

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Manuel de philosophie ancienne

Renouvier, Charles

1844

Livre Sixième. Deuxième période de la philosophie ancienne. Essais de constitution définitive de la doctrine. Éclectisme

LIVRE SIXIÈME.

DEUXIÈME PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.
ESSAIS DE CONSTITUTION DÉFINITIVE DE LA DOCTRINE.
ÉCLECTISME.

§ I.

LOGIQUE ET PHILOSOPHIE PREMIÈRE.

ANCIENNE ACADÉMIE. — LYCÉE.

STOÏCIENS. — ÉPICURIENS. — NOUVELLE ACADÉMIE.

ORIGINE DU SYNCRÉTISME ALEXANDRIN.

I. Les premiers philosophes de la Grèce s'élevèrent de leur propre mouvement dans les régions de la pensée, et s'y créèrent des empires indépendants. Leurs disciples commencèrent à se combattre et ne purent se vaincre. Alors commença l'ère des sophistes. Socrate, substituant l'étude de la pensée à celle du monde, et la critique au doute systématique, renouvela la méthode. L'esprit, maître d'un instrument plus sûr, reprit la science à ses fondements. Platon appliqua cet instrument construit par Socrate à l'examen des doctrines antérieures, surtout de celles des pythagoriciens et des éléates, et à la réfutation des physiciens, des sophistes et des dialecticiens de Mégare, ses contemporains; il fonda la théorie des idées. Aristote, en partie, continua l'œuvre de Platon, en partie la détruisit, en partie la transforma : ennemi des empiriques, des sophistes et des rationalistes purs d'Élée ou de Mégare, comme l'avait été son maître, il donna un admirable et complet développement à l'étude analytique de la pensée; quant aux principes premiers, à ces idées irréductibles, dont son maître avait fait des essences objectives en nombre infini, il s'attacha à les ruiner en eux-mêmes; puis il les laissa reparaître comme formes actives, essentielles de l'intelligence humaine, sans lesquelles il ne saurait exister de science. Cepen-

pendant, se refusant à séparer l'universel des êtres particuliers, cherchant dans la sensation, l'origine de toute réalité, Aristote laissa cette grande question inachevée. Quant au système des êtres, c'est-à-dire de Dieu, de la nature et des individus, aucun des deux philosophes ne produisit une doctrine solide ni une forte école. Platon enveloppa dans le mythe les dogmes les plus importants de la théologie et de la physique; et les derniers de ses élèves se partagèrent entre le mysticisme et le scepticisme. Aristote ne crut pas lui-même que ses dogmes sérieux pussent acquérir l'autorité, la popularité dans l'avenir, puisque en même temps il en enseigna d'autres destinés au vulgaire; et, dans le fait, ses disciples, à plus forte raison les étrangers, oublièrent, ignorèrent et son Dieu abstrait, et son acte pur, et tout son univers composé d'éléments logiques.

Ainsi Socrate, Platon, Aristote, les trois hommes entre ceux de tous les temps qui ont exercé sur l'intelligence humaine l'influence la plus profonde et la plus durable, fondèrent surtout une méthode, donnèrent l'exemple des recherches philosophiques, et mirent en circulation un nombre immense d'idées. Ce qu'ils n'avaient pu accomplir, c'est-à-dire la fondation d'une science arrêtée sur ses bases et dans toutes ses parties, fut l'objet de l'ambition des philosophes de l'ère suivante. Quelques écoles parvinrent à se constituer d'une manière puissante, elles traversèrent des siècles; cependant elles luttèrent entre elles: l'une surtout se proposa de ruiner toutes les autres, et sans s'obliger elle-même à connaître et à déclarer la vérité, elle sut prouver que celles-ci n'avaient pas résolu le premier des problèmes, celui de la certitude, celui de forcer tous les hommes à penser comme elles. Bientôt toutes les écoles à la fois furent couvertes par le flot d'une révélation surnaturelle. La poursuite de la science, l'éclaircissement de la méthode demeura si imparfait, ne conservèrent alors qu'une importance très-subordonnée. La question vitale de la philosophie fut débattue durant tout le moyen âge sous le nom de question des universaux, mais sans succès décisif, jusqu'à l'époque où la méthode d'Aristote et celle de Platon furent enfin réunies et transformées par les Socrates de l'ère moderne, Descartes et Kant.

Il nous reste donc à faire connaître les principaux efforts des écoles qui essayèrent de s'assujettir les esprits dans le monde grec et romain, et la lutte engagée contre elles par la dernière et la plus forte des écoles rationalistes de l'antiquité, l'école sceptique.

Un premier caractère de l'ère philosophique dans laquelle nous entrons, consiste en ce que les sciences se détachent définitivement du tronc qui les portait dans la haute antiquité. Il n'existe pas encore des physiciens au sens où nous l'entendrions aujourd'hui, mais il existe déjà des mathématiciens, des astronomes, et même des érudits et des critiques. Suivant l'impulsion donnée par Aristote et par Platon, ces savants poursuivent leurs recherches sans plus s'enquérir des principes particuliers qui leur sont nécessaires et qu'ils ont posés sans les discuter. La philosophie même se trouve plus déterminée par cette division, et on la divise en trois parties : *logique*, science de la pensée en elle-même, du discours, de la preuve ; *physique*, science de la nature, ou plus généralement des êtres, des principes et des essences ; *éthique*, enfin, science des mœurs, science du bien et du mal (1). Étudions d'abord la logique qui, de l'aveu de la plupart des philosophes, est dès-lors regardée comme la première partie de la philosophie, indispensable aux autres ; envisageons-la dans toute son extension, comme science du savoir et des idées.

Les premiers académiciens, disciples de Platon, attachèrent, comme de raison, une importance extrême à la théorie des idées ; mais loin de la modifier dans le sens qu'Aristote indiqua, ils se perdirent dans une controverse subtile et peu lumineuse sur les genres et sur la nature des essences. Les éléments mathématiques, ces êtres idéaux que l'arithmétique et la géométrie nous conduisent à reconnaître comme présents dans la nature, sans que cependant ils puissent jamais y être contemplés, attirèrent surtout l'attention des philosophes qui voulaient fonder la théorie de l'univers sur la théorie des idées. Les pythagoriciens, pères de cette grande école mathématique, avaient composé les choses sensibles avec des nombres, identifié même l'essence du nombre et celle de

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 1 ; Sénèque, *Lettres*, 89.

l'être, regardé l'unité comme une grandeur, et les monades en lesquelles elle se divise comme n'étant pas indivisibles (1). L'idée de l'infini, toujours combinée dans leur doctrine avec celle du fini, nous rend compte de cette belle conception à laquelle il ne manquait guère qu'une distinction claire entre le nombre, idée de l'esprit, et la grandeur ou étendue naturelle réglée par les lois du nombre. Platon apporta quelque chose de cette distinction ; mais, non content d'avoir vu deux genres d'essences, dans les idées d'une part, et, de l'autre, dans les êtres mathématiques, il voulut en voir un troisième dans les êtres sensibles (2). Il abandonna ainsi les pythagoriciens, et se réduisit à ne voir dans la nature qu'une mauvaise imitation du vrai, qu'une incompréhensible participation à l'idéal. Aussi n'essaya-t-il de l'expliquer que par des symboles. D'ailleurs, toujours préoccupé de l'objectivité des idées et des nombres, il admit une dyade, une triade primitives, crut que les nombres réels ne sont pas combinables entre eux, et souleva de la sorte une dispute dont il était impossible d'échapper, sans nier, avec Aristote, l'existence séparée des nombres (3). Après lui quelques philosophes remontèrent, à ce qu'il semble, à la théorie pythagoricienne pure, c'est-à-dire qu'ils confondirent les idées et les nombres, et qu'ils en composèrent toutes les grandeurs, lignes, plans, volumes, et jusqu'aux choses sensibles (4). La plupart, séparant avec Platon le sensible du vrai, se divisèrent en outre en plusieurs sectes. Mais les uns surtout identifièrent les grandeurs et nombres idéaux avec les grandeurs et nombres mathématiques, et réduisirent tout en un seul genre ; les autres rejetèrent les nombres-idées, et même les idées, absolument parlant, pour ne conserver que les êtres mathématiques, les premiers des êtres, dirent-ils, et composés de l'unité en soi (5).

II. On a tenté de déterminer dans ces diverses opinions ce qui

(1) Aristote, *Métaphysique*, XIII, 6.

(2) Id., *ibid.*, VII, 2, et XIII, 6. Platon est nommé dans le premier des passages que nous avons ici en vue, auquel le second, où il n'est pas nommé, se trouve conforme.

(3) Id., *ibid.*, XIII, 8. Dans le ch. 7 du même livre, Aristote analyse les contradictions enfermées dans la théorie des rapports des nombres entre eux et avec l'unité quand on les regarde comme des êtres objectifs.

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

(5) Id., *ibid.*, XIII, 6 et 8.

appartient à chacun des disciples de Platon (1). Pour nous, à qui les données du problème ne semblent pas suffisantes, nous nous bornons à rapporter les opinions les plus connues de Speusippe et de Xénocrate sur les principes idéaux de l'être. Speusippe remonta de Platon aux pythagoriciens, et, détruisant cette monarchie des idées engendrées par le bien que Platon avait essayé d'organiser, il prétendit que le bien et le beau en soi ne pouvaient être pris pour premiers principes des choses. Ce ne sont pas là des causes, disait-il, comme celles qui donnent naissance aux plantes et aux animaux; au contraire, ils ne se rencontrent que dans ce qui provient des causes, et n'apparaissent qu'après que les êtres sont arrivés à l'existence. Ainsi, tirant le parfait de l'imparfait, comme les pythagoriciens à qui Aristote le compare, Speusippe fit provenir la création d'une première unité qui n'était pas même au commencement un être déterminé (2). A partir de l'unité, il amena successivement plusieurs principes : un pour les nombres, un pour les grandeurs, un pour l'âme (3). La composition des nombres et des grandeurs imaginée par Speusippe est demeurée obscure pour nous (4). Mais quant à l'intelligence qu'il distinguait de l'un et du bien, et à laquelle il attribuait une nature propre (5), c'est elle apparemment qui nous est désignée par cette sainte essence qui occupe le milieu et les extrémités du monde (6), par cette force vivante, Dieu, qui régit toutes choses (7), et aussi

(1) Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis, ex Aristotele* Didot, 1838, § VII. — Suivant l'auteur de cette élégante monographie, la première opinion serait de Xénocrate, et la seconde de Speusippe. Mais la question était déjà fort obscure pour les commentateurs d'Aristote; et, s'il fallait prendre un parti sur les témoignages cités par M. Ravaisson lui-même, nous inclinerions à rapporter la première opinion seule à Speusippe et à Xénocrate à la fois. Le savant Brandis est de cet avis, au moins pour Speusippe. *de Perditis Aristotelis libris de ideis et bono*, p. 46.

(2) Aristote, *Métaphysique*, XII, 7, XIV, 4 et 5. Cette unité ne lui paraissait pas pouvoir être confondue avec le bien sans qu'il s'ensuivît que la multitude est le mal, puisque l'être provient des contraires.

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

(4) M. Ravaisson, ouvrage cité, pag. 27, croit pouvoir rapporter à Speusippe l'une des opinions auxquelles Aristote fait allusion dans sa *Métaphysique*, liv. XIV; mais Aristote, parlant de ses contemporains, se dispense de les nommer, de sorte que ses allusions sont très-obscurées pour nous.

(5) Stobée, *Eclogæ physicae*, I, 1.

(6) Théophraste, *Métaphysique*, c. 9.

(7) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 13; et M-nucius Felix, *Octavius*, 19.

par cette âme qu'à la manière des pythagoriciens, il fait résider dans la *forme* qui embrasse l'intervalle universel (1).

Parmi ces nombreux philosophes qui se divisèrent au sujet de la nature des idées et des nombres, les uns composèrent le nombre d'unité comme forme, de *peu* et de *beaucoup* comme matière; les autres, d'*unité* et d'*inégalité*, ou de *grand* et de *petit*, ou d'*excès* et de *défaut*; quelques-uns formèrent la grandeur avec des monades, qui sont à la fois et ne sont pas quantités, qui sont et ne sont pas unes, puis les lignes avec des points, les surfaces avec des lignes, les solides avec des surfaces; d'autres nièrent l'existence des monades et construisirent les lignes avec du *long* et du *court*, les surfaces avec du *large* et de l'*étroit*, les volumes avec du *mince* et du *profond* (2). Nous devons accorder notre attention à l'auteur de la théorie des lignes indivisibles, à Xénocrate. Platon, qui comprenait toutes les difficultés attachées à cette question, et qui répugnait à prendre le parti que quelques-uns de ses disciples osèrent prendre cependant, celui de considérer ce qui est comme composé de ce qui n'est pas, et la multiplicité comme enveloppant l'être et le non-être (3), Platon nia résolument l'existence du point (ce qui est sans dimension); il le regarda comme une pure conception des géomètres. Mais en même temps il en fit (du point pris comme réel) une petite ligne indivisible, un principe de la ligne en général (4). Cet élément mathématique insécable était sans doute le fondement réel de ses triangles, et par suite le principe de toute sa physique. C'est à cette opinion que Xénocrate s'attacha. L'être, affirma-t-il, se résoudrait en non-être par la division s'il n'existait pas des lignes insécables, et pour que l'être soit un il faut qu'il soit indivisible (5). Avec l'indivisible et le divisible, c'est-à-dire avec l'unité et la multitude, celle-ci ramenée à la dyade, celle-là regardée comme une monade essentielle,

(1) Stobée, *Eclogæ physicae*, d'après Jamblique, c. 40, p. 107, l. 1 : ἐν ἰδέᾳ τοῦ πάντος διαστάτου. M. Ravaisson, p. 42, veut lire ἐδίστατου, correction qui ne nous semble pas nécessaire; et dont le contexte ne peut s'accommoder.

(2) Aristote, *Métaphysique*, I, 7 et 8; XIII, 9; XIV, 1, 3 et 9.

(3) Id., *ibid.*, XIV, 2. — Est-ce Speusippe?

(4) Id., *ibid.*, I, 8. Nous suppléons par les parenthèses au sens du reste très-
assuré de ce passage. V. ci-dessus, p. 44 et 86.

(5) Simplicius, *Physique*, I, *comm.* 31.

Xénocrate composa le nombre, dualité indéterminée, pluralité limitée par l'un. Mais il faut autre chose encore pour composer l'âme ; il faut un principe de mouvement : que le *même* et l'*autre*, causes, l'un de repos, et l'autre de changement, soient mêlés, et l'âme qui a ces deux puissances à la fois viendra à l'être (1). Ainsi obtenue par le mélange du principe de la mobilité avec celui du nombre, l'âme pourra se définir un nombre qui se meut lui-même (2). Le nombre et l'âme expliqueront le monde intelligible ; le point, ou la ligne atome, expliquera le monde mathématique, règle du monde sensible.

On voit que Xénocrate, aussi bien que Speusippe, se rapprocha de la doctrine pythagoricienne ; ni l'un ni l'autre ne nous semble avoir abandonné sans retour la théorie des idées, mais tous deux fléchissent évidemment sous la grandeur de la tâche que Platon leur avait préparée en leur léguant une doctrine incomplète, symbolique, pleine de difficultés et de doutes. La théorie des nombres et des idées succomba sous les insurmontables objections qu'Aristote y opposa. Elle disparut de la philosophie rationnelle, mais elle se conserva chez les mathématiciens et chez les mystiques. La grande question qu'elle soulevait, et qu'Aristote n'avait pas résolue, fut traitée par les réalistes et les nominaux pendant le cours du moyen âge. Avant cette époque, obligée de se transformer pour résister aux efforts de ses adversaires, elle avait engendré la doctrine du Verbe. L'interprète juif de Pythagore et de Platon dépeignit les idées comme des conceptions préliminaires de l'entendement divin résolu à la création du ciel et de la terre (3) ; et un commentateur systématique de Platon, au commencement du second siècle écrivit que les idées dont le philosophe avait voulu parler n'étaient que les pensées de Dieu (4). Depuis cette époque

(1) Plutarque, *Création de l'âme*, 1.

(2) Id., *ibid.*, Proclus, *in Timeum*, p. 196 et 215 ; Stobée, *Eclogæ physicae*, loc. cit.

(3) Philon, *De Opificio mundi*, vers le début.

(4) Alcinoüs, *Introduction à la philosophie de Platon*, c. 9 : « L'idée est, par rapport à Dieu, l'intelligence éternelle ; par rapport à nous, le premier intelligible ; par rapport à la matière, la mesure ; par rapport à l'univers, l'exemplaire ; et par rapport à elle-même, l'essence... Que Dieu soit une intelligence ou quelque chose d'intellectuel, en tout cas il assume en lui des notions éternelles et immuables. Il existe donc des idées. »

la théorie des idées ne cessa de paraître sous la forme d'un conceptualisme de plus en plus explicite. Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, ses élèves, plus tard Kant et les siens, développèrent la pensée d'Alcinoüs et d'Abeilard ; et les idées de Platon, toujours les mêmes au fond, seulement unies, centralisées dans un sujet, quelquefois mieux analysées, mais non avec plus de profondeur, n'ont cessé de régner sur la philosophie.

III. Entre les principaux disciples de Platon, Xénocrate fut le plus fidèle à sa doctrine. Il systématisa la vraie logique de son maître quand il distingua trois essences dans l'univers : l'une sensible, l'autre intelligible, une troisième formée des deux premières. Celle-ci compose le ciel lui-même, qui est sensible puisque nos yeux le contemplent, intelligible cependant puisque l'astrologie le fait connaître à la raison. Les deux autres résident, l'une sous le ciel, et l'autre au delà. A ces trois essences se rapportent trois facultés de l'homme : la science, à l'intelligible ; la sensation, au sensible (et toutes deux déclarent le vrai, mais d'une manière bien différente) ; l'opinion enfin, à l'essence composée (et le faux et le vrai peuvent en être également les objets) (1). Speusippe ne reconnut que deux ordres de choses, l'intelligible et le sensible. Pour le premier il appela le critérium de la certitude, raison scientifique ; et pour le second, sensation scientifique. Au lieu de réduire les sens, suivant Platon, et sans doute aussi comme Xénocrate, à la pure perception des phénomènes, il les regarda comme participants de la vérité rationnelle. Les joueurs de flûte, disait-il, parviennent à se former par la raison un exercice habituel des doigts ou une habileté de l'oreille, à l'aide desquels ils atteignent des vérités qui seraient inaccessibles à la sensation pure. Ainsi la sensation, non autogène mais scientifique, parvient à reconnaître sans erreur les choses objectives (2). Cette remarque est incontestable si l'auteur n'a pas prétendu remarquer une faculté particulière, mais seulement un résultat de l'application de la raison aux sens et à leurs objets. Elle prouve une heureuse tendance de l'esprit de Speusippe à l'observation dans la science.

(1) Sextus, *Adv. logicos*, I, 147, 148.

(2) Id., *ibid.*, I, 145.

La logique générale ne paraît pas avoir subi de modifications entre les mains de Polémon, de Crantor, de Cratès, qui succédèrent à Xénocrate dans l'enseignement de l'Académie. Mais il est probable que la doctrine de Platon alla s'affaiblissant, puisque Arcésilas, disciple de Polémon, qui ne reconnut aucune théorie des idées, put produire une révolution dans l'Académie tout en prétendant demeurer fidèle à la tradition. D'un autre côté, la logique d'Aristote, commentée, interprétée, complétée par ses disciples immédiats, Eudème et Théophraste, tendit à devenir un instrument aux mains du sensualisme. La doctrine de la connaissance fut exposée plus clairement par les premiers péripatéticiens qu'elle ne l'avait été par leur maître, mais elle perdit beaucoup en profondeur, et la question essentielle, qu'Aristote avait négligé de traiter régulièrement, fut alors résolue contre Platon et les platoniciens. On reconnut donc dans le Lycée un double critérium de certitude : les sens et l'intelligence furent considérés comme propres à atteindre chacun sa vérité propre ; la sensation parut le critérium de l'existence objective, l'intelligence celui des opérations de l'esprit. On avoua que si la sensation est la première dans l'ordre du temps, l'intelligence la précède dans l'ordre de la puissance, ainsi qu'Aristote l'avait enseigné ; on dit aussi que les sens étaient, par rapport à l'entendement, ce que l'instrument est par rapport à l'ouvrier. Mais on expliqua nettement que, transmis à l'âme des animaux supérieurs, le mouvement des sens perçu par elle engendre la mémoire et l'imagination. On compara ce mouvement de l'âme à la trace laissée par un pied sur le sable. Cette trace, c'est la passion ; ce qui est propre à l'imprimer, c'est la chose sensible dont la ressemblance est portée dans la passion. On reconnut un troisième genre de mouvement, celui de l'imagination raisonnable, qui est en nous l'effet d'un jugement et d'un choix, mais qui ne représente que les objets antérieurement présentés à la sensation. Maintenant, cette image, générale en quelque sorte, à laquelle on réduit la contemplation de l'âme, est-elle en puissance ou comme naissante, c'est la pensée ; dans l'acte même, c'est l'intelligence. De l'intelligence et de la pensée naissent ensuite la connaissance, la science et l'art, lorsque les images se groupent en une seule, qui est le genre, et selon que ces genres se groupent

entre eux avec plus ou moins de perfection. Enfin, de même que les sciences et les arts, l'opinion est postérieure à la sensation : elle consiste dans l'abandon de l'âme et dans son consentement vis-à-vis des objets de l'imagination (1). Cette doctrine, qui est attribuée aux péripatéticiens, mais surtout à Théophraste, nous présente une sorte d'histoire des *transformations* de la sensation pour produire la pensée. L'acte par lequel l'intelligence est définie nous rappelle encore Aristote. Mais on nous enseigne en même temps cet axiome, qu'il ne prononça jamais et qu'on lui attribua dès lors, que rien n'est dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans les sens.

L'école d'Aristote continua de décliner après Théophraste. Aristoxène et Dicéarque regardèrent l'âme, l'un, comme une harmonie des éléments (2); l'autre, comme le corps lui-même affecté d'une certaine façon (3), comme une propriété, un attribut inséparable de la nature (4); et en général les péripatéticiens, dont les opinions à ce sujet furent très-divergentes, abandonnèrent la théorie de l'acte pur et de l'entéléchie pour chercher à faire entrer l'idée du corps dans la définition de l'âme autrement que leur maître ne l'avait fait lui-même (5). Tous cependant s'accordèrent à la regarder comme une forme parfaite, fin dernière de la nature. Enfin Straton, que les anciens ont avec raison considéré comme matérialiste, nia toute cause finale, réduisit la nature à un être universel doué de sentiment, cause aveugle de toute génération, en qui tout se fait par des poids et des mouvements (6); il identifia la sensation avec l'âme, qui aperçoit les effets par les sens comme par autant d'ouvertures, et, nominaliste comme doit l'être tout matérialiste conséquent, il réduisit tout ce qui est à la chose même et à la parole qui la nomme (7).

(1) Sextus, *Adv. log.*, I, 217-226.

(2) Cicéron, *Tusculanes*, I, 10. Aristoxène comparait cette harmonie à celle des sons qui résultent des divers mouvements naturels d'un même corps. On sait qu'il était musicien. — Stobée attribue une opinion analogue à Dicéarque; mais lui-même ailleurs s'explique autrement.

(3) Id., *ibid.*; et Sextus, *Adv. log.*, I, 349; *Hypotyposes*, II 31.

(4) Stobée, *Eclogæ physicae*, c. 40, p. 108.

(5) Id., *ibid.*, p. 107, 108, et 93 d'après Jamblique.

(6) Cicéron, *Quæstiones academicæ*, II, 38; de *Natura deorum*, I, 11; et Sénèque, dans la *Cité de Dieu*, VI, 10.

(7) Sextus, *Adv. log.*, I, 350; et II, 13.

IV. Ainsi la vie s'était retirée de l'Académie et du Lycée. Une secte puissante s'éleva et se saisit bientôt d'une haute influence sur les plus nobles esprits de la Grèce (1). Il est vrai que les stoïciens se préoccupèrent surtout de la morale ; mais, obligés d'appuyer la morale sur l'ontologie, ils se créèrent une physique, ou plutôt ils l'empruntèrent à quelque ancienne école ; obligés d'enseigner, il leur fallut une logique, et ils essayèrent de systématiser celle des péripatéticiens, qu'on attribuait à Aristote. La théorie des idées ne fit dans leur école un nouveau pas que pour tomber.

« Les idées, dirent les disciples de Zénon, ne sont autre chose que des pensées qui existent en nous (2). » Mais au lieu de transformer la doctrine de Platon par ce principe, ils la détruisirent en ajoutant que toutes nos pensées sont des formes de l'imagination. C'est de l'imagination et de la sensation, disaient-ils, qu'il faut traiter d'abord, parce que le critérium est un genre d'imagination, et que le consentement, la compréhension, la pensée, dont il faudrait parler avant tout, ne peuvent eux-mêmes s'expliquer sans l'imagination. L'imagination existe d'abord ; puis l'intelligence, dont l'affaire est d'énoncer ce dont elle est affectée passivement par celle-ci, l'exprime par la parole (3). » Cette logique n'étant dans le fond qu'une dépendance de la physique des stoïciens loin qu'elle la domine et la dirige, il faut, avant d'en présenter le développement, que nous indiquions le principe de leurs spéculations sur la nature. Il consiste en ce que toutes les réalités existent objectivement dans l'étendue (4), et que l'âme est un esprit chaud cohérent à la totalité du corps (5), et gouverné par

(1) Platon était mort en 348 ; Aristote, en 322. Zénon commença son enseignement dans les premières années du troisième siècle.

(2) Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, 10 : « ἐνοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέαις ἴσασιν, »

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 49. Il faut prendre le terme *imagination* dans son sens propre, faculté de se former des images. Cicéron traduit *visus*, qui est exact, mais trop particulier. *Académiques*, I, 12.

(4) Diogène, VII, 56 : « Tout ce qui agit est corps. » Cf. Sextus, *Adv. log.*, I, 38 ; et V. plus bas, ch. II, n° 3.

(5) Galien, *des Opinions d'Hippocrate et de Platon*, III, 1 ; Plutarque, *contre les stoïciens*, 30 et 45.

une *partie souveraine* (1). Cette âme qui commande embrasse l'imagination, le consentement, la sensation, le désir, et possède sept dépendances comme autant de bras qui lui seraient attachés : les cinq sens, c'est-à-dire l'esprit qui s'étend de ce centre aux extrémités des cinq organes du corps, puis la semence, esprit qui descend dans un organe propre, et la voix, qui de même a ses instruments particuliers (2). A la naissance de l'homme, son âme souveraine est semblable à des tablettes sur lesquelles rien encore n'est écrit : les sensations s'y tracent les premières. La mémoire naît des sensations, et l'expérience de la mémoire. Quant aux notions, les unes s'engendrent naturellement, les autres artificiellement et résultent de l'étude. Celles-ci sont les notions proprement dites ; les autres sont les *prénotions*, et c'est sur elles que se fonde et s'achève, durant la seconde semaine d'années, la raison, de laquelle nous tirons notre nom de raisonnables. La pensée est une image dans l'intelligence de l'animal raisonnable, et cette image, qui partout ailleurs n'eût été que simple figure, tombant dans l'âme d'un dieu ou d'un homme, d'image en général devient en particulier une pensée (3).

L'imagination doit être distinguée de l'image : celle-ci est une apparence de la pensée, comme celles qui se présentent dans les songes ; celle-là est une impression faite dans l'âme, une passion qui montre à la fois soi-même et ce qui l'a produite, semblable à la lumière, de laquelle elle a tiré son nom grec, qui s'illumine elle-même en illuminant les objets environnants. Cette passion, suivant le stoïcien Chrysippe, est un vrai changement, une altération qu'il ne faut pas comparer à la trace laissée par un cachet, puisque plusieurs traces ne pourraient alors coïncider dans l'âme, mais qui n'en est pas moins ce qui est formé, imprimé et fixé par ce qui est, selon qu'il est, et de telle sorte qu'il en advint autrement s'il n'était pas (4). Parmi les imaginations, les

(1) Τὸ ἡγεμονικόν; Cicéron, *de Natura deorum*, II, 11, explique ce terme dans l'application que les stoïciens en faisaient à la nature entière.

(2) Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, IV, 21. Le texte dit que l'âme fait l'imagination, le désir, etc. ; mais il est clair, par tous les autres témoignages, que cette expression ne doit pas être prise à la rigueur.

(3) Id., *ibid.*, IV, 11.

(4) Id., *ibid.*, IV, 12 ; et *Diogène*, VII, 50. La définition τὸ πᾶν ἐν ψυχῇ, impres-

unes sont sensibles, les autres non : celles-ci consistent dans la perception des choses incorporelles, qui n'appartiennent qu'à la pure raison (4). Mais ces choses se réduisent à peu près à des paroles : en effet, puisque toute chose nommée est matérielle, de même que la voix qui nomme, et de même que les images multiples et diverses qui constituent les passions ou les idées de l'âme, et puis que la *vérité* même est un corps, le vrai identique à la proposition n'est autre chose qu'un *énoncé* (2). Reste, il est vrai, la prénotion, *connaissance naturelle du général* ; mais cette prénotion est une syllepse de plusieurs notions inséparables, et la notion elle-même est une image de la pensée, ni être ni tel être, mais comme un être et un tel être, comme l'impression d'un cheval absent, par exemple (3). On voit que la prénotion qui représente avec le vrai tout ce qu'il peut y avoir d'incorporel dans l'imagination se trouve aussi réduite à un mot ou à une inexplicable image ; la sensation reste et enferme toutes les réalités. La sensation est l'esprit de l'âme souveraine ; elle est l'esprit qui traverse les organes ; elle est aussi la compréhension qui se fait par eux ; elle est l'état de l'organisme, d'où l'imbécillité peut résulter ; elle est enfin l'acte lui-même, l'énergie (4).

Ainsi, lorsque Chrysippe reconnaît deux critères de certitude, la sensation et la prénotion (5), celle-ci, en ce qu'elle a d'indépendant de l'autre, se réduit au principe de langage, de sorte que le système aboutit au nominalisme, et que le sens de ce mot *logos*, que nous avons traduit par *raison*, est très-voisin de celui de *parole*. Aussi la dialectique était-elle pour lui la *science du signe et de la chose signifiée* (6) et, suivant la plupart des stoïciens,

sion dans l'âme, ayant été donnée par Zénon, Cléanthe avança la comparaison du cachet. Chrysippe la combattit et y substitua celle de l'air simultanément modifié par plusieurs sons. *Sextus, Adv. log.*, I, 129, sqq., et 372, sqq.

(1) *Diogène, Vie de Zénon*, VII, 51.

(2) *Id.*, *ibid.*, VII, 56 ; *Sextus, Adv. log.*, I, 38 ; et II, 12 ; Plutarque, *Contre les stoïciens*, 45.

(3) *Id.*, *ibid.*, VII, 54, 60 et 61. Cicéron ne distingue pas la notion de la prénotion, *Académiques*, II, 7 et 10.

(4) *Id.*, *ibid.*, VII, 52.

(5) *Id.*, *ibid.*, VII, 54. Il paraît que tous les stoïciens n'étaient pas d'accord. Posidonius prenait pour critérium la *droite raison*, et devait se rapprocher des idéalistes. Boéthius en admettait quatre ou cinq, ce qui n'a pas sens (*id.*, *ibid.*).

(6) *Id.*, *ibid.*, VII, 62. Posidonius disait la science du vrai, du faux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre. V. pour les *signes* ci-dessous L. VII, § 1, n° 9.

cette science devait traiter d'abord de la parole, qu'ils définissaient un *air frappé*, quelquefois un *sensible propre à l'ouïe* ; puis du discours, *voix articulée émise par la pensée* ; et ils se livraient à une analyse des éléments de la langue et de la grammaire, qu'ils regardaient sans doute comme le préliminaire de la science (1). L'étude des propositions, du syllogisme et de toutes les subtilités du raisonnement venait ensuite, suivant le plan d'Aristote et comme l'exigeait alors l'état des disputes philosophiques. Cette logique a été peu étudiée, et non sans raison peut-être, par les modernes (2). Les stoïciens ne parvinrent, en effet, ni à s'entendre sur tous les points ni à substituer à la vraie doctrine d'Aristote celle qu'ils essayaient de fonder sur des principes bien inférieurs à ceux qu'avait établis ce philosophe.

