur de ceux qui n'ont pas présenté les choses comme

refuse le titre de poète à Empédocle, que Lucrèce, bon juge assurément et non prévenu, a plus tard tant admiré.

(1) Aristote, *Poétique*, c. 6.

(2) Id., *ibid.*, c. 5. Cette définition est plus complète que celle de Platon; elle embrasse à la fois les caractères comiques, que celle-ci embrassait, et tous les incidents qui sont aussi des sources de rire, ou au moins un grand nombre.

(3) Id., *ibid.*, c. 8.

(4) Id., *ibid.*, c. 5. Est-ce 24 heures, est-ce 12 heures, qu'Aristote a voulu dire? On en dispute.

(5) La *Poétique* n'est qu'un fragment où manque toute la partie de l'œuvre relative au genre lyrique et à la musique. Dacier, décidé à opposer à tout prix Aristote à Corneille au sujet de l'unité de lieu, s'est attaché à un passage, c. 18,

elles doivent être; et la prééminence de la poésie sur l'histoire consiste uniquement, suivant lui, en ce que l'une met en œuvre des actions générales et l'autre des actions individuelles (1). La tendance d'Aristote à consacrer, et par suite à éterniser l'existence du fait, est partout sensible dans ses ouvrages. Les sectes les plus sévères de l'antiquité repoussèrent sa rhétorique et sa poétique comme Platon les avait repoussées par avance et à peu près pour les mêmes raisons (2). Et il est certain que si l'on fait abstraction dans la Rhétorique d'Aristote (3) de ce genre de mérite que nous avons reconnu dans sa Logique, dans sa Dialectique, dans sa Poétique, nous voulons parler de l'analyse exacte et pénétrante des voies de l'esprit humain en toutes choses, il ne restera qu'un traité propre à former des sophistes et des avocats sans conviction, mais non à produire le talent, la science ou la foi.

X. En terminant ce tableau de la morale et de la politique spéculatives des Grecs durant la plus belle ère de la pensée de ce peuple, il convient de reproduire en quelques traits saillants l'état de ses mœurs sociales, et de se demander jusqu'à quel point, livré à lui-même et dirigé par la philosophie, il eût pu parvenir à les réformer.

Le fait essentiel de la société grecque peut être envisagé dans cette perpétuelle division et dans ces querelles incessantes qui la tiennent armée contre elle-même. Cet héroïque défaut, qu'on a si durement reproché à la Grèce, se lie cependant à ses plus nobles, à ses plus utiles qualités. Ses législateurs ont cherché avant tout à exalter et à perpétuer le courage par les institutions. Ses philosophes, à leur tour, donnent à cette vertu, et non sans raison, une importance décisive pour l'homme moral. Mais le courage a besoin d'exercices : ni le gymnase ni les guerres feintes ne peu-

dans lequel nous ne pouvons voir même la moindre allusion à la question. Dacier, *Commentaire de la Poétique*, xviii, 3.

(1) Aristote, *Poétique*, c. 26 et 9.

(2) Marc-Aurèle, *Pensées*, 1, 7.

(3) Aristote, *Art de la rhétorique en trois livres*. Cet ouvrage, qui a été traduit dans toutes les langues de l'Europe et très-étudié, est suivi d'un autre traité, mais apocryphe, intitulé *Rhétorique à Alexandre*. — Nous citerons la traduction française de Gros, Paris, Hachette, 1837; et celle de Cassandre, Paris, 1675, fort louée par Boileau dans la traduction de Longin.

vent entretenir et satisfaire ce feu sacré, qui brûle dans l'âme et grâce auquel l'homme préfère la vertu à la vie. D'ailleurs la cité ancienne est très-étroite, et la notion de la grande patrie grecque ne se forme que tard dans les plus grands esprits. L'unité de cette patrie spirituelle, qui réside surtout dans la communauté du culte, de la langue et des mœurs, fondée dans le règne des idées, toujours ébranlée dans le règne des faits, est au fond la seule durable. La conquête romaine doit l'étendre, loin de la détruire, et à travers les âges chrétiens elle aura la puissance de parvenir jusqu'à nous. L'unité matérielle, au contraire, si connue des peuples orientaux, ne saurait rien ajouter à l'autre, et, s'il faut réaliser cette unité par le sacrifice du courage, toujours un peu lié à l'amour de la lutte, même contre les amis, l'Europe et la civilisation de l'Occident seront-elles sauvées trois fois, à Marathon, à Salamine et à Platée, puis à jamais assurées par la conquête d'Alexandre ?

