universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Manuel de philosophie ancienne

Renouvier, Charles

1844

Livre Troisième. Première période de la philosophie ancienne. Formation spontanee de la philosophie

urn:nbn:at:at-ubi:2-9832

LIVRE TROISIÈME.

PREMIÈRE PÉRIODE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE. FORMATION SPONTANEE DE LA PHILOSOPHIE.

§ Ier.

ÉCOLE EMPIRIQUE. — Ire SECTION : UNITÉ MOBILE DE L'ÊTRE. — ANAXIMÈNE, HÉRACLITE, DIOGÈNE D'APOLLONIE.

I. Depuis Thalès et Pythagore jusqu'à Socrate, la philosophie grecque subit un développement régulier et complet : l'empirisme et le rationalisme s'opposent et s'agrandissent, et les efforts de l'esprit ont leur fin naturelle et prévue dans la critique de Socrate, et plus tard dans le scepticisme rigoureux de Pyrrhon.

Nous commençons par exposer la suite de l'ancienne école empirique, parce que, la première dans l'ordre des temps, elle est la première aussi dans l'ordre logique de l'histoire. On sait en effet que les idées commencent par être objectives, et que les créations de l'esprit sont projetées d'abord dans le monde extérieur, en qui il les reconnaît comme propriétés réelles et vitales, indubitablement perceptibles aux sens.

La doctrine empirique d'Anaximène est la plus ancienne après celle de Thalès, à laquelle elle se rattache par ses principaux caractères et dont elle n'est en quelque sorte qu'une reproduction plus subtile. Anaximène, né à Milet dans la seconde moitié du sixième siècle (1), c'est-à-dire plusieurs années après la mort de Thalès et après celle d'Anaximandre, ne peut en aucune manière être considéré comme un disciple de ce dernier, que nous avons vu ne pouvoir être lui-même un disciple de Thalès. Il faut donc renoncer à l'opinion, communément reçue chez les anciens (2) et

(1) Chroniques d'Apollodore, dans Diogène, *Vie d'Anaximène*, II, 3.

(2) Cicéron, Plutarque, Diogène, etc. ; mais Aristote nomme toujours Anaximène après Thalès, auquel il se lie par les idées sinon par le temps et par l'enseignement direct. (V., par exemple, *Métaphysique*, I, 3.)

reproduite par les modernes, de l'existence d'une succession fidèle et régulière de philosophes anciens, semblable à ces écoles qui se constituèrent en Grèce durant la seconde période de la philosophie.

II. On sait que la méthode de Thalès consistait à chercher, parmi les éléments soumis à nos sens, celui que ses qualités rendent le plus propre à passer pour le fondement de tous les autres, pour le substract de leurs modifications et pour la cause de la vie dans l'univers. Ces propriétés que Thalès avait rapportées à l'eau, Anaximène les rapporta à l'air, et, comme lui, se fondant sur l'observation, il bâtit un système assez conséquent et déjà plus élevé. Il assimila l'esprit à l'air, en cela fidèle à sa langue et aux idées qui devinrent et restèrent si long-temps communes dans l'antiquité. De même, disait-il, que l'air qui est notre âme parcourt notre corps et le gouverne, de même aussi l'air universel parcourt l'univers et lui donne la vie (1). Cet air est infini dans son genre, c'est-à-dire qu'il ne reconnaît aucune limite ; mais il est fini quant à sa qualité, différent par conséquent de *l'infini* d'Anaximandre, que nous avons vu être aussi *l'indéterminé* (2). Il est l'origine de toutes choses, et toutes choses retournent à lui après certaines évolutions : ainsi, comprimé, contracté en lui-même, l'air se fait terre, et le principe générateur soutient ce qu'il vient d'engendrer ; de la terre ensuite naissent les autres éléments, et le ciel et les astres (3).

Anaximène paraît être le premier qui ait employé les mots *condensation* et *raréfaction*, pour rendre compte des phénomènes de la génération, bien que Thalès ait dû nécessairement comprendre ces phénomènes d'une manière analogue (4). Quoi qu'il en soit, une fois que la terre est formée, d'après Anaximène, une vapeur s'en exhale ; puis cette vapeur se dilate et engendre le feu, et le feu en se météorisant compose les astres (5). A l'inverse,

(1) Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, I. 3.