Passons maintenant de la question du critère et de l'origine des connaissances à celle de la science accomplie et de son mode de formation. Zénon, étendant la main ouverte, avait dit : Voilà l'*imagination* ; fermant les doigts à demi : Voilà le *consentement* ; et serrant le poing fermé : Voilà la *science*. Le sage seul la possède (3). Ses disciples distinguèrent trois principaux états de l'âme : la *compréhension*, qui par elle-même est infaillible et commune aux fous et aux sages ; l'*opinion*, à quoi les fous sont réduits, consentement faible et faux accordé à l'imagination compréhensive ; et la *science*, qui est le même consentement accordé à une compréhension ferme d'après la raison, et qui appartient aux sages (4). Cette raison, qui doit influencer sur la compréhension et diriger le consentement, les stoïciens l'appliquaient à l'exercice de l'âme, en ajoutant aux *pensées par incidence*, seules pensées primitives dans leur système, des pensées par *ressemblance*, par *analogie* (ressemblance rationnelle), par *transposition*, *composition*, *contrariété*, *transition*, par *nature* enfin ; la pensée du *juste* faisait partie de ces dernières (5) : et de la sorte ils ramenaient

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 55 et 56.

(2) On peut voir cependant Gassendi, *de Origine et varietate logicæ*, c. 6.

(3) Cicéron, *Académiques*, II, 47.

(4) Sextus, *Adversus logicos*, I, 151, 152.

(5) Diogène, VII, 52, 53, où l'on verra des exemples à l'appui de toutes ces dénominations. Ainsi la mort est connue par *contrariété* ou opposition ; le lieu, par *transition*, etc., etc.

implicitement les idées générales qu'ils avaient proscrites. Mais la compréhension bien dirigée est-elle réellement certaine pour le sage? est-elle infaillible? Le consentement que les stoïciens affirmaient être invariablement lié à toute perception vraie (1), ne peut-il jamais se refuser à la science? Telles sont les deux grandes difficultés que les nouveaux académiciens opposèrent à la logique stoïcienne et que nous développerons bientôt.

V. Les stoïciens résolurent, comme on voit, la grande question de l'essence des idées par un nominalisme timide. Les opérations de l'intelligence et les idées essentielles, dont ils ne pouvaient se passer pour la morale, ils les mirent sur le compte de la nature et les regardèrent comme des attributs de la matière. Les épicuriens, leurs rivaux (2), que la morale n'embarrassait pas, furent plus hardis et plus conséquents. Mais ils furent aussi beaucoup plus absurdes, condamnés qu'ils se trouvaient à exprimer dans toute leur force les contradictions attachées à un système qui veut expliquer l'univers avec des atomes, des sensations et des mots. Épicure ne cachait pas son mépris pour la science et pour les savants (3) : aussi prit-il les ignorants pour disciples. Il leur enseigna surtout la morale qu'il emprunta des derniers cyrénaïques, et, pour lutter avec quelque avantage contre les autres philosophes, il emprunta aussi à Démocrite sa physique, qu'il défigura, et aux mêmes cyrénaïques leur logique, dont il composa, la voulant tourner au dogmatisme, un petit système de propositions incohérentes.

Épicure réduisit la nature et la connaissance à deux principes : la chose même, et la voix qui en est le signe (4). La chose est toujours matérielle et composée d'atomes. L'âme elle-même en est

(1) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, sub fin.; et Stobée, *Eclogæ physicae*, c. 40, p. 103. Le vrai et le faux ne pouvaient se rencontrer, suivant les stoïciens, que dans la *signification de la parole*, qui des trois parties, la chose, la voix, l'énoncé qui exprime, est la seule incorporelle. V. Sextus, *Adv. log.*, II, 11, sqq.

(2) Épicure commença son enseignement à Athènes, quelques années avant Zénon, en 306.

(3) Sextus, *Adversus mathematicos*, I, 1 : « Peut-être, dit Sextus, voulait-il ainsi couvrir sa propre ignorance. » Cf. Cicéron, *de Divinatione*, II, 50, etc., etc., et Gassendi, *Vie d'Épicure*, VIII, 1.

(4) Sextus, *Adv. log.*, II, 13; et Diogène, X, 31.

faite, et ses impressions sont causées par des images qui voltigent dans l'air et qui, émanées des atomes de l'objet, vont se graver sur les atomes de l'âme. Mais il y a trois éléments à distinguer dans l'âme : la sensation, la prénotion, la passion (1). Pour chacun de ces éléments il existe un critérium particulier de certitude.

Les vérités relatives à la certitude des sens peuvent s'énoncer en quatre propositions ou *canons*, qui sont les suivants : 1^o les sens ne trompent jamais ; 2^o la vérité ou la fausseté tombent sur l'opinion, qui se joint à la sensation reçue ; 3^o l'opinion est vraie si l'évidence des sens la confirme ou ne la contredit pas ; 4^o l'opinion est fausse si l'évidence des sens la contredit ou ne la confirme pas (2). Qui jugera de la confirmation ou de la contradiction ? Épicure n'en dit rien, et cependant le vrai critérium, comme on voit, ne peut être que ce juge inconnu ; et si les sens ne contredisent ni ne confirment l'opinion, celle-ci sera vraie et fausse en même temps, d'où il s'ensuivrait l'impossibilité de connaître autre chose que ce qui est immédiatement sensible. Les sens, disait Épicure lui-même, ne peuvent se corriger ni se modifier les uns les autres ; la raison ne peut les conduire, puisqu'elle dépend d'eux, et que toutes nos pensées en proviennent et se forment par incidence, analogie, ressemblance ou composition à l'aide du raisonnement (3). Quel est ce mystérieux raisonnement ? peut-être l'étude de la prénotion nous l'apprendra-t-elle.

On a rédigé quatre autres canons relatifs à la prénotion : 1^o toute prénotion est dépendante des sens, et cela soit par incidence, ou analogie, ou ressemblance, ou composition : c'est ce qui tout à l'heure était dit de la pensée en général. 2^o La prénotion est la connaissance même et en quelque sorte la définition d'une chose ; sans elle nous ne pouvons chercher, douter, opiner ni nommer. 3^o La prénotion est le principe de tout raisonnement : c'est en nous rapportant à elle que nous inférons l'unité, la diversité, la jonction

(1) Épicure, dans Diogène, loc. cit. Les disciples ajoutèrent les *efforts imaginatifs de la pensée*, que le maître apparemment n'avait pas distingués des sensations, id., ibid.

(2) Gassendi, *Syntagma philosophiæ Epicuri*, c. 2. Épicure avait écrit sous ce titre de *Canon* un livre appelé par Cicéron (*de Natura deorum*) de *regula et iudicio*.

(3) Épicure, dans Diogène, x, 31 et 32.

ou la séparation des choses. 4^o Ce qui n'est pas évident doit être montré par la prénotion des choses évidentes (1). Les épicuriens entendent en effet par la prénotion *une sorte de compréhension, ou de droite opinion, ou d'innotion, ou de pensée générale venue du dehors, placée au dedans, c'est-à-dire un souvenir d'une chose qui nous est souvent apparue au dehors*. Ainsi, qu'un homme soit nommé, nous imaginons la figure d'un homme, à l'aide d'une prénotion que les sens précèdent et conduisent. Toute chose devient d'abord évidente par l'imposition du nom, et nous ne pouvons rien chercher que nous ne le connaissions auparavant (2). Le faux et le vrai sont uniquement relatifs à l'opinion, suivant qu'elle persiste ou non dans la suite des sensations (3), ou, plus exactement, au nom que nous appliquons à la chose (4). Nous remettons à l'éthique l'énoncé des canons qui se rapportent aux passions et qui expriment le critérium de ce qui est à rechercher ou à fuir. Il ne s'agit ici que de la vérité et des idées.

Il est impossible d'imaginer un système moins scientifique, plus faible et plus nul à proprement parler, que cette logique épicurienne où il n'est, au fond, question ni de définitions, ni de raisonnement, ni de jugement (5). Si elle ne disparut pas, écrasée sous le mépris de tout ce qu'il y eut d'hommes instruits dans l'antiquité, c'est que l'éthique et la physique auxquelles elle prêtait son appui, répondaient sous d'autres rapports aux besoins de la pensée. La vraie lutte sur la question de la certitude et des idées s'engagea donc entre les stoïciens et les académiciens. Aristote et Platon s'étaient enquis surtout de la nature des idées; leurs disciples transformés, inférieurs à leurs maîtres sous ce rapport, envisagèrent au moins une autre face de ce grand problème : la liberté humaine et l'influence que nous exerçons sur notre propre

(1) Gassendi, *ibid.*, c. 3. Le développement du deuxième canon réduit cette connaissance, cette définition, dont il est parlé, à une image, à un monument de la chose, que conserve le souvenir.

(2) Diogène, x, 33. Ce nom de *prénotion*, ou mieux encore de *précompréhension*, *προληψις*, est de l'invention d'Épicure. V. Cicéron, *de Natura deorum*, I, 17, qui se trompe certainement en le traduisant par *idée innée*.

(3) Diogène, x, 34; et Sextus, *adv. log.* I, 203-217.

(4) Sextus, *ibid.*, II, 13.

(5) Cicéron, *de Finibus bonorum et malorum*, I, 7; et *de Natura deorum*, I, 25 et 26. Épicure n'ait jusqu'aux idées nécessaires de l'esprit, en quoi du reste il était conséquent.

consentement et sur les déterminations de notre pensée. L'existence même de la philosophie se trouva ainsi mise en doute. Pendant que les grands esprits cherchaient au travers de ce doute une méthode nouvelle, que l'antiquité n'obtint pas, les épicuriens se proposaient de satisfaire aux esprits légers, ignorants ou superficiels, que la propagation des études philosophiques attirait aux écoles, et ils n'y réussissaient que trop bien (1).

VI. Arcésilas, né dans l'Éolie, s'attacha successivement à plusieurs maîtres, vint à Athènes et quitta l'école de Théophraste pour l'académie de Polémon et de Cratès, ces dieux, ces restes de l'âge d'or, ainsi qu'il les appela (2). Les temps du doute étaient venus. A l'ardente et dogmatique audace des anciens sophistes avait succédé la méthodique suspension d'esprit des sceptiques. Les souvenirs de l'âge d'or étaient affaiblis. Successeurs de Socrate, Platon et Aristote n'avaient pu empêcher Pyrrhon de paraître. Arcésilas renonça donc à toute affirmation, frappé de l'opposition de la raison avec elle-même, et il entreprit de soutenir le pour et le contre (3). Il étudia Platon, il le médita, et des discours de Socrate il conclut que ni l'esprit ni les sens ne nous peuvent rien apprendre de certain ou qui entraîne irrésistiblement notre assentiment (4). Successeur de Polémon à l'Académie, il prétendit renouveler le principe de Socrate, le principe du doute, et cela sans même garder la réserve de Socrate : Je sais que je ne sais pas (5). Cette réserve était toute la méthode : elle supposait l'idée du savoir, elle était grosse de science ; la faire à son tour eût été s'obliger d'indiquer un critérium de certitude, et Arcésilas faisait profession de n'en point connaître (6). Il employa les journées entières à la dispute et ne laissa pas de livres, car un tel homme n'enseignait pas (7) ; il réduisait seulement ses

(1) Il y a un bon mot d'Arcésilas à ce sujet : « Pourquoi, demandait-on, les jeunes gens passent-ils si souvent des autres écoles à celle d'Épicure, et jamais de celle-ci aux autres ? — C'est que les hommes peuvent bien devenir eunuques, mais non pas les eunuques hommes. »

(2) Diogène, *Vie de Cratès*, IV, 21 ; *Vie d'Arcésilas*, IV, 28.

(3) Id., *Vie d'Arcésilas*, loc. cit.

(4) Id., *ibid.*, IV, 32 ; Cicéron, *de Oratore*, III, 18.

(5) Cicéron, *Académiques*, I, 12.

(6) Sextus, *Adversus logicos*, I, 150.

(7) Id., *Hypotyposes*, I, 232.

contemporains à la sagesse. D'accord avec les stoïciens à mépriser l'opinion, si le sage consent, disait-il, il doit opiner ; mais il ne doit pas opiner, donc il ne doit pas consentir (1).

Les sceptiques dont nous renonçons à exposer ici les opinions sur la logique, afin de réunir en un seul corps leur puissante doctrine, existaient déjà depuis un demi-siècle. En quoi différèrent-ils d'eux Arcésilas ? Il est difficile de le savoir. Le disciple de Pyrrhon Timon, dont les Silles popularisaient le scepticisme, réclame presque Arcésilas pour un des siens : « Voilà, dit-il, celui qui » porte sous sa poitrine le plomb de Ménédème, ou Pyrrhon » aux fortes chairs, ou Diodore. » « Je nagerai vers Pyrrhon, lui fait-il dire ensuite à lui-même, ou vers le tortueux Diodore. » Mais ailleurs aussi, Timon reproche aux académiciens leur *fade bavardage* (2). Les sceptiques étaient sévères et concis, au moins à cette époque, tandis que l'Académie était loquace et contentieuse.

Arcésilas prétendait se rattacher à Socrate et à Platon, et ce fut toujours l'ambition de la nouvelle académie d'être la fille légitime de l'ancienne. « Arcésilas, disait un contemporain nous présente Platon par devant, Diodore au milieu, Pyrrhon par derrière (3). » Peut-être même cet académicien platonisait-il avec ses amis les plus intimes et n'était-il armé du doute qu'au dehors (4), en cela, semblable à plusieurs de ses successeurs qui doutaient comme lui, mais qui, s'il eût fallu croire, auraient choisi de croire Platon. Quoi qu'il en soit, qu'Arcésilas supprimât le *vrai*, le *faux*, le *croyable* (5), qu'il regardât comme la vraie fin du sage de retenir son assentiment en toutes choses (6), on ne peut douter que tel n'ait été son enseignement public. Mais qu'en même temps il reconnut la nécessité d'un critérium pour la conduite de la vie, et

(1) Cicéron, *Académiques*, I, 13; et Diogène, IV, 32.

(2) Id., *Académiques*, II, 21.

(3) Diogène, IV, 33 et 67.

(4) Ariston de Chio, dans Sextus, *Hypotyposes*, I, 234; et Diogène, IV, 33.

(5) Sextus, loc. cit.

(6) Numénios, dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 6. Nous traduisons par *croyable* le mot *πᾶσι*, que l'on rend habituellement par *probable*; mais ce dernier mot, suivant le sens qu'il a pris aujourd'hui, rend très-mal le latin *probabile*, sur lequel il a été formé.

qu'il adoptât la *vraisemblance rationnelle* au moyen de laquelle on peut distinguer ce qui est bien fait et propre à rendre heureux (1), c'est aussi ce qui paraît établi. Arcésilas levait sans doute cette contradiction en séparant la théorie d'avec la pratique, la science d'avec la vie. Il doutait dans l'une, il savait dans l'autre. Il différait donc des sceptiques, comme les autres académiciens, en ce qu'il reconnaissait l'existence d'une sorte de raison pratique, au lieu que les sceptiques faisaient profession de vivre uniquement pour n'être pas inactifs, en suivant les apparences, et sans embrasser aucune opinion (2). Il différait d'eux encore en ce qu'au lieu de présenter sa doctrine pour un pur phénomène, il regardait comme réellement bon ou réellement mauvais dans les cas particuliers, de suspendre son assentiment ou de l'accorder à la science (3); et puisque cette opinion lui est nominativement attribuée, il faut bien aussi le ranger parmi ces académiciens à qui les sceptiques reprochaient d'avoir affirmé l'existence du bien et du mal en soi et la réalité de l'incompréhensibilité universelle. Nous, disaient ceux-ci, nous ne nous semblons même pas posséder cette vérité, comme s'il n'était pas impossible que quelque chose un jour vint à être compris (4). Comment donc Arcésilas affirmait-il en même temps l'incompréhensibilité des choses et niait-il de savoir qu'il ne savait rien? L'ensemble des témoignages nous porte à penser que, niant jusqu'à la méthode en science et jusqu'à l'idée du savoir, il devait se déclarer ignorant de sa propre inscience, mais qu'admettant dans la vie la raison et l'idée du bien, il pouvait s'appuyer sur elles pour remonter jusqu'à la science et pour affirmer l'incompréhensibilité dont il avait d'abord douté.

Carnéade de Cyrène, successeur de Lacyde, qui lui-même avait succédé à Arcésilas, fut le principal auteur de la théorie de la *crédibilité*, qu'il substitua à celle de la certitude, cherchée

(1) Sextus, *Adversus logicos*, I, 158. Nous traduisons par *vraisemblance rationnelle* le mot *εἰλογον*, que ni *probable* ni *verisimile* ne nous semblent rendre exactement en latin.

(2) Id., *Hypotyposes*, I, 226.

(3) Id., *ibid.*, I, 233.

(4) Id., *ibid.*, I, 226. Cf. Aulu-Gelle, *Noctes atticae*, VII, 14, 10.

par les autres philosophes. Mais au lieu d'établir entre la science et la vie cette distinction impossible qu'Arcésilas avait essayée, il se servit du *croyable*, comme d'un critérium de nouvelle espèce à la fois pour la conduite de l'homme, et pour les recherches, et dans les discours (1). Il soutint qu'une violente impulsion pouvait nous porter à croire et qu'il fallait s'y abandonner (2); que par conséquent le sage pouvait aller, sauf à se tromper, jusqu'à se permettre d'avoir une opinion (3). Sommé de définir et d'expliquer son critérium, Carnéade mit en usage les *notions* des stoïciens et non les *idées* de l'ancienne Académie. Ce qui devait entraîner l'assentiment, c'était une *imagination* à la fois *croyable*, *inébranlable* qu'on a *examinée de toutes les manières*. L'imagination, disait-il, se rapporte à deux sujets : elle vient de l'un, elle a lieu dans l'autre; elle vient, par exemple, d'un objet sensible, elle a lieu dans l'homme. En tant qu'elle se rapporte à ce qui est imaginé, elle est vraie ou fausse, selon qu'elle y est ou non conforme; en tant qu'elle se rapporte à celui qui imagine, elle peut seulement paraître vraie ou paraître fausse; dans le premier cas, c'est ce que les académiciens nomment apparence intérieure, crédibilité, imagination croyable; dans le second, inapparence, incréibilité, incroyable (4). L'imagination qui semble vraie, suffisamment vraie, c'est la forme commune du critérium, et son premier degré. L'expérience prouve que cette imagination est quelquefois trompeuse, mais il suffit qu'elle ait paru le plus souvent ne l'être pas pour qu'elle soit croyable. Il est d'ailleurs des degrés de crédibilité : les imaginations forment entre elles une chaîne; à l'apparence d'un homme que nous apercevons se joignent celles des circonstances qui le caractérisent, couleur, grandeur, parole, habit, etc., ou qui l'entourent, air, lumière, terre, amis, etc. Si tout cela concorde et que rien n'y contredise, nous avons un nouveau motif de croire; de là un second crité-

(1) Cicéron, *Académiques*, II, 10 : « Volunt enim probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quærendo et disserendo. »

(2) Sextus, *Hypotyposes*, I, 230.

(3) Cicéron, *Académiques*, II, 18 : « Solitum esse delabi (Carnæadem) interdum ut diceret opinaturum, id est, peccaturum esse sapientem. »

(4) Sextus, *Adversus logicos*, I, 166-170.

rium, celui de l'imagination croyable et inébranlable. Enfin, si pour chaque question nous examinons et ce qui juge, et ce dont il juge, et le moyen du jugement, si nous tenons compte de la distance, de la figure, du temps, des modes d'être, etc., comme font les médecins, les électeurs de magistrats et les juges, nous parviendrons au dernier degré de crédibilité et au parfait criterium, imagination croyable, inébranlable et examinée de toutes manières (1).

VII. On a donné d'ordinaire le nom de *moyenne Académie* à l'école d'Arcésilas, et de *nouvelle* à l'école de Carnéade. De l'un de ces deux hommes à l'autre on peut observer une chute marquée de l'idéalisme à l'empirisme. Cette chute fut déterminée par l'autorité des stoïciens et des épicuriens; et s'il est vrai que Carnéade ait enseigné le platonisme en secret (2), on ne peut trop admirer la peur qu'il avait de ses propres opinions et le soin qu'il prenait de les déguiser; car cet admirable parleur n'avait pas une seule fois donné occasion à son disciple Clitomaque de penser qu'il eût accordé son consentement à quelque opinion philosophique que ce fût (3). La grande affaire des nouveaux académiciens fut de soutenir la lutte contre les stoïciens. Ils eurent le tort d'abandonner la vraie méthode de l'Académie, de descendre sur le terrain de leurs adversaires et de ne traiter la question de la certitude que relativement aux connaissances sensibles. Mais ils donnèrent à cette question une grande élévation et une nouvelle importance en faisant intervenir l'élément essentiel de la volonté humaine, que toutes les écoles antérieures avaient négligé ou même ignoré.

Arcésilas, condisciple de Zénon sous l'académicien Polémon, commença la rivalité des deux écoles (4). Carnéade, à son tour, s'attacha aux écrits de Chrysippe, se fit en quelque sorte philosophe pour les réfuter, et avoua que sans Chrysippe il n'y eût pas eu de

(1) Sextus, *adversus logicos*, I, 173-185.

(2) Numénius, dans Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 8; et Augustin, *contra Academicos*, III, 17, parlent de cet enseignement secret de la nouvelle Académie. Nous voyons là la tradition de la sympathie d'Arcésilas pour Platon détournée de son vrai sens par l'école syncretique.

(3) Cicéron, *de Oratore*, III, 38.

(4) Id., *Académiques*, I, 10 et 13.

Carnéade (4). Enfin, il n'y eut guère d'académicien qui ne publiât un livre contre la certitude stoïcienne. Vous prétendez, disait Arcésilas à Zénon, que le critérium prononce entre ce qui est science et ce qui n'est qu'opinion. Mais ce consentement que vous appelez une compréhension ou une imagination compréhensive, du sage au fou en quoi diffère-t-il ? le nom seul me semble changé. Ensuite comment pouvez-vous confondre la compréhension et le consentement ? D'abord ce n'est pas à l'imagination que nous accordons ce consentement, c'est aux propositions, c'est par conséquent à la raison ; ensuite il n'est pas une seule imagination qui ne se puisse trouver fausse, on peut le montrer de mille manières. Il n'est donc pas de compréhension ou d'imagination compréhensive au sens où vous l'entendez. Tout est donc incompréhensible dans le même sens, et le sage ne doit pas consentir. S'il consent en effet, il opinera ; s'il opine, il encourra l'erreur, il péchera, il ne sera plus sage. Ainsi, qu'il n'opine pas, qu'il ne consente jamais, qu'en toutes choses il demeure en suspens (2).

Le stoïcien Chrysippe écrivit un livre pour défendre le témoignage des sens contre les attaques d'Arcésilas et des sceptiques ; mais il se fit tant d'objections à lui-même, il produisit une analyse si étendue des erreurs de l'esprit et de la sensation, qu'il passa chez les anciens pour avoir fourni des armes à Carnéade, bien loin de les avoir brisées entre ses mains (3). Il n'est de critérium certain de la vérité, prétendit Carnéade, ni dans la raison, ni dans les sens, ni dans l'imagination, car tout cela nous trompe. Mais quand bien même ce critérium, que l'on cherche, existerait, il ne pourrait être dégagé d'une passion produite par l'évidence dans l'âme. Tout animal se connaît lui-même et connaît son objet par une sensation, qui ne saurait être immobile et impassible sans cesser par là même d'être sensation. Cette pas-

(1) Diogène, *Vie de Carnéade*, iv, 62.

(2) Sextus, *Adversus logicos*, I, 153-158. Cette suspension est la fameuse époque des sceptiques, ἡσυχία, ἡσυχία, assentionis relentio (Cicéron, *Académiques*, II, 18). On a quelquefois employé en français le mot *arrêt*, qui est bon et justifié par les comparaisons des anciens.

(3) Cicéron, *Académiques*, II, 27 ; Plutarque, *des Notions communes contre les stoïciens*, I.

sion qui accompagne le critérium se doit faire connaître, et, en même temps, elle doit poser son objet : c'est l'imagination. Ainsi, deux choses doivent être révélées par cette sorte de vision : une altération en nous, le visible au dehors. Ce visible est-il conforme à l'objet réel dont il émane ? Dans ce cas-là seulement on aurait le critérium ; mais étant donnée une telle imagination qui semble fondée en nature, il peut toujours en exister une toute pareille qui ne le semble pas. Le critérium, s'il existe, est donc une imagination commune au faux et au vrai ; cette imagination n'embrasse donc pas son objet, elle n'est pas compréhensive ; il n'y a donc pas de critérium. Que si l'imagination ne le peut fournir, la raison ne le donnera pas davantage, car la raison procède de l'imagination ; ce dont il s'agit de juger par le critérium doit être imaginé, doit apparaître, et il n'est pas d'apparence qui soit isolée d'une sensation étrangère à la raison (1).

Cette réfutation de la logique stoïcienne, appuyée sur le principe de l'empirisme qu'elle admettait elle-même, amena deux questions qui donnèrent lieu à des recherches et à des discussions infinies : l'une, de savoir si toute vérité (apparente) est accompagnée d'une fausseté qui fasse illusion et qui lui est toute semblable, de sorte que le pour et le contre soient également croyables, et qu'on ne puisse être certain de rien (2) ; l'autre, s'il existe dans la nature des objets tellement pareils qu'il soit impossible de les discerner (3). Les académiciens employèrent les arguments irréfutables qui se tirent du rêve et de la folie, des ressemblances naturelles, des erreurs de la raison ; ils se servirent même de quelques faux sophismes pour ébranler les notions universelles de l'esprit, et ils établirent, au moins, l'incontestable possibilité de douter dans tous les cas particuliers, contre ces stoïciens, avocats de l'évidence, comme les nomme Plutarque, qui confondaient l'imagination et la vue avec le consentement et la croyance. Ils se trompèrent à leur tour quand ils crurent pouvoir

(1) Sextus, *Adversus logicos*, v, 159-166, d'après Antiochus, disciple de Carnéade, à ce qu'on peut penser.

(2) Cicéron, *Académiques*, II, 17 et 28 ; Numénus, dans Eusèbe, *Préparation évang.*, XIV, 8.

(3) Cicéron, *Académiques*, II, 26 ; Plutarque, *des Notions communes*, etc.

remplacer la stable croyance de l'esprit par une crédibilité variable dont l'objet demeurerait toujours incertain ; car le faux, disaient-ils, peut être croyable, et nommer le croyable certain se-rait s'exposer à accorder la certitude à ce qui n'existe pas (1). L'intelligence a besoin de croire et de croire fermement. Les idées universelles, si oubliées dans cette querelle, et que les sceptiques au moins reconnurent pour les réfuter, posent les vraies bases de cette croyance.

VIII. Telle était la philosophie grecque lorsqu'elle pénétra dans la société romaine (2). Ces académiciens, qui représentaient tous, comme Arcésilas, Platon par devant, Diodore au milieu, Pyrrhon par derrière, ou plutôt des images bien affaiblies de Platon, de Diodore et de Pyrrhon, répondaient merveilleusement au besoin du temps. Ils étaient grands parleurs, érudits habiles, prêts à tout enseigner à leurs vainqueurs, et sans doute aussi très-accommodants en affaires politiques, puisqu'ils n'avaient guère de conviction qui les pût gêner. Les stoïciens, qui heureusement avaient en eux quelque chose de plus que leur logique, parlaient de la vertu aux âmes religieuses, qui voulaient, par une forte morale, réagir contre l'universel affaissement, et, dans la ruine de la société, maintenir au moins la personne sauve. Les épicuriens, au contraire, amoindrissaient l'âme; ils niaient le bien, le mal et l'avenir pour conserver la paix du cœur, qu'ils n'eurent jamais; mais, accusant la religion de tous les méfaits des hommes, ils aidaient puissamment le monde à se dégager de ses anciens liens. A l'époque dont nous parlons, les académiciens étaient donc les *politiques* d'entre les philosophes; et les sceptiques, les seuls qui représentassent alors le véritable état de la méthode et qui réduisissent en science l'incertitude du sa-

(1) Clitomaque, dans Cicéron, *Académiques*, II, 32.

(2) Il n'est peut-être pas inutile de remarquer ici que nous ne suivons pas la division de la philosophie en grecque et romaine établie dans les formes par quelques historiens. Au fond il n'existe pas de philosophie romaine; au contraire, la spéculation s'affaiblit sur tous les points, sauf peut-être pour la morale, encore même ne le croyons-nous pas, dès qu'il y eut des Romains philosophes. A mesure qu'on s'éloigna des temps voisins de la conquête de la Grèce, l'esprit grec se dégagea de nouveau. Il était vainqueur.

voir, les sceptiques étaient cachés. Cicéron parla d'eux comme d'une secte que les autres sectes avaient étouffée (1).

On nous a conservé de curieux témoignages de l'impression que produisirent à Rome trois ambassadeurs d'Athènes, trois philosophes, Carnéade, Diogène le stoïcien, Critolaüs le péripatéticien, environ un siècle et demi avant notre ère : l'académicien avait la parole impétueuse et forte, le disciple du Lycée parlait élégamment, celui du Portique avec simplicité et retenue. Caton le Censeur pensa qu'il fallait se hâter de renvoyer ces hommes, si l'on ne voulait courir le risque de ne plus savoir discerner le vrai : il avait entendu Carnéade (2). A plusieurs reprises, les philosophes furent, en effet, chassés de Rome (3). Mais Lælius, Scipion, bientôt à leur exemple les plus nobles Romains s'entourèrent de rhéteurs et d'érudits. Ce fut le commencement de la sagesse romaine, qui dès lors fut la même que la sagesse grecque (4). Cependant les lettres latines demeurèrent d'abord étrangères à la philosophie. L'épicurisme seul, parce que sans doute il était le plus aisé à comprendre et à traduire, trouva des interprètes. Sans méthode, sans définition, Amasianus et Rabirius émurent la foule et l'entraînèrent en exposant la philosophie d'Épicure (5). Ils combattirent surtout la superstition ; ce fut aussi, comme on sait, le but du grand poète Lucrèce. Brutus, l'admirateur et le disciple de Caton d'Utique, stoïcien comme lui, attaché cependant à l'ancienne Académie, qu'il préférait à la nouvelle (6), écrivit un livre de morale, mais ce fut en grec (7). La nouvelle Académie, favorisée par Cicéron, pro-

(1) Cicéron, *de Oratore*, liv. III. Cependant alors même Énésidème écrivait.

(2) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, VII, 14; Pline, *Hist. natur.*, VII, 30; Plutarque, *Caton l'ancien*, 22.

(3) D'abord sous les consuls C. Fannius Strabo et M. Valérius Messala, l'année Rome 592, 154 ans avant notre ère (Aulu-Gelle, *xv*, 11), et six ans avant la fameuse ambassade, puis vingt ans après, en 612 (Suétone, *de Claris Rhetoribus*, 1. Dans l'intervalle, les épicuriens seuls furent bannis, en 589 probablement, sous le consulat d'un L. Postumius. (Élien, *Hist. divers.*, IX, 12; et Athénée, *Deipnosophistæ*, XIII, p. 547). La réitération des défenses en prouve l'utilité.

(4) Cicéron, *de Oratore*, II, 37; et *Tusculanes*, IV, 3 : « Sapientiæ studium vetus... in nostris. Sed tamen ante Lælii ætatem et Scipionis non reperio quos appellare possim nominatim. »

(5) Id., *Tusculanes*, IV, loc. cit.; et *Académiques*, I, 2.

(6) Plutarque, *Vie de Brutus*, 2.

(7) Cicéron, *de Finibus*, I, 3; Sénèque, *Lettres*, 95.

duisit, grâce à lui, l'exposition latine des principales discussions sur la logique, la physique et la morale qui avaient occupé les philosophes de cet âge. Ces produits du *terroir romain*, que Varro, l'ami de Cicéron, l'illustre auteur des *Antiquités romaines*, croyait devoir être méprisés de ceux qui connaissaient les véritables fruits de la Grèce et négligés par tous les autres (1), constituèrent cependant une sorte de compendium romain de la philosophie grecque, et furent la principale source où remontèrent de nombreux moralistes ou chrétiens des âges suivants pour s'informer de la science des gentils.

Carnéade, à Rome, avait disserté sur la morale, qui devait surtout intéresser les hommes politiques. Au grand scandale des justes de ce temps, il avait tour à tour établi et réfuté le principe de la justice (2). Clitomaque, son disciple, exposa systématiquement la doctrine entière du doute académique, et dédia ses ouvrages à deux Romains, un poète et un consul (3). Philon de Larisse, disciple de Clitomaque, combattit le critérium des stoïciens, sans nier qu'en elles-mêmes les choses fussent compréhensibles. Il admit que le vrai pouvait être compris, mais non de telle sorte que l'on fût assuré que le faux ne peut l'être de même. Après lui, Antiochus d'Ascalon alla plus loin, et se convertit publiquement de la nouvelle Académie à une sorte de stoïcisme modifié, qu'il décora du nom d'Académie ancienne. Il écrivit contre Philon, et, tandis que celui-ci avait combattu les stoïciens au nom de Platon, au nom du même Platon il les défendit (4). De là la quatrième et la cinquième Académie, dont quelques auteurs ont tenu compte. Antiochus et Philon donnèrent tous deux des leçons à Cicéron (5); ils lui communiquèrent sans doute ce scepticisme doux, mêlé de sympathie pour Platon et pour Zénon, mais légèrement entaché de syncrétisme, qui est le caractère dominant de ses ouvrages.