Les Grecs se reconnaissent supérieurs aux barbares en courage, en intelligence, et surtout par cette juste mesure des plus heureuses facultés qui engendre la vertu, et qui est si bien favorisée par la température de leur patrie. Tandis que les Scythes et les Thraces se laissent emporter à leurs féroces passions, que les Phéniciens et les Égyptiens sont possédés de la fureur du gain, les Grecs se font remarquer, disent-ils, par la curiosité de savoir. Ils ont perfectionné tout ce que les barbares leur ont transmis et ils se trouvent plus près qu'eux de parvenir à la connaissance de la divinité. Capables de liberté comme les peuples du nord, mais capables aussi de gouvernement; ingénieux comme les Asiatiques, mais braves, ils sont seuls libres et seuls rangés sous les lois d'une vraie société politique. Ils commanderaient à toutes les nations s'ils pouvaient être unis (1). A ces traits, par lesquels la Grèce se peint si bien elle-même en se distinguant de l'Orient, ajoutons l'amour de la liberté religieuse ou tout au moins l'indépendance vis-à-vis du pouvoir sacerdotal (2). Ce sont encore là

(1) Platon, *République*, iv, pag. 226; Aristote, *Politique*, vii, 6; *Epinomis*, trad. Cousin, xiv, p. 23; et Hippocrate, *des Airs, des eaux et des lieux*, passim.

(2) C'est l'esprit général d'Homère. V. aussi, dans l'*OEdipe roi* de Sophocle, la querelle d'Œdipe et de Tirésias et surtout les passages où Euripide s'emporte

des conditions essentielles au progrès des hommes et à la continue action qu'ils se doivent d'exercer sur l'état de leurs propres croyances : tout sacerdoce aspire à l'éternité et à l'immuabilité qui n'appartiennent qu'à Dieu. Mais heureusement pour la pensée, la liberté politique, liberté d'agir, amène à sa suite la liberté de croire.

Les trois grandes vertus consacrées par la philosophie grecque, force ou courage, tempérance ou harmonie, prudence ou science, sont précisément celles, on le voit, dont les Grecs s'attribuent l'éminente possession. Mais, parmi ces vertus, le courage mérite une attention particulière. Comme cause de la guerre, le courage nous explique la division, les luttes des cités grecques; comme élément essentiel du génie grec, il nous explique l'opposition vraiment singulière que la Grèce établit entre elle et le reste de l'humanité désignée sous le nom de *barbarie*. C'est le second trait caractéristique à relever dans la société grecque. Platon, après avoir constitué sa république, a-t-il besoin d'esclaves, il les prend parmi les barbares, ennemis naturels de sa cité vertueuse (1). Aristote, qui cependant condamne la guerre en elle-même aussi bien que Platon, qui nie que la violence constitue un droit, et que la conquête injuste fonde une juste puissance (2), regarde en même temps les barbares comme esclaves par nature. Ils s'appuie, pour une vérité aussi généralement admise, sur le témoignage des poètes (3), et il unit le courage avec la liberté, qui en est le produit, la servilité avec la lâcheté, qui en est à la fois la cause et la juste peine (4). Tous les Grecs savaient que la mollesse du barbare le

contre les prêtres et les devins. Platon a beau orientaliser en apparence, au fond il n'emprunte à l'Orient que le principe de la théocratie. Son *roi philosophe* de la *République* est un savant dialecticien, et sa religion est une science. Dans les *Lois* il soumet les prêtres à l'élection, liv. vi, p. 321, sqq., et il les réduit strictement à leurs fonctions; partout enfin, malgré le respect qu'il professe pour Delphes, il fonde un état dont la religion vulgaire n'est qu'une partie, et dont les mœurs grecques, fort opposées à celles des Orientaux, sont le vrai fondement.