(2) Diogène, *Vie d'Anaximène ;* Plutarque, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, 8 ; et Simplicius, *Physique*, I, comm. 6.

(3) Plutarque, ibid., et Cicéron, *Académiques*, II, 37.

(4) Aristote et Théophraste dans Simplicius, *Phys.*, Comment., I, 32 et 41.

(5) Ps-Origène, *Philosophoumena*, c. 7. Cette vapeur est évidemment un intermédiaire entre le principe humide et le principe gazeux, eau sur la terre, air au-dessus et autour. Le terme grec se prête à ce double sens (ἀχμάς).

si l'air vient à s'épaissir les nuages se forment ; s'il s'épaissit plus encore, la pluie s'en exprime et l'action du froid et du vent peut ensuite changer la pluie en neige ou en grêle (1). La terre même et les pierres peuvent de nouveau résulter de l'épaississement de l'air parvenu à son dernier degré (2) ; et l'air, ainsi transformé sans cesse, demeure dans un éternel mouvement qui produit la vie, tous les êtres, les dieux eux-mêmes (3). Ce sujet variable, qui compose tout de soi et par soi, est ainsi la substance des dieux et des âmes humaines ; et les diverses qualités physiques qu'il revêt, le chaud et le froid, l'humide, le mouvement, qualités par lesquelles, d'invisible qu'il était naturellement pour nous, il devient apparent et sensible (4), ne sont encore que ses divers modes d'être en lui-même : dilaté il est chaud, resserré il est froid ; et de là vient que nous soufflons nous-même l'un ou l'autre suivant que nous tenons la bouche ouverte ou les lèvres à demi serrées (5). En un mot, l'air est l'être unique dont toutes les qualités naturelles sont des manières d'être continuellement variables qui lui sont inhérentes : il est le vrai dieu d'Anaximène, suivant les interprétations libres d'une philosophie postérieure (6).

III. Nous avons indiqué de quelle manière Anaximène concevait la génération des météores. En général l'idée qu'il se formait du monde était fort élémentaire et assujettie, sans autres recherches, à l'hypothèse générale. Il croyait la terre plate, supportée par l'air comme une feuille, immobile à cause de sa largeur qui ne lui permet pas de diviser l'air et de tomber (7). Il en attribuait les tremblements à des éboulements intérieurs, causés par la chaleur, par la sécheresse, par l'humidité, par les secousses de l'air (8).

(1) Ps-Plutarque, *Op. des philos.*, III, 4.

(2) Simplicius, *Phys.*, I, comm. 6.

(3) Cicéron, *de Nat. deor.*, 1, 10 ; et Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2. Cicéron dit que, suivant Anaximène, l'air est engendré ; ce mot ne peut s'entendre que des transformations à la suite desquelles il se trouve reproduit.

(4) Origène, loc. cit.

(5) Plutarque, *Du Premier froid*, 3.

(6) Cicéron, loc. cit.

(7) Platon, *Phédon*, p. 280; Aristote, *de Cœlo*, II, 13 ; et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, III, 15.

(8) Sénèque, *Quest. natur.*, VI, 10 ; et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, loc. cit.

Enfin le soleil, terre ignée de forme aplatie, et les astres en général, devaient être supportés, selon lui, par la circonférence solide et terrestre du ciel à travers laquelle se font jour les feux qui les composent (1). Mais tandis que les étoiles sont plantées comme des clous au cristal du ciel, les planètes en sont détachées et se meuvent; le soleil doit même à son excessive rapidité la chaleur qu'il a acquise et qu'il nous communique (2); il est difficile de savoir, en l'absence de témoignages précis, ce qu'Anaximène pensait de la cause et de la nature de ces mouvements, ou ce qu'il entendait en enseignant que les astres ne se meuvent pas au-dessous de la terre, mais seulement autour (3); mais on peut penser que son système du monde ne fut pas en tout inférieur à celui de Thalès, puisqu'une bonne autorité lui attribue d'avoir enseigné la lumière empruntée de la lune et expliqué les éclipses de cet astre par l'interposition de la terre (4) : admirable découverte qui suppose une connaissance déjà très-étendue de l'ordre réel du monde, et qui ne fut communément reçue que beaucoup plus tard.