IX. Cicéron était assurément l'un des hommes les mieux

(1) Cicéron, *Académiques*, I, 3.

(2) Id., *République*, III, 4, sqq., éd. Villemain.

(3) Id., *Académiques*, II, 32.

(4) Id., *ibid.*, II, 2, 22, 35, 43. Cf. Sextus, *Hypotyposes*, I, 235.

(5) Id., *Brutus*, 89; et *Académiques*, II, 35.

doués pour représenter l'esprit d'une époque. Aussi les deux grands caractères de la sienne se réunissent-ils en lui : le scepticisme et l'éclectisme. « Nous vivons au jour le jour, dit-il quelque part : qu'une *probabilité* vienne à frapper notre esprit, nous parlons aussitôt (1). » Et ailleurs : « Ma parole ne fixe pas la certitude comme ferait celle d'Apollon pythien ; mais, comme un homme tout simple entre plusieurs autres, je conjecture le probable : où chercherais-je, en effet, quelque chose qui soit plus que semblable à la vérité (2) ? Il n'est rien de si téméraire, de si indigne du sage, et de sa constance, et de sa gravité, que de soutenir, sans concevoir le moindre doute, une chose qui n'est pas encore assez explorée, et qu'on ne connaît pas suffisamment (3). Nous donc qui nous rendons au probable, nous sommes également prêts à réfuter sans obstination, et à nous entendre réfuter sans colère. Les choses en elles-mêmes sont obscures, le jugement de l'homme est faible. Nous poursuivons cependant la vérité, nous désirons ardemment de la connaître ; nous mettons tout en œuvre pour que nos juges se forment une opinion, et la plus vraisemblable possible ; mais quant à nous, il nous est plus facile de croire que d'être assurés du vrai. Ainsi du moins, nous demeurons libres, parmi ces partisans obligés de la certitude, qui se tiennent accrochés à quelque système, comme au premier rocher que le hasard leur a fourni, au milieu des flots, dans la tempête (4). Il faut cependant, dit Cicéron, un principe à la raison, une règle à la vie ; mais si nous ne les trouvons dans le certain, nous les avons au moins dans le probable, et cela suffit (5). A l'exemple de Socrate et de Carnéade, nous taisons notre opinion, nous réfuterons celle d'autrui, et, en toute question, nous rechercherons ce qui approche le plus de la vérité (6). » On voit que le principe du doute conduit le sage penseur romain à l'éclectisme. Mais cet éclectisme est à

(1) Cicéron, *Tusculanes*, v, 11. Qu'on se rappelle le sens ordinaire de ce mot.

(2) Id., *ibid.*, I, 9.

(3) Id., *de Natura deorum*, I.

(4) Id., *Académiques*, II, 3 et 20.

(5) Id., *de Officiis*, II, 2.

(6) Id., *Tusculanes*, v, 5 : « Ut nostram ipsi sententiam tegeremus... et in omni disputatione quid esset simillimum veri quæreremus. » Il ne s'agit pas là de cacher son opinion, mais de la mettre à part pour en examiner les fondements.

l'abri, chez lui, de tout reproche de cercle vicieux. S'appuyant sur l'incertitude de la méthode, en tant qu'elle conduirait à tracer une marche invariable à la philosophie depuis les premiers principes jusqu'à leurs dernières conséquences, il réduit la science à l'ensemble des opérations variables du sens commun sur chaque question. Probables ou certains, il n'est pas, pour Cicéron, de principes une fois admis et posés jusqu'à la fin : *nos in diem vivimus*; et tel est le seul éclectisme possible, car si l'on reconnaît une règle à la pensée, quelle qu'elle soit, de celles qui fondent une méthode, la philosophie existera tout entière contenue dans cette règle, et il n'y aura jamais lieu de choisir.

L'éclectisme de Cicéron était parfaitement approprié aux besoins temporaires de la morale et de la politique de Rome. Parmi les sectes alors régnantes, l'une, l'épicurienne, tendait à dissoudre la famille et la société; l'autre, la stoïcienne, exigeait de grands sacrifices, et des sacrifices impossibles, pour rétablir la vertu dans l'homme et dans l'état. La forte spéculation enfouie dans les livres de Platon et d'Aristote, ou vivante chez les sceptiques, qu'on croyait fous, n'intéressait pas les Romains, n'intéressait plus les Grecs, pour la plupart leurs précepteurs et leurs esclaves. Le mépris de la science pure se fait jour dans tous les écrits des Romains. Ils oublient, ils ignorent plutôt, que la morale et la politique descendent du dogme, et ne peuvent elles-mêmes ni le créer ni le remplacer. Cicéron chercha donc dans les livres de Platon, d'Aristote et de leurs disciples ce qui lui semblait regarder directement la vertu spéculative, nécessaire alors pour corriger les mœurs, s'il était possible, et pour suppléer à des croyances religieuses abandonnées; il y chercha la république spéculative aussi, afin d'essayer de se consoler de la décadence réelle des mœurs politiques. Il traduisit en beau latin les idées et les belles pages des grands philosophes grecs. Lui qui d'abord n'avait cherché dans leurs livres que l'éloquence, finit par y chercher aussi la science. Dans les loisirs forcés que lui ménageaient les affaires du temps, il étudia, non sans ardeur et sans pénétration, quelques-unes des grandes questions agitées de son temps. Nous verrons comment il les résolut; mais il ne s'agit ici que de méthode et de logique.

Cependant ce grand esprit paraît avoir été peu apte, en général, aux profondes recherches de la logique et de la théologie, et son habileté à discerner les rapports et les différences des écoles philosophiques, dont il examine les systèmes, ne se montre bien que dans les questions de morale, auxquelles il s'est surtout appliqué. Encore même, à l'exemple d'Antiochus, un de ses maîtres, il semble souvent pencher à cette opinion, que l'Académie, le Lycée, le Portique enseignent au fond les mêmes dogmes et ne diffèrent guère que dans les termes (1). Dût-on supposer qu'il n'a jamais songé qu'à la morale, en hasardant cette singulière opinion, Cicéron fait preuve d'une complète inintelligence de ce qui constitue l'essence d'une doctrine philosophique. Rien n'est plus propre à témoigner de l'affaiblissement de l'esprit spéculatif et des sciences, à l'époque où nous arrivons, que cette confusion qu'on veut dès lors, et de plus en plus audacieusement, établir entre toutes les doctrines grecques, puis entre celles-ci et les doctrines juives et toutes celles de l'Orient. L'éclectisme de Cicéron touche ici au syncrétisme; il favorise la croyance qui va bientôt s'établir à la perpétuité mystique du système platonicien, et à l'enseignement secret d'idées analogues aux idées révélées, puisées par les Grecs dans les livres hébreux (2).

Potamon d'Alexandrie, philosophe peu connu qui vivait sous le règne d'Auguste (3), professa systématiquement l'éclectisme et donna à cette doctrine ce nom, qu'elle a conservé depuis. Il choisissait, dit-on, dans les diverses sectes, les opinions qui lui convenaient le mieux, et de fait, sa méthode paraît avoir eu les plus grands rapports avec celle que Cicéron déduisait des principes de la nouvelle Académie. Suivant Potamon, il y a deux choses à distinguer dans la connaissance, deux critères : la partie principale de l'âme, qui juge, et une imagination d'une parfaite exactitude, suivant laquelle a lieu le jugement (4). Ces quelques mots

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 7; *de Finibus*, V, 25; *de Oratore*, III, 18; *Académiques*, I, 4.

(2) Augustin, *Lettres*, 118, éd. des Bénédictins; et *Cité de Dieu*, VIII, 5, sqq.; X, 11 et 12.

(3) Suidas, *Lexic.*, v. Ποτάμων.

(4) Diogène, *Préface*, 21. Nous ne savons qu'une chose de la doctrine composée par Potamon, et c'est le même Diogène qui nous la fait connaître. Il ad-

suffisent à nous apprendre que ce philosophe essayait de combiner la compréhension imaginative des stoïciens avec le libre exercice du jugement des académiciens. Les deux faits nécessaires de la connaissance étant ainsi posés comme indépendants, irréductibles l'un à l'autre, le choix devait naître de la meilleure application possible de la volonté à l'imagination. Mais, d'autre part, n'y ayant aucun critère au-dessus de ces deux, on ne pouvait atteindre qu'à des résultats très-vraisemblables. Potamon le sentait peut-être, mais peut-être aussi croyait-il à la possibilité de combiner si bien les opinions de toutes les écoles que le résultat obtenu semblât vraisemblable à tous ceux qui en prendraient connaissance; et Cicéron aussi dut concevoir cette espérance quand il écrivit le résultat de ses méditations et du choix qu'il avait fait parmi les opinions probables des sages.

X. Si le système de Potamon tomba dans un prompt oubli, c'est qu'il n'était apparemment que le résultat éclectique des travaux de la nouvelle Académie, et ce système, qu'on a souvent regretté de ne pas mieux connaître, se place si bien dans l'histoire par la solution qu'il donne du problème de la connaissance, que son caractère ne doit pas sembler douteux à ceux qui ont étudié cette époque de la philosophie. Un éclectisme d'un génie bien différent s'emparait dès lors de tous les esprits, et si Potamon eût été l'un de ses premiers maîtres, s'il eût formé autre chose qu'un rapprochement, qui lui appartenait en propre, des doctrines des philosophes, sa mémoire eût été mieux conservée. Mais cet alexandrin eut sans doute l'esprit scientifique : il critiqua, compara, cultiva la science, en un mot; tandis que les éclectiques dont nous parlons maintenant furent surtout doués de l'esprit religieux : ils s'inspirèrent de la foi, mêlèrent et confondirent toutes les idées; enfin, bien loin de faire un système partiel avec les

mit quatre catégories : la matière dont les choses sont faites, la cause efficiente par qui elles sont faites, les choses faites elles-mêmes, qui sont *telles*, et le lieu dans lequel elles subsistent. Il admit ensuite, comme fin universelle, la vie parfaite en tout genre de vertu, dans laquelle il comprenait les biens corporels et les biens extérieurs. Sauf le lieu, qu'Aristote n'admettait pas, et qu'il emprunte sans doute à Platon, on voit que Potamon s'attache surtout à la doctrine péripatéticienne,

parties de divers systèmes, de tous les systèmes ensemble ils voulurent en composer un seul.

On peut dire que deux méthodes différentes et contraires furent puisées dans l'enseignement de Platon. Les penseurs qui cherchèrent dans ses dialogues une science parfaitement arrêtée, rationnellement démontrée, de Dieu, du monde et de l'homme, mais qui furent en même temps difficiles sur les preuves et portés à la critique, tombèrent graduellement dans l'ignorance qui s'avoua. De là la nouvelle Académie, qui aimait Platon, mais qui acceptait sur parole son doute et le doute de Socrate. Ceux qui, livrés à la même recherche, se contentèrent du vraisemblable, auquel Platon avait réduit les plus belles parties de ses ouvrages, et qui, acceptant de lui les mythes, y accordèrent une foi religieuse, puis, à l'aide de l'interprétation, complétèrent à leur gré le système de théologie dont ils avaient besoin, tombèrent dans le mysticisme. Les néoplatoniciens d'Alexandrie, issus de l'école d'Ammonius Saccas, représentent ce vaste côté du platonisme. On comprend la lutte qu'au nom du paganisme transformé ils durent engager contre les docteurs chrétiens. Cette philosophie, dont le véritable critérium est double comme celui de toute religion, l'autorité au dehors, au dedans la foi, ne doit pas nous occuper ici. Elle appartient tout entière au cycle théologique et religieux ouvert dans l'école d'Alexandrie ; il faut la nommer hardiment une philosophie de moyen âge.

Les théologiens grecs d'Alexandrie s'attachèrent à la théorie des idées. Ils formulèrent, pour résumer cette théorie, la célèbre trinité platonicienne, à laquelle ils ajoutèrent une genèse : le bien suprême de Platon, l'unité de Parménide, identifiés l'un à l'autre, furent considérés comme le principe éternel et immuable de toutes choses, l'essence. De ce principe, qui est le père, on fit émaner l'intelligence, le verbe, en qui les idées sont toutes représentées, la lumière. Du fils enfin on tira de même la première âme, cause et principe de toute mobilité, moteur du monde (1). Ainsi le platonisme fut réduit en un système d'émanation, et une in-

(1) Telle est la trinité de Plotin, qui diffère peu de celle de Philon le juif, et qu'on peut en général regarder comme le type de ce genre de spéculations et le dernier mot de la philosophie grecque sur l'ontologie.

interprétation à peu près arbitraire tourna dans le sens voulu les pensées du philosophe. En même temps s'accrédita de plus en plus ce préjugé, l'un des traits caractéristiques du syncrétisme, que la doctrine d'Aristote est la même au fond que la doctrine de Platon. Ammonius, le premier maître des platoniciens syncrétiques, soutint cette ridicule opinion, et des hommes sans critique, toujours prêts à recevoir pour authentiques les ouvrages les plus manifestement supposés, osèrent contester l'authenticité des livres d'Aristote qui ne se prêtaient pas à leur hypothèse (1). Bientôt on ne se contenta plus d'unir Aristote et Platon, mais pour mieux servir les éclectiques de ce temps, qui voulaient puiser à la fois dans les sectes les plus opposées, et former une seule philosophie des portions de juste et sainte science éparses dans toutes (2), on opéra une souveraine conciliation entre tous les philosophes. Les plus sages de ceux-ci, liés par cette parenté mystique, furent enchaînés dans la fameuse *chaîne-d'or* à l'aide de laquelle, unissant le principe de l'autorité à celui de la foi inspirée, les syncrétiques établirent une tradition suivie de tous les sages jusqu'à eux, donnèrent à leur doctrine des révélateurs et des prophètes, et de la philosophie firent une religion.

Parmi les hommes de la chaîne-d'or Pythagore et Orphée occupent les premières places. Aux vrais pythagoriciens, dont le disciple d'Aristote, Aristoxène, avait vu les derniers, véritables disciples d'Euryte et de Philolaüs (3), s'étaient substitués ces pythagoristes bien différents, demi-orphiques et demi-cyniques, qui étalaient fastueusement le silence, les mortifications et l'abstinence de la chair (4). Les Grecs commençaient dès lors à s'orientaliser; dans Rome, au temps de Cicéron, il s'était formé de même une école pythagoriste, qui faisait tous ses efforts pour propager les superstitions de l'Orient et jusqu'aux sacrifices humains.

(1) Hiérocès, dans la *Bibliothèque* de Photius, cod. 251.

(2) C'est la profession de foi philosophique de Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, p. 288. Il n'y a pas jusqu'à Epicure qui ne soit mentionné dans ce curieux passage où la philosophie éclectique est nommée par son nom : « τὸ τοῦ σάμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί. »

(3) Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 46 : « τελευταῖοι ἐγένοντο... οὗς καὶ Ἀριστό-τενος εἶδε. »

(4) Diogène, *ibid.*, VIII, 38 ; et Athénée, *Deipnosophistæ*, IV, 17, 18.

Un Nigidius Figulus enseignait l'astrologie, tirait des horoscopes et faisait profession de retrouver les trésors perdus (1). Un Vatinus, qui osait aussi se dire pythagoricien, savait évoquer les âmes des enfers, et il cherchait l'avenir dans les entrailles des enfants sacrifiés aux dieux Manes (2). Mais le véritable représentant du néopythagorisme dans le monde romain fut cet Apollonius de Tyane, homme aux mœurs saintes et pures, qui vivait dans le premier siècle, et dont les miracles balancèrent, dans l'opinion des Gentils, tous ceux qu'on rapportait de la Judée. Vers le même temps, ou un peu auparavant, une secte romaine, fondée par Sextius, avait jeté un grand éclat, et nous pouvons la nommer néopythagoricienne, puisque l'abstinence de la chair était un de ses principes (3). C'est à Alexandrie, devenue le centre des idées et le lieu de la fusion de l'Orient et de l'Occident, que toutes ces doctrines allèrent se fondre dans la grande école théologique et morale du paganisme, dans le syncrétisme platonicien. Mais il ne suffisait pas d'avoir transformé Pythagore en brahmane ; le véritable Orphée, qui n'avait jamais été bien connu, dont les poésies répandues au temps d'Aristote étaient déjà supposées, subit aussi une nouvelle transformation, et les vers qu'on lui attribua firent de lui un pythagoricien, un platonicien et un sectateur des Hébreux. On sait que le même sort fut le partage d'Homère, d'Euripide et de Sophocle.

Le Juif Aristobule, auteur d'un grand nombre de ces falsifications, essaya, sans doute par amour-propre national, un nouveau genre de syncrétisme, dont les éléments étaient préparés de longue date dans l'esprit des Juifs alexandrins, et qui obtint le plus grand succès. Les Grecs se vantaient de leur sagesse et tentaient d'élever la vraie religion de leurs sages au-dessus de cette religion populaire, qui n'en était, suivant eux, que la dégradation : les Juifs survinrent et se firent fort de prouver qu'Orphée, Pytha-

(1) Cicéron, fragment de *Universo*, init. ; Varron, dans Apulée, de *Magna* ; Augustin, *Cité de Dieu*, v, 2. Ce surnom de Figulus était tiré de la roue du potier à laquelle l'astrologue comparait le mouvement rapide du ciel.

(2) Cicéron, *Oratio in Vatinium*, 6.

(3) Voyez, au sujet de Sextius et des sextiens, Sénèque, *Questiones naturales*, vii, 32 ; *Epistole*, 64, 98, 108 ; de *Ira*, iii, 36. Voyez aussi ci-dessous, § III, nos 8 et 9.

gore et Platon n'étaient que d'humbles disciples et de maladroits copistes de Moïse et des prophètes hébreux. Le pythagoricien Numénios regarda Platon comme un Moïse attique (1). Le pythagoricien Philon démontra que la philosophie écrite des Juifs avait précédé celle des Grecs (2). Enfin, il fut reçu des Juifs nouveaux, des Juifs hellénisants, et il fut établi sur un imposant témoignage, que tout ce que les anciens avaient écrit de la nature se trouvait dans les écrits de ceux qui, quoique étrangers à la Grèce, avaient cultivé la philosophie, par exemple, dans l'Inde des brahmanes, et dans la Syrie du peuple appelé *juif* (3).

Pendant que les Juifs essayaient ainsi d'attirer à eux toute la sagesse antique, ils prouvaient en fondant la kabbale qu'ils n'étaient eux-mêmes que des disciples des mages et de Platon; et les parties les plus modernes de la Bible montrent, ainsi que les ouvrages de Philon, combien les Hébreux défiguraient les idées de Moïse en croyant lui rendre son bien passé à l'étranger. Ainsi deux grands partis se formaient dans l'école syncrétique : celui des Juifs, qui voulaient tout rapporter à Moïse; celui des gentils, qui acceptaient Moïse pour un des leurs, en conservant la primauté aux sages et à la religion de la Grèce. Un troisième parti vint bientôt lutter contre les deux autres, c'était celui des mages et des gnostiques, qui reconnaissaient Zoroastre pour révélateur. Enfin, aux livres forgés de Zoroastre s'ajoutèrent, pour la confusion des croyances, ceux d'Hermès Trismégiste, et d'autres encore, que tous les critiques autorisés s'accordent à regarder comme apocryphes (4). Au milieu de ce mélange de toutes les idées, les chrétiens, derniers venus, empruntèrent de toutes parts. Leur éclectisme, soutenu d'une foi vive et d'une organisation puissante,

(1) Numénios, dans Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, 342.

(2) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, p. 305.

(3) Mégasthène, liv. III de l'*Hist. de l'Inde*, dans Clément d'Alexandrie, loc. cit. — Un historien peu philosophe, hors d'état de comparer et de différencier des doctrines, a bien pu se laisser persuader par les brahmanes ou par les juifs, comme Hérodote s'était laissé persuader par les Égyptiens, que la Grèce avait tout servilement copié des étrangers.

(4) Nous voulons parler des *Oracles de Zoroastre*, du *Pimandre*, de l'*Asclépius* et du livre des *Mystères des Égyptiens*, dont quelques auteurs, peu au courant de la critique moderne, ou qui la méprisent, font encore malheureusement usage comme de livres authentiques.

fut le vainqueur de tous les autres, et leur Dieu fait homme, dont un empereur, durant les temps de la lutte, avait placé le portrait dans son oratoire avec ceux d'Abraham, d'Orphée, d'Apollonius et autres dieux de cette sorte (1), fut reconnu pour le seul sage et le seul Dieu.

Que devient cependant la méthode ? que devient la science ? L'amour du merveilleux, la croyance aux miracles, la tendance à symboliser la pensée sont les caractères dominants de l'ère syncrétique et du moyen âge, qui en est la continuation. Mais quelles sont les causes du débordement du syncrétisme et de l'esprit symbolique ? Elles doivent toutes rentrer dans une cause générale : c'est la fusion, depuis le siècle d'Alexandre jusqu'à celui de Constantin, du sang, des mœurs et des croyances de six grandes nations, entre lesquelles deux seulement apportaient une intelligence à demi dégagée des symboles. Quand le mélange fut consommé, l'esprit des mythes domina ; la philosophie s'abaissant peu à peu, les opinions les plus opposées se confondirent. Partant de cette idée que la sagesse était une, et devait être cherchée à l'origine des nations, les savants se composèrent une érudition et une histoire syncrétiques, auxquelles certains écrivains demeurèrent attachés encore aujourd'hui malgré les efforts de la critique moderne. Durant l'élaboration de ce vaste système, qui constitue la science incertaine et factice du moyen âge, avant qu'aucune doctrine eût triomphé et fût parvenue à imposer à toutes les autres son nom et son principe, il n'y eut plus dans la société que des sceptiques et des croyants.

L'étude des croyances, des déductions qui en furent faites et de leur systématisation philosophique devant être pour nous l'objet d'une exposition distincte de celle-ci, l'étude du scepticisme nous reste à faire. Elle nous apprendra quel fut le dernier mot des anciens sur la méthode, sur la nature, les moyens et la fin de la connaissance rationnelle pour l'homme.

(1) Ces portraits se trouvaient dans le *cabinet des Lares* d'Alexandre Sévère, au rapport de Lampride (*Vie d'Alex. Sév.*, c. 29), et des historiens contemporains de cet empereur.

§ II.

PHYSIQUE ET THÉOLOGIE.

MÊMES ÉCOLES.

I. Les sciences physiques ne pouvaient rentrer dans la philosophie, après la révolution socratique, que par la restauration des idées des écoles antérieures que Socrate avait méprisées : tous les principes généraux des spéculations naturelles s'étaient fixés et déjà développés dans ces écoles. Platon s'attacha, comme on sait, à la doctrine de l'harmonie et des nombres, et, à sa suite, l'ancienne Académie s'avança plus avant dans cette voie. Le lent, lourd, sévère, incorruptible Xénocrate, disciple dévoué de Platon, que son maître disait avoir besoin d'éperon, tandis qu'Aristote avait besoin de frein, s'attacha aux idées des pythagoriciens avec une sorte de fanatisme. Appliquant le mot de Platon inscrit sur la porte de l'Académie, *Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre*, il refusa l'entrée à tous ceux que l'étude de la musique, de la géométrie ou de l'astronomie n'avait pas en quelque sorte dégrossis (1). En effet, sa physique, sa théologie, sa mythologie n'étaient que des dépendances de la science des nombres.

Nous avons vu, en exposant la théorie des lignes indivisibles, comment Xénocrate composait d'éléments mathématiques la matière intelligible des êtres. On peut penser que cette matière éternelle, divisée, que Platon avait imaginée avant lui, correspondait dans l'ordre de la connaissance à ce qui est à la fois sensible et intelligible, et forme le ciel même. Le pur intelligible est au delà du ciel, c'est l'idée ; le pur sensible est autour de nous dans les corps. Xénocrate symbolisait la science, la sensation et l'opinion, qui se rapportent à ces trois genres d'objets de la connaissance, l'intelligible, le sensible et le composé des deux, en les représentant par les trois Parques, l'immuable Atropos, Clotho et Lachésis (2). Cette dernière, qui tient la quenouille, doit présider en

(1) Diogène, *Vie de Xénocrate*, iv, 6 et 10. Il dirigea l'Académie pendant vingt-cinq ans après Speusippe. Les Athéniens le vendirent, parce qu'il ne pouvait payer l'impôt des étrangers. Démétrius de Phalère l'acheta et le mit en liberté. — Il écrivit de nombreux ouvrages, dont quelques-uns sont fort à regretter pour nous.

(2) Sextus, *Adversus logicos*, i, 149. Platon avait adopté un autre symbole ;

effet au mouvement du ciel, tandis que Clotho, qui file, conduit les sens. L'ordre mathématique du monde, la composition et les mouvements de l'étendue et des parties dans lesquelles elle est divisée, semblent appeler le philosophe qui les a conçus et qui les étudie à la fondation d'un système de physique mécanique. Mais Xénocrate, à l'exemple de son maître et des pythagoriciens, combine ce système avec un autre tout différent, en attribuant la vie et l'animalité à l'univers, et la divinité aux principales des parties qui le composent.

Xénocrate appelait dieux l'un d'abord, puis la *dyade*. L'un, de nature mâle, lui tenait lieu de père et de roi du ciel : il lui donnait aussi les noms de Zeus, d'impair, d'intelligence. La *dyade*, divinité subordonnée, de nature femelle, était, suivant lui, la mère qui préside à la distribution de la justice divine au-dessous du ciel, l'âme de l'univers. Il attribuait ensuite la divinité au ciel, aux astres enflammés, aux dieux de l'Olympe et aux démons sublunaires invisibles. Il fixait le séjour des démons dans les éléments matériels; celui d'Héra dans l'air, de Posidon dans l'humide, et de Déméter dans la terre féconde (1). Selon d'autres témoignages, le philosophe aurait pris pour dieux les sept planètes et la sphère des fixes envisagée dans son ensemble (2), ou les sept planètes et le monde formé de la totalité des sphères (3). On peut concilier toutes ces opinions en regardant l'âme du monde et le monde divin comme ayant leur siège ou leur centre, en quelque sorte, dans la sphère des étoiles fixes, et comme identiques à la dyade, qui elle-même est intermédiaire entre le grand Zeus, roi, et les petits dieux planétaires. Jusqu'ici, la doctrine de Xénocrate est conforme à l'esprit de Platon. Le bien en soi, la cause du monde et les idées dont il reconnaissait l'existence, puisqu'il les mettait en œuvre pour la composition de l'âme (4), passent en effet, sauf transformation, du système

mais la fable, même en ce qui touche à Lachésis et à Clotho, ne paraît pas avoir été parfaitement déterminée chez les anciens.

(1) Stobée, *Eclogæ physicae*, c. III, p. 5.

(2) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 13.

(3) Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, p. 44.

(4) Voyez ci-dessus, chap. précédent, n° 2.

du maître dans celui du disciple. Mais celui-ci semble dévier, pour emprunter peut-être à la théologie chaldéenne, que l'expédition d'Alexandre avait dû faire connaître, ses plus fâcheux éléments, quand il admet l'existence des mauvais démons. Il y a dans l'air, dit-il, de grandes et puissantes natures portées au mal et qu'il faut apaiser : ce sont elles qui exigent de nous, certains jours fériés ou néfastes, les coups, le jeûne, les paroles blasphématoires ou obscènes ; car ce n'est ni aux dieux ni aux démons que nous les pouvons rapporter (1). Quant au principe et à l'origine du mal, on doit croire que Xénocrate les subordonnait au bien dans l'ordre du monde ; mais le mal lui semblait sans doute nécessaire dans l'état des choses d'ici-bas. Est-ce à la direction souveraine de ce mal qu'il commettait un second Zeus, Zeus Néatos, qu'on a identifié à Pluton (2), fixé à la résidence sub lunaire, et bien différent du Zeus suprême, Hypatos, qui réside dans les choses en soi (3) ? on ne peut que le supposer. Ajoutons, pour donner le dernier trait à la théologie de Xénocrate, qu'il identifiait les âmes aux démons et qu'il en reconnaissait de bonnes et de mauvaises. Celui-là est heureux, disait-il, qui a l'âme bonne ; car l'âme est le démon de chacun de nous (4) ; aussi, donnons-nous aux méchants dans notre langue un nom qui exprime qu'ils sont dirigés par un mauvais démon (5).

Polémon, successeur de Xénocrate, paraît avoir maintenu les doctrines de l'Académie dans l'état où son maître les avait laissées. Il attribuait la divinité au monde (6) ; mais était-ce à l'exclusion des autres dieux ? on doit en douter. Il aimait, respectait, imitait Xénocrate, ainsi que Sophocle, le sage poète si aimé des Athéniens, comme le *mode dorien* entre tous les autres modes musicaux (7). Speusippe, au contraire, qui avait précédé Xénocrate, semble avoir eu, malgré ses tendances pythagoriciennes, un

(1) Plutarque, *d'Isis et d'Osiris*, 25 et 26.

(2) Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1098.

(3) Plutarque, *Questions platoniques*, IX, 1. Cf. Clément, *Stromata*, v, p. 604, qui mêle mal à propos ces deux Zeus avec les deux premières personnes de la Trinité.

(4) Aristote, *Topiques*, II, 6.

(5) Xénocrate, dans Stobée, *Sermones*, 104, n° 24.

(6) Stobée, *Eclogæ physicae*, c. 3, p. 5.

(7) Diogène, *Vie de Polémon*, IV, 19 et 20.

esprit assez péripatéticien. Il essaya de construire une sorte d'encyclopédie, puisqu'il examina les rapports des sciences entre elles, qu'il les classa (1), qu'il composa même une sorte d'histoire naturelle systématique (2), et que, suivant lui, définir c'était tout connaître, par la raison qu'une définition exprime de chaque chose les rapports et les différences (3). Mais il s'éloigna beaucoup d'Aristote et de Platon en admettant le dogme de quelques pythagoriciens au sujet du développement du monde et de l'antériorité de l'imparfait au parfait; il rangeait comme ceux-ci l'unité dans la catégorie des biens, sans cependant confondre le bien et l'unité, et il dérivait de la génération le mal nécessairement uni à la multitude, mais de plus en plus surmonté par le bien à la suite du développement de la nature (4).

II. L'école d'Aristote, livrée à l'analyse et, de plus en plus, à l'observation exclusive des faits, abandonna les grands principes qu'il avait posés : antériorité de l'être parfait à la semence, progrès de la nature vers l'accomplissement d'une fin. Les catégories qui dominaient la doctrine furent oubliées, et l'esprit s'éloigna de la spéculation, qu'il commandait. Déjà Théophraste, qui dirigea le Lycée après Aristote, réduisait les principes de la connaissance à des formules qui, nous l'avons vu, étaient peu conformes à l'esprit de son maître. Occupé surtout de l'étude des faits, il hésitait sur les questions rationnelles; il soulevait des doutes sur la nature de l'intelligence, et signalait l'obscurité des distinctions qu'Aristote avait établies; c'était, pour un péripatéticien, ouvrir la voie au matérialisme. Si, disait-il, l'intelligence active est contemporaine de l'être, pourquoi ne paraît-elle pas toujours? et, si elle lui est postérieure, comment cette union a-t-elle pu s'effectuer? Au sujet de l'intelligence passive et de l'intelligence en puissance, Théophraste exposa des difficultés analogues, si bien qu'il eut besoin lui-même d'un interprète (5). Après avoir expliqué

(1) Diogène, *Vie de Speusippe*, IV, 2.

(2) Tel était, suivant Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, II, p. 393, l'objet des traités intitulés *ῥητορικά* chez les anciens.

(3) Thémistius, *Comm. des derniers analyt.*, II, 14.

(4) Ravaisson, *Speusippe de rerum principiis*, p. 14, sqq.

(5) Théophraste, dans Thémistius, *Paraphrase du livre de l'âme*, III, 30 et 39.

l'appétit, le désir, la nature irascible, par des mouvements corporels que d'autres mouvements ont produits, il rapporta les jugements et les spéculations à la même cause, en ne laissant à la pure intelligence que l'acte pur et le principe de finalité (1). Cette tendance à tout expliquer par le mouvement de la matière fut au suprême degré celle de Straton.