(1) Platon, *République*, v, p. 296 et 298.

(2) Aristote, *Politique*, i, c. 2, n° 18, éd. Coray.

(3) Euripide, *Iphigénie à Aulis*, v. 1382 : « Il est dans l'ordre que le Grec commande et que le barbare obéisse; l'un est né pour la liberté, l'autre pour l'esclavage. » Même pensée dans Démosthène, *Olynthiennes*, II, 9.

(4) Aristote, *Politique*, i, 1, 2 et 5. Cf. Platon, *Lois*, i, p. 31.

rendait l'esclave du premier homme fort qui voulait se le soumettre, et que le nombre seul pouvait chez lui suppléer quelquefois au courage. L'estime qu'ils avaient pour la vaillance, et pour toutes les vertus que développe l'exercice de la force, les obligeait donc naturellement à reconnaître la légitimité à l'esclavage de fait (1), et à en chercher dans l'état général des États barbares la justification générale.

L'institution de l'esclavage, dernier trait que nous avons à signaler dans la société politique des anciens, se justifiait ainsi dans le fond par l'inimitié de l'humanité grecque pour la barbarie orientale. Les philosophes cherchaient à réduire à cette unique inimitié le principe ancien de la guerre naturelle. Mais l'esprit d'antagonisme avait existé de tout temps entre les cités grecques elles-mêmes, et l'esclavage avait été le sort naturel du vaincu, sans distinction de sang et d'origine. Avant l'esclavage même, on peut croire, en se fondant sur de bonnes traditions et sur l'expérience encore possible aujourd'hui des mœurs des peuples primitifs, que l'anthropophagie et les sacrifices humains étaient de droit et d'usage et servaient de but à la guerre (2). Lorsque les sociétés se constituèrent, que la culture et les troupeaux, les richesses sociales en animaux et en végétaux se développèrent, l'anthropophagie devint inutile et ne fut plus qu'horrible; mais alors aussi les esclaves devinrent utiles, et la guerre, toujours considérée comme le plus excellent déploiement de la vertu humaine, servit à se les procurer. Or, si de nos jours encore l'esprit guerrier doit sembler intimement uni aux plus précieuses vertus de l'homme et du citoyen, combien plus il devait en être ainsi au siècle de Platon quand la Grèce était resserrée entre les sauvages du nord, les barbares de l'Orient, et Rome naissante à l'Occident! Aussi, Platon dit-il que tout état doit se regarder comme en guerre permanente avec les états voisins, et qu'il faut, pour être prêt à tout, vivre dans la cité comme on vit au camp (3); et

(1) V. cette théorie dans la *Politique* d'Aristote, I, c. 2, n° 17.

(2) *Epinomis*, p. 4; Platon, *Lois*, VII, p. 373; *République*, VIII, p. 174; et *Minos*, p. 35. Ceci se rattache à la mission d'Orphée. V. Horace, *Art poétique*, 391 et suiv., *Sylvestres homines*, etc.

(3) Platon, *Lois*, I, p. 5. — C'est à propos des repas publics si célèbres dans la

Aristote, à son tour, considérant la guerre comme nécessaire, lui assigne un double but : de n'être point asservi, mais puissant ; de se rendre maître, non des hommes libres injustement, mais de ceux qui sont nés pour être esclaves (1).