La philosophie d'Anaximène, bien qu'exposée dans un ouvrage écrit en prose, avec un style, avec un esprit sévères (5), ne dut cependant pas atteindre à un degré de précision et de développement qu'on ne rencontre dans les systèmes qu'à ces époques avancées où la langue est faite, où les idées circulent, où toutes les questions sont posées. Ce développement lui fut donné dans le siècle suivant par Diogène d'Apollonie, disciple d'Anaximène, et sans doute aussi auditeur de plusieurs autres maîtres. Mais avant d'aborder cette époque, nous devons présenter l'ensemble d'une doctrine empirique plus puissante, et portée tout d'un coup jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, dans la philosophie d'un con-

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 22, 23, 29; ibid., II, 11; et Stobée, *Eclog. phys.*, cap. 25.

(2) Stobée, ibid.,; et Plutarque, dans Eusèbe, *Prép. évang.*. I, 8, et *Op. des philos.*, II, 13.

(3) Diogène, Stobée, Origène, etc. Montucla pense qu'Anaximène repoussait par là l'idée d'un *dessous* pour la terre, et la croyait sphérique, comme Thalès (*Hist. des Mathém.*, t. I); mais ce dernier point est à peine soutenable.

(4) Eudème, cité par Théon de Smyrne.

(5) Diogène, *Vie d'Anaximène*, II, 3.

temporain d'Anaximène, de la fin du sixième siècle (1), d'Héraclite d'Éphèse en Asie-Mineure.

IV. Héraclite se vantait de n'avoir jamais eu de maître et de ne devoir la philosophie qu'à lui-même. Cependant une bonne tradition fait supposer quelques relations entre Xénophane et lui (2). En effet, sa physique et même ses idées les plus générales offrent des rapports évidents avec celles de ce sage. A l'exemple de Xénophane, Héraclite protestait contre l'esprit d'Homère, qu'il voulait à coups de bâton chasser des gymnases en compagnie d'Archiloque, et il manifestait la plus vive antipathie pour la religion vulgaire. « Les hommes, disait-il, font des vœux aux idoles, comme si » quelqu'un parlait aux maisons (3); ils se purifient quand ils » sont souillés de sang comme celui qui, taché de boue, se la- » verait dans la fange (4). » Ainsi qu'à Xénophane, le monde des sens ne paraissait à Héraclite qu'une perpétuelle illusion, et il donna tout son développement à cette doctrine de *l'écoulement perpétuel des choses* qui fut dès lors en Grèce immortalisée sous son nom. Suivant lui tout passe et rien ne subsiste, les choses de ce monde coulent comme un fleuve; et qui pourrait entrer deux fois dans le fleuve, lorsque l'onde chasse l'onde, que l'onde vient chasser à son tour? ainsi les choses naissent et périssent, elles sont et ne sont plus, et tout ce qui est sensible flue, de sorte qu'il ne puisse en exister de science (5). Cette vue du monde qu'il faut regarder comme le point de départ de la philosophie d'Héraclite, nous révèle jusqu'au fond de la pensée du philosophe; elle nous explique son amère misanthropie et la sombre amertume de ses paroles : « L'homme durant la nuit, dit-il, est bien près de la » lumière, il y touche; et cependant il est mort, éteint pour lui- » même; ainsi, vivant, il touche au mort pendant le sommeil; » éveillé il touche à celui qui dort (6). » Toujours sous la même

(1) Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 1.
(2) Sotion, dans Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 5.
(3) Clément d'Alex., *Admonit. ad gent.*, p. 33.
(4) Elias Cret., *ad Greg. Naz. orat.*, 23.
(5) Platon, *Cratyle*, p. 54 : Aristote, *Métaph.*, I, 6, *de Anim.*, I, 2 : Plutarque, *du Mot E à Delphes*.
(6) Héraclite, dans Clément d'Alex., *Stromata*, p. 530, en adoptant une correction de Sylburge.

influence, il maudit la génération : « Ceux qui sont nés veulent » être vivants pour devenir morts et pour se reposer, et ils lais- » sent des fils sur la terre pour devenir des morts à leur » tour (1). » Enfin, suivant lui, dans cet éternel mouvement des phénomènes, nous ne faisons à chaque instant que *vivre notre mort* et que *mourir notre vie*, tant que nous ne pouvons atteindre à quelque chose de durable et de constant (2).