Straton de Lampsaque, successeur de Théophraste (2), composa une doctrine assez semblable à celle des matérialistes de nos jours, si toutefois on peut dire de ceux-ci qu'ils aient une doctrine. Il opposa aux platoniciens, et même à Théophraste, qui attribuait encore la vie et la divinité au ciel et aux astres, en même temps qu'à l'intelligence (3), un système de physique mécanique. Il enseigna que le monde n'est pas animé, que l'ordre de la nature suit celui de la fortune; c'est-à-dire que le principe existe de lui-même, et qu'ensuite chacun des effets naturels s'accomplit spontanément (4). L'âme raisonnable est, suivant lui, sujette au mouvement aussi bien que l'âme irraisonnable, et ses mouvements sont ses actes mêmes : ce qui pense se meut, comme se meut ce qui voit ou ce qui entend; et la connaissance est l'acte de la pensée comme la vision de la vue. L'âme est mue par des causes diverses en elle-même quand elle pense, ainsi qu'elle a été mue antérieurement par la sensation. et jamais elle ne saurait penser ce qu'elle n'a pas vu, soit qu'il s'agisse des lieux, des dessins, des statues ou des hommes (5). Mais le mécanisme de Straton n'était pas celui qu'Épicure emprunta à Démocrite. Straton considérait le système du vide et des atomes comme le songe d'un homme qui n'enseigne pas ce qui est, mais qui l'imagine. Quant à lui, parcourant toutes les parties du monde, il rendait compte de chacune, et de tous les états par lesquels elle peut passer, à l'aide de certains poids

(1) Théophraste, dans Simplicius, *Phys.*, vi, 32, digress.

(2) Diogène, *Vie de Straton*. Il lui succéda vers 286, et trente-six ans après la mort d'Aristote.

(3) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 13. Cf. Clément, *Protreptique*, p. 44, où il est aussi question du souffle ou de l'esprit, πνεῦμα.

(4) Plutarque, *Contre Colotès*, 14. On voit assez que la fortune, τύχη, est identique ici à la nécessité.

(5) Straton, dans Simplicius, *Physique*, vi, 32.

et de certains mouvements naturels (1). Il va sans dire que Straton délivrait la divinité du soin de faire un monde, le monde lui-même, sans figure ni connaissance, possédant tout ce qu'il y a de force divine (2); et s'il parlait de Dieu dans son système, c'était d'un Dieu sans esprit (3), le même que le monde apparemment.

La physique de Straton occupe une place intermédiaire entre la physique d'Aristote, où le monde et les éléments, tous les êtres particuliers et leur ensemble, sont doués de propriétés vitales, et celle d'Épicure, où le principe de l'être est regardé comme inerte. Straton expliquait les phénomènes composés sans faire appel à la multitude des formes substantielles, mais il rapportait les poids, les mouvements naturels, à des qualités primitives irréductibles, qu'un atomiste eût expliquées par la combinaison des particules. Ces principes matériels étaient les qualités (4), surtout le froid et le chaud (5), auxquels il devait réduire l'humide et le sec, puisqu'il regardait l'eau comme le siège du froid essentiel (6). Mais il attribuait aussi aux corps une gravité naturelle et une tendance vers un centre (7). On peut juger par ces données, quoique très-insuffisantes, que Straton cherchait à systématiser la physique péripatéticienne, en réduisant le nombre des principes et en expliquant, autant qu'il pouvait, les faits complexes par la combinaison des faits simples. La physique expérimentale des modernes reconnaît aussi des qualités dont elle tend à diminuer le nombre, et par lesquelles elle rend compte des phénomènes particuliers; mais l'art de l'expérience, l'usage et la théorie de l'hypothèse, enfin, l'application des lois mathématiques ont transformé cette science, dont les péripatéticiens an-

(1) Cicéron, *Académiques*, II, 39.

(2) Id., *ibid.*, et de *Natura deorum*, I, 13. Aussi définissait-il l'être en général par la *persistance des êtres*. Proclus, *Comment. du Timée*, IV, p. 242. Interprétez : *l'ensemble des choses qui sont actuellement*.

(3) Sénèque, dans Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10.

(4) Sextus, *Hypotyposes*, III, 32.

(5) Stobée, *Eclogé physique*, pag. 27, suivant la correction de Fabricius, dans Sextus, *loc. cit.*

(6) Plutarque, *du Froid primitif*, 9.

(7) Simplicius, *Comment. du Ciel*, I, 86.

ciens n'ont pu avoir que le pressentiment. Si les anciens n'eussent été condamnés à créer des systèmes physiques de toutes pièces, sans que leurs travaux se continuassent régulièrement de génération en génération, et s'ils n'avaient eu bien plus en vue dans leurs recherches la théologie que la physique, nul doute que Straton n'eût ouvert une bonne voie à la spéculation. Appartenant à la seule école expérimentale qu'il y ait eu dans l'antiquité, il essaya d'en corriger le défaut dominant, qui était la tendance à tout expliquer par des idées et des entités logiques. De là les vices de sa doctrine en général, parce qu'il fut conduit au matérialisme; mais de là aussi le bon esprit de sa physique. Straton combattit les définitions du lieu, du vide et du temps données par Aristote. Il admit à la fois le vide et la divisibilité infinie des corps (1), pour satisfaire à l'observation, et définit le temps par la *quantité des actions relative à chaque individu*. Le temps, disait-il, suit les choses et ne les précède pas; ainsi les révolutions célestes ne sont pas *dans le temps*, pas plus qu'une ville n'est *dans le tumulte*; le temps est ce quantum composé par un ensemble d'actions et qui paraît plus grand ou plus petit suivant que les actions sont plus ou moins nombreuses (2). Cette lutte, tout aveugle qu'elle est, contre l'une des notions essentielles de l'esprit, nous révèle dans Straton une tendance aujourd'hui commune parmi les savants, et qu'il faut bien avouer être souvent utile dans les spéculations physiques. Aussi Straton, qui seul entre les philosophes négligea l'éthique et la théologie, fut nommé le physicien par excellence (3).

III. Straton poursuivait la fondation d'une vraie physique; la physique de Zénon, au contraire, fut surtout destinée à servir de support à la théologie, et celle d'Epicure, bien que remarquable en son principe, fut peu rationnelle, et ne donna lieu à aucune

(1) Id., *Physique*, iv, 86; et Sextus, *Adversus physicos*, II, 155.

(2) Simplicius, *Physique*, iv, fin, *Digression sur le temps*. Cf. Sextus, *ibid.*, 155, 177, passages expliqués et éclaircis par celui de Simplicius, sans lequel ils pourraient donner une idée très-inexacte de la théorie de Straton.

(3) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 13. Dans ses *Académiques*, I, 10, il rend hommage à la pénétration de Straton, qu'il blâme d'avoir délaissé la morale. Cependant Diogène cite, parmi les ouvrages de ce philosophe, un livre sur le bonheur et un autre sur le mariage.

recherche sérieuse. Son vrai but, au fond, était d'autoriser l'indifférence et l'égoïsme.

En même temps que les stoïciens faisaient accomplir un progrès à la théorie des idées, par l'identification de l'idée à la pensée de l'âme (1), nous avons vu qu'ils renonçaient à la méthode socratique, en réduisant toutes les pensées à une forme universelle dont l'*imagination* leur fournissait le type. Considérant tout ce qui est comme corporel, tout ce qui peut être nommé comme attribut de quelque sujet sensible, ils devaient, pour être conséquents, remonter jusqu'à l'ancienne philosophie. Aussi reprirent-ils la doctrine d'Héraclite et ils la systématisèrent en distinguant, ce qu'Héraclite n'avait peut-être pas fait, le principe actif du principe passif dans le monde. Mais cette distinction n'apporta pas de changement aux résultats définitifs de la spéculation. Il existe, suivant les stoïciens, deux principes, l'un efficient, qui est Dieu, la raison en soi; l'autre patient, qui est la matière dénuée de qualités. C'est dans la matière que Dieu construit toutes choses (2). Il existe quatre éléments qui ont leurs qualités propres et qui diffèrent essentiellement des principes. Les principes sont des corps sans forme, ils sont incorruptibles; les éléments sont *formés*, corruptibles, ils nous représentent ce qui paraît le premier, ce qui disparaît le dernier lors de la composition ou de la résolution des choses (3). Tout ce qui existe est corporel, au jugement de Zénon; la cinquième nature, appliquée par les philosophes à l'explication de l'intelligence et du sentiment, doit être rejetée; le feu est cette nature unique par qui toutes choses sont engendrées: ni ce qui est produit, ni le principe efficient ne peuvent être exempts de corps (4): la *vérité* même est un corps, et si le *vrai* n'en est pas un, c'est qu'il est la proposition, l'énoncé, tandis que la vérité, qui est la science énonciatrice de toutes les

(1) Ps.-Plutarque, *Opin. des philosophes*, I, 10.

(2) Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Archédème, Posidonius, dans Diogène, liv. VII, 134, où leurs ouvrages sont cités à l'appui. Cf. *Opinions des philosophes*, I, 3; et Sénèque, *Lettres*, 66.

(3) Mêmes auteurs, *ibid.*, VII, 134 et 136. Nous rejetons la correction de Caubaubon, qui veut que les principes soient incorporels, n° 134, note 482. L'autorité de Suidas est nulle en présence de tant d'autres témoignages.

(4) Cicéron, *Académiques*, I, 12.

propositions, est identique à un certain état de l'âme (1). Il n'y a que quatre choses incorporelles, à proprement parler : l'énoncé, le lieu, le temps et le vide (2). Le temps est l'intervalle du mouvement du monde ; le vide est ce qui pouvant être occupé par le corps, ne l'est cependant pas (3). Le lieu ne doit donc pas différer du vide ; considéré comme occupé, il est le réceptacle du corps (4).

Dieu et le monde, l'esprit et la matière, distincts par la pensée, coexistent en un seul et même tout. Dieu réside au sein du monde et pénètre les corps de toutes parts ; il en est l'âme et la nature universelle (5). Ainsi le monde peut être envisagé de trois manières : d'abord comme Dieu, le créateur des formes particulières de l'essence universelle, être incorruptible, inengendré, ouvrier qui a mis l'ordre en toutes choses, et qui, à l'expiration de certaines périodes de temps, reprend le tout en lui-même et le consume pour de nouveau le produire à l'existence ; puis comme l'ordre même du ciel et des astres ; enfin comme l'ensemble de ces deux choses (6). On voit que si Dieu habite le monde et se confond avec lui, il en est indépendant néanmoins, puisqu'il le produit et qu'il le détruira, et dans ce sens on a pu dire que les stoïciens admettaient un être éternel séparé de la matière (7). Mais Dieu n'en est pas moins pour cela conçu comme nature, et la nature est ce feu constructeur qui procède méthodiquement à la génération ; esprit intelligent et igné, en qui réside l'art, qui, par lui-même sans forme, revêt toutes les formes qu'il veut et se rend semblable à tout, qui contient en lui toutes les raisons séminales en vertu desquelles chaque chose arrive fatalement à l'être, et qui, parcourant le monde et le pénétrant, change de nom se-

(1) Sextus, *Adversus logicos*, I, 38.

(2) Id., *Adversus physicos*, II, 218.

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 140, 141.

(4) Stobée, *Eclogæ physicae*, p. 38, 39 et 40.

(5) Proclus, *Commentaire du Timée*, p. 126, où Chrysippe est opposé à Platon et blâmé, comme on pense bien.

(6) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 137 et 138. Le monde est encore, ajoute le compilateur, l'essence universelle en tant qu'elle possède des quantités déterminées, ou, comme dit Posidonius, l'ensemble du ciel et de la terre et de ce qu'ils contiennent, des dieux et des hommes, et de ce qui a été engendré pour eux.

(7) Proclus, *Commentaire du Timée*, p. 81.

lon les changements de la matière qu'il anime (4). Enfin, au dieu suprême, éternel et sans forme, au dieu nature que nous appellerions aujourd'hui la manifestation vivante et phénoménale du premier, il faut ajouter *les dieux*. Tels sont en effet le monde, et les astres, et la terre et l'intelligence dans l'éther (2).

En général, dans la théologie stoïcienne, on reconnaît autant de noms à Dieu que l'Être unique a d'attributs. Tout ce qui exprime une force, une cause première des effets célestes; la nature, raison présente au monde et à toutes ses parties; le destin, cause des causes; la Providence qui règle l'univers; l'esprit de qui nous tenons la vie; le monde, le tout, qui tout entier dans ses parties se soutient par lui-même, tout cela, c'est Dieu (3). Il est cette unité totale en laquelle nous sommes contenus; nous lui sommes associés, nous sommes ses membres (4), et de même qu'au-dessus, au delà de cette force unique et multiple, réalisée dans la création, le dieu créateur et destructeur subsiste, de même au-dessous d'elle et comme ses premiers, ses plus excellents produits, doués de suprématie sur tous les autres, subsistent au moins temporairement les dieux doués de personnalité : le premier de tous est la personne du monde.

Le monde est un être vivant, animé, raisonnable (5). Ce qui raisonne, en effet, est meilleur que ce qui ne raisonne pas; mais le monde est ce qu'il y a de meilleur, donc il raisonne. Il est de même doué de toutes les perfections qu'on peut imaginer. Comment pourrait-on concevoir qu'une partie d'un tout dénué de sentiment sentît? Et cependant il est des parties du monde qui sentent. L'inanimé, l'irraisonnable, comment sauraient-ils produire l'âme et la raison? Le monde les produit; il est donc raisonnable et animé. Si enfin nous voyions croître sur un olivier

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 156; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 6 et 7. Ce dernier dit Dieu là même où Diogène dit nature. On voit que cette différence n'importe en rien. Il s'agit, quelque nom qu'on lui donne, du principal aspect de Dieu, du dieu vivant.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 7.

(3) Sénèque, *de Beneficiis*, IV, 7, et *Quæstiones naturales*, II, 45; Cf. Diogène, VII, 135.

(4) Sénèque, *Lettres*, 92.

(5) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 133.

des flûtes mélodieusement résonnantes, et sur un platane des cordes numériquement vibrantes, ne dirions-nous pas que le platane et l'olivier savent la musique? Le monde a donc une âme, et il est sage, puisqu'il produit des animaux et des sages (1). Le feu est le principe de la vie du monde, il en constitue l'âme. Le principe vital de l'animalité, celui des plantes, résident dans la chaleur. La chaleur est la cause de la digestion, de la croissance, du battement des veines et du cœur, en un mot, de ce mouvement régulier par lequel la vie se produit, avec lequel elle s'arrête. Les pierres mêmes contiennent un feu que le choc en fait jaillir, les entrailles de la terre, l'eau des puits, l'eau des mers recèlent la chaleur. La liquidité en est un effet, car l'eau se durcit quand le froid y domine. L'air, émané de l'eau, bien que le plus froid des éléments, n'est pas absolument froid. Enfin, la quatrième partie de l'univers est le feu lui-même. C'est de là qu'il se répand sur toutes les régions du monde, et cet élément, qui pénètre et vivifie tout, a la souveraine raison en partage (2). Mais il faut dans l'esprit du monde, comme dans celui de l'homme, une partie principale et souveraine où la vie et la connaissance soient centralisées. Cette partie est le ciel, périphérie extrême du monde, suivant Chrysippe et Posidonius. Le même Chrysippe la fixe ailleurs, dans l'éther le plus pur et le plus subtil. C'est de l'éther aussi que parle Antipater. Enfin Cléanthe nomme le soleil (3). Le soleil n'est pas composé de cette chaleur destructive dont nous nous servons pour préparer nos aliments, mais de la douce chaleur qui vivifie les corps animés, ainsi que le prouve sa bienfaisante influence sur la nature; il est donc animé, et, comme lui, le sont les autres astres qui naissent dans le feu céleste, appelé ciel ou éther (4). C'est le soleil qui est le maître de l'univers et qui règne sur lui d'après Cléanthe,

(1) Zénon, dans Cicéron, *de Natura deorum*, II, 8.

(2) Cicéron, *de Natura deorum*, II, 9, 10 et 11.

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 138 et 139. Le ciel et l'éther doivent être pris dans le même sens. L'opinion de Cléanthe est donc la seule qui se distingue de l'opinion générale de la secte.

(4) Cléanthe, dans Cicéron, *de Natura deorum*, II, 15. Non-seulement le ciel et l'éther, mais aussi l'esprit dans le système stoïcien, représentent une même essence. Stobée, *Eclogæ physicae*, p. 37.

c'est l'éther suivant Zénon et le plus grand nombre de ses disciples (1).

IV. Au commencement, enseignaient les stoïciens, celui qui est en soi, transforma en eau l'essence universelle au moyen de l'air (2). Cette intervention de l'air dans le feu avant qu'il existe aucun élément déterminé représente l'opposition, la lutte intervenant dans l'unité primitive, afin que la génération soit expliquée. L'air est, en effet, le froid essentiel (3), et c'est par lui que le feu se modifie. Cette remarque est nécessaire à l'intelligence de la genèse des stoïciens. Voici donc, disent-ils, quelle fut la transformation du feu. Par l'air, il se changea en eau; de l'eau se déposa la terre, tandis que sa partie la plus subtile se tourna en air. L'air enfin se subtilisant encore, l'éther se produisit tout autour, ainsi que le soleil et les étoiles qui tirèrent leur nourriture de la mer (4). La substance embrasée s'affaissa d'abord à son milieu, puis de proche en proche alla s'éteignant. Le feu, qui persistait à l'extrémité par l'effet de la résistance du milieu, se changea alors en son contraire (en élément froid, en air); il s'éleva aux parties supérieures, et le tout commença de s'ordonner (5). Du mélange des quatre éléments naquirent les plantes, les animaux et toutes les espèces de l'être (6). De même que la semence est contenue dans le fœtus, cet être, qui est la raison séminale du monde, la déposa dans l'élément humide, et, par elle, il rendit la matière heureusement apte à la génération graduée des choses (7).

Aux quatre éléments qui composent le monde se rapportent quatre qualités : au feu la chaleur, à l'air le froid, à l'eau l'humidité, à la terre la sécheresse. Leur indistincte union forme l'essence dénuée de qualités, la matière. Séparés, ils se placent depuis le ciel jusqu'à nous dans l'ordre suivant lequel nous les

(1) Cicéron, *Académiques*, II, 41.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 136.

(3) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 43.

(4) Id., *ibid.*, 41, d'après Chrysippe.

(5) Stobée, *Eclogæ physicae*, XX, p. 36, d'après Cléanthe.

(6) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 142.

(7) Id., *ibid.*, VII, 136.

avons nommés, et la terre occupe le milieu (1). Deux d'entre eux sont essentiellement légers, l'air et le feu; les deux autres sont pesants, et, par légèreté ou pesanteur, il faut entendre la tendance à s'éloigner ou à se rapprocher du milieu (2). La force qui tient les éléments associés, qui groupe les corps, se manifeste à trois états différents: dans les pierres, dans le bois, c'est l'*habitude*, une sorte de cohérence des parties, principe de dureté, de densité et même de couleur, dont la cause doit être attribuée à l'air que contiennent les corps; dans les plantes, c'est la *nature*; et dans les animaux, c'est l'*âme* (3). L'enfant, dans le sein de sa mère, se nourrit suivant la *nature* et végète; mais après l'enfantement, l'âme se forme par une sorte de trempe due au refroidissement que cause l'air: ainsi naît l'*esprit*, et c'est de ce refroidissement que l'âme, ψυχή, tire son nom; elle ne laisse pas d'être légère et subtile (4) en vertu de son principe igné. Cet esprit, qui se meut de soi et vers soi, est un air analogue à l'éther, et qui tombe avec lui sous une raison commune, car la nature admet des combinaisons et des mélanges: il y a mélange lorsque les qualités se fondent intimement, comme dans le fer incandescent et dans nos âmes; il y a tempérament quand il ne s'agit que d'un mélange humide, et combinaison lorsque les qualités se transforment entièrement dans le composé, ainsi qu'on le voit par les transmutations pharmaceutiques (5). Enfin, au-dessus des âmes communes des êtres animés qui surpassent déjà la nature et l'habitude, il faut encore placer l'*âme raisonnable*, dont l'habileté se déploie dans l'industrie et dans les arts; et, au-dessus de cette âme enfin, il faut honorer l'âme universelle, loi suprême des êtres à laquelle se doivent unir et conformer les autres âmes (6).

(1) Id., *ibid.*, VII, 137.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 12.

(3) Sextus, *Adversus physicos*, I, 81; et *adv. log.* I, 103, note de Fabricius. — Plutarque, *Contradictions*, 43. — Il faut se rappeler que cet air, cause de la cohérence, est le sujet du froid.

(4) Plutarque, *Contradictions*, 41.

(5) Stobée, *Eclogæ physica*, XX, p. 37. Il est clair que l'âme est une sorte de mélange de feu et d'air qui doit être analogue à celui qui se forme à l'origine dans l'essence universelle, et dont les êtres déterminés tirent leur origine.

(6) Marc-Aurèle Antonin, *Pensées*, VI, 14.

On peut donc envisager de trois manières l'élément du monde : il est feu d'abord, car tout se fait de lui par le changement, et tout résout en lui; puis il revêt les formes des quatre éléments : feu seul, il compose le soleil; air et feu, la lune; air et feu, terre et eau, tous les êtres animés; en dernier lieu, l'élément est ce qui fait procéder de soi toutes choses jusqu'à leur fin, puis les rappelle et les résout en soi dans le même ordre, ou encore le mouvement spontané, la raison-principe, l'éternelle force qui meut chaque chose à son but, comme la terre vers sa nourriture, ensuite l'en fait revenir (1). Il existe, en effet, une matière première de tous les êtres, perpétuelle, invariable, dont les parties seules changent, se mêlent et se séparent, naissent et périssent. Chaque chose est double en quelque sorte; elle porte en elle l'essence et l'être : la première s'étend partout; elle va de côté et d'autre sans augmenter ni diminuer, et cependant elle ne demeure pas la même toujours; le second demeure au fond le même, et cependant il augmente et diminue, et subit les contraires sans se distinguer en rien de l'autre, avec qui il est parfaitement confondu (2). Or, le monde est corruptible : il l'est dans ses parties, qui se changent, les unes dans les autres, et par conséquent périssent; il l'est dans son entier, parce qu'il est né de la raison des choses qui ne sont intelligibles que sensiblement, et qu'il est sujet à l'envahissement de l'humidité ou de la sécheresse (3). Le soleil rend peu à peu la lune et les autres astres semblables à lui; et ces dieux, et tous les autres, en grand nombre, tendent à dépérir par inflammation (4). Tous, d'ailleurs, sont engendrés, et Zeus seul est éternel (5). Zeus ne cesse ainsi de s'accroître, et l'âme du monde, loin de dépérir ou de se séparer comme l'âme humaine, attire, au contraire, à soi toutes choses jusqu'à ce qu'elle les ait absorbées et consumées (6).

On peut comparer Zeus et le monde à l'homme, et la providence

(1) Stobée, *Eclogæ physicae*, XIII, p. 28.

(2) Id., *ibid.*, XIV, pag. 29; et Plutarque, *Notions communes contre les stoïciens*, 44.

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 141.

(4) Plutarque, *Notions communes*, etc., 31.

(5) Id., *Contradictions des stoïciens*, 38.

(6) Id., *ibid.*, 39.

divine à son âme : lorsque l'embrasement universel aura lieu, Zeus, qui est le seul dieu incorruptible, se retirera dans la providence, et tous deux demeureront dans l'unique substance de l'éther (1). Alors les âmes des hommes, ces esprits innés qui persistent après la mort, dissolution des composés, mais qui cependant sont corruptibles, rentreront toutes dans l'âme universelle dont elles sont des parties. Jusque-là s'étend leur durée, mais là elle s'arrête. Peut-être même les âmes des sages sont-elles les seules qui puissent persister si long-temps (2).

Tels sont les deux états de l'univers : quand le monde est tout en feu, il devient à lui-même son âme et sa *partie souveraine*; lorsqu'il se tourne en humide et que l'âme demeure au dedans, il est alors âme et corps, il est composé, et les choses ont lieu tout autrement (3). Cette révolution survient périodiquement et ne manque jamais, de sorte qu'alternativement tout se fait de l'unité, et, les choses se dissolvant dans l'ordre même où elles se sont formées, l'unité se fait du tout (4). C'est l'ordre du destin qui est identique à Zeus. Le destin est suivant Zénon cette force qui meut la matière identiquement et selon les mêmes lois; il diffère peu de la providence et de la nature. Chrysippe le nommait tantôt la force *spirituelle*, qui administre régulièrement l'univers, tantôt la raison du monde, ou du monde gouverné par la providence, tantôt cette raison par laquelle ce qui fut a été, ce qui est est, ce qui sera doit être; et souvent il remplaçait ce mot de raison par ceux de vérité, de cause, de nature et de nécessité, comme exprimant divers attributs d'une même essence (5).

Le fatalisme, qui doit être un appendice nécessaire de tout panthéisme, apparaît d'une manière remarquable dans la définition de la cause et de l'effet donnée par Zénon. La cause, disait-il, est un corps, et l'effet est son attribut; la cause est ce par quoi quelque chose arrive, et, la cause étant donnée, l'effet doit nécessairement suivre (6). De là ces définitions du destin qui se rap-

(1) Id., *Notions communes*, etc., 36.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, vii, 156 et 157. La restriction est de Chrysippe.

(3) Chrysippe, dans Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 41.

(4) Stobée, *Eclogæ physicæ*, xx, p. 37.

(5) Id., *ibid.*, ix, 12.

(6) Id., *ibid.*, xvi, 31.

portent à l'ordre des événements dans le monde : le destin est la « cause connexe des êtres (1), l'ordre physique et combiné de » toutes les choses éternellement liées les unes aux autres par un » enchaînement inamovible (2). » Deux grands ordres de questions se rattachent à cette théorie du destin : celles qui touchent à la liberté, et que nous aborderons plus loin, et celles qui touchent à l'existence du mal. Les stoïciens traitent de celles-ci sans avoir égard aux autres, et ils les résolvent d'un mot.

Puisque le monde est fait pour les dieux et pour les hommes, objectait-on aux stoïciens qui admettaient le principe de finalité dans l'univers, et puisque les choses sont régies par la providence, comment le mal peut-il exister ? Mais, répond Chrysippe, nulle chose ne peut exister sans son contraire et qu'à la condition de son contraire ; il n'y aurait pas de justice si la justice n'était quelquefois violée, et le courage ne se comprend que par l'opposition de la lâcheté. Il est vrai que les maux n'entrent pas intentionnellement dans l'ordre de la nature, mais ils doivent y paraître comme liés à de grands biens et provenant des mêmes causes : ainsi, le vice accompagne nécessairement la vertu, et la maladie vient avec la santé, parce que l'organisation du corps la comporte (3). Le monde des stoïciens est un corps accompli, parfait, mais dont les parties ne sont pas parfaites. Comment le seraient-elles, n'existant pas en soi et n'étant que relatives au tout (4) ? Le bien et le mal se rapportent à l'économie de l'ensemble (5). Sans doute Dieu est un animal parfait, raisonnable, immortel, intelligent dans son bonheur, inaccessible au mal, auteur et père de toutes choses, et providence du monde (6) ; sa sagesse et sa perfection lui demeurent même encore après la combustion de l'univers (7) ; mais le bien a disparu avec le mal : le

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 149.

(2) Chrysippe, dans A.-Gelle, *Noctes atticae*, VI, 2, 3. Nous omettons un léger correctif que le désir d'épargner la liberté fait introduire au philosophe. Pour cette question, V. ci-dessous, n° 9.

(3) A.-Gelle, *Noctes atticae*, VI, 1.

(4) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 44.

(5) Id., *ibid.*, 35.

(6) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 147.

(7) Plutarque, des *Notions communes contre les stoïciens*, 17.

mal n'est donc pas inutile, il est nécessaire dans l'univers, puisque sans lui le bien ne peut exister (1).

V. Il faut considérer la doctrine théologique et physique des stoïciens comme un panthéisme vitaliste, où les trois grands systèmes de l'empirisme se trouvent mêlés. L'unité vivante et la raison universelle d'Héraclite, ainsi que son opposition primitive, cause de la naissance du monde, les quatre éléments d'Empédocle, consacrés, au reste, par Aristote, enfin la distinction d'Anaxagore entre la cause efficiente, entendement qui meut et qui pense, et la matière qui en est le sujet, se rencontrent heureusement combinés dans la théologie de Zénon et de ses disciples. Le rationalisme ancien, conservé dans sa rigueur et dans sa pureté, se maintient en même temps dans l'école de Mégare; mais il est près de se dissoudre; transformé par les pythagoriciens, par Platon, par Aristote, on l'oublie, on le méconnaît, on le tourne au mysticisme ou au scepticisme; enfin, appliqué par Démocrite à la création de la physique mécanique, les épicuriens s'en emparent et le défigurent jusqu'à le traduire en un système sensualiste. Ils créent ainsi un panthéisme mécanique fondé sur le mouvement des atomes; ils l'opposent au panthéisme stoïcien, et les deux doctrines se partagent les esprits (2).

Le premier principe d'Épicure, voulant se fixer sur le sens des mots et s'entendre lui-même au sujet des choses *non apparentes*, qui doivent se conclure de celles *qui paraissent*, c'est que l'être ne peut ni venir du non-être ni passer au non-être. S'il en était autrement, dit-il, tout pourrait sortir et naître de tout, sans semence, et tout aussi pourrait dépérir et disparaître. De ce principe il conclut que l'univers est fixe, invariable: comprenant tout ce qui est, par définition, ni de lui-même au dehors, ni du dehors en lui-même, aucun changement ne peut avoir lieu par lui ou pour lui, car ce dehors n'existe pas. L'univers est *corps* en partie, en partie *vide*: les sens nous rendent témoignage de l'existence

(1) Id., *ibid.*, 13.

(2) Épicure, né en 342, sept ans après la mort de Platon, à Samos, vint à Athènes à l'âge de dix ans, puis retourna chez son père à Colophon, enfin enseigna à Athènes, où il ne commença d'être connu que très-peu d'années avant l'enseignement de Zénon, c'est-à-dire à la fin du quatrième siècle.

des corps, et, quant au vide, si cette sorte d'être incorporel, qu'on peut appeler aussi le *lieu* et l'*impalpable*, n'existait pas, les corps n'auraient ni place à occuper ni moyen de se mouvoir. Hors de ces deux choses on ne peut rien imaginer, rien concevoir, soit par analogie, soit en qualité d'accident; mais les corps peuvent être envisagés de deux manières, comme composés et comme composants: ceux-ci dont tous les autres sont formés, sont indivisibles, immuables, car ils ne peuvent cesser d'être; ce sont des *natures pleines* en qui rien n'est donné pour la dissolution; ce sont des *atomes* (1).

L'univers est infini, sans terme, et par rapport au nombre des corps et par rapport à la grandeur du vide. Si, le vide étant infini, les corps étaient finis en nombre, ils se disperseraient et s'éloigneraient sans fin les uns des autres. Les atomes ont trois qualités: *figure*, *grandeur*, *poids*, et nulle autre. Le nombre des *figures* diverses des atomes n'est pas infini, car ce qui est fini ne peut recevoir une infinité de modifications; mais il est incompréhensible, sans cela nous ne verrions pas tant de composés différents. Chaque genre de figure appartient donc à un nombre infini d'atomes. La *grandeur* de l'atome est toujours déterminée: ni la divisibilité à l'infini ni la petitesse de plus en plus grande ne peuvent être admises dans les corps; car il est impossible de comprendre qu'un nombre infini compose un assemblage fini, ou qu'un nombre déterminé de particules soit au contraire infini. Il n'existe donc ni corps limité qui contienne un nombre infini d'atomes, ni atome d'une infinie petitesse. Aucun d'eux cependant n'est assez grand pour pouvoir être aperçu. Le *poids*, enfin, est une impulsion interne de l'atome, une tendance à se mouvoir; et à cette cause de mouvement il faut ajouter celle qui provient du choc et de la réflexion. Tous les atomes, légers ou pesants, se meuvent avec la même rapidité dans le vide, qui ne leur oppose aucune résistance; et ils sont susceptibles de deux mouvements opposés, de haut en bas ou de bas en haut, bien que ces expressions soient empruntées ici à notre propre situation par rapport à eux (2).

(1) Épicure, *Lettre à Hérodoite*, dans Diogène, x, 35-41.

(2) Id., *ibid.*, dans le même, x, 41-45, 56, 60, 61. Le texte est très-corrompu. Nous suivons la grande et belle édition de Diogène de préférence à l'édition spé-

Mais si les atomes n'étaient doués que d'un seul mouvement naturel, celui de la pesanteur, tombant tous dans le vide avec la même rapidité, ils ne pourraient ni se choquer ni s'accrocher, et demeureraient dans une parfaite indépendance les uns des autres; d'ailleurs tout serait fatal, le destin réglerait la marche des choses, et rien ne serait au pouvoir de l'homme. Les atomes *déclinent donc un peu* de la direction perpendiculaire, et cet effet sans cause est lui-même la cause de tous les autres effets et le principe de la création du monde. En temps et lieux imprévus, cette légère déclinaison, imperceptible à nos sens, engendre des combinaisons qui rompent la chaîne infinie des causes dans le monde; en nous elle fonde le franc arbitre de la volonté, cette puissance innée de résister à la force extérieure et d'infléchir nos mouvements (1). Le destin, dont quelques philosophes ont fait le maître absolu de toutes choses, n'existe pas. Nous tenons tout en partie du hasard, en partie de nous-mêmes. Le hasard, au moins, est instable, au lieu que le destin ne serait soumis à personne. Mais qu'on ne prenne pas le hasard pour une divinité; il ne fournit à l'homme que des occasions, et ne peut engendrer pour lui ni le bien ni le mal de la vie (2).