Une idée semble dominer tous les raisonnements des philosophes anciens au sujet de l'esclavage, c'est celle de la nécessité. L'homme est un animal difficile à manier, dit Platon ; il ne se prête qu'avec une peine infinie à cette distinction de libre et d'esclave, introduite par la nécessité (2). Et sans se poser la question morale de la légitimité de la servitude, il reconnaît que tout esclave n'est pas absolument avili, comme le donnent à croire les fameux vers d'Homère (3), et comme beaucoup d'hommes le pensent, mais que certains d'entre eux sont capables de fidélité et de dévouement. Il recommande de les bien traiter, pour attirer leur affection ; de n'être jamais familier avec eux, et de faire en sorte que ceux d'une même nation ne se rencontrent pas ensemble. Nous devons louer Aristote d'avoir au moins compris l'étrange difficulté du sujet. Si l'on admet que l'esclave soit capable de quelque vertu, dit-il, en quoi différera-t-il de l'homme libre ? et si l'on admet qu'il en est incapable, bien qu'il soit homme et possède la raison, quoi de plus absurde (4) ? Nous savons comment le philosophe résout cette question. S'il blesse la charité, s'il réduit la nature à des règles auxquelles il sait bien qu'elle ne s'accommodera pas, il fait preuve au moins d'un sens moral très-droit en voulant qu'il n'y ait d'esclave légitime que l'esclave par nature, auquel il n'est bon que d'obéir. Mais Aristote ne se demande pas si ces hommes, que le sort a privés de volonté en les avilissant, ou eux-mêmes ou par leurs ancêtres, ne pourraient pas être relevés à la condition libre, et rendus à la vie morale par les soins bienfaisants de leurs semblables. La nécessité l'emporte à ses yeux sur l'humanité. La nature a voulu,

Grèce, qui sont destinés par Minos, dit Platon, à faire tenir, même en paix, les citoyens sur le pied de guerre. Aristote approuve aussi ces repas communs. V. *Politique*, VII, 9, 6.

(1) Aristote, *Politique*, VII, 13, 14.

(2) Platon, *Lois*, liv. VI, p. 361.

(3) *Odyssée*, XVII, 322. Voyez Dugas-Montbel sur ce passage de l'*Odyssée*, p. 243.

(4) Aristote, *Politique*, I, 5, 3.

dit-il, que les travaux nécessaires à la société s'accomplissent. Elle a donné, sauf exception, aux esclaves des corps inclinés vers la terre et la force dont ils ont besoin (1). On voit que l'esclavage est nécessaire au même titre que le travail servile. Le mépris d'Aristote et de Platon et de tous les hommes libres de leur temps pour les arts matériels était donc la cause, à la vérité très-difficile à surmonter, de cette apparente nécessité (2). Seuls parmi les anciens, les cyniques, attaquant à la fois la propriété, le sentiment patriotique et le préjugé de l'indignité du travail, tendaient directement à l'abolition de l'esclavage. Mais livré à lui-même, isolé, sans religion, sans croyance positive à la destinée de la vie humaine au delà du temps présent, le sage cynique ne pouvait que préparer cette immense réforme et non la réaliser. Aristote et Platon la préparaient indirectement en faisant valoir la supériorité de la paix sur la guerre en soi, en proclamant la fraternité de tous les Grecs. Ainsi l'esprit entraînait dans la voie plus large qui menait à la fraternité de tous les peuples; et il n'est pas jusqu'aux cyrénaïques qu'on ne puisse ici louer pour les atteintes qu'ils portèrent à l'amour de la patrie chez les anciens. Enfin la religion platonique devait, par ses tendances orientales, achever la fusion des esprits et des nations. Que la loi morale de charité et de fraternité fût annoncée, non plus par la philosophie, mais au nom d'un Dieu révélateur; qu'un bouleversement social vînt rendre un nouvel ordre possible, alors seulement l'abolition de l'esclavage pouvait descendre de l'intelligence dans les choses (3).