V. Cette unité, au-dessus de la nature, Héraclite l'envisageait comme Xénophane lorsque la mobilité des choses terrestres lui faisait jeter les yeux vers le ciel. De plus que lui, il la regardait nettement comme le centre et l'origine de la raison et de toutes les apparences. Il l'appelait *raison divine et commune* (3); il lui accordait sagesse et beauté, disant qu'elle était à l'homme ce que l'homme est au singe (4); il voulait enfin que cette *unité, qui est sage*, ne fût pas nommée seule, mais qu'on l'appelât *Zeus* (5), et qu'on la regardât en même temps comme la *nature*, et comme le *séjour de l'homme* (6), et comme cette *intelligence à laquelle rien n'est caché parce qu'elle n'est jamais morte* (7). Ainsi, nous nous expliquons comment Héraclite a pu prétendre enseigner à ses prédécesseurs, à Hésiode, à Pythagore, à Xénophane et à Hécatée, que la seule sagesse consiste à connaître la volonté suivant laquelle les choses se gouvernent dans l'univers (8), bien que cette volonté ne fût que la loi du destin ou la fatalité (9). Il pensait en effet que l'homme, en tant que participant de la raison commune, n'a qu'à l'écouter parler en lui, à l'*attirer par inspiration*, pour devenir un être pensant et pour connaître la vérité des choses en communiquant avec elle (10).

Ainsi Héraclite, qui semble d'abord suivre Xénophane en

(1) Héraclite, dans Clément d'Alex. *Stromata*, p. 432.
(2) Philon, *Allégories de la loi*, I, sub fin., en modifiant l'interprétation syncrétiste de Philon.
(3) Sextus, *Adversus logicos*, I, 127, 129.
(4) Platon, *Hippias* (*grand*), p. 121.
(5) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, p. 603.
(6) Alexandre d'Aphrod., *de Fato*, p. 164, Alde.
(7) Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, II, p. 196.
(8) Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 1.
(9) Id., ibid., IX, 7.
(10) Sextus, loc. cit.

s'élevant de l'idée des illusions des sens à celle d'une suprême unité, s'en écarte ensuite d'une manière définitive en déterminant la nature de cette unité, en l'identifiant avec le tout, avec la nature, avec l'intelligence générale. Il y a plus, nous allons voir qu'Héraclite demeure Ionien et naturaliste en donnant à l'unité un fondement matériel qu'il appelle *feu*, et en la concevant comme le sujet de toutes les modifications et de tous les phénomènes. Ce que Thalès nommait *eau*, ce qu'Anaximène nommait *air*, et ce qui pour tous deux était le principe et le sujet de la vie, Héraclite le détermine encore plus clairement comme *vie*, en le caractérisant d'une manière à demi symbolique par l'élément le plus agité, le plus destructeur et le plus excitant pour tous les êtres. Quoique matériel encore, cet élément-principe est moins grossier que l'air d'Anaximène, qui lui-même est moins grossier que l'eau de Thalès; mais l'empirisme subsiste, parce que la matière et les organes des sens sont toujours regardés comme voie unique de la connaissance, et seuls moyens de communication avec l'être extérieur, et parce que les phénomènes règnent exclusivement dans le monde sans que la nature de l'esprit soit définie et distinguée. On peut dire même que l'empirisme se précise, et qu'il atteint ses plus extrêmes conséquences par la doctrine de l'instabilité absolue.

VI. Développons et prouvons ces assertions. Et d'abord le critérium de la connaissance est dans les sens, suivant Héraclite. Cette conclusion semble, il est vrai, contraire aux termes employés par le philosophe : « Les yeux, dit-il, et les oreilles sont de » mauvais témoins pour les hommes, quand elles appartiennent » à des âmes barbares. » Et ailleurs. « Le critérium de la vérité » est dans la raison, et non dans toute raison, mais dans la » raison divine et commune attirée en nous par inspiration (1). » Mais la première de ces sentences, qui seule est textuellement empruntée au philosophe, se borne à faire entendre que les âmes mal faites n'apprennent pas bien par les sens; ce qui s'accorde très-bien avec le matérialisme, et d'autant mieux que

(1) Sextus, *Adversus logicos*, I, 126 et 127. Les développements qui suivent sur la nature de la raison et ses rapports avec le tout sont encore empruntés à Sextus, 129-134.