Les composés qui proviennent de la rencontre et du groupement des atomes doivent toutes leurs qualités aux diverses dispositions de leurs éléments. Toute transposition amène un changement sans qu'il y ait rien de permanent en soi que l'atome et ses trois propriétés essentielles. L'augmentation et la diminution produisent le même effet. Les atomes s'entrelacent; chacun d'eux cependant, séparé des autres par un vide qui ne résiste pas, continue de vibrer à la suite du choc, autant que le permet la solidité de la texture, sous les atomes qui l'enveloppent; d'autres, au contraire, sont séparés par des grandes distances. Ainsi naissent une infinité de mondes, ou semblables au nôtre, ou différents; car les atomes, en nombre infini, ne peuvent être épuisés

ciale du x^e livre publiée par Gassendi, dont les hardiesses, assez arbitraires, ont été reprises par les interprètes postérieurs. — Pour la définition du poids, nous recourons à Gassendi, *Syntagma philosophiæ Epicuri*, c. 8.

(1) Cicéron, *de Finibus*, l. 6; *de Natura deorum*, l. 25; *de Fato*, x; Lucrèce, *de Natura rerum*, II, 215-293; Gassendi, loc. cit.

(2) Épicure, *Lettre à Ménécée*, dans Diogène, x, 133, 134.

ni pour la composition de notre monde, ni pour celle d'un quelconque ou de plusieurs de ceux qui ont été formés (1). Le monde est cette enveloppe du ciel qui enceint les astres et tous les phénomènes que nous percevons : séparée de l'infini, bornée par une matière dense ou rare, en repos ou en mouvement, et quelle qu'en soit la forme, que nous ne pouvons connaître, lorsque cette enveloppe se dissoudra, tout ce qu'elle contient entrera en confusion. Que parmi les mondes infinis il s'en forme un pareil à celui que nous venons de décrire, ou dans un autre monde, ou dans un *intermonde*, c'est-à-dire dans l'intervalle de deux mondes où le vide abonde, il est aisé de le concevoir (2). Les mondes sortent de l'infini avec toute espèce de compositions finies, telles que nous les voyons; et, plus ou moins vite, ensuite ils se corrompent tous par le changement des parties. Il en est de sphériques, d'ovales, ou de telle autre forme, non de toutes cependant. Les animaux mêmes ne doivent pas être séparés et considérés à part de l'infini, car pourquoi tel monde aurait-il pu fournir les semences qui les ont produits et la nourriture qui les entretient, tandis qu'un autre ne l'aurait pu? Il faut en dire autant de la terre que nous habitons, sauf que l'expérience a enseigné aux hommes des connaissances et des arts qu'ils ne possédaient pas d'abord (3).

VI. Aux composés principaux d'atomes qui fondent la réalité des choses, il faut ajouter, pour expliquer la sensation, de nouveaux composés faits des mêmes éléments, mais beaucoup plus subtils. De tous les corps qui existent, il s'écoule continuellement, et avec une singulière rapidité, certains *types* ou *images*, de figure semblable à ces corps, mais beaucoup plus ténus que tout ce que nous pouvons jamais voir. Ces émanations, qui doivent consister en surface plus qu'en épaisseur, parcourent, avec une vitesse supérieure à celle que nous pourrions assigner, l'espace où, pour eux, aucun choc n'est à craindre. Il n'existe pas d'autre moyen par quoi les corps puissent nous communiquer l'empreinte de

(1) Épicure, *Lettre à Hérodoté*, *ibid.*, x, 54, 43-45; et Gassendi, *loc. cit.*

(2) *Id.*, *Lettre à Pythoclès*, *ibid.*, x, 88 et 89.

(3) *Id.*, *Lettre à Hérodoté*, *ibid.*, x, 73, 74, 75. Gassendi a défiguré, par ses additions, le passage relatif aux animaux. Nous croyons avoir trouvé de ce passage l'interprétation la plus conforme au contexte sans admettre aucun changement.

leurs formes et de leurs couleurs. Aussitôt que l'image s'écoule, en quelque sorte, elle a pénétré dans la vue ou dans la pensée comme un double de la chose même ; et il suffit qu'une forme semblable continue de s'émaner ainsi, pour qu'il se forme en nous une impression durable, une *sympathie* avec l'objet. L'ouïe et la vue, par exemple, se font par de certaines particules détachées des corps, introduites dans nos organes, qu'elles remuent ; ensuite de quoi par sympathie le visible est vu et le sonore confusément connu. Qu'on ne s'imagine pas que l'air soit impressionné par les sons, il faudrait trop de force pour en modifier la figure ; mais il n'y a là qu'une sympathie entre le corps sonore et l'organe affecté, sympathie qu'établit l'image écoulee du premier (1).

L'âme est un corps formé de parties très-ténues qui sont dispersées dans tout l'agrégat principal. Composée d'atomes ronds et légers, différents néanmoins de ceux dont on doit imaginer qu'est fait le feu, on peut la nommer une espèce de tempérament d'esprit et de chaleur. La partie raisonnable de l'âme est dans la poitrine, où nous sentons la joie et la douleur ; les autres sont éparées dans l'organisme. Ce composé, qu'il est absurde de nommer incorporel, car il n'y a d'incorporel que le vide qui n'est ni actif ni passif en rien, est très-sujet au changement à raison de la petitesse de ses éléments : il se dissout à la mort, c'est-à-dire quand le corps entier ou quelque'une des principales parties du corps se dissolvent. Dans une situation toute nouvelle, en effet, et soumise à d'autres mouvements, comment l'âme pourrait-elle conserver le sentiment qui s'ensuit du concours et de l'union des atomes (2) ? Pour compléter cette théorie, il faut distinguer deux parties dans celle des qualités de l'âme que nous venons de nommer esprit : ce sont l'esprit proprement dit, et l'air. Toujours unies, la première emporte et fait mouvoir la seconde. Puis viennent encore deux autres parties : une chaleur qui emporte l'esprit lui-même, et une qualité sans nom, principe de sensibilité, qui entraîne la chaleur et qui la meut, et qui meut par elle les deux

(1) Epicure, *Lettre à Hérodoote*, X, 46-54.

(2) Id., *ibid.*, X, 63-68.

autres parties et tout le corps (1). Le sang et les entrailles, enfin, les os et la moelle s'émeuvent ainsi; ils ressentent la volupté et la douleur. Mais la douleur ne peut durer long-temps, ni pénétrer vivement et bien avant dans l'organisme sans que tout se trouble et que, la vie n'ayant plus lieu, les parties de l'âme s'échappent par tous les pores. Le plus souvent les mouvements se bornent aux extrémités du corps, et nous pouvons conserver l'être (2).

Les hommes ont cru à l'existence des dieux, et ils leur ont attribué la forme humaine parce que de grandes images de cette forme se sont présentées à eux pendant leur sommeil (3). C'est encore ainsi qu'ils ont cru voir reparaitre des morts (4). Cependant il est des dieux; leur existence est certaine pour nous. Il faut, suivant l'opinion commune, leur attribuer l'immortalité et le bonheur, mais éloigner d'eux tout ce qui serait contraire à ces deux choses. L'impie n'est pas celui qui nie les dieux de la multitude, mais bien celui qui juge d'eux par les opinions qu'elle s'en fait. Ces opinions ne sont pas des prénotions légitimes, mais de faux préjugés, et c'est rapporter aux dieux nos propres affections que de les supposer occupés à récompenser les bons et à punir les méchants (5). Quiconque est immortel et bienheureux est exempt d'affaires et n'en donne à personne. Ni violence ni douceur ne le touchent, car ce sont là les attributs de la faiblesse (6). Les dieux, dont le consentement universel du genre humain prouve l'existence, qui ne sont pas visibles à la vérité, mais dont nous avons la prénotion, sont doués de la forme humaine, la plus belle de toutes les formes. Ils n'ont pas un corps et du sang, mais *une sorte de corps et une sorte de sang*; nous ne les percevons pas comme des solides qu'on puisse compter, mais comme des images que nous

(1) Stobée, *Eclogæ physicae*, p. 93; Plutarque, *Contre Colotes*, 20; et Lucrèce, liv. III, vers 229-252.

(2) Lucrèce, *de Natura rerum*, III, 250, sqq.

(3) Sextus, *Adversus physicos*, I, 25.

(4) Lucrèce, v, 163.

(5) Épicure, *Lettre à Ménécée*, dans Diogène, x, 123 et 124.

(6) Id., *Sentences*, n° 1, dans Diogène, x, 139. Cf. Lucrèce, I, 57; Horace, *satire 4* du l. II. — Ces *κρίαι δόξαι*, *maîtresses sentences* en quelque sorte, étaient destinées à résumer l'épicurisme. Celle-ci, qui était la première (Cicéron, *de Natura decorum*, I, 30), et très-célèbre chez les anciens, résume à elle seule toutes les autres; c'est un principe absolu d'égoïsme.

saisissons au passage et qui sont de nature à nous les représenter par l'afflux continuuel d'une infinité d'atomes. L'infini est soumis à une loi, qui est l'*isonomie*, l'égalité des partages; d'après cette loi il ne doit pas exister moins d'êtres immortels que de mortels, parce qu'il n'y a pas moins de causes de conservation que de causes de destruction (1). Ces dieux transparents et transméables, parfaitement heureux, jouissant d'eux-mêmes sans affaires, sans travail, sans fatigue, habitent les intervalles des mondes, où ils se trouvent plus à l'abri qu'ils ne seraient ailleurs de toute cause de détérioration; ils n'ont pas de ruines à craindre (2).

Telle est la théologie d'Épicure, que les anciens, frappés de sa contradiction avec le reste du système, ont accusée de n'être qu'une doctrine hypocrite, destinée à couvrir son auteur contre l'indignation des hommes (3). En réalité, dans ce système, où tous les composés sont essentiellement homogènes, toujours en mouvement et liés les uns aux autres, par conséquent corruptibles et mortels, où tous les êtres sont composés, excepté les atomes, seuls individus permanents et identiques à eux-mêmes, il ne peut y avoir d'autres dieux que ceux qu'un grand critique de Rome y signala (4), les atomes.

VII. Les opinions des stoïciens et des épicuriens sur le système mathématique du monde et la manière dont ils ont traité les sciences qui, dès leur temps, commençaient à marcher séparées de la philosophie, ne peuvent nous intéresser au même degré que les efforts des plus anciens philosophes pour constituer ces sciences. Nous indiquerons plus loin les progrès que l'antiquité accomplit durant la seconde période, où maintenant nous sommes, dans cette spéculation libre à la fois et des considérations religieuses qui pouvaient arrêter son essor, et des principes philosophiques qui rendaient sa marche trop variable. Qu'il nous suffise ici d'analyser les idées des deux grandes sectes sur la science en ce qui touche à l'esprit général et au développement de la philoso-

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 17-20; et *Diogène*, x, 139, corrigé par Gassendi et Ménage, d'après Cicéron.

(2) Id., *ibid.*, 19; et *de Divinatione*, II, 17.

(3) Posidonius, dans Cicéron, *de Natura deorum*, I, 44.

(4) Varron, dans Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 5.

phie. Omettons d'ailleurs le détail des opinions particulières.

Les stoïciens s'éloignent généralement peu de l'école de Platon et des mathématiciens pour ce qui est de l'ordre des parties du monde, de la forme et des mouvements des corps célestes. Ils admettent la sphéricité de la terre et celle des astres, ils admettent l'explication mathématique des éclipses, et croient le soleil plus grand que la terre (1). Ils étudient les mouvements des planètes, construisent des sphères artificielles et s'occupent de cette *grande année*, déjà signalée par Platon, à l'expiration de laquelle toutes les parties du monde doivent se retrouver dans leur position primitive. C'est alors que, suivant eux, la combustion doit survenir, et le monde finir et recommencer (2). Pour ce qui est de la physique, ils croient au vide au delà du monde, et regardent le monde lui-même comme plein; ils admettent la divisibilité à l'infini, mais plutôt en puissance que de fait, et, reconnaissant la transformation de nature des éléments, ils soutiennent qu'une division poussée trop loin, celle d'un peu de vin jeté dans la mer, par exemple, aboutit à un changement de l'espèce du vin. Dans leur physiologie la lumière et la chaleur jouent un grand rôle; mais ils n'expliquent pas la sensation comme les épicuriens, en laissant l'être qui sent dans un état d'absolue passivité; ils pensent que la vision, par exemple, est due à la sortie d'un cône lumineux dont le sommet est dans l'œil, que ce cône atteint l'objet et, par une sorte de tension, transforme l'air intermédiaire de manière à le disposer pour l'exercice de la vue (3). Le vitalisme des stoïciens, l'habitude qu'ils avaient d'envisager toutes les qualités, intellectuelles ou sensibles, comme des attributs d'un sujet unique doué lui-même d'une forme

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 143-146; et Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, II, 14, 22, 27, 29; III, 10.

(2) Eusèbe, *Préparation évangélique*, XV, 19; Stobée, *Eclogæ physicae*, XII, p. 21. Il y a sans doute erreur ou lacune dans le chiffre de la grande année que Stobée prête à Diogène le stoïcien.

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 140, 150, 151, 157; et Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, IV, 5 et 12; V, 30, etc. — Pour la divisibilité, Plutarque (*Notions communes contre les stoïciens*, 37) fait dire à Chrysippe qu'elle peut étendre une goutte de vin par tout le monde. Mais il n'y a là qu'une question de limite, le monde n'étant pas infini; de sorte qu'au fond Diogène ne lui prête pas une opinion contraire. Suivant les stoïciens, l'infini et la divisibilité à l'infini n'appartiennent qu'aux choses incorporelles. Stobée, *Eclogæ physicae*, XI, 20.

sensible déterminée, les rendaient peu propres à la création d'une doctrine physique spéciale, et qui fût de nature à conserver quelque valeur indépendamment de la doctrine générale. Sous ce rapport les épicuriens nous semblent les surpasser; mais à leur tour ceux-ci bâtissent arbitrairement leur système mécanique; impuissants même à le conserver dans sa pureté, ils le tournent au vitalisme, ainsi que nous l'avons vu dans la détermination des quatre qualités de l'âme; ce qui est plus grave, enfin, ils méprisent la science en la cherchant, et partout se révèle en eux une ignorance absolue des lois de la nature et des méthodes par lesquelles on en peut atteindre la connaissance.

Épicure ignorait la logique : il raisonnait assez mal pour prétendre que l'axiome, *Toute proposition doit être nécessairement vraie ou fausse*, se peut éluder (1), et il renversait ainsi toute notion du nécessaire et l'esprit même de la science. Épicure était étranger aux éléments de la géométrie au point d'admettre l'explication reçue des éclipses (2), et de supposer en même temps que toute autre explication peut être également vraie, et que le soleil est à peu près aussi grand qu'il nous paraît, ou un peu plus, ou un peu moins (3). Ajoutons cependant, pour le justifier, qu'il ne prenait pas la peine de comparer et de lier les opinions relatives à divers sujets. Il rapportait directement chaque hypothèse à l'apparence, puis il prononçait dans tous les cas que cette hypothèse pouvait être ou ne pas être vraie. Quel physicien, quel mathématicien eût avancé une supposition directement, immédiatement contraire aux phénomènes que les enfants même n'ignorent pas? Les théories astronomiques et physiques d'Épicure se bornent donc à une singulière énumération des causes que l'on peut attribuer à telle ou telle apparence sans la nier. Il rejette avec mépris tout système qui explique les faits d'une seule manière sans tenir compte des possibilités différentes, et il traite l'astronomie d'art servile pour lequel il faut afficher l'indifférence (4). Ce n'est pas une science qui mène au bonheur, dit-il, que celle qui s'occupe de l'ordre des

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 25.

(2) Épicure, cité par lui-même dans sa *Lettre à Pythoclès*, x, 96.

(3) Id., *ibid.*, x, 91, 92, 96.

(4) Id., *ibid.*, x, 93 et 97.

choses célestes sans nous affranchir de la crainte qu'il peut inspirer. Il nous suffit à nous d'être persuadés que cet ordre n'est pas l'effet de la direction d'une redoutable providence; qu'il peut s'accomplir de bien des manières qui ne nous importent en rien, mais qu'aucune d'elles n'est à craindre. Et celui qui, même sans une étude approfondie de chaque sujet, s'attache à cette opinion sur la nature de l'univers, surpassera les autres hommes en force d'esprit, et sans cesse y revenant, ou de lui-même, ou à l'aide d'un maître, il y puisera la tranquillité de la vie (1).

VIII. Le philosophe qui pense que tous les événements et l'ordre entier des choses, résultent ou du hasard de la rencontre des atomes inclinés, ou d'une volonté de l'âme indépendante de toute règle intellectuelle, doit ainsi, pour être conséquent, rejeter les mathématiques, l'astronomie, toutes les sciences dont l'essence est dans les lois que l'esprit porte en lui-même et dont il cherche la trace hors de soi. Aussi ne peut-on rien imaginer de plus pitoyable et de plus grotesque en même temps que ce détail, dans lequel se complaît Épicure; de toutes les causes qui peuvent produire un effet donné, tel que les phases de la lune ou le mouvement des planètes. Jamais cet homme n'élève les yeux au-dessus du phénomène le plus grossier; il ne comprend pas que tous les faits sont en réalité si bien liés les uns aux autres que, la nature d'un seul étant une fois arrêtée, celle des autres puisse être par là même indissolublement fixée (2). Au contraire, les stoïciens croient aux lois et au destin. Il est vrai qu'ils paraissent établir un panthéisme analogue, en sens inverse, au panthéisme atomistique des épicuriens; qu'ils veulent que tout sujet soit un corps, et qu'ils vont jusqu'à prouver la corporalité de l'âme par sa persistance après la mort, puisqu'aucun attribut, disent-ils, ne peut exister séparé (3). Il est vrai aussi que les épicuriens pourraient retourner cette démonstration et prouver la persistance possible par la corporalité, ce que cependant ils ne font pas; mais, quoi qu'il

(1) Épicure, *Lettre à Hérodoie*, x, 78-84.

(2) La *Lettre à Pythoclès* sur les phénomènes célestes, que nous avons déjà citée plusieurs fois, présente un abrégé de ces énumérations absurdes qui remplissaient les livres d'Épicure sur la philosophie naturelle; elle s'accorde au surplus parfaitement avec les témoignages étrangers.

(3) Chrysippe, dans Némésius, *de Natura hominis*, c. 2.

en soit, les stoïciens conservent à l'esprit dans ce monde ses titres de noblesse, en croyant au développement nécessaire des idées dans le feu divin. Ils sont encore de l'école de Platon en même temps que de celle d'Héraclite, tandis que les épicuriens renoncent à la glorieuse philosophie de Socrate et ne comprennent pas celle de Démocrite, qu'on leur reproche de copier. Que leur importent les lois divines de l'univers ! il leur suffit d'en savoir assez sur elles pour les mépriser et n'en avoir pas peur ; et c'est le hasard qui les sauve. Mais la loi du destin élève les stoïciens au-dessus d'eux-mêmes ; elle leur permet de rétablir l'individualité de l'homme et la réalité du monde qu'ils ont d'abord sacrifiés en les plongeant dans le feu générateur et destructeur. En effet, quand les choses se sont dissoutes et que l'ordre éternel recommence à se dérouler, la même substance, les mêmes lois, les mêmes raisons subsistant toujours, les mêmes êtres, disent-ils, naissent à la lumière et les mêmes événements se produisent : les mêmes villes, les mêmes hommes, les mêmes relations reparaissent. Ainsi Socrate et Platon revivent et revivront toujours avec leurs amis et leurs concitoyens, et tous ceux qui ont dû les suivre (1) ; comme si le retour au sein de Dieu n'était que le sommeil d'une nuit pour le seul être éternellement vivant.

La croyance au destin fut celle de tous les anciens philosophes grecs et celle aussi de Démocrite, le prétendu maître d'Épicure. Elle parut encore, mais affaiblie et balancée par l'idée de la puissance individuelle, dans la doctrine de Platon et même dans celle d'Aristote, malgré la réfutation que ce dernier essaya du principe à l'aide duquel Socrate avait donné plus d'importance et de nouveaux fondements à la nécessité morale. Les stoïciens enfin l'élevèrent au rang d'une science. Mais, une croyance si grande, si noble, en ce qu'elle se saisit de la pensée humaine pour l'établir dans l'ordre divin, semble d'un autre côté porter atteinte à l'idée du bien dans ce précieux libre arbitre, seul principe de la moralité et de la responsabilité de nos actes. Aussi, Chrysippe le stoïcien, qui paraît avoir compris toute la force et l'étendue de l'idée de la nécessité,

(1) Némésius, *ibid.*, c. 38 ; et Lactance, *Institutions divines*, VII, 23, où Chrysippe est cité.

lit de grands efforts pour la concilier avec celle de la liberté. Chrysippe travaille et sue en vain, dit Cicéron, pour expliquer que tout se fasse par le destin, et que cependant il y ait quelque chose en nous (1). En effet, Chrysippe soutenait contre Diodore de Mégare, ou pour mieux dire d'Élée, que le possible peut ne pas arriver, qu'un événement à venir n'est jamais assimilable à un événement passé; il prétendait que l'imagination n'entraîne pas nécessairement le consentement de l'homme, et que sans le consentement nul acte n'a lieu (2); par conséquent, il faisait place à la liberté dans son système. Mais Chrysippe enseignait aussi que le mouvement général du monde est déterminé et qu'il ne saurait rencontrer d'obstacle, que tout ce qui se produit a une cause, sans quoi l'on ne pourrait en affirmer ni la vérité ni la fausseté, et il existerait des propositions qui ne seraient pas nécessairement vraies ou fausses; d'où il concluait que tout a lieu en vertu de causes antécédentes, et que tout est l'effet du destin. Nul avenir ne serait vrai, disait-il encore, sans la préexistence des causes qui le doivent amener, à moins qu'il ne puisse exister un effet sans cause (3). Pour concilier ces deux systèmes contradictoires, Chrysippe distinguait deux genres de causes: les causes parfaites et originelles, les causes auxiliaires et prochaines. Or, le destin ne fait pas tout par les premières, il se sert des autres aussi. Les événements ou notre volonté interviennent ne sauraient se passer sans une impulsion qu'elle seule peut donner. L'objet que nous lançons sur une pente rapide et qui roule, est emporté par la nécessité; nous ne pouvons l'arrêter, et cependant il ne roulerait pas si nous ne l'avions voulu. Ainsi une image se peint dans notre âme, nous sommes libres; nous voulons, et l'effet devient fatal aussitôt. Quoique tout s'enchaîne fatalement aux causes originelles, nos âmes ne sont soumises au destin qu'autant que le comportent leur nature et leurs propriétés. Sont-elles composées sainement et pour le bien, elles transmettent heureusement cette force terrible du destin qui vient du dehors et qui les traverse; sont-elles grossières et sans culture, elles se jettent volontairement au contraire dans l'erreur et dans le

(1) Cicéron, dans Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, vi, 2, 15.

(2) Id., *de Fato*, c. 7; et Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 40, 47.

(3) Plutarque, loc. cit., 47; Cicéron, *de Fato*, 10 et 12.

péché, sans même qu'elles aient été bien vivement envahies par quelque mal inévitable. Tout cela fait partie de la suite naturelle et nécessaire des choses, et il est *en quelque sorte fatal* que les esprits mal faits n'évitent pas le péché (1).

On voit que le grand effort de Chrysippe aboutissait à conserver à l'homme une force motrice et spontanée résidant en lui-même, mais nullement à rendre cette force autonome indépendante à la fois du naturel de l'âme, dont on ne saurait, sans injustice, la faire responsable, et des événements antérieurs que les stoïciens liaient invariablement par l'astrologie et la divination à ceux qui les devaient suivre. C'était obtenir un compromis entre la liberté et la nécessité, mais ce n'était pas les concilier. Chrysippe était plus heureux lorsqu'à l'objection tirée de l'*argument paresseux* : *A quoi bon agir, si tout est déterminé* il répondait comme on l'a toujours fait depuis : Les choses sont *confatales*; mon action, si j'agis et crois devoir agir, n'est pas moins fatale que les autres événements qui me concernent. Si je suis malade et si je dois guérir, c'est peut-être en appelant le médecin (2). Mais avouons que cette réponse à l'argument paresseux ne suffira pas pour déterminer le malade fataliste à recourir à la médecine.

La faiblesse de Chrysippe donna la victoire aux académiciens, qui comprenaient la vraie liberté. Carnéade soutint que l'âme est douée d'un mouvement volontaire, et que nous voulons, non sans quelque cause sans doute, mais sans cause antécédente et extérieure. La cause du mouvement volontaire lui sembla se confondre avec la nature propre de ce mouvement (3). Mais lui-même, quand il reconnut que l'avenir est vrai ou faux éternellement, puisqu'une proposition ne peut être en même temps affirmée et niée, et que cependant telle vérité à venir, par exemple, est accidentelle et n'existe pas naturellement, sa cause efficiente n'étant pas encore et ne pouvant être prévue, il se contredit à son tour, car nulle vérité n'est actuellement sans être nécessaire et fondée en réalité. Les épicuriens, tout dignes objets qu'ils étaient de la risée de leurs adversaires, avec leurs déclinaisons arbitraires et leurs volontés sans

(1) Cicéron, *de Fato*, 18 et 19; et Aulu-Gelle, *Noctes atticae*, vi, 2.

(2) Cicéron, *de Fato*, 12 et 13.

(3) Id., *ibid.*, 11 et 14.

cause, étaient les seuls qui prissent franchement le parti de la liberté de l'homme. Cette liberté sans la nécessité, son contraire, engendre le hasard, et ils épousaient le hasard, et ils niaient jusqu'à la logique, de peur d'admettre une idée nécessaire (1). Les stoïciens et les académiciens, les uns plus portés vers la nécessité, les autres vers la liberté, mais également décidés à concilier les deux principes, n'y parvinrent pas, car ils sont tous deux vrais, mais inconciliables pour nous. C'est à ce point que la philosophie ancienne laissa le grand problème, qui bientôt se transforma pour devenir une question religieuse, celle de l'accord de la prescience divine avec la responsabilité de l'homme.

IX. En acceptant l'héritage des philosophes grecs, les Romains attachèrent la plus grande importance aux conséquences morales ou politiques de leurs dogmes, mais ils ne les modifièrent pas, et la théologie et la physique restèrent immobiles entre leurs mains. Dès le temps où la conquête de la Grèce fut accomplie, les Grecs eux-mêmes perdirent une grande partie de leur force spéculative. D'ailleurs la multiplicité des opinions, le doute de la nouvelle Académie, les progrès du syncrétisme devaient arrêter l'élan de toute pensée originale. Le stoïcisme et l'épicurisme s'introduisirent donc dans l'empire, mais ce fut surtout grâce à leur morale, qui était propre à suppléer aux croyances religieuses ou à permettre de les mépriser.

A Chrysippe avait succédé, dans l'enseignement du Portique, Zénon de Tarse, qui, le premier, abandonna l'opinion de la combustion finale du monde, si essentielle au dogme stoïcien (2). Un autre disciple de Chrysippe, Diogène de Babylone, celui-là même qui fut ambassadeur à Rome avec Carnéade, finit aussi par abandonner cette opinion, qu'il avait d'abord embrassée comme la pure croyance de sa secte. Antipater de Tarse y revint, mais Panétius, disciple d'Antipater, et peut-être après lui Posidonius, l'abandonnèrent encore. Ainsi les stoïciens, car on peut ajouter aussi Boéthius, souvent mentionné, mais dont l'âge est peu connu, se rendirent au dogme de l'incorruptibilité du

(1) Cicéron, *de Fato*, 10 et 20.

(2) Eusèbe, *Préparation évangélique*, xv, 18.

monde (1). L'affaiblissement de la spéculation paraît, au reste, bien sensible chez les deux plus célèbres stoïciens de ce temps. Panétius de Rhodes, qui passa une partie de sa vie à Rome, où il fut lié avec de nobles et d'illustres Romains, Lælius, Scipion, se fit remarquer par l'élégance et l'ampleur de ses discours : cette qualité était un défaut pour un homme de sa secte. Il citait perpétuellement Platon, Aristote, Théophraste, tous les anciens. Doutant de la fin du monde, ainsi que nous l'avons vu, et de plus encore, de la divination, il est clair que l'esprit de la nouvelle Académie et celui de la bonne compagnie de Rome s'étaient emparés de lui (2). Posidonius d'Apamée, ou peut-être de Rhodes, où il enseigna, où Cicéron et Pompée l'entendirent, se rendit à Rome du temps de Marcus Marcellus ; il sembla se rapprocher de l'ancienne doctrine stoïcienne plus que ne l'avait fait son maître Panétius, mais ce fut pour la mêler aux autres doctrines de l'antiquité. Ses voyages, ses études, sa science, admirable pour cette époque, car il unissait l'histoire naturelle et la géométrie à la physique et à la morale, lui permirent de composer un vaste système où beaucoup d'idées étaient juxtaposées, mais qui ne pouvait survivre à son auteur. Il commenta le *Timée* de Platon, essaya d'observer quelques phénomènes particuliers à l'imitation d'Aristote, et s'occupa de l'histoire des idées. Ce fut lui, nous le savons, qui voulut attribuer la doctrine de Démocrite à un Phénicien, Moschus. Enfin, l'éloquence, la rhétorique et l'érudition servirent sans doute à couvrir le vide de la spéculation de Posidonius (3). Sa physique est obscure pour nous, en tant qu'elle s'éloigne des principes de sa secte, mais elle n'est d'aucune importance (4).

La physique et la théologie des stoïciens ne se développèrent pas au delà de l'époque où nous sommes. Sénèque, Épictète et

(1) Philon, de *l'Incorruptibilité du monde*, 10; Diogène, VII, 142; Cicéron, de *Divinatione*, I, 3.

(2) Suidas, v. Πανέτιος; Cicéron, de *Finibus*, II, 3, et IV, 28; et de *Divinatione*, loc. cit.

(3) Suidas, v. Ποσειδώνιος; Strabon, *Géographie*, II, 3; Sextus, *Adversus logicos*, I, 93, et *Adversus physicos*, I, 363; Diogène, VII, 142 et 149; Cicéron, *Tusculanes*, II, 25.

(4) Ps-Flutarque, *Opinions des philosophes*, II, 9; et Stobée, *Eclogæ physiciæ*, XXI, p. 37. C'est une théorie inintelligible du vide, de la génération et de la corruption.

l'empereur Marc-Aurèle, ces grands moralistes stoïciens de l'empire, négligèrent en partie les sciences, en partie les méprisèrent. De Dieu et du monde, il leur suffisait de savoir ce qui est évidemment indispensable à la conception des devoirs humains, et ils pensaient que la morale peut exister sans le dogme. Le livre des *Questions naturelles* de Sénèque est une compilation qui ne mérite pas d'être regardée comme une exception à cette indifférence pour les vérités de l'ordre physique.

La science des épicuriens, si ce nom peut être donné à une série d'indications rapides et arbitraires des causes mécaniques des phénomènes les plus importants suivant la théorie des atomes, demeura aussi bornée à son premier jet. Les admirables vers de Lucrèce, de ce grand homme si malheureux, qui fit couler l'inspiration dans les plus arides formules et donna presque la vie à une doctrine de mort, nous semblent un essai très-supérieur à tout ce que les anciens ont jamais écrit sur la physique après cette époque; il aurait fallu que plusieurs générations de savants s'occupassent de systématiser l'atomisme, mais la volonté même d'Épicure s'y opposait. Cette triste école représentait toujours l'esprit de son maître. Comme un pédagogue ignorant et vaniteux, qui n'a pour disciples que des hommes sans intelligence, Épicure exigea que ses élèves apprissent par cœur ses leçons (1). Ils oublièrent plus d'une fois ce qu'il leur avait dit, malgré les abrégés qu'il composait pour eux; mais ils revinrent à la charge, exigèrent des répétitions (2); enfin, grâce à la fondation d'une sorte de société qui avait la propriété de l'école et qui célébrait des fêtes commémoratives (3), la secte reçut une organisation puissante. A défaut de Métrodore, *cet autre Épicure*, mort sept ans avant lui, Hermachus se chargea d'abord du jardin et de l'enseignement; mais ni lui, ni Phèdre, ni Zénon l'épicurien, quelquefois cités par les anciens, ni la courtisane Léontium, amie d'Épicure, ne paraissent avoir agrandi ou modifié l'épicurisme. Toute leur étude était dirigée à la réfutation des

(1) Diogène, *Vie d'Épicure*, x, 12.