Toute grande réforme doit exister d'abord idéalement, durant un temps plus ou moins long, et plus ou moins confusément aper-

(1) Id., *ibid.*, I, 2, 14. Comme tout doit être dit en chaque chose, et le bien et le mal, nous ferons remarquer que les états de notre temps, exclusivement composés d'hommes libres, le cèdent fort aux états anciens en ce que chacun des citoyens est livré à ses forces et à sa prévoyance propres. Au contraire, suivant Aristote, qui nous semble exprimer ici l'un des principes sociaux de la Grèce et de Rome, le gouvernement doit veiller à ce que nul ne manque du nécessaire et d'un certain loisir. *Politique*, II, 8, 6. Cette providence sociale s'étendait, par l'intermédiaire des hommes libres, jusqu'aux esclaves, qu'il fallait bien nourrir et conserver.

(2) Pour cette servilité des arts qui se trouve exprimée partout, Voyez, par exemple, Platon, *Alcibiade*, p. 115.

(3) On a prodigieusement exagéré le nombre des esclaves dans la Grèce. Voy. le *Mémoire sur la population de l'Attique*, par M. Letronne, *Ac. des Inscr.*, t. VI.

que, dans ceux des esprits élevés qui sont le plus libres de tout préjugé scientifique. Il n'est donc pas sans intérêt de consulter, pour la question de l'esclavage, celui des grands poètes grecs sur qui la philosophie exerça une influence profonde, et dont elle ne soumit cependant l'esprit à aucun dogme déterminé. Euripide ne reproduisit ni Anaxagore ni Socrate dans son théâtre, mais, instruit par tous deux et demeuré libre, il fut le poète penseur par excellence. D'ailleurs il dut nécessairement exprimer comme poète les idées de tous. Or, voici ce que dit un esclave dans l'une de ses tragédies : « Une seule chose est honteuse dans l'esclave, et » c'est le nom ; pour tout le reste, un esclave, quel qu'il soit, » n'est pas moins bon qu'un homme libre, dès qu'il est hon- » nête (1), » et ailleurs : « Si je n'ai pas le nom d'un homme libre, » puissé-je en avoir l'esprit ; cela vaut mieux que de souffrir- » ce double malheur d'avoir des sentiments bas et, étant es- » clave, d'en porter la réputation (2). » C'est à cet Euripide que la haine de l'injustice et de la férocité fit écrire cette belle diatribe contre la Sparte tant vantée des philosophes : « O de tous » les mortels les plus odieux au genre humain, habitants de Sparte, » conciliabule de perfidies, rois du mensonge, artisans de fraudes, » pleins de pensées tortueuses, perverses et fallacieuses, votre » prospérité dans la Grèce blesse la justice. Quel crime est inconnu » parmi vous ? Où voit-on plus de meurtres ? N'êtes-vous pas avi- » des de gains honteux ? Ne vous surprend-on pas toujours à dire » une chose et à en penser une autre ? Malheur à vous (3) ! » On voit que l'esclavage et la guerre pouvaient exciter dans la société grecque des répugnances plus vives que celles des philosophes dont nous avons analysé les opinions, et que les mœurs, à Athènes du moins, étaient peut-être plus avancées que la science. Quant à la politique d'Euripide, on ne la réduirait pas aisément en un

(1) Euripide, *Ion*, v. 853-855, Boissonade.

(2) Id., *Hélène*, v. 728. M. Artaud a manqué le sens de ce passage. — Les esclaves sont représentés comme capables d'une haute affection. Voyez le caractère d'Eumée dans l'*Odyssée*, et l'affliction que la mort d'Alceste, dans Euripide, cause à ses serviteurs.

(3) Id., *Andromaque*, 446 et sq. Nous empruntons ici la traduction de M. Artaud, p. 412. Cf. *Supplantes*, p. 455. On lit aussi dans l'*Andromaque*, p. 404 : « Ce qui est honteux chez les barbares n'est pas moins honteux chez les Grecs. »

système unique, car les deux maximes les plus remarquables qu'on puisse recueillir à ce sujet dans ses tragédies indiquent des points de vue bien opposés. Mais le poète ne laisse pas d'être profond et vrai, et de signaler indirectement les vices du gouvernement d'Athènes. « Le pouvoir d'un seul, dit-il quelque part, » est nécessaire dans les cités comme dans les familles, quand on » veut saisir l'à-propos(4). » Mais il n'en regarde pas moins, suivant le système qu'Aristote adopta, la prépondérance de la classe moyenne comme le plus grand bien de l'État. Entre les riches, avares et cupides, et les pauvres envieux que guident des chefs pervers, cette classe moyenne (2) maintient l'ordre et la constitution établie.