l'âme est conçue comme plus matérielle; la seconde change absolument de sens quand on remarque que l'inspiration par laquelle est attirée la raison du dehors est matérielle et a lieu par la voie des sens. En effet, suivant Héraclite, lorsque les ouvertures de la sensation sont fermées et que nous dormons, l'âme qui est en nous se sépare de cette communauté d'être qu'elle a avec ce qui l'entoure; elle n'y conserve, comme une sorte de racine, que l'adhérence innée qu'elle y a par respiration; elle perd la force de souvenir qu'elle avait auparavant. Ainsi que des charbons, approchés du feu changent de nature et s'allument, éloignés s'éteignent, de même cette partie de ce qui nous entoure, qui habite dans nos corps, devient irraisonnable par le fait de la séparation, tandis que, par sa réunion innée, à travers les ouvertures, elle est de même espèce que le tout. Cette raison commune et divine, par la participation de laquelle nous sommes doués de pensée, est le critérium du vrai, de sorte que ce qui *paraît également à tous* doit être tenu pour vrai comme lui étant emprunté, et que ce qui n'*arrive qu'à quelques-uns* doit être réputé, par le motif contraire, indigne de confiance. « Et cependant, dit Héraclite, les hommes ne comprennent point, ni avant » d'avoir écouté ni après avoir écouté pour la première fois; ils » semblent ignorer, même en les sachant bien, ces paroles et ces » faits qui viennent de la raison commune, et que je déduis ici » en les divisant d'après leur nature, et en disant de chacun ce » qu'il est. Mais les autres hommes ne savent ce qu'ils font » pendant la veille, de même qu'ils oublient ce qu'ils ont fait » pendant le sommeil... La plupart vivent comme s'ils avaient » une sagesse propre! Cette sagesse n'est cependant que l'exposition du mode d'ordination du tout. En ce que nous avons de » commun avec le tout par mémoire, nous sommes dans le vrai; » et en ce qui nous est propre, nous nous trompons. »

On voit clairement par ce qui précède que la communauté d'être de la raison humaine et de la raison totale et divine, et leur demi-séparation pendant le sommeil, sont entendues au sens matériel et données comme physiquement réalisées. Si les organes des sens nous abusent, c'est dans leurs témoignages isolés, et non lorsque par eux le sens universel absorbe et envahit le sens indi-

vidüel et le force de prononcer conformément à lui-même et à la vérité. Or, ce sens universel, c'est le feu qui en est le sujet : le feu, c'est-à-dire une sorte d'air ou de vapeur sèche (1), âme incorporelle et toujours coulante dont toutes choses sont faites (2), principe du monde *ordonné* et périssable que nous voyons, et ce monde lui-même dans son essence éternelle. Car *ce monde de toutes les choses, aucun des dieux, aucun des hommes ne l'a fait; il a été, il est et il sera le feu toujours vivant, s'allumant et s'éteignant avec mesure* (3). Il est un et multiple, il se sépare et se réunit sans cesse (4); tout se fait de lui et tout se résout fatalement en lui (5), de sorte que *toutes les choses soient quelquefois feu* (6). Il paraît au surplus qu'Héraclite ne regardait pas sa détermination de l'être en général comme parfaitement claire, puisqu'il disait que la nature de l'âme est une chose si profonde, qu'on ne peut rien définir, quelque voie que l'on suive (7), et qu'il l'assimilait aussi à une harmonie latente de toutes choses, lyre, arc tendu d'une extrémité du monde à l'autre (8): il faut donc en conclure que sous toutes les images de sa métaphysique, Héraclite cachait, ou plutôt qu'il révélait par elles, l'être et l'un, à la fois sujet et objet, matière et connaissance, acteur et phénomène, en un mot, celui qui est mû et se connaît, parce que *ce qui est mû connaît ce qui est mû* (9).

VII. Ces étranges paroles montrent dans le panthéisme d'Héraclite une plus grande préoccupation des modes de l'être que de l'être lui-même. Sans les modes, il ne concevait pas l'être ; de là ce feu toujours en mouvement et qui comme tel se connaît lui-même, c'est-à-dire connaît son mouvement. Effrayant système s'il n'eût été uni à l'idée d'une harmonie générale et d'une sagesse qui

(1) Sextus, *Adversus physicos*, II, 233 et I, 360 ; Stobée, *Eclog. physic.*, XIII ; et J. Philopon, *de Anima*, p. 7.