(2) Épicure, au début des *Lettres à Hérodothe et à Pythoclès*.

(3) Id., *ibid.*, *Testament*, dans Diogène, x, 16-23.

autres écoles (1). Les épicuriens romains ne firent pas ce que les Grecs n'avaient pu faire, et le compendium épicurien se borna toujours au mépris de la superstition et surtout des idées de la providence divine et de la rémunération après la vie, et au système de l'indifférence, de l'égoïsme et de la tranquillité à tout prix.

L'envahissement de l'art oratoire, l'une des causes, l'un des signes, si l'on veut, de la décadence de l'école stoïcienne et de l'Académie, marque de même la décadence du péripatétisme : les derniers péripatéticiens, dont les noms peu connus n'éveillent aucun souvenir, étaient avant tout d'éloquents parleurs, comme Critolaüs, l'ambassadeur à Rome, comme Cratippe, à qui Cicéron confia l'éducation de son fils. Mais une nouvelle succession de disciples d'Aristote commence vers cette époque. Les premiers grammairiens qui colligèrent et éditèrent les œuvres du philosophe, à peu près tombées dans l'oubli, Tyrannion et Andronicus de Rhodes, furent suivis d'une série de commentateurs, qui s'étendit presque sans interruption à travers tout le moyen âge. Le syncrétisme défigura le plus souvent ces commentaires, mais quelquefois le véritable esprit d'Aristote s'y fit jour, et dans tous les cas il y servit à régler les opinions que le commentateur voulait embrasser. Ce fut de là que cet esprit descendit dans les écoles pour exercer sur la théologie une si notable influence. Platon eut aussi ses interprètes, mais le mélange des traditions pythagoriciennes, orphiques et orientales transforma une doctrine que nul n'était plus en état d'exposer dans sa pureté. L'Académie, qui avait d'abord mêlé le pythagorisme au platonisme, qui avait ensuite enseigné le doute absolu, qui enfin, du temps de Cicéron et de ses maîtres, avait tendu à l'éclectisme, finit par se fondre dans les autres écoles, ou plutôt par les fondre en elle. Il n'exista plus alors de théologie ou de physique qui pussent porter les noms propres de Pythagore, ou de Platon, ou d'Aristote, ou de Zénon.

X. Mais, avant que le syncrétisme mystique se fût constitué à l'état d'école par l'enseignement d'Ammonius, d'importants essais d'éclectisme avaient été tentés à Alexandrie. Il faut distinguer trois époques dans l'histoire philosophique de cette ville, qui fut

(1) Cicéron, de *Natura deorum*, I, 21, 33; de *Finibus*, II, 28; Diogène, *Vie d'Épicure*, X, 15, 22, 23.

pour l'esprit de la Grèce une seconde Rome plus envahissante encore que la première. D'abord les philosophes, attirés par les Ptolémées, y transplantèrent les écoles nées en d'autres pays. Des cyrénaïques, des mégariques, des stoïciens, des péripatéticiens, des académiciens, des sceptiques s'y rencontrèrent. A la même époque, il y fut fondé une école de science absolument unique dans l'antiquité. A ce beau moment, qui fut court, succéda celui de l'éclectisme; mais l'éclectisme, né de la comparaison et de la lutte des doctrines, fut plus philosophique à Alexandrie qu'à Rome. Enfin du mélange des dogmes et des cultes du monde ancien se forma le syncrétisme, où le génie grec et le génie romain se fondirent.

Le célèbre sceptique *Ænésidème*, qui, suivant toute apparence, enseigna à Alexandrie, vers le temps où Cicéron écrivait ses ouvrages philosophiques (1), qui fit reparaître le pyrrhonisme, effacé par la brillante Académie d'*Arcésilas* et de *Carnéade*, et lui rendit pour jamais sa vraie place dans la philosophie des anciens; *Ænésidème* conçut la pensée d'un éclectisme profond et fondé sur une méthode sévère. L'éclectisme de Cicéron était la réunion tentée par un ami des lettres et de la philosophie d'un certain nombre d'opinions de métaphysique et de morale auxquelles il est noble et bon d'accorder sa croyance; le doute et la foi restaient pour lui séparés chacun dans son domaine distinct, l'un dans la science, l'autre dans la vie, l'un dans la méthode, l'autre dans les opinions. *Ænésidème*, au contraire, regarda le scepticisme comme une préparation à la science, et comme propre à en déterminer d'avance la nature et le contenu. Les disciples d'*Ænésidème*, nous dit *Sextus*, regardent la *sceptique* comme une introduction à la philosophie d'*Héraclite*, par la raison qu'avant d'affirmer l'existence réelle des contraires dans le même sujet, il faut s'assurer que ces

(1) *Fabricius*, note *f*, pag. 62 de son édition de *Sextus*. — On s'explique aisément que Cicéron n'ait mentionné nulle part *Ænésidème*, et qu'au contraire il ait cru le pyrrhonisme éteint, si *Ænésidème* a commencé son enseignement vers le temps où l'orateur romain ne pensait et ne vivait plus que par souvenir. — *Aristoclès* (dans *Eusèbe*, *Prépar. évang.* xiv, 18), qui vivait au commencement du deuxième siècle de notre ère, appelle *Ænésidème* un homme d'hier; mais ce terme de mépris est inspiré à *Aristoclès* par la comparaison d'*Ænésidème* à *Pyrrhon*, qui est pour lui un ancien. Il n'y a donc rien à conclure de ce passage, et *Ménage* a eu tort de s'en servir (dans *Diogène*, ix, 62).

contraires y existent en apparence (1). On voit qu'Ænésidème veut remonter à Héraclite, comme les stoïciens, qui n'en empruntaient pas moins pour cela plus d'un élément de leur doctrine à Aristote et à Platon. Ce choix tient à ce qu'Héraclite avait enseigné, quoique très-obscurément, l'opposition des principes et des causes de la vie, et leur identité en un même sujet. Or, si l'on remarque que le grand exercice dialectique des pyrrhoniens consistait à opposer les écoles, les doctrines, les preuves, les vérités les unes aux autres, afin de conclure qu'entre deux assertions contradictoires il n'y a pas lieu de se déterminer et de choisir; que, par exemple la sensation et la raison enseignent, disaient-ils, sur le même objet des choses contradictoires, et que toute croyance est relative à une certaine position, à un certain point de vue, on ne sera pas étonné de nous voir donner le nom d'éclectisme à une méthode dont l'objet est de décider notre foi à s'abandonner en même temps à toutes les vérités contradictoires, analysées par le scepticisme.

L'obscurité d'Héraclite permit sans doute à son commentateur d'étendre sa doctrine et de l'élever au niveau des connaissances philosophiques accumulées dans l'école pyrrhonienne. Peut-être même interpréta-t-il comme des symboles certains dogmes qu'Héraclite avait entendus à la rigueur de la lettre. Au lieu du feu, il regarda l'air comme le premier principe, suivant cette doctrine; et cet air, corps primitif, il l'assimila au temps (2), qui est évidemment l'intervalle des choses et l'origine de toute distinction. Héraclite avait dit que le temps naissait avec l'être et ne le précédait pas, comme le voulaient les anciennes cosmogonies. Ænésidème en fit l'un des noms ou attributs caractéristiques de l'essence. Le temps, dit-il, est un *corps*: il ne diffère pas de l'être ou corps primitif. Entre les six termes simples qui se rapportent à des choses, ces deux-ci, le *temps* et la *monade*, conviennent à l'essence, qui est quelque chose de corporel. Les grandeurs de

(1) Sextus, *Hypotyposes*, I, 216. — Les historiens de la philosophie se sont demandés, malgré l'autorité formelle de ce passage de Sextus, si Ænésidème, en réalité, ne serait pas passé de la doctrine d'Héraclite au scepticisme plutôt que du scepticisme à la doctrine d'Héraclite. Historiquement parlant, nous ne comprenons pas cette opinion. Les raisons *à priori* sur lesquelles on l'appuie s'évaluent facilement ou se combattent par de plus fortes.

(2) Sextus, *Adversus physicos*, II, 216 et 230-233.

temps et les sommes numériques se forment par la multiplication de deux éléments, à savoir, de l'instant et de l'unité. Le jour, le mois, l'année, sont des multiples de l'instant; deux, trois, dix et cent sont des multiples de l'unité (1). L'essence est ainsi formellement assimilée à ses attributs; elle est conçue comme unité dans le nombre, comme instant dans le temps; et la multiplicité doit être ce contraire qu'il faut unir avec elle dans le même sujet. S'il nous est permis, à défaut de tout témoignage, d'avancer une supposition sur la nature des quatre autres termes simples qu'Ænésidème faisait servir à l'expression des choses, nous nommerons d'abord le *point*, qui est dans l'espace l'analogie évidente de l'instant dans la durée, à qui les mêmes notions d'unité et de multiplicité s'appliquent, et que le philosophe ne dut pas oublier. Nous nommerons ensuite la *partie*, qui s'oppose au tout, comme la monade s'oppose au nombre. A ce sujet la théorie d'Ænésidème nous est parvenue. La partie, enseignait-il, en se rapportant toujours à Héraclite, est autre que le tout et identique au tout, car l'essence est à la fois tout et partie. L'essence est tout dans le monde; elle est partie dans tel animal. Il en est de même de la partie de la partie; on peut la prendre en deux sens, comme différente de la partie principale, le doigt de la main, par exemple, et comme partie du tout, non différente du tout. C'est dans ce dernier sens qu'on dit quelquefois : la *partie complète le tout* (2). L'analyse de la nature de l'essence nous paraît contenue tout entière dans ces quatre catégories, car Ænésidème était empirique, ainsi que nous allons le voir, et par conséquent ne devait pas ranger les catégories de l'entendement au nombre de celles de l'être. Nous croyons donc ne pouvoir mieux faire pour compléter les six termes ou idées simples mentionnés par Sextus, que d'ajouter à l'unité, à l'instant, au point, à la partie, attributs de l'être immobile, les deux espèces du changement auxquelles Ænésidème réduisait avec tant de raison toutes celles qu'avait énumérées Aristote : la *transformation* et le *mouvement* (3). L'application de l'idée du

(1) Sextus, *Adv. phys.* II, 216; Cf. *Hypotyposes*, III, 138.

(2) Id., *ibid.*, I, 337. Ænésidème semble s'appuyer sur la nécessité de la notion de partie pour former la notion du tout.

(3) Id., *ibid.*, II, 38.

mouvement à celle de l'essence et de ses divers attributs engendrait sans doute la théorie du monde d'Ænésidème, et mettait en évidence les diverses oppositions à l'aide desquelles on peut comprendre le sujet de la vie et de la pensée.

L'éclectisme, ainsi composé, pouvait se présenter comme propre à concilier certaines écoles ennemies, mais il était bien loin de les embrasser toutes. L'analyse des contradictions impliquées par la science n'était pas complète, et, à moins d'une grave lacune dans les témoignages qui nous ont été transmis, Ænésidème n'avait pas tiré du scepticisme tous les éléments qu'il pouvait lui fournir et qu'il nous fournit aujourd'hui. Le grand défaut de sa doctrine est l'empirisme. Toutes les connaissances y sont réduites à la sensation, et la sensation regardée comme propre à nous faire connaître les objets à travers les canaux des sens comme par des ouvertures. Suivant l'esprit d'Héraclite, la sensation est divisée en sensation *propre* et en sensation *commune*, celle-ci seule nous offrant la garantie de la vérité. Son siège est en même temps dans le corps et hors du corps (1). Cette contradiction, qui fait naturellement partie du système et qui n'exprime que l'idée même d'une raison commune à l'individu et au tout, devait offrir la solution du problème de la connaissance.

La doctrine subjective des idées était trop peu avancée dans l'antiquité pour que l'école d'Ænésidème donnât à la grande pensée conçue par ce philosophe tout le développement rationnel qu'elle pouvait prendre. L'empirisme d'Héraclite et sa doctrine de l'infinie mobilité de toutes choses demeurèrent unis à la théorie de l'union des contraires et de leur coexistence au sein du même sujet. Aussi cette école ne fut-elle, à proprement parler, qu'une branche détachée de la grande école sceptique (2). L'éclectisme plus superficiel de Potamon, qui enseigna à Alexandrie peu de temps après Ænésidème, et qui ne fit guère que combiner le système d'Aristote avec celui de Platon (3), dut tendre au contraire à se fondre dans le syncrétisme, et le syncrét-

(1) Sextus, *Adv. log.*, II, 8; et I, 349 et 350.

(2) Pour l'appréciation définitive d'Ænésidème et pour les rapports de son scepticisme à son héraclitisme. V. ci-dessous, liv. VII, c. I, n° 7.

(3) Pour la doctrine de Potamon, voir au chap. précédent, n° 9.

tisme le fit oublier. Bientôt, ainsi que nous l'avons dit, tout esprit dut opter entre la croyance religieuse et le doute absolu.

§ III.

MORALE, POLITIQUE ET MYTHOLOGIE.

MÊMES ÉCOLES.

I. L'un des caractères les plus saillants de la seconde période de la philosophie grecque est la supériorité attribuée aux questions morales sur les questions théologiques et physiques. Ce fut le grand résultat de l'enseignement de Socrate de réduire les premiers problèmes de l'ontologie à la méthode, à la logique envisagée dans toute son extension, et de substituer la science utile du règlement des mœurs, qui semble si près de nous, si facile à saisir, à la science obscure, éloignée, peut-être inutile, du monde et de Dieu. Platon et Aristote, sans négliger la morale, étudièrent avant tout la logique. Peu important ici les noms qu'ils lui donnèrent. La théorie des idées objectives et réelles, celles de l'entendement, des catégories et de la démonstration, furent de véritables créations philosophiques, que l'antiquité comprit peu, que le moyen âge commenta, et dont les derniers développements étaient réservés aux modernes : à la France et à l'Allemagne. Après les deux hommes de génie qui fondèrent la vraie philosophie par l'ensemble de leurs travaux, la spéculation s'affaiblit ; les grands penseurs n'excellèrent plus que dans l'éthique : la logique et l'ontologie théologique et physique suivirent pour eux dans l'ordre de la conception, quelquefois dans celui de l'exposition, l'idée morale, empruntée dès lors au sentiment plus qu'à la science : aussi ne furent-ils pas novateurs en théologie, mais ils remontèrent à celles des doctrines de la première période qui leur semblaient conformes au vrai sentiment de la vie. Pour nous, dans une exposition que nous voulons rendre systématique, nous subordonnons la morale au dogme, qui, en réalité, la suit et ne la précède jamais, suivant l'ordre de la science.

Platon, qui conçut une idée de Dieu supérieure à celles que ses premiers disciples établirent dans leurs systèmes, se montra quelquefois trop porté à anéantir le bien de la vie humaine, ce bien mêlé de mal, devant le bien sans mélange du séjour divin.

Dans sa théorie des biens, il se restreignit aux limites de l'humanité; mais ailleurs, prenant son vol, il voulut s'élever au-dessus du monde de la mortalité et s'enfuir dans le règne immuable de Dieu. L'ancienne Académie, qui reproduisit la théorie pythagoricienne des nombres, emprunta aussi aux pythagoriciens la doctrine du développement graduel de l'univers, et celle de la providence, qui en est l'âme divine : ainsi, à la trinité, que nous avons vu pouvoir se déduire de la pure doctrine platonicienne, elle tendit à substituer l'unité du monde divin. L'éthique rentra, comme la théologie, dans les conditions ordinaires de la vie du monde, de la vie humaine; et de là vient que l'Académie enseigna à peu près les mêmes théories morales qu'Aristote, ainsi que le reconnurent les critiques romains (1). Speusippe, qui, après la mort de Platon, fit placer les statues des Grâces dans l'Académie, fut accusé d'aimer le plaisir (2). Il regardait le bien de la vie comme une sorte d'égalité, à laquelle la volupté est aussi contraire qu'elle peut l'être à la douleur (3); mais sans doute il n'entendait parler ainsi que de la volupté excessive; du moins il ne pensait pas que la vertu fût le seul bien, quoiqu'elle lui parût suffire à la félicité (4). La félicité consiste, enseignait-il, dans un état accompli en tout ce qui est selon la nature, dans une habitude de tous les biens. Il n'est pas d'homme qui ne tende à cet état; mais l'homme vertueux cherche surtout la tranquillité, et la vertu est efficace pour son bonheur (5). Le sévère Xénocrate et son disciple Polémon suivirent à peu près la même doctrine, et le premier donna du bonheur cette belle définition : une possession de la vertu qui nous est propre et des facultés qui l'assistent. Cette possession est celle de l'âme; ces facultés sont toutes les vertus. Les actions, les habitudes, les passions, les mouvements honnêtes en sont les suites, et les biens extérieurs et matériels n'y doivent pas être considérés sans les premiers (6).

(1) Cicéron, *Questions académiques*, I, 4 et 6; et de *l'Orateur*, III, 19.

(2) Diogène, *Vie de Speusippe*, IV, 1.

(3) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 14 Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, VIII, 7, expose un peu autrement cette opinion.

(4) Sénèque, *Epistolæ*, 86.

(5) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, p. 418 et 419.

(6) Sénèque et Clément, loc. cit.; et Cicéron, *Académiques*, II, 42.

Ce fut surtout dans Polémon que se marqua l'abandon de la dialectique (1), dont la décadence prépara les voies à la nouvelle Académie.

En général, l'ancienne Académie et le Lycée s'accordèrent à regarder la vertu comme une perfection naturelle de l'homme, dans laquelle on peut considérer séparément plusieurs biens relatifs au corps, à l'esprit et à la vie. Les premiers se réduisent aux avantages physiques, soit généraux, soit particuliers, qu'il est aisé d'analyser. Les biens de l'esprit se divisent en biens donnés par la nature et biens qui dépendent des mœurs. Les biens de la vie sont les mêmes que les biens extérieurs, jugés très-utiles mais non indispensables à l'exercice de la vertu, à la pratique de la philosophie et à la possession du bonheur. Cependant Théophraste rompit cet accord de l'école de Platon : il coupa les nerfs à la vertu, comme dit Cicéron, en soutenant qu'elle ne peut suffire à la félicité, et, au grand scandale des autres écoles, il approuva ce mot de Callisthène : C'est le hasard, et non la prudence, qui régit la vie (2). Enfin, sa morale fut peu sévère : il permit à l'homme un petit mal pour un grand bien (3). C'étaient là des conséquences inévitables de la tendance des péripatéticiens qui, ne s'occupant plus que d'observation et d'analyse, étrangers à la pensée d'une autre vie, n'étaient non plus capables de s'élever comme leur maître à la conception de l'activité, de la perfection souveraines. On sait combien fut rapide le déclin de cette école : après Théophraste, Straton, qui, sauf la physique, n'eut de péripatéticien que le nom ; après Straton, Lycon, Ariston, écrivains diserts et sans autorité ; puis d'autres après eux qui remplacèrent le souverain bien par l'absence de la douleur (4).

Ces questions de morale, que l'abstraction rend quelquefois assez vides, le cèdent beaucoup à une autre question, qui fraye le passage de l'éthique à la politique : c'est celle du choix entre la vie active et la vie contemplative. Les premiers d'entre les philosophes dont nous parlons vécurent pendant les dernières

(1) Diogène, *Vie de Polémon*, iv, 18.

(2) Cicéron, *Académiques*, I, 5, 6 et 10 ; et *Tusculanes*, v, 9.

(3) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, I, 3, 23.

(4) Cicéron, *de Finibus*, v, 5.

années de la belle société grecque. Ils pouvaient conserver assez d'illusions sur la valeur et la moralité de l'état social pour enseigner, d'un commun accord, que l'homme se doit à la patrie et à l'humanité, qu'avant tout il lui appartient d'agir (1). Cependant Théophraste, soit par une tendance assez aristotélicienne au fond, soit par dégoût des révolutions politiques, qui retirent à la vie du philosophe et le calme et la stabilité, se laissait aller à préférer la vie théorique à la vie pratique (2); il est vrai qu'il ne négligeait pas l'étude de la politique : au contraire, il analysait les lois, les institutions; à l'exemple de son maître, il étudiait les modifications que subissent les états et les réformes partielles qu'on peut essayer; Dicéarque, Héraclide de Pont se livraient aux mêmes études et en étendaient le plan (3). Mais ce sont là des travaux qui ne sont guère plus propres à fonder ou à conserver une société, un état, que l'analyse des *Caractères* de Théophraste, parvenue jusqu'à nous, ne l'est pour moraliser les hommes.

II. Tous ces philosophes, tant platoniciens qu'aristotéliciens, abandonnent, comme on le voit, la grande politique et la grande morale en même temps que la théologie de Platon. Il semble qu'après le rêve impossible à réaliser de la *République* et des *Lois* le penseur n'ait plus qu'à réclamer la tranquillité si nécessaire au souverain bien. Il conseille encore la vie pratique à ses disciples, mais leur communique-t-il un principe d'action? donne-t-il à leur esprit la trempe nécessaire pour agir sur le monde en le dominant? C'est Zénon, le stoïcien, qui remplit cette mission : à l'époque où commençait la décadence des institutions antiques, il essaya de donner à l'homme tout ce qui allait bientôt manquer à la société.

Zénon de Citium était un marchand cypriot d'origine phénicienne, qu'un naufrage réduisit à la misère et jeta dans la philosophie. Encore enfant, à Citium, il avait médité les écrits socratiques apportés d'Athènes par son père : à Athènes, où il apprit

(1) Id., *Académiques*, I, 5 et 6.

(2) Jérôme, *Adv. Jovinianum*, I, p. 190, Bénédict.

(3) Voyez Thurot, discours préliminaire à la *Politique* d'Aristote, pag. 49, Didot.

son désastre, il dit que le sort lui avait accordé par ce naufrage une heureuse navigation, qu'il l'avait conduit au Portique et revêtu du vieux manteau des philosophes (1). Ce fut d'abord au cynique Cratès que Zénon s'attacha, puis il s'instruisit sous Polémon, sous Stilpon, sous Diodore, et, guidé par un oracle, il se teignit de la couleur des morts en se livrant à l'étude (2). L'ignorance dont se targuaient les cyniques contribua sans doute à l'éloigner d'eux autant que l'impudence de leur vie. Mais parmi tous les emprunts qu'il fit aux philosophes antérieurs et qui lui attirèrent souvent le reproche de manquer d'originalité (3), c'est à l'école cynique qu'il prit le premier principe de sa philosophie : l'amour du travail et le mépris de la volupté. Il réduisit le sage au pain, aux figues et à l'eau claire, dit la comédie, et, philosophe d'une philosophie nouvelle, il enseigna la faim et trouva des disciples (4).

Entre les ouvrages de Zénon, les premiers surtout furent écrits sur la queue du chien, expression plaisante qui fait allusion à ses rapports avec les cyniques (5). Sa *République*, ses *Diatribes*, son *Ethique de Cratès* semblent en effet avoir été entièrement conçus dans l'esprit du cynisme. La politique de Zénon établissait, ainsi que celle de Platon, la communauté des biens et des femmes, elle supprimait les arts libéraux comme inutiles ; mais, bien plus, elle abolissait jusqu'à la monnaie, et aux échanges, et aux tribunaux ; les temples et les représentations des dieux y étaient prohibés ; la parenté, l'amitié s'y trouvaient réduites à celles des hommes vertueux, à l'exclusion de toute fraternité de sang ou de toute qualité fortuite de concitoyen. Le stoïcien Athénodore, bibliothécaire de Pergame, se permit d'effacer des livres de Zénon toutes ces propositions malsonnantes aux oreilles des stoïciens nouveaux (6), et

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VIII, 2, 4, 5, 31 et 32. Sénèque, *de Tranquillitate*, 14 ; Plutarque, *de la Tranquillité*, 6, et *de l'Utilité des ennemis*, 2.

(2) Diogène, *ibid.*, VII, 2, 3, 4 et 25.

(3) Cicéron, *de Finibus*, III, 2 ; IV, 2 ; V, 12.

(4) Philémon (ou peut-être Posidippe), *Comédie des Philosophes*, dans Diogène, VII, 27 ; et dans Clément, *Stromata*, II, p. 413.

(5) Aldobrandini, notes sur Diogène, VII, 4 ; et Ménage, *ibid.* Casaubon se trompe évidemment.

(6) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 32-34 ; Plutarque, *Contradictions des stoïciens*,

sans doute aussi certains paradoxes moraux qui provenaient de même source et sur lesquels nous aurons à revenir (1). Pendant cinquante-huit ans Zénon enseigna sous le Portique, d'où son école tira son nom de stoïque : devenu vieux et infirme, averti par une chute qui le blessa, il se rendit, suivant ses paroles, à la terre qui l'appelait, et, comme Diogène, il renonça volontairement à la vie (2). Sans doute il dut poser dans ses leçons et dans ses livres les grandes bases de la morale et de la théologie que les anciens lui ont toujours attribuées ; mais il eut le bonheur de trouver dans Cléanthe un homme à l'esprit ferme et au grand cœur qui, dans ces temps d'inconstance, garda précieusement la science de son maître ; puis dans Chrysippe, disciple de Cléanthe, un subtil et vigoureux dialecticien, qui la défendit contre l'invasion de la nouvelle Académie et servit puissamment à la propager.

Les Athéniens, saisis d'admiration pour le mâle courage, la vertu, l'indépendance de Zénon, célébrés par les poètes, lui décernèrent une couronne d'or et un tombeau public. Ils pensèrent sans doute, comme le poète Athénée, que la vertu, seul bien des âmes, est aussi la seule protectrice de la vie des hommes et des cités (3). Deux de ses disciples, qui ne furent pas sans réputation dans l'antiquité, Ariston de Chio et Hérillus de Carthage, abandonnèrent cependant sa doctrine. Le premier méprisa les *toiles d'araignée* pleines d'art, mais inutiles, de la dialectique, et regarda la physique comme une étude au-dessus de la portée de l'homme ; il se rapprocha quelque peu du scepticisme et de l'école de Mégare, et réduisit toutes les connaissances et le bonheur à l'unité de la vertu, santé de l'âme, absolument indépendante de toutes circonstances extérieures. Sur ce dernier point seulement il demeura stoïcien, et il fut l'auteur de l'ingénieuse comparaison du sage à un bon acteur qui joue le rôle de Thersite

6 et 8 ; et Clément d'Alexandrie, *Stromata*, v, p. 584, copié par Théodoret, *Théropéutique*, III. — Les *Diatribes* sont mentionnées par Sextus, *Adversus ethicos*, 191.

(1) Voyez ci-dessous, au n° 7.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 28. — Cependant on varie sur l'âge auquel mourut Zénon, et en général toute cette chronologie est incertaine quand on veut trop préciser.

(3) Id., *ibid.*, 29 et 30. V. le décret des Athéniens, 10 et 11.

aussi bien que celui d'Agamemnon (1). Au contraire Hérillus se fit presque péripatéticien : il envisagea dans le bonheur deux éléments distincts dont on lui reprocha d'ignorer l'unité ; l'un consiste dans la réunion des biens extérieurs, l'autre dans la science, principe de la vie théorétique, ainsi posée comme très-supérieure à la vie pratique (2). Le véritable disciple de Zénon fut donc Cléanthe, le *nouvel Hercule*, pauvre athlète né à Assos dans la Troade, qui, venu à Athènes avec quatre drachmes pour toute fortune, passa les nuits à tirer de l'eau et à moudre de la farine pour écouter tout le jour le philosophe du Portique et pour lui payer sa rétribution. Cet *âne de Zénon*, comme on l'appelait, et le seul aussi, disait-il lui-même, qui pût porter le paquet de son maître, fut choisi entre tous pour lui succéder. Parvenu à une vieillesse avancée, quelques-uns disent à l'âge de Zénon, il se laissa mourir d'inanition. On peut hardiment le nommer un des hommes les plus religieux et un des plus grands caractères de l'antiquité (3). Son successeur, Chrysippe, de Soles en Cilicie, transforma le stoïcisme ; il le rendit surtout dialectique et lui communiqua le mouvement des écoles. « Donnez-moi seulement vos dogmes, avait-il dit à Cléanthe : je me charge des preuves. » Chrysippe écrivit rapidement, et sans beaucoup de soins et de peines, un nombre prodigieux d'ouvrages. Esprit subtil et probablement brouillon, cependant on nomma sa dialectique divine, et l'on pensa que sans lui le stoïcisme n'aurait pas existé (4). La vérité est qu'il sut donner un habile développement à l'analyse logique et grammaticale des anciens (5), mais qu'on ne saurait le ranger au nombre des profonds penseurs de la Grèce.

III. La sagesse, suivant la définition générale des stoïciens, est la science des choses divines et humaines. La philosophie est l'étude de l'art avantageux à l'homme ; et ce qui est avantageux

(1) Cicéron, *de Finibus*, II, 13 ; IV, 16, 17, 25 ; *Académiques*, II, 32 ; Sextus, *Adv. ethicos*, 64 ; Diogène, VII, 37 et 160, sqq. ; Plutarque, *Contrad. des stoïc.*, 7.

(2) Cicéron, *de Finibus*, IV, 14 et 15 ; et Diogène, VII, 37 et 165.

(3) Diogène, *Vie de Cléanthe*, VII, 168-177.

(4) Id., *Vie de Chrysippe*, VII, 179-185. Il mourut l'an 208 avant notre ère. Ménage, notes sur Diogène, p. 339.

(5) Voyez, à ce sujet, H. Ritter, *Histoire de la philosophie anc.*, t. III, p. 428, sqq., et 437.

c'est une seule et suprême vertu en trois parties qui dérivent d'elle : vertu physique, vertu éthique, vertu logique. De là aussi trois parties correspondantes de la philosophie (1). La sagesse accomplit identifie l'homme à Dieu, comme nous le verrons ; ainsi la théologie ou physique et la morale ont un point commun où elles s'unissent. Mais la logique, bien qu'indissolublement unie aux deux autres parties, selon l'esprit de la définition, est donnée cependant comme plus extérieure à la philosophie et à la vertu. Les stoïciens la comparent à la coque de l'œuf, dont le jaune et le blanc représentent la physique et l'éthique, ou encore au système osseux de l'animal, dont les chairs sont analogues à l'éthique et l'âme à la physique. Les compilateurs varient sur l'ordre respectif ou sur la centralité de l'éthique et de la physique dans cette comparaison, mais non sur la place de la logique : c'est que les stoïciens variaient eux-mêmes suivant que leur amour pour la théologie et leur tendance au panthéisme étaient plus marqués, ou subordonnés au contraire aux intérêts de la morale purement humaine et de la vie terrestre. Si d'ailleurs la logique paraît quelquefois à la première place, au milieu des incertitudes du stoïcisme sur l'ordre de nos connaissances, il faut attribuer cette inconséquence à la nécessité de l'enseignement. Mais la nature du dogme stoïcien prouve surabondamment que la méthode de Platon était méconnue (2).

Puisque la doctrine stoïcienne se présente à l'historien comme un grand système de théologie et de morale dont le premier principe serait vainement cherché dans la dialectique platonicienne ou dans quelque logique particulière, il faut envisager directement le point central de cette doctrine. Nous le trouvons dans ce précepte énoncé par Zénon, et dont la seule interprétation possible réunit, en les fondant, la physique et l'éthique, la pensée que l'on a de Dieu et celle de la vie humaine : *Vivez harmoniquement*.

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philosophes*, préface.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 39, 40, 41 ; et Sextus, *Adversus logicos*, I, 17. Ce dernier remplace, dans la comparaison de l'œuf, l'éthique par la physique, et réciproquement. — Nous supprimons la mention des nerfs avec celle des os dans la comparaison de l'animal, parce que la physiologie moderne fournirait une interprétation que la physiologie antique ne comporte pas.

Cette harmonie désirée consiste-t-elle dans l'accord subordonné de toutes les parties de la vie avec une raison unique, et suffirait-il, pour qu'elle se produise, que l'être animé ne soit pas en lutte avec lui-même et malheureux par suite? ou bien faut-il penser, avec les disciples de Zénon, que cette harmonie est l'accord de l'être animé avec la nature (1)? Zénon lui-même a-t-il dit : *Vivez harmoniquement avec la nature*, ce qui veut dire aussi : *Vivez vertueusement*, et ses disciples ont-ils répété plutôt qu'interprété sa pensée (2)? Une telle question est sans importance, parce que toute la doctrine stoïcienne est fondée sur l'identification de deux idées : la vertu, qui est l'ordre dans l'homme ; la raison divine, qui représente l'ordre dans l'univers. Vivre suivant la vertu, dit Chrysippe, c'est se conformer à la marche de la nature que l'expérience a fait connaître. Nos natures propres sont des parties de la nature universelle ; notre fin est donc de consentir à la nature ; de nous conformer à la vertu qui est en elle et en nous, et de ne rien faire qui soit contraire à la loi commune, à la droite raison qui s'étend à toutes choses, à Zeus, en un mot, qui les gouverne et les administre toutes. C'est trouver le bonheur dans la vertu, c'est suivre le cours le plus heureux de la vie que de tout faire ainsi avec l'assentiment du démon que la volonté du gouverneur de l'univers a mis en chacun de nous (3). Mais Chrysippe différait de Cléanthe en ce qu'il attribuait à l'homme une nature propre distincte de la nature commune, et nous avons vu qu'il s'efforçait de sauver la liberté humaine, que les académiciens disaient être renversée dans sa secte. Cléanthe, au contraire, niait qu'il existât des natures particulières. Au sein de la nature commune, un *état harmonique* constituait, suivant lui, la vertu, que, sans crainte et sans espérance, il faut chercher pour elle-même ; en elle est le bonheur, dans une âme en harmonie avec la vie du tout. Les causes de perversion ne peuvent agir que du dehors sur l'ani-

(1) C'est l'exposé de Stobée, *Eclogæ ethicæ*, p. 171.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 87. Il renvoie à l'ouvrage même de Zénon, sur la Nature humaine.