Si de la société politique des Grecs nous portons nos regards sur la société privée et sur le principe générateur des usages de la vie, la condition des femmes devra surtout nous arrêter. On a souvent tenté d'expliquer la préférence donnée à l'homme sur la femme, en tant qu'objet de l'amour de l'homme dans l'antiquité grecque, et l'on a cru que l'infériorité intellectuelle et morale de la femme en était la cause. Mais il y a une distinction à faire : il est vrai que l'éducation des femmes de bonne famille n'était en rien dirigée à les rendre dignes des soins, du dévouement et de l'intimité tendre de leurs maris, si du moins ceux-ci étaient doués d'une certaine élévation de la pensée (3). Filles, il était fort rare que leur amour fût consulté pour le mariage, et les mœurs s'opposaient en général à ce qu'elles pussent être les amantes de leurs époux, soit avant, soit après la formation de nœud conjugal, si sérieux chez les anciens, et qui n'entraînait pour eux que des devoirs (4). Épouses, tous leurs soins se bornaient à la direction du ménage, tous leurs plaisirs à des plaisirs sans

(1) Euripide, *Andromaque*, p. 413.

(2) ἡ ἐν πλείω πόλιν, *Suppliants*, vers 237, Artaud, t. I, p. 456.

(3) Cependant les mœurs de Lacédémone différaient beaucoup de celles d'Athènes sous ce rapport. V. *Andromaque*, vers 586 et suiv.

(4) Les tragiques nous montrent des jeunes filles éprises d'amour ; mais cet amour, assez idéal, sort visiblement des conditions communes. Électre et Antigone ont une vie beaucoup plus libre qu'il n'appartient à de simples vierges, et, en général, les femmes devaient paraître en public sur le théâtre bien plus que dans la réalité. Quant à l'amour dans le mariage, il a été condamné même par les modernes, par Montaigne, par exemple.

délicatesse, et leur moralité se ressentait trop souvent des effets ordinaires de l'oppression : la ruse luttait contre la puissance ; la pauvreté engendrait le vol, et la réclusion l'adultère (1). Mères enfin, que pouvaient-elles sur l'éducation de leurs enfants ? rien pour le bien, peu pour le mal et seulement durant les premières années (2). Mais rien de tout cela n'est-il plus vrai autrefois où nous vivons ? Personne n'oserait le dire ; et d'un autre côté les témoignages mêmes que nous citons prouvent que la femme, à Athènes du moins, jouissait, quelles que fussent les lois, d'une assez grande liberté de fait, et que, par conséquent, son influence était loin d'être utile. Or cette influence était heureuse aussi : car la femme, autant qu'il était en elle, favorisait la paix dans la Grèce et faisait régner dans la maison de son mari la douceur et l'esprit de conciliation. Nous ne parlons pas de Xantippe (3).

De la femme libre de nom passons maintenant à la femme libre de fait, à la courtisane. Tout le monde connaît l'esprit et l'autorité de certaines des courtisanes de la Grèce. Citons seulement l'Aspasie de Périclès (4), et cette autre Aspasie, ainsi nommée par le jeune Cyrus, son amant, dont la Grèce entière admira l'esprit et le courage (5). Encore celle-ci était-elle de condition libre ; et si nous lui joignons toutes les femmes grecques, soit pythagoriciennes, soit des diverses sectes socratiques, qui cultivèrent la philosophie, il nous sera permis de conclure que les femmes grecques n'étaient peut-être pas moins développées, sous le rap-

(1) Aristophane, *Lysistrata* et *Assemblée des femmes*. Tout cela n'a rien d'absolu ; il faut tenir compte de l'exagération comique. L'*Assemblée des femmes* est, quoi qu'on en ait dit, une parodie de la *République* de Platon.

(2) Cependant les enfants n'étaient pas sans amour pour leur mère. On le devine bien. Le sujet d'Oreste, si commun chez les anciens, tirait tout son intérêt du combat des deux amours filiaux : « Qui voudra te parler ! dit Ménélàs à Oreste, ORESTE. Quiconque aime son père. MÉNÉLAS. Et quiconque aime sa mère ! ORESTE. Celui-là est heureux. MÉNÉLAS. Tu ne l'es donc pas ! ORESTE. Je n'aime pas les femmes perfides. » *Oreste*, vers 1601.

(3) Remarquez le sujet de la *Lysistrata*. Les femmes d'Athènes se conjurent pendant la guerre du Péloponnèse, pour forcer leurs maris à faire la paix. Voyez comme l'Alceste d'Enripide est bonne pour ses esclaves, v. 786 et suiv., 192 et suiv.

(4) V. Plutarque, *Vie de Périclès*, et Platon, *Ménéxène*, pour se faire une idée de la science et de l'éloquence que les anciens reconnurent à Aspasie et de l'amour vrai qu'elle inspira à Périclès.

(5) Elle se nommait Milto. V. Elie, *Histoires diverses*, XII, 1.

port de l'intelligence, que peuvent l'être aujourd'hui les femmes chrétiennes. Elles avaient leurs déesses, leurs cultes, leurs mystères, comme nos femmes ont les leurs ; et si leur religion était inférieure à la nôtre, il en était de même aussi de la religion de leurs maris.

La guerre dans les temps héroïques, la science pure ou la dialectique dans les temps métaphysiques, si l'on peut ainsi parler, constituèrent pour les hommes une vie à part dans l'antiquité. Les mœurs des camps, les usages de la palestre, plus tard les discours académiques, l'enseignement de la politique, de l'éloquence, de la physique, favorisèrent une séparation tranchée de la vie des hommes et de la vie des femmes. Qu'une guerre survint, et les guerres survenaient souvent, les femmes demeuraient seules dans la cité avec les vieillards et les enfants. A l'assemblée publique, au gymnase, autour d'un sophiste, les hommes goûtaient des plaisirs ignorés de leurs femmes, et Socrate passait la journée entière et quelquefois les nuits hors de sa maison, dans l'intérêt de la science, comme il passait des mois entiers au camp dans l'intérêt de la patrie. Il résulta de la transmission de ces mœurs mâles, depuis le siècle d'Homère jusqu'au siècle de Platon et au delà, que l'amour et le sentiment du beau revêtirent dans l'esprit de l'homme des formes étrangères à la femme et à tout ce qui tient d'elle : la douceur et les grâces furent flétries du nom d'efféminées ; cet attendrissement du cœur que nous recherchons auprès des femmes, et les délicatesses du sentiment que nous admirons dans leur âme, furent sacrifiés au culte de la beauté virile ; l'art imita la forme de l'homme, comme la plus parfaite, et la reproduisit savamment avec tous ses caractères dans les statues de Mars, d'Apollon, de Mercure, d'Hercule ou de Bacchus ; de son côté la science donna toujours à la femme un rôle subordonné à l'homme dans la création ; enfin ceux des sentiments humains qui, dans le monde chrétien, ont produit la chevalerie, la galanterie et toutes les institutions relatives à l'amour, à l'honneur et à la beauté se déployèrent surtout dans les rapports et dans la société exclusive des hommes (4).