(3) Chrysippe, dans Diogène, loc. cit., 87 et 88.

mal raisonnable, et la nature n'en fournit aucune (1). Cléanthe admettait cependant la volonté comme essentielle à l'homme et comme indispensable à l'accomplissement du devoir (2); mais il regardait cette volonté comme fatale, puisqu'il enseignait la prédestination dans ces vers qu'on a conservés :

« Conduisez-moi, Zeus, et toi, destinée, à ce pour quoi vous m'avez ordonné : je vous suivrai sans hésiter; et quand même je ne le voudrais pas, devenu méchant, je ne vous suivrais pas moins (3). »

Chrysippe n'hésitait pas non plus à déclarer qu'il n'est point dans la nature des choses un événement, si minime qu'on le suppose, qui ne soit produit suivant la raison qui dirige cette commune nature, raison identique à la destinée et à la volonté de Zeus (4). Mais il croyait pouvoir conserver la distinction de la volonté humaine et la liberté sans se contredire. Ainsi le dogme de Zénon se développait en se ruinant lui-même. Chrysippe fut accablé par la critique.

IV. Après avoir fixé le principe essentiel de la morale stoïcienne, il faut étudier de plus près l'essence du bien et de la vertu, tracer le portrait du sage et connaître ses devoirs. La nature, disent les stoïciens, a donné à l'homme, pour sa conservation, un amour inné de soi, une tendance à ce qui lui est utile, une répugnance pour ce qui lui est nuisible, un sens, en un mot, dirigé vers les choses qu'elle a posées comme les *premières*. Ensuite naît de sa propre semence, et se développe avec l'âge, la raison, qui porte l'homme à juger, à choisir, à contempler le bien, et qui, lui montrant par-dessus tout la vertu, lui fait déclarer seul bien ce qui est honnête, seul mal ce qui est honteux. Cependant, parmi les choses moyennes qui, n'étant ni le bien ni le mal, sont, à proprement parler, indifférentes, il en est d'estimables

(1) Diogène, loc. cit., 89.

(2) Sénèque, de *Beneficiis*, VI, 11.

(3) Cléanthe, dans Épictète, *Manuel*, vers la fin. — Voyez des vers de Cléanthe sur Dieu, dans Clément d'Alexandrie, p. 47. et l'hymne célèbre à Jupiter, dans Stobée. Cudworth l'a publié et commenté dans son *Systema intellectuale*, c. IV, § 25. — Sénèque, *ep.*, 107, donne des vers que nous citons ici d'après Épictète, une traduction latine qui contient le vers devenu fameux :

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

(4) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 34.

et d'autres qui ne le sont pas. Il faut se proposer les unes, il faut rejeter les autres (1). Quand on examine les animaux, on s'aperçoit que les uns excellent par le corps, d'autres par l'esprit, d'autres par tous deux; or, si l'on cherche le plus haut degré dans chaque genre, on verra que le souverain bien pour l'homme est d'être tout esprit (2). Les choses nommées estimables, c'est-à-dire celles qui confèrent à la vie honnête ou quelque force, ou quelque moyen d'action, et qu'on doit se proposer d'atteindre, pourraient, à ce titre, être appelées des biens; mais il faut se rappeler que, sauf le vrai bien, elles ne seraient par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, ni utiles ni nuisibles (3). C'est dans ce dernier sens, au point de vue de l'unité du bien et de la vertu, que, suivant les stoïciens, il n'est pas de degrés dans le bien: tous les biens sont égaux entre eux, tous les péchés de même. Sans doute on peut faire des progrès dans la vertu, mais comme l'aveugle vers la lumière avant que ses yeux se soient ouverts; et l'on peut être près de renoncer au vice, mais comme un homme submergé qui ne se noie pas moins à deux brasses qu'à cent au-dessous de la surface de l'eau. Le caractère du bien est d'être utile. Telles sont aussi les quatre grandes vertus indissolubles, force, justice, tempérance et prudence, qui ne représentent que des rythmes particuliers du même feu de l'âme appliqué à des actions et à des objets divers. Les contraires de ces vertus sont des vices, nuisibles de leur nature. Mais tout ce qui peut également servir ou nuire, la santé, par exemple, ou la richesse, tout cela est neutre, ou indifférent au bien suprême (4).

Au nombre des choses indifférentes, il faut ranger la volupté et la douleur, qui, comme ayant pris place en nous les premières, ont conservé sur notre âme une grande influence, luttent

(1) Aulu-Gelle, *Noctes attice*, XII, 5, 7. — Cicéron traduit les mots consacrés *προηγούμενα* et *ἀποπροηγούμενα*, par *producta* et *rejecta*, qu'il est aisé de mettre en français.

(2) Cicéron, *de Finibus*, IV, 11, d'après Chrysippe.

(3) Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 30 et 31; Diogène, VII, 195; Stobée, *Eclogæ ethica*, p. 173.

(4) Cicéron, *de Finibus*, III, 14; *Paradozes*, 3; Diogène, VIII, 101, sqq., et 120; Plutarque, *Contradict. des stoïciens*, 7, d'après Cléanthe, et *des Nations communes*, 10.

en elle contre la raison, se présentent l'une comme un bien, l'autre comme un mal, et doivent être fortement réprimées (1). Le plaisir n'est pas la véritable fin de l'homme suivant la nature, mais bien la vertu, à laquelle la nature elle-même nous conduit plus tard. La volupté, si même on doit nommer ainsi l'état dont nous allons parler, est un surcroît qu'obtient la nature après qu'elle a trouvé ce qui s'accommode à sa constitution; mais ensuite, et par la raison, elle devient elle-même l'artisan et la modératrice des appétits. (2). Non-seulement la volupté n'est pas un bien, mais même, au dire de Cléanthe, elle n'est pas digne d'estime, elle n'est pas dans les vues de la nature (3). Nous n'ajouterons rien au sujet de la douleur. La lutte des stoïciens contre le mal physique est célèbre, et la rhétorique des anciens l'a souvent illustrée. Nous savons aussi comment ils expliquaient l'existence de tous les prétendus maux, par les nécessités de l'organisation et de la vie. Ce sont toutes circonstances, disaient-ils, liées aux grandes causes finales de l'univers, et, par elles-mêmes, indifférentes au sage.

Le dogme de l'unité essentielle de la vertu et celui de l'identité de la raison dans l'homme vertueux et dans l'univers conduisaient directement les stoïciens à comparer le sage sur la terre avec le roi du monde entier. La vertu, disait Chrysippe, est la même en Zeus et dans le sage Dion; tous deux sages, ils s'entraident également; chacun d'eux se trouve affecté de même par le mouvement de l'autre : c'est le bien qui survient aux hommes de la part des dieux, c'est le bien qui survient aux dieux de la part des hommes devenus sages; et si Dion n'a pas moins de vertu que Zeus, il n'a pas moins de bonheur, la maladie le réduisit-elle à se jeter hors de la vie (4). Ce n'est encore là que l'expression de la morale commune du panthéisme; mais les fameux paradoxes des stoïciens se présentèrent quand on voulut unir la vertu divine dans l'homme avec la vertu humaine envisagée dans toutes ses parties. On dit alors que le sage, seul juste

(1) Aulu-Gelle, loc. cit., 7 et 8.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, vii, 85, 86.

(3) Sextus, *Adversus ethicos*, 73.

(4) Plutarque, *des Notions communes*, 33.

et pieux, était aussi le seul prêtre, le seul savant et le seul poète; on le nomma ami, citoyen, général, magistrat par excellence, puis orateur, dialecticien, grammairien; seul homme libre, on lui conféra tout pouvoir au nom de la loi divine, on le déclara inépuisable, tous les autres hommes n'étant auprès de lui que des fous, des impies et des esclaves (1). Les stoïciens avouaient cependant n'avoir jamais vu le sage (2), et nous allons voir qu'il ne pouvait se rencontrer.

Zénon se servit le premier du mot *devoir*, qui joua depuis un si grand rôle dans la morale. Il définissait le devoir *un acte convenable à ce qui est institué par la nature*, et par la composition même de ce mot il exprimait l'idée de *convenance à quelque chose*. Mais il faut ajouter que, parmi les actes que nous tendons à accomplir, Zénon nommait *devoirs* ceux-là seuls que conseille la raison (3). Au devoir s'oppose en nous la passion, née de l'erreur ou de la fausseté. La *passion* est un *mouvement irrationnel de l'âme*, une *impulsion fougueuse, immodérée, contraire à la nature*. Quatre grands genres, la *douleur*, la *crainte*, la *concupiscence* et la *volupté*, en renferment les diverses espèces, qui toutes sont des jugements fondés sur des notions fausses et peuvent être combattues par trois bonnes passions : la *joie*, sorte d'*élévation rationnelle* contraire à la volupté, la *circonspection* et la *volonté* (4). Le sage est exempt de passions parce qu'il est infallible, et il évite les affaires pour ne pas dépasser le devoir (5). Il semble en effet que, dans l'imperfection trop visible des hommes, des cités et de leurs lois, le sage stoïcien ne puisse manier légitimement la chose publique (6); cependant Zénon, Cléanthe, mais surtout Chrysippe, avaient écrit de nombreux ouvrages de politique, et ce dernier, assimilant la vie oisive des savants à celle des voluptueux, voulait que

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 121-125, 119; Stobée, *Eclogæ ethicæ*, p. 169 et 170; Cicéron, *Paradozes*, 5, 6.

(2) Plutarque, *Contradict. des stoïciens*, 31.

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 108. « Τὸ καθήκον, ἀπὸ τοῦ κατὰ τινος ἔχειν. »

(4) Id., *ibid.*, VII, 110-117, où l'on peut lire une analyse assez étendue des quatre genres et de leurs espèces.

(5) Id., *ibid.*, VII, 117 et 118. « ἀπράγματος εἶναι (τοῦ; σφόδρος) ἐκκλίνει γὰρ τὸ πρῶτον τι παρὰ τὸ καθήκον. »

(6) Plutarque, *Contradict. des stoïciens*, 3.

le sage fût actif et se mêlât du gouvernement. En général, on nous dit que les stoïciens préconisaient la vie pratique et sociale. Faire des lois, enseigner les hommes, se marier, élever ses enfants, diriger sa maison, diriger la cité surtout si ses institutions sont voisines des institutions parfaites, se dévouer s'il le faut, pour sa patrie, pour sa famille, ce sont des devoirs du véritable homme vertueux, à qui tous les vrais biens sur la terre appartiennent et qui jouit encore de ces biens quand il les fait partager à ses semblables (1).

La vie de Zénon, de Cléanthe, de Chrysippe, d'Antipater, fut bien différente de celle qu'ils avaient rêvée pour le sage. Ils demeurèrent absolument étrangers aux affaires et menèrent cette existence spéculative et scholastique qu'ils avaient tant reprochée aux péripatéticiens. Leurs successeurs, les stoïciens du monde romain, furent les premiers que l'on vit généraux, magistrats, législateurs. Dans leur patrie, qu'ils avaient abandonnée pour vivre à Athènes (2), les anciens stoïciens n'avaient pu songer à accommoder la politique idéale à la routine et à la mettre à la portée des intelligences vulgaires; aussi s'étaient-ils trop peu mêlés des questions d'affaires, au dire de l'orateur romain (3). Mais en vérité la république où le sage devait vivre, la seule où sa vie en Dieu pût s'accorder avec sa vie parmi les hommes, était la république universelle sans distinction de pays ni de race, où tous les habitants de la terre eussent été concitoyens (4). C'est pour ne point renoncer à cette république en renonçant à leur humble patrie, que Cléanthe et Zénon refusèrent à Athènes le droit de cité. Mais Chrysippe l'accepta (5).

V. A toutes les sectes savantes, à toutes les sectes actives de l'antiquité, les épicuriens opposèrent l'ignorance systématique et la recherche du repos de la vie, seules choses dont ils tirassent vanité. Épicure prétendit n'avoir pas eu de maîtres; il injuria Démocrite dont il avait pris les atomes, et le démocritéen Nausi-

(1) Id., *ibid.*, 2 et 5; et Stobée, *Eclogæ physicae*, p. 177.

(2) Plutarque, *loc. cit.*, 3 et 4.

(3) Cicéron, *des Lois*, III, 6.

(4) Plutarque, *de la Fortune ou vertu d'Alexandre*, 6.

(5) Id., *Contradict. des stoïciens*, 4, d'après un livre d'Antipater sur la *Différence de Cléanthe et de Chrysippe*.

phane, dont il avait suivi les leçons. Il voulut n'avoir rien appris de personne, et, de fait, il ne prouva que trop qu'il ignorait jusqu'aux éléments que de son temps on enseignait aux enfants (1). Cet impudent maître d'école, le dernier des physiciens et le plus mal-appris des hommes, comme le nomme la satire (2), composa un nombre prodigieux d'ouvrages, un nombre plus grand peut-être que celui qu'écrivit plus tard le trop fécond Chrysippe (3). Ces ouvrages, qui ne contenaient pas un mot qui fût nouveau, qui fût de lui, il les abrégeait ensuite et les réduisait en catéchismes pour aider la mémoire ingrate de ses disciples. Ceux-ci adoraient leur maître comme il s'adorait lui-même, ils le traitaient de dieu, embrassaient sérieusement ses genoux, et nommaient son enseignement un mystère divinement révélé pour les retirer des choses et des sympathies d'ici-bas (4). Ainsi, follement épris de leur propre mérite, les épicuriens accablèrent d'injures et les philosophes et tout ce qu'il y avait de plus vénéré dans l'antiquité : Lycurque, Solon, Socrate ; la courtisane Léontium osa même écrire contre Théophraste, et de là vint ce proverbe : *Choisissez un arbre et pendez-vous* ; cependant son livre, nous dit-on, ne manquait pas de politesse et d'atticisme (5). Quels étaient donc ces mystères, cette philosophie que l'épicurien devait méditer jour et nuit avec son ami, son *semblable* pour se diviniser (6) ? C'était la négation de toute philosophie. Si le voluptueux savait vivre sans crainte, dit Épicure, et s'il savait se borner dans ses désirs, il n'y aurait en lui rien à reprendre et l'étude de la nature serait inutile (7).

L'usage de la physique est d'affranchir l'homme de la crainte ou de l'appréhension vague des choses étrangères à ce monde. Celui qui ne redoute ni la fortune, ni la nécessité, ni les dieux,

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 26.

(2) Timon le sillographe, dans Diogène, *Vie d'Épicure*, x, 3.

(3) Gassendi tire puérilement vanité de ce triomphe d'Épicure sur Chrysippe, *de Vita et moribus Epicuri*, I, 9.

(4) Plutarque, *Contre Colotès*, 17. Cf. les beaux vers de Lucrèce au début des chants I, III et V.

(5) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 33 ; Plutarque, *Contre Colotès*, passim ; Plaine, *Histoire naturelle*, I, préf.

(6) Épicure, *Lettre à Ménécée*, dans Diogène, x, 135.

(7) Id., *Sentences*, 10 et 11.

ni la mort, celui-là peut être heureux. Mais la fortune et la nécessité sont des chimères, les dieux se reposent sans songer à nous. Et la mort, pourquoi la redouter? La mort n'est rien pour nous; survient-elle? nous n'existons plus; existons-nous? elle est absente. Ce qui est dissous ne sent pas; ce qui ne sent pas ne nous regarde point (1). Affranchis de toutes vaines terreurs, aspirons au souverain bien : un corps sans douleur, une âme sans trouble, tels sont à la fois le principe et la fin de la vie humaine, les objets que toutes nos actions tendent à nous procurer. Manquons-nous de quelque chose, une volupté nous est nécessaire; l'obtenons-nous, la volupté ne nous manque plus et nous atteignons le repos dans le bonheur. La volupté, au sens physique, est *une bonne assiette de la chair*; au sens moral une *parfaite exemption de tout mal*, extrême limite des accroissements de la volupté (2).

On peut réduire à ces quatre règles la conduite du sage dans la recherche de la volupté : 1^o embrasser la volupté qui ne tient à aucune douleur; 2^o rejeter la douleur qui ne tient à aucune volupté; 3^o rejeter une volupté qui en empêche une plus grande ou qui tient à une plus grande douleur; 4^o embrasser une douleur qui délivre d'une plus grande douleur ou qui tient à une plus grande volupté (3). S'il n'est fait aucune mention de la vertu dans ces règles, cela tient à ce que les vertus ne sont pas à rechercher pour elles-mêmes, mais seulement en vue des voluptés (4). La modération, la frugalité n'ont d'autre objet véritable que d'augmenter le plaisir ou de faire éviter la douleur, et la première des vertus, la prudence, dont la justice et l'honnêteté dépendent, est tout à fait inséparable du bonheur et de la volupté. Une entière sécurité dans la vie n'appartient qu'au juste : l'injustice amène l'inquiétude à sa suite, et, si cachée que soit son crime, le criminel a peur (5). Il n'existe au surplus de joie de l'âme que celle qui

(1) Id., *ibid.*, 2, 12 et 13; *Lettre à Ménécée*, 124, 125, 133 et 134.

(2) Id., *Lettre à Ménécée*, 128, et *Sentences*, 3; Cf. Cicéron, *de Finibus*, II, 3; Aulu-Gelle, *Noctes attice*, IX, 5.

(3) Ce sont les formules tirées de la *Lettre à Ménécée* par Gassendi, *Syntagma philosophiæ Epicuri*, c. 4, et traduites par Batteux dans son excellent livre de la *Morale d'Épicure*, p. 100.

(4) Diogène, *Vie d'Épicure*, x, 138.

(5) Id., *ibid.*, x, 130-132; Épicure, *Sentences*, n^o 5, 17 et 38.

naît du plaisir des sens et qui lui est unie; les chants, les jeux, la beauté, le toucher, les saveurs expliquent et contiennent toutes les voluptés (1); celui qui les possède vivra heureux s'il est sans crainte, s'il méprise la mort, s'il mesure la vie au plaisir et non à la durée. Un tel homme est-il borné dans ses jouissances, il saura que le pain et l'eau sont la volupté suprême de l'affamé; souffre-t-il, il comptera sur des compensations : les intervalles de nos maux sont de grands biens et les grands maux durent peu (2).

Le sage épicurien domine par sa raison le mal que les hommes lui peuvent faire; il ne perd jamais la sagesse qu'il a une fois possédée; il n'est pas sans passions, mais il n'est pas pour cela moins sage; il supporte la douleur sans se plaindre, et n'en est pas moins heureux; il respecte les femmes, que la loi veut être respectées; il croit que le commerce charnel n'est jamais profitable, et que rarement il ne nuit pas; il évite le mariage et les enfants, à moins de circonstances particulières; et, de même, il demeure étranger à la république; il courtise le prince dans l'occasion; il sait châtier ses esclaves, mais il fait miséricorde aux bons; il méprise la rhétorique, et seul il réduit à leur juste valeur la musique et la poésie, mais il se plaît plus que personne aux spectacles; il est brave, non par nature, mais par calcul; il est sans amour, et ne croit pas que cette folie nous vienne de Dieu; il recherche l'amitié pour l'utilité qu'elle a : c'est une terre qu'on sème; et cependant il peut quelquefois mourir pour son ami (3).

L'amitié fut le nœud le plus solide de la société épicurienne, et son titre d'honneur dans l'antiquité. Cet unique attrait remplaça tous les sentiments d'un ordre plus vaste, dont Épicure était dépourvu. Malgré les motifs d'intérêt que la logique de son système l'obligeait d'invoquer, l'amitié sembla quelquefois s'être révélée à lui dans toute sa pureté (4); elle se montra seule à côté de la vanité dans ses dernières pensées, comme le témoigne la

(1) Cicéron, *Tusculanes*, III, 18 et 20; de *Natura deorum*, I, 40; de *Finibus*, II, 4.

(2) Diogène, *Vie d'Épicure*, x, 126-131; Épicure, *Sentences*, n° 4.

(3) Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 117-122. Nous suivons des corrections reçues à la fois par Casaubon, Gassendi et Ménage.

(4) Id., *Sentences*, n° 29 et 40.

lettre qu'il écrivit à son ami au moment d'entrer dans un bain chaud, que la faiblesse extrême, à laquelle il était réduit par la maladie, devait lui rendre mortel : « En cet heureux jour, le dernier de notre vie, nous vous écrivions ces mots : d'intolérables douleurs nous tourmentent à la vessie et aux entrailles ; mais la joie de l'âme s'oppose à nos souffrances, au souvenir des raisonnements que nous avons créés. Toi, c'est un soin digne de ton attachement ancien, et pour moi et pour la philosophie, pense aux enfants de Métrodore (4). »

VI. Le portrait du sage, selon l'esprit d'Épicure, nous a déjà donné la mesure des principes politiques de sa secte. La famille et la patrie sont de vaines idoles aux yeux de l'épicurien, qui ne s'intéresse qu'à lui-même ; il faut quelque circonstance particulière pour qu'il consente à troubler sa vie en s'assujettissant à être père ou citoyen : il faut, par exemple, l'ordre du prince qu'il courtise. L'humeur de l'épicurien n'est donc pas républicaine : le sage aurait trop à faire dans une république ; ses divins loisirs y seraient compromis. Aussi regarde-t-il la royauté comme une précieuse institution ; c'est le travail d'un seul pour le repos de tous. Mais il n'aime pas à être roi lui-même ou à vivre auprès du roi sans nécessité (2). Au reste, les sociétés humaines n'étaient, suivant Épicure, que des contrats particuliers fondés sur l'intérêt des contractants, et par lesquels on ne devait pas se croire absolument obligé, mais seulement en tant que la violation des lois pouvait être suivie d'un châtement. La justice n'est rien, disait-il, à part le contrat ; elle est fondée sur l'utilité réciproque des hommes, et c'est à l'utile qu'elle se réduit, par l'utile qu'elle se juge. La justice naturelle est un *symbole de l'intérêt* ; l'injustice n'est pas un mal : il n'y a de mal que la punition dont elle est suivie. Aussi n'existe-t-il aucun droit des gens entre les nations qui ne sont pas alliées : ces nations se trouvent dans le même cas que les animaux qui n'ont fait aucun pacte pour s'épargner mutuellement (3).

(1) Id., dans Diogène, x, 22, et Cicéron, *de Finibus*, II. — On varie sur le nom de l'ami à qui cette lettre était adressée. — Plutarque lit, sans doute à tort, ἡδονῶν, au lieu de διαλογισμῶν ; mais le nouveau sens ne laisse pas d'être conforme à la doctrine d'Épicure, ainsi que Batteux le remarque fort bien.

(2) Plutarque, *Contre Colotes*, 31 et 33.

(3) Épicure, *Sentences*, 31-40. Cf. Plutarque, loc. cit., 34.

Les anciens législateurs ont attaché à leurs utiles prescriptions des idées superstitieuses : le meurtre involontaire, par exemple, a été regardé comme une souillure ; mais, en réalité, l'intérêt de chacun de nous est le fondement unique de ces prescriptions. De là vient aussi que la vie des animaux nous appartient, car rien ne nous oblige à leur égard, et les loups ne se sont pas engagés par contrat à respecter la vie des hommes (1).

On a beaucoup débattu la question de savoir si la volupté d'Épicure était une volupté sensuelle. D'une part, Cicéron, appuyé sur d'imposantes autorités et en termes qui ne souffrent pas de réplique, accuse Épicure, et surtout Métrodore, d'avoir mesuré le plaisir par les sensations : l'un par les plus délicates, l'autre par les plus grossières (2). Ce même Métrodore, qui ne doutait pas que tout plaisir ne se rapportât au *ventre*, avait écrit ces mots sauvages : « Les plus belles et les plus sages inventions de l'âme ont été dirigées vers le plaisir de la chair, ou suscitées par l'espoir d'en jouir ; tout acte est vain qui tendrait à une autre fin. Otez les lois, il vous restera des ongles de lions, des dents de loups, des ventres de bœufs et des cous de chameaux. Et c'est là la philosophie : ce sont là les arguments des bêtes qui ne peuvent parler, mais qui témoignent par des hurlements, des beuglements et des cris, de leurs sensations et de leurs dogmes. La voix de l'estomac parle ; elle réclame le plaisir de la chair (3). » Mais Sénèque nous dit d'ailleurs : « Les préceptes d'Épicure sont nobles et saints ; pénétrez plus avant encore, et vous les trouverez tristes (4). » Cette contradiction est facile à lever. On ne peut douter qu'Épicure ait fait consister le souverain bien dans la privation de la douleur : afin d'atteindre à cette fin il a dû, par le fait, recommander toutes les vertus, comme les plus sûrs garants de la tranquillité ; la rectitude et la sainteté de quelques préceptes, dont les motifs seuls sont mauvais, s'expliquent ainsi. Mais cette fin même que vaut-elle ? quelle aride et méprisable vie qu'une vic

(1) Porphyre, *de l'Abstinence de la chair des animaux*, I, 7-12.

(2) Philon l'académicien, dans Cicéron, *de Natura deorum*, I, 40. « Proferrem libros si negares, » dit Cotta à son interlocuteur épicurien.

(3) Plutarque, loc. cit., 31.

(4) Sénèque, *de Vita beata*, 13. Nous reviendrons sur ce jugement de Sénèque et sur ses motifs ; V. ci-dessous, n° 10.

bornée de tous côtés par la circonspection, la timidité, l'inaction, l'égoïsme et la peur des joies vives et des vives peines ! Ainsi, la morale d'Épicure est triste. Mais s'il atteint la tristesse, est-ce la tristesse elle-même qu'il poursuit ? Non ; il poursuit la volupté suivant l'impulsion de la nature ; et, comme la volupté est connue de tous, comprise de tous, ainsi que le veulent les épicuriens (1), il en résulte que chacun d'eux peut appliquer le critérium de sa doctrine suivant le tempérament que la nature lui a départi. Épicure est froid, timide et maladif : il préfère aux biens positifs la volupté négative. Parmi ses disciples, il y en a qui préfèrent les plaisirs violents d'une courte vie à cette longue neutralité entre le bien et le mal. De quel droit leur contesterons-nous la qualité d'épicuriens ? L'histoire nous oblige au moins à les regarder comme une secte dans la secte principale. Ni les opinions ni le modèle de vie suivis par l'une, ne nous semblent, au fond, l'emporter en moralité sur ceux qu'a suivis l'autre. L'ignorance systématique, l'égoïsme tempéré par l'amitié, la paix du corps et la paix de l'esprit dans l'oisiveté, la vie réduite à la vie, sans objet et sans raison, enfin l'indifférence pour la mort, qui n'est rien, tels sont les vrais dogmes d'Épicure : ils suffisent pour le juger.

VII. La nouvelle Académie se proposa, dans la morale, comme pour toutes les autres parties de la philosophie, de réfuter les systèmes des écoles, d'y substituer un principe de vie pratique fondé sur la crédibilité, et, plus tard, de faire un choix parmi les opinions les plus probables. Ainsi Arcésilas prescrit d'abord de suivre le croyable dans le choix du bien, dans l'éloignement du mal : de là dépendent le bonheur et la vertu, et, comme il est d'ailleurs défendu au sage d'opiner, impossible de savoir, il est clair que toute différence entre le sage et l'insensé se réduit à la pratique et à la croyance (2). Carnéade combat les stoïciens et réfute leurs démonstrations de l'existence de Dieu (3) et des causes finales (4) ; il oppose à leur principe de la justice naturelle la diversité des mœurs et des notions morales des peuples. Quant à

(1) Cicéron, *de Finibus*, II, 4 ; et Diogène, *Vie d'Épicure*, 137.

(2) Sextus, *Adversus logicos*, I, 158.

(3) Id., *ibid.*, *Adversus physicos*, I, 137, sqq.

(4) Porphyre, *de l'Abstinence de la chair*, III, 20.

lui, il distingue dans la vie trois partis à prendre : commettre l'injustice sans la subir, ce qui est trop difficile ; la commettre et la subir, ce qui est la condition la plus misérable entre toutes ; ne pas la subir et ne pas la commettre, ce qui est le plus sûr, et il conseille à l'homme de prendre ce dernier parti en se plaçant sous la protection des lois (1). Carnéade fait ainsi de la vie pratique un *art* indépendant de tout dogme : et, entre les trois systèmes auxquels il réduit aussi les opinions professées sur le bonheur, à savoir le système du *plaisir*, celui du repos *sans douleur* et celui de la *vertu naturelle*, qu'il attribue à la fois à Platon, à Aristote et à Zénon, il a, malgré ses doutes, une sorte de tendance vers le troisième (2). Antiochus est enfin tout à fait éclectique et même un peu syncrétiste : il croit que les diverses écoles de la grande famille de Platon ne diffèrent que par les mots ; et nous avons vu aussi combien les stoïciens de son temps sont portés à l'éclectisme. La morale occupe surtout ces stoïciens. Panétius, auteur du *Traité des devoirs* imité ou reproduit par Cicéron, veut modérer les prescriptions sévères des maîtres du Portique : c'est aux hommes ordinaires qu'il s'adresse et non pas aux sages (3) ; il renonce à l'apathie (4), et il croit l'abondance, la force et la santé nécessaires à la vertu. Cette dernière opinion est aussi celle de Posidonius, son disciple (5). Enfin Posidonius prétend, comme nous savons, se servir de toutes les doctrines et les concilier ; c'est le penchant de Cicéron, que l'on peut regarder comme le disciple de tous les philosophes que nous venons de nommer, et qui remonte à travers eux, quelquefois, jusqu'à Aristote ou jusqu'à Platon.

Nouvel académicien ou nouveau stoïcien dans les livres qu'il consacre à exposer et à réfuter les opinions dogmatiques, ou à faire un choix des plus probables, Cicéron s'adresse à l'ancienne académie quand les nobles idées de Dieu et de l'immortalité de l'âme viennent à le toucher et à lui faire éprouver le besoin d'une inspiration plus élevée. C'est ainsi qu'il termine le sixième

(1) Cicéron, *République*, III, 4 et 8.

(2) Id., *de Finibus*, III, 17 ; V, 8.

(3) Sénèque, *Epistolæ*, 116.

(4) Aulu-Gelle, *Noctes atticeæ*, XII, 5.

(5) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 128.

livre de la *République* par le fameux *Songe de Scipion*, à l'imitation de Platon, qui terminait ses grands dialogues par des mythes ; c'est ainsi que, dans sa *Consolation*, il décrit la nature divine de l'esprit, qui, sans mélange d'aucun des éléments corporels incapables de penser, de se souvenir et de prévoir, doit être nécessairement immortelle et nous venir de Dieu. « Tout être qui sent, qui » sait, qui vit, ajoute-t-il, doit être d'origine céleste et participer de » la divinité, de l'éternité. Dieu lui-même, tel que nous pouvons le » comprendre, qu'est-il autre chose qu'une intelligence libre et » pure, dégagée de tout alliage mortel, qui sent toutes choses et » qui les meut, elle-même douée d'un mouvement sans fin (1) ? »

A la croyance de l'immortalité de l'âme Cicéron ajoute ailleurs celle d'un séjour élevé, patrie céleste des hommes vertueux. C'est là qu'ils doivent se trouver tous unis après que leurs âmes ont été dégagées des liens du corps. L'orateur prête cette espérance au vieux Caton, qui, dit-il, avait étudié les livres des Grecs pendant sa vieillesse (2). Et telles sont les doctrines dont il veut s'enchanter lui-même, sans préjudice des doutes renaissants du nouvel académicien (3), et des mépris du philosophe pour les fables de la religion commune. Mais ajoutons qu'il conseille d'éloigner certaines discussions du vulgaire, pour ne pas nuire au culte établi (4) ; de même qu'il dirige ses recherches sur la morale en vue du bien de l'état et dans les intérêts de la vie civile. Cicéron ne pouvait s'élever ainsi aux spéculations fortes et désintéressées ; mais ses malheurs, sans doute aussi son incertitude naturelle, le tenaient suspendu entre l'instinct politique et le goût de la haute science. Il ne pouvait pas lui être donné non plus de rédiger un code pour Rome en écrivant son *Traité des lois*, où il considère l'état romain comme le modèle des états (5) ; ni de relever, de fortifier, de limiter les pouvoirs en modifiant spéculativement le type, à peu près réalisé par Rome, du meilleur des gouvernements, et

(1) Cicéron, *Consolatio*, 27, cité dans les *Tusculanes*, I, 26.

(2) Id., de *Senectute*, 21 et 23. Cf. *Tusculanes*, I, 22.

(3) Id., de *Natura deorum*, III, 26, sqq. Cependant il faut remarquer le correctif final : « Ita discessimus ut Velleio Cottæ (academici) disputatio verior, mihi Balbi (stoici) ad veritatis similitudinem videretur esse propensior. » (Ibid., 40, fin).

(4) Id., dans Lactance, *Institutions divines*, II, 3.

(5) Id., de *Legibus*, I, 6 et 10. Cf. *République*, I, 46.

en lui appliquant l'idée de la balance des trois ordres politiques empruntée à Aristote et peut-être à l'historien Polybe (1) : mais placé de la sorte en un lieu intermédiaire entre la pratique et la théorie, doué d'un sentiment élevé du bien, il sut au moins exprimer de nobles pensées, souvent nouvelles, et supérieures à celles des philosophes de la Grèce.

VIII. Cet éclectisme, à demi découragé, à demi confiant dans sa faiblesse, caractérise naturellement la transition des temps de la foi et de l'organisation aux temps du doute et du désordre. Un instant encore on peut voir paraître à Alexandrie, dans le système de Potamon, cette sage mais impuissante morale qui fixe le souverain bien dans la vertu accompagnée des biens de ce monde, et qui par suite ou permet ou prescrit à l'homme la vie politique. Mais bientôt, dans l'affaiblissement commun de la spéculation libre et des institutions sociales, la philosophie va se réduire à la morale, et la morale se proposera surtout pour objet le perfectionnement individuel de l'homme autant que possible isolé des circonstances extérieures et réduit à veiller sur son âme. La religion seule, une religion nouvelle, pourra produire alors un nouvel ordre de choses; encore même deux esprits lutteront-ils d'abord dans la religion : l'esprit politique de Rome et l'esprit mystique des solitaires de la Thébaïde.

Cet amour de la solitude, ce renoncement au monde peuvent aussi convenir à la vraie fin de la philosophie qui, née dans l'individu, par lui formée, doit aussi se terminer et s'accomplir en lui seul. Hâtons-nous d'ajouter que la philosophie peut échapper à cette conséquence fatale en construisant un système politique et en vouant toutes ses forces à sa réalisation. Mais si les peuples semblent de plus en plus s'éloigner de l'ordre et de la raison, en même temps que des croyances antiques, le philosophe devra désespérer comme le prêtre de l'avenir de l'humanité, et il dirigera toute sa puissance à l'édification de l'individu. Les doctrines enseignées dans les derniers temps de la véritable antiquité doivent être ainsi des doctrines d'égoïsme, soit d'ailleurs qu'on entende ce mot dans un bon ou dans un mauvais sens. En effet, le sage épi-

(1) Id., *République*, I, 29, 45; II, 23 et 32. Cf. Polybe, VI, 5.

curien est égoïste quand il ne cherche que son plaisir au milieu des misères communes ; le sage stoïcien est égoïste, mais bien autrement, lorsqu'au milieu d'une philosophie en ruines et d'un monde insensé, il méprise la science et la société, résolu de ne plus vivre qu'avec lui-même ou avec Dieu. Les solitaires de la philosophie, imitateurs du prétendu Pythagore ou de Diogène le Cynique, sont égoïstes aussi quand ils étalent inutilement, les uns leur abstinence et leurs robes blanches de lin, les autres leurs manteaux sales et leur grossièreté. Enfin les derniers philosophes d'Alexandrie rencontrent l'égoïsme dans l'extase, quoique l'extase ne soit pour eux que le dernier, que le plus haut degré de la religion qu'ils essaient de fonder sur les traditions communes des nations.

Parmi ces philosophes, les seuls qui semblent se rattacher intimement à la philosophie grecque sont les nouveaux stoïciens. D'ailleurs les néopythagoriciens et les cyniques ne peuvent être ici que mentionnés, et les épicuriens, continuant de répandre sans la modifier (1) une doctrine indigne de ce nom, ne nous offrent plus rien dans leur morale qui réclame une nouvelle attention. Les stoïciens récents eux-mêmes, à les bien considérer, n'ont pas de système. Ils abandonnent la logique et la physique de leurs anciens maîtres, et n'empruntent plus d'eux que certains préceptes choisis, dont même ils modifient profondément l'esprit. Ainsi Sénèque embrasse à la vérité le dogme stoïcien de la vie conforme à la nature et de la providence divine, puis celui de la divinité du sage, qu'il exprime avec une belle exagération (2) ; il vante le philosophe pour son indépendance de tous les biens extérieurs, pour sa supériorité absolue aux événements. Mais tout cela

(1) Cependant H. Ritter a remarqué, et avec raison, à la gloire de Lucrèce, que la sévérité morale, imposée par les Romains du temps de Cicéron à l'exégèse épicurienne, se fait sentir aussi dans son poème. Citons seulement l'éloge du mariage et de la famille (liv. v, 1012). Ritter, peu favorable à l'épicurisme, qu'il juge très-bien, fait encore honneur à Lucrèce de l'esprit scientifique dont Épicure était, nous l'avons vu, tout à fait dépourvu. (*Hist. de la philos. anc.*, trad. de M. Tissot, t. IV, p. 74 et 80.)

(2) « Qualis est Jovis (vita), cum, resoluta mundo et diis in unum confusus, paullisper cessante natura, acquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quiddam sapiens facit, etc. » (ep. 9). Est aliquid quo sapiens antecedit Deum... » (ep. 53.) « Ille extra patientiam malorum est, vos supra. » (*De Providentiâ*, 6.)

n'est pas sans emphase et sans contradictions (1), tout cela manque à peu près de fondements ou n'en emprunte qu'à la rhétorique. Il eût fallu que le chaleureux écrivain, qui réduisait la philosophie à la morale et la morale même à d'inflexibles formules, fondât au moins sur l'exemple de sa vie ce qui manquait d'autorité à son enseignement. Mais, quoi qu'on ait pu dire et quelque belle que soit la mort de Sénèque, il faut bien avouer que sa vie n'est pas celle d'un sage, pas plus que ses écrits ne sont ceux d'un savant. On sent à les lire cependant qu'un sentiment nouveau en inspire l'auteur. Mais ce sentiment est encore à demi enveloppé : il paraît au grand jour dans les admirables sentences (2) de l'esclave Épicète et dans les pensées de l'empereur Marc-Aurèle-Antonin. Ici revit l'esprit de Socrate ; ici le stoïcisme se transforme entièrement. Dans son nouvel état, cette doctrine marque la limite de la philosophie et de la religion, plus près encore du christianisme que du néoplatonisme. Les systèmes théologiques ou physiques sont ouvertement abandonnés ainsi que les spéculations logiques, mais la morale trouve au moins dans l'homme un *fondement* nouveau : c'est la liberté définitivement substituée au destin stoïcien ; c'est l'humilité à la place de l'orgueil ; c'est la charité au lieu de l'impassibilité et du mépris ; enfin, dernier trait décisif, le suicide, sans être absolument proscrit, est presque toujours subordonné à la pensée meilleure de la résignation et de l'abnégation de soi-même (3). Épicète admet dans l'homme une *connaissance innée* du bien ; il croit au pouvoir absolu de l'homme sur lui-même et sur ses idées. Par la pensée du bien, nous connaissons Dieu et nos devoirs ; par notre volonté nous pouvons nous soumettre à la volonté divine ; nous pouvons nous détacher des prétendus biens extérieurs et de tout ce qui ne dépend pas de nous, mais de la nécessité. S'élever, se simplifier, ne s'irriter jamais, avoir pitié des pécheurs et des

(1) Nous ne méprisons nullement les beaux traits de Sénèque. Mais il faut bien avouer qu'entre les deux jugements que les anciens portaient sur ses ouvrages, et qui sont reproduits par A.-Gelle (*Noctes atticae*, XII, 2), le premier, est aussi vrai qu'il est spirituel et bien dit.

(2) Arrien, disciple d'Épicète, a rédigé ce beau petit livre connu sous le nom de *Manuel* ainsi que des *Dissertations* plus étendues dont Dacier a publié un choix traduit sous le titre de *nouveau Manuel*.

(3) Sur le suicide, voyez *Dissertations*, I, 29 ; III, 24.

ignorants, se contenter de tout, regarder la vie comme un passage, vivre avec les hommes, les aimer, les aider autant qu'il est possible, mais sans dépendre jamais de leur faiblesse ou de leur malheur; enfin rendre le bien pour le mal, tel est l'esprit presque évangélique de la morale d'Épictète et de la morale d'Antonin, car l'empereur avait médité les pensées de l'esclave (1). Cette philosophie, que Musonius Rufus, un des maîtres d'Épictète, avait enseignée avec ardeur et dévouement, sous les règnes de Néron, de Vespasien et de Titus (2), pouvait bien être proposée aux princes et aux nations comme nécessaire à tous les hommes et comme seule propre à les engendrer à une vie meilleure (3); car elle touchait à la religion, au moins par sa morale. Bien loin d'être exclusivement stoïcienne, elle renonçait au contraire aux doctrines les plus ambitieuses du Portique, à celles qui ne pouvaient être comprises que d'un petit nombre d'hommes. Épictète aimait et suivait Socrate et Platon bien plus que Zénon et Chrysippe; il ne combattait qu'Épicure et Pyrrhon. Musonius touchait au néopythagorisme en s'abstenant de la chair des animaux et en condamnant la vie des cités; peut-être même avait-il reçu les traditions de l'école demi-pythagoricienne de Sextius ou de Sotion, maître de Sénèque. Ainsi les philosophes dont nous parlons sont plutôt éclectiques que stoïciens; ils seraient plus religieux que philosophes si l'idée de l'immortalité de l'âme n'était ou nulle ou bien obscure dans leurs ouvrages, et, si au lieu de placer l'homme en face de lui-même et de *Dieu en lui*, ils l'eussent connu dans sa vie éternelle, et rattaché directement à Dieu par la tradition, suivant l'esprit commun de la doctrine platonicienne et de la doctrine chrétienne.

IX. C'est ainsi que la philosophie enseignait la vraie morale de Platon mise à la portée des humbles, et déjà les mœurs de l'anti-

(1) Marc-Aurèle, *Pensées*, 1, 7. L'ouvrage cité sous le titre de *Mémoires sur Épictète* (Ἐκπομπὰς) était peut-être un ouvrage d'Arrien, dont le *Manuel* que nous possédons est un extrait.

(2) Stobée nous a conservé dans ses *Discours* de nombreux fragments de Musonius, tirés des *Mémoires* que Claudius Pollion avait faits sur lui comme Arrien sur Épictète, et Xénophon sur Socrate.

(3) Musonius, dans Stobée, *Sermones*, 56, 18; 70, 51; 67, 20. Tacite (*Hist.*, III, 51) raconte un beau trait de Musonius.

quité, de plus en plus dégradées dans le monde des faits, s'élevaient et s'amendaient dans le monde de l'esprit. Les grands maîtres de la pensée grecque étaient eux-mêmes dépassés : la dureté de Platon, marquée en traits si forts dans la *République*, l'insensibilité d'Aristote à l'endroit des barbares et des esclaves, l'impassibilité des stoïciens, qui défendaient la miséricorde aux sages (1), se trouvaient aussi éloignées de l'esprit nouveau que la fausse tendresse et l'égoïsme doux des épicuriens. Cicéron déjà s'était servi d'un beau mot, destiné par le christianisme à une grande fortune, *caritas generis humani* (2); il avait écrit ce passage, qui suffisait pour élever sa *république*, si inférieure d'ailleurs, au-dessus de celle de Platon : « Puisque notre passion la plus vive » est d'accroître l'héritage du genre humain, puisque nos pensées » et nos efforts aspirent à rendre l'existence humaine plus forte » et plus assurée, puisque nous sommes excités à cette heureuse » tâche par le cri même de la nature, suivons dans ce but la » route qui fut toujours celle des plus grands hommes (3). » Sénèque, à son tour, avait parlé de l'amour de l'humanité en citant le vers fameux de Térence : *Homo sum; humani nihil à me alienum puto* (4); et certainement Sénèque, dont les croyances théologiques différaient essentiellement de celles des chrétiens, n'eût jamais été regardé comme chrétien lui-même, ni jamais l'on n'eût imaginé de correspondance entre l'apôtre des nations et lui, philosophe courtisan, sans les admirables sentences semées dans ses ouvrages. Le mot *humanité*, dans toutes les acceptions que nous lui donnons aujourd'hui, représente la meilleure conquête sur les âmes de cette philosophie qui, propagée par les néopythagoriciens, les cyniques, en quelque sorte accomplie dans Épicète et vers la même époque dans le célèbre Apollonius de Tyane (5), délaissait la spéculation qui enfla le cœur pour la

(1) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 123 : « ἐλεημονὰς τε καὶ εἰναι, συγγνώμην τε ἔχον μηδέν. » Cf. Cicéron, *Oratio pro Murena*.

(2) Ce mot, que nous n'avons pu retrouver, est cité par Voltaire dans sa lettre à l'évêque d'Annecy. t. XII de la Correspondance, éd. in-12 de Kehl.

(3) Cicéron, *République*, I, 2, trad. de M. Villemain. — La compassion bannie par les stoïciens est rappelée par Cicéron (*pro Murena*, 29).

(4) Sénèque, *ép.* 95. « Homo, sacra res, dit-il plus haut dans la même lettre en parlant des gladiateurs, hoc non jam per lusum et jocos occiditur! »

(5) Parmi les néopythagoriciens auteurs de la nouvelle morale, il faudrait

contemplation qui l'élève et le fortifie, ou pour la charité qui l'embrase en l'attendrissant. La sévérité morale de Rome, l'intelligence pratique de ses enfants, durent contribuer à cette révolution de la pensée, en s'unissant à l'enseignement mystique donné par les écoles orientales; et dès le temps de César et d'Auguste, cet esprit romain s'était déployé, comme un présage des nouvelles destinées de la ville éternelle, dans la philosophie éthique de Sextius. Cette philosophie, *faite de mots grecs et de mœurs romaines* par un homme d'un fort et solide génie, inspirait la plus vive admiration à Sénèque : « Quel grand homme, dit-il, et quel » stoïcien, quoiqu'on en pense ! Que d'ardeur, que de vie, que » de liberté ! Il surmonte l'homme, et cependant il ne me rend à moi-même qu'avec une immense confiance au cœur. » — « Croyons » Sextius, qui nous montre le chemin de la vertu et qui nous » crie : C'est par là qu'on monte au ciel, c'est-à-dire par la frugalité, par la tempérance, par le courage (1). »

Les mœurs grecques instituées, réglées, dans ces petites et nobles cités de la patrie hellénique, où l'ordre et l'harmonie gouvernaient tous les grands éléments de la vie humaine, étaient très-supérieures en grâce et en beauté, si l'on peut ainsi parler, aux mœurs qui s'établirent dans le monde grec-romain à la suite de la fusion des races et durant la décadence de l'empire. Des excès de tout genre, excès de cruauté, de débauche, d'avarice, souillèrent les hommes, surtout les riches et les puissants. Les combats de gladiateurs, les supplices au théâtre (2), toutes les obscénités qui, jadis symbolisées par le culte, apparaissaient

citer en première ligne Sextius (V. ci-dessus § I, n° 10), si le livre des *Sentences*, publié en latin par T. Gale et récemment traduit par M. de Lasteyrie, devait être regardé comme authentique et sans altération de la part du traducteur latin. Le texte grec n'existe plus. Si M. de Lasteyrie, dont la préface et les notes ont au surplus beaucoup de force et d'intérêt, avait pu démontrer que ces *Sentences* appartiennent à ce Sextius, qui vivait sous Auguste, ou à son père, il eût fait une importante découverte pour l'histoire de la religion et de la philosophie. Mais il nous reste des doutes, et nous sommes obligé de nous tenir dans les vagues généralités. — V. *Sentences de Sextius, philos. pythag.*, etc., Pagnerre, 1843.

(1) Sénèque, *Epist.*, 59 et 64. ~

(2) Voyez Martial, *de Spect.*, VII et VIII; Suétone, *Néron*, XII; Juvénal, VIII, 233; Plutarque, *Veng. tardive de la Divin.*, 19 et la note Clavier, t. XVI, pag. 486 de la *Trad. Franç.*; Tertullien, *Apologétique*, 15; Patin, I, 280.

dans une sorte de honteuse nudité (1), dans le pouvoir enfin toutes les extravagances de l'impiété qui n'a rien au-dessus de sa tête, tout cela se rencontra dans Rome. Mais en même temps la morale des sages s'épurait, et la jeunesse et les femmes commençaient à se convertir. La condition des esclaves s'améliorait par les efforts continus de la législation, tandis qu'au temps du rigide Caton on les exposait dans l'île du Tibre; et ce fut l'empereur Claude qui proscrivit cet usage. Sénèque, que nous citerons ici comme représentant de la nouvelle morale, réclame en faveur de ces malheureux, au nom de la raison et au nom de la pitié, jusqu'à craindre qu'on l'accuse de les appeler à la liberté (2). Nous avons dit ailleurs que l'école cynique tendait à l'abolition de l'esclavage, et l'école néopythagoricienne de Rome participa sans doute au même esprit. Les stoïciens romains exercèrent une influence prolongée sur la jurisprudence, qu'on a regardée avec tant de raison comme l'expression de l'un des caractères dominants du grand peuple, et dont le règne s'est perpétué jusqu'à nous dans l'Occident. Le Digeste emprunte cette définition de la loi à Chrysippe, auquel il donne le nom de *philosophe de la souveraine sagesse stoïcienne*: « La loi est la reine de toutes choses, humaines et divines... Elle est la règle du juste et de l'injuste pour les animaux que la nature a faits sociables (3). » Ainsi les Romains s'élevaient au-dessus des Grecs, en même temps que leur société s'abaissait par moment, non pas seulement au-dessous de la société athénienne, mais au-dessous de toute société religieuse et légale.

L'esprit romain différait profondément de l'esprit grec quant aux relations morales de la famille et à l'idée de l'amour. La galanterie idéale et raffinée des hommes pour les jeunes gens, l'oubli du mérite, et de la dignité, et de la beauté même des femmes, ne semblent pas devoir être reprochés aux Romains; car on ne saurait justement confondre cet égarement avec la corruption hideuse et banale d'un grand nombre de citoyens de l'empire. Ainsi l'amélioration de

(1) Consultez cependant un excellent mémoire de M. Letronne, où les reproches que l'on fait habituellement à l'obscénité de l'art antique sont réduits à leur juste valeur. (*Appendice aux Lettres d'un antiquaire à un artiste*, 1837).

(2) Sénèque, *Epist.*, 47.

(3) L. 2, ff., de *Origine juris*.

la condition des femmes, poursuivie par la jurisprudence en même temps que celle des esclaves, avait par avance un solide appui dans les habitudes de la famille romaine : rien n'était à changer dans la direction ordinaire de l'amour. On doit remarquer aussi que l'abstinence et la chasteté revêtirent dans le nouveau stoïcisme un caractère qu'elles n'avaient jamais eu dans le stoïcisme de Zénon, ce sage *merveilleusement tempérant* qui permettait l'inceste, l'amour pour l'homme, la nourriture de chair humaine et toutes les habitudes cyniques (1), qui ne reconnaissait pas qu'il pût exister des termes obscènes (2), et qui, ne s'adressant que *très-peu* aux jeunes gens, n'avait fait attention *qu'une ou deux fois*, dit-on, à certaine servante, de peur d'être pris pour misogyne (3). Il faut cependant avouer que, dans le cours de cette réaction contre le culte et les plaisirs de la chair, commencée par la philosophie, continuée par la religion, ce ne fut pas toujours heureusement que les traditions grecques furent abandonnées. Mais les malheurs de la terre, en ces temps de désespoir, portaient au mysticisme et au mépris de la vie présente ; et Cicéron avait donné aux philosophes et aux religieux l'exemple de ce renoncement, en reprochant aux péripatéticiens, les vrais représentants de l'esprit grec, d'avoir laissé place aux passions dans la nature humaine (4). En revanche les progrès accomplis vers l'humilité, vers la résignation, par ce monde romain, dont la dureté si connue n'était plus que douceur auprès de la vieille dureté grecque ; conduisaient les esprits à d'heureuses réformes : c'est ainsi que s'étaient affaiblis, après l'ancien stoïcisme, et la doctrine du suicide et la féroce habitude de reprocher leur vieillesse aux philosophes (5).

X. On voit comment, à la suite du mélange des peuples et des idées, dans cette ère d'éclectisme et de syncrétisme, la morale des anciens se transformait. Cependant l'immobilité du dogme s'opposait à ce que le culte païen suivit les progrès de la morale : il

(1) Sextus, *Hypotyposes*, III, chap. 23 et 24.

(2) Cicéron, *Epistolæ ad familiares*, I, 22.

(3) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 13.

(4) Cicéron, *Tusculanes*, IV, 17-20.

(5) Ce reproche se rencontre fréquemment dans les *Vies* de Diogène Laërce, et sert de base à de nombreuses anecdotes. V., par exemple, *Vie de Cléanthe*, VII, 174. L'énumération des philosophes grecs qui se sont suicidés serait longue.

fallait au moins que la théologie philosophique agit à son tour sur la théologie des prêtres, et que la mythologie fût renouvelée. Les fables immorales contre lesquelles s'élevèrent si souvent les Pères de l'Église durant les siècles suivants, semblaient être un obstacle invincible au changement des mœurs. En effet, dès le cinquième siècle avant notre ère, les philosophes s'étaient appliqués à l'exégèse sacrée. Les plus anciens travaux de cet ordre sont perdus pour nous; mais il n'est pas douteux qu'ils n'eussent pour objet l'interprétation et quelquefois l'extension des mythes, en un style quelquefois mythique lui-même. Nous savons qu'Anaxagore, plusieurs contemporains de Socrate et le disciple de Platon, Xénocrate, s'étaient exercés à l'interprétation allégorique. Ce dernier ouvrit la voie aux stoïciens, auteurs du grand système de mythologie qui lutta contre le système épicurien pendant la seconde période de la philosophie.

Les stoïciens se proposèrent de conserver l'ensemble des croyances antiques et la lettre de la religion païenne, sauf à en modifier l'esprit et les idées. Au contraire, les épicuriens témoignèrent ouvertement la haine et le mépris que la superstition leur inspirait. On sait les beaux vers de Lucrèce sur le sacrifice d'Iphigénie; le dernier n'est autre que le vers célèbre : *Tant la religion peut enfanter de maux* (1); il fait connaître l'esprit qui anime le poème entier de Lucrèce et tous les livres des épicuriens, écrits à l'imitation des livres de leur maître. Ce fut Évhémère, disciple de Théodore de Cyrène, qui se chargea de construire un système d'histoire et de mythologie propre à exprimer l'opinion des ennemis de toute doctrine religieuse dans l'antiquité. Il écrivit, sous le titre d'*Histoire sacrée*, un livre que traduisit Ennius, le vieux poète latin, et dont quelques fragments nous sont parvenus. Évhémère considérait les dieux comme des hommes puissants qui avaient autrefois imposé l'adoration aux hommes, ou par la reconnaissance, ou par la terreur; et parcourant la Grèce, il montrait des tombeaux ou d'autres monuments, irrécusables témoins de l'humanité de ces dieux. Les anciens, d'ailleurs, le nommèrent athée comme n'ayant pas reconnu de di-

(1) *De Natura rerum*, I, 81-102.

vinité naturelle et comme n'ayant voulu voir que mécanisme dans l'univers (4). Il va sans dire que les partisans de ce système devaient combattre le culte païen dans toutes ses parties, divination, sacrifices, prières; ils étaient impies déclarés. Les stoïciens, tout au contraire, regardaient les dieux du peuple comme des attributs du Dieu naturel unique dont l'esprit vivifie le monde. Le nom de *Zeus* leur semblait exprimer la cause de la vie, et l'être par qui tout est; celui d'*Athéné*, la diffusion dans l'éther du principe directeur de cet être; ceux d'*Héra*, d'*Héphestos*, de *Posidon* et de *Déméter* leur représentaient la même force siégeant dans l'air, dans le feu constructeur, dans l'eau et dans la terre. Ils étendaient à toutes les divinités le même genre d'interprétation (2); ils expliquaient symboliquement les événements rapportés de leur vie, et ils approuvaient sans détour le culte établi. La base de ce système reposait sur des étymologies et sur des allégories (3) à peu près également arbitraires. Platon avait donné le signal des premières; mais ses mythes, du moins, dont il était le libre rhapsode, étaient forts supérieurs à ceux des stoïciens; ils étaient plus religieux et plus moraux; ils ne prétendaient pas suivre pas à pas les fables païennes et les expliquer toutes. Quoi qu'il en soit, après avoir fondé sur la théologie de leur école une exégèse adaptée aux principaux mythes connus, les stoïciens établissaient sur le dogme de l'ordre invariable des événements et de la providence divine une théorie de la divination; et, ici encore, pour ne pas renoncer à la religion, ils adoptaient les puérilités superstitieuses auxquelles on avait partout cessé de croire. S'ils se fussent bornés à admettre l'extase, les pressentiments, la signification des songes, ils n'auraient rien enseigné de contraire à l'esprit et à la lettre de presque tous les anciens philosophes: Socrate, Platon, Démocrite et les péripatéticiens; mais ils préten-

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 42; Sextus, *Adversus physicos*, I, 17; Théophile d'Antioche, *Contre les Calomnieux des chrétiens*, III, pag. 121, éd. Paris, 1636. — Fragments d'Ennius, dans Lactance, *Institutions divines*, I, 11. — Consultez sur Evhémère les mémoires de Foucher et de Fourmont, *Académie des Inscriptions*, t. VIII, XV, XXIV.

(2) Diogène, *Vie de Zénon*, VII, 147.

(3) Cicéron, *de Natura deorum*, II, 24, sqq.

daient qu'on ne pouvait croire aux dieux et à la providence sans croire à une *science* ou à un *art* de la divination, art, science institués par la volonté même des dieux, dons précieux accordés aux hommes. Les stoïciens recueillaient aussi tous les documents de l'histoire authentique de la divination et des oracles, et ils apportaient au secours de la théorie tous les faits de l'expérience passée (1).

Les nouveaux académiciens combattirent avec un grand succès le dogme de la divination. D'ailleurs la victoire, à Rome, était aisée pour eux. Toutes les croyances tombaient. En plein sénat, César traitait de fable l'existence de l'enfer. Cicéron, dans un plaidoyer, disait en parlant d'un scélérat : « La mort sera-t-elle un mal pour lui ? Oui, si nous nous laissons mener aux » fables ineptes qu'on débite sur les enfers... Mais si tout cela est » faux, comme chacun l'entend, la mort ne lui ravira que le sen- » timent de la douleur (2). » Le même Cicéron accuse Homère d'avoir attribué aux dieux les vices des hommes, il ne craint pas de témoigner son mépris pour la théologie vulgaire ; il rapporte le mot de Caton : *Comment deux aruspices peuvent-ils se regarder sans rire ?* Et il nie résolument toute espèce de divination (3). Un siècle après, quoique stoïcien, Sénèque ne se montrait pas plus favorable au paganisme : il rejetait les dieux, les idoles, le culte, avec violence, avec mépris (4). La théologie mythique des stoïciens fut entraînée dans cette rapide décadence de la religion vulgaire : elle fut accusée d'abord de superstition ; elle finit par être accusée d'infamie aussi bien que le culte qu'elle prétendait perpétuer, à cause de l'obscénité de certains symboles devant lesquels elle n'avait pas reculé. Les mêmes reproches furent faits à la théologie de Varron, l'auteur de ce livre des *Antiquités romaines*, malheureusement perdu, dans lequel la religion de Rome était décrite, explorée, systématisée comme celle des Grecs l'avait été par les stoïciens. Varron distinguait trois théologies : la *théologie mythique*, fondée par les poètes, livrée au théâtre, et vis-à-

(1) Cicéron, *de Divinatione*, I, 3, 19, 20 ; II, 48 et 49. Diogène, *Vie de Zénon*, 149.

(2) Cicéron, *Pro Cluentio*, Cf. *Tusculanes*, I, 21.

(3) *Tuscul.* I, 26 ; *Lois*, II, 11 ; *de Natura deorum*, III, 15 ; *de Divinatione*, II, 24 et 72.

(4) Sénèque, *de Superstitione*, dans la *Cité de Dieu*, VI, 10.

vis de laquelle il ne dissimulait ni son indignation ni son dédain ; la *théologie physique* ou naturelle, qui se rapporte au monde, aux réalités, mais qu'il convient de développer dans les écoles et non sur le forum ; enfin la *théologie civile*, postérieure aux sociétés, créée, organisée pour elles, ainsi que les autres institutions. Cette dernière théologie était l'objet essentiel de l'ouvrage de Varron ; il tentait de la justifier dans ses fondements, en expliquant d'une manière symbolique le culte qui la représentait, non cependant sans incertitude et sans hésitation. La théologie naturelle, ou *vraie*, à laquelle Varron, comme philosophe, rapportait cette théologie civile que, comme citoyen, il croyait devoir suivre et vénérer, consacrait surtout le dogme de la divinité du monde alors si répandu chez les poètes, chez les savants et dans presque toutes les écoles philosophiques. Le monde composé d'une âme directrice et d'un corps dont les grandes parties animées sont elles-mêmes des dieux, c'était au fond la doctrine commune des platoniciens et des stoïciens ; et Varron n'aurait su trouver mieux, car il n'avait pas appris la *bonne nouvelle de la vie éternelle* (1).

Zénon avait identifié la loi naturelle à la loi divine (2). On peut réduire à cette expression assez nette du panthéisme les vers nombreux des poètes qui consacrent avec amour l'unité de Dieu, de la vie et du monde (3). L'immortalité individuelle de l'âme et la personnalité divine, la liberté humaine et la providence intelligente de Dieu, voilà les dogmes qui, dans leur ensemble au moins, manquaient à l'inspiration poétique et à l'enseignement des écoles ; les derniers stoïciens eux-mêmes ne les reconnais-

(1) Augustin, *Cité de Dieu*, livres VI et VII, donne une précieuse analyse des principales opinions de Varron et décrit le plan très-rigoureux de son livre.

(2) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 14. : « Naturalem legem divinam esse censet. » Le sens de ce passage n'est pas douteux.

(3) Pacuvius, dans Cicéron ; Manilius, *Astronomie*, I, 472, 511 ; Virgile, *Géorgiques*, II, 315 ; IV, 219 ; *Énéide*, VI, 724 ; Lucain, *Pharsale*, IX. — Varron lui-même avait exprimé sa pensée en vers :

Jupiter omnipotens rerum regumque deumque,
Progenitor genitrixque Deum, deus unus et omnes.

Quant à Horace, on sait qu'il est surtout épicurien ; Virgile lui-même le paraît quelquefois, *Géorg.*, II, sub fin. ; mais le plus souvent ses idées ont une teinte pythagoricienne.

saient pas tous, et, pour ne parler que d'un seul, la faveur témoignée à la mémoire d'Épicure, la rectitude et l'innocence attribuées à la morale de ce faux sage, ne s'expliquent aisément qu'en supposant à Sénèque une indifférence absolue pour la vie future, ou une absence de foi, qui d'ailleurs paraît assez prouvée. A ces conditions seules, le sage épicurien et le sage stoïcien pouvaient être regardés comme la même personne en une même et seule vie (1).

Ainsi les efforts des mythologues et des théologiens n'avaient pu parvenir à régénérer le dogme païen, à ennoblir les cultes locaux et à les élever à la hauteur de la nouvelle morale, quand les néoplatoniciens d'Alexandrie, représentants de la grande école syncrétique, entreprirent de fonder un système plus vaste, où la religion ésotérique vint remplacer la religion vulgaire, où les sages se firent prêtres, où la philosophie s'incorpora au culte, où les traditions enfin purent se transformer en se mêlant et en s'agrandissant. Ce nouveau système qui enveloppait toutes choses, lutta contre la doctrine chrétienne, plus exclusive mais aussi plus pure. Ici nous parvenons aux limites de la philosophie rationnelle, de la pure philosophie des anciens : nous devons nous arrêter. Restent à considérer, le scepticisme, et les sciences séparées de la philosophie, que le scepticisme combattit avec toutes les doctrines prétendues démonstratives.

(1) Voyez, à ce sujet, un bon passage de Batteux, *Morale d'Épicure*, p. 165, sqq.