(1) Sur l'amour platonique. V. ci-dessus, p. 105. — Platon prohibe la pé-

Cependant la valeur morale et intellectuelle des femmes, comme la vertu des esclaves, fut quelquefois reconnue, et, sous ce rapport, nous pouvons montrer dans les poètes une tendance manifeste au progrès de la société grecque. Sophocle, poète de l'idéal, il est vrai, réalise, par son caractère d'Antigone, une sublime figure qui n'a rien à envier à celles du christianisme. Mais l'Alceste, l'Hécube, l'Électre, l'Iphigénie, la Polyxène de celui qu'on nomma le poète du réel, ne nous présentent-elles pas la femme, dans toutes les conditions, sous des traits également sublimes dans leur variété? Ce même poète, qu'on accusa de haïr les femmes et qui ne haïssait que les perfides, qui révolta le peuple d'Athènes en faisant prononcer à Oreste un sophisme approprié à sa situation, n'a-t-il pas mis dans la bouche de Phèdre un admirable éloge de la vertu (1)? n'a-t-il pas écrit ces paroles profondes : « Un homme peut, quand l'intérieur de sa famille lui devient » à charge, sortir de sa maison et délivrer son âme de l'ennui » par le commerce de ses amis. Mais nous, femmes, nous ne » pouvons regarder que dans notre propre cœur! Ils disent que » nous menons dans nos maisons une vie exempte de périls, tandis » qu'ils combattent avec le fer : vaine erreur ! J'aimerais mieux les » armes à la main braver trois fois la mort que d'enfanter une » seule (2)? » Euripide enfin n'a-t-il pas énoncé cette maxime que nous avons encore à méditer, malgré le christianisme : « Le mari et la femme ont les mêmes droits, celle-ci lorsqu'elle » est outragée par son mari, et le mari lorsqu'il a dans sa maison » une femme infidèle (3)? »

dérastie par une loi (*Lois*, VIII, p. 123), qu'il croit d'une exécution difficile. Il regarde ce vice comme un attentat contre nature, et pense que les Crétois n'ont inventé la fable de Ganymède que pour se le permettre sans remords (*Lois*, I, p. 33). Nous savons qu'en réalité le philosophe était très-enclin à l'amour de l'homme, au moins dans ses écrits : mais il le sanctifiait. Quant à l'amour de la femme, il voulait qu'il ne se rapportât qu'à la génération ; et ainsi l'amour naturel et vrai se trouvait supprimé. — Solon avait porté une peine très-sévère contre ce crime, qui depuis devint si fréquent. V. Samuel Petit, *de Legibus atticis*, v et vi, et *Comment.*, pag. 468. Il tire ses témoignages d'Eschine et de Démosthènes. — Aristote, qui blâme aussi la pédérastie, est cependant plus indulgent que Platon, sans doute à cause de la constance du fait.

(1) Euripide, *Hippolyte*, Artaud, p. 295.

(2) Id., *Médée*, p. 152.

(3) Id., *Andromaque*, pag. 420. Ces maximes ne sont pas effacées par les mots

La condition des femmes, d'abord inférieure à celle des hommes sous le règne de la force, puis inférieure encore sous le règne de la science, ne pouvait s'élever que sous le règne de la charité, annoncé, mais non réalisé par les poètes. L'estime et la tendresse de l'homme pour la femme, rares exceptions dans l'antiquité, en ont fait presque son égale sous l'empire du christianisme. Mais sous ce rapport, le christianisme lui-même a des progrès à faire, au moins dans les mœurs. Quant à la Grèce, vaincue, dans sa puissance, par Rome, chez qui l'amour conjugal fut plus sévère, et l'amour platonique presque inconnu, vaincue, dans ses doctrines, par le syncrétisme religieux et philosophique, au sein duquel elles se transformèrent, long-temps après elle dut renaître dans la science et dans les arts, parce que c'est là qu'avaient paru sa vraie force et sa noblesse; mais elle ne renaîtra jamais dans les mœurs.

durs qu'Euripide fait prononcer sur les femmes à ses personnages, et quelquefois aux femmes elles-mêmes. V., par exemple, *Médée*, p. 159; *ibid.*, p. 164; *Oreste*, p. 85, etc., etc.