(2) Aristote, *de Anima*, I, 2. Le sens du mot *incorporel* dans ce passage n'exclut que les corps organisés et complexes.

(3) Héraclite, dans Clément d'Alex., *Strom.*, p. 599.

(4) Platon, *Sophiste*, p. 241, passage où Héraclite n'est qu'indiqué, mais très-clairement.

(5) Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 7.

(6) Aristote, *Physique*, III, 5.

(7) Diogène, loc. cit.

(8) Plutarque, *de la Créat. de l'âme*, 27.

(9) Aristote, *de Anima*, I, 2.

gouverne. Mais sous ces mots encore c'est la fatalité qui se cache. Restaient pour Héraclite, comme pour les autres ioniens, ces divinités temporelles, différentes du dieu de la philosophie, et dont le monde est plein (1). Tous ces petits dieux sont engendrés comme le monde, et voici comment : d'abord, au sein de l'unité, il faut que la multiplicité éclate et qu'il se forme une opposition, puisque nous avons dit qu'Héraclite ne pouvait concevoir l'être sans les modifications, ou « le tout un sans les alternatives du » tout » (2). Ainsi donc « il faut dire qu'il existe une sorte de » guerre commune et d'opposition, et que toutes choses sont nées » de l'opposition » (3). Tout vient de la lutte, et la guerre est le maître du monde, et il n'y aurait pas de génération sans la guerre (4). Mais « ce qui s'oppose tend à l'accord » et « l'har- » monie résulte de l'opposition de l'unité à elle-même » (5) ; l'univers naît ainsi, non selon le temps, mais selon la pensée (6), c'est-à-dire, car cette sentence ne semble pas pouvoir être exprimée autrement, l'unité opposée à elle-même commence à penser, et le temps n'existe que par cette pensée, et suit ainsi la génération au lieu de la précéder comme dans les cosmogonies.

Mais ce n'est là que l'énoncé général de la génération ou de l'origine des phénomènes ; voici maintenant comment ils se produisent : du feu, ou de l'air, qui est l'essence primitive, l'ensemble se change en humidité, semence du *monde ordonné*, qu'Héraclite appelle la mer ; de la moitié de la mer se fait la terre et de l'autre moitié le Serpent, qu'il faut apparemment regarder comme le type primitif des animaux. En général la terre et le ciel se forment ainsi successivement, et Héraclite appelle ce mouvement de la génération *mouvement de haut en bas*. Mais un mouvement contraire et *de bas en haut* se manifeste aussi : « la mer s'épand et se mesure par une même » raison qu'avant de devenir terre, les éléments passent par les

(1) Diogène, *Vie d'Héraclite ;* Aristote, *De part. animal.*, I, 5.
(2) Philon, *Allégories de la loi*, II, init.
(3) Origène, *Contre Celse*, VI, p. 498, ed. lat.
(4) Plutarque, *de Isid. et Osirid.*, 25.
(5) Aristote, *Ethic. ad Nicom.*, VIII, 2 ; et Platon, *Banquet*, disc. d'Éryximaque.
(6) Stobée, *Eclog. phys.*, 25 ; Cf. Sextus, *adv. phys.* II, 216.

mêmes degrés en sens inverse (1); et dans les deux sens, ils naissent les uns des autres de la mort de ceux qui les ont précédés. Le feu vit ainsi la mort de la terre, l'air la mort du feu, l'eau celle de l'air et la terre celle de l'eau (2) : et voilà comment l'unité s'amuse à faire le monde (3).

Sans s'expliquer sur la nature du ciel, Héraclite imagine en lui de certains bassins dont la partie concave serait tournée de notre côté, et dans lesquels se rassembleraient les évaporations pures et ignées de la terre pour former ce que nous appelons les astres; et il explique les éclipses et les phases lunaires par de simples conversions de ces bassins à notre égard. Mais de même que des vapeurs sèches s'exhalent de la terre, de même aussi de la mer s'exhalent des vapeurs humides et ténébreuses. Suivant que les unes ou les autres viennent à l'emporter, le jour ou la nuit, l'été ou l'hiver règnent sur la terre, et les divers météores se forment (4). Cette théorie, à la fois simple et grossière, rappelle celle de Xénophane et nous fait voir Héraclite bien inférieur sous ce rapport, non-seulement aux philosophes de l'école italique, mais même à ceux de Milet, Thalès et Anaximène (5).

VIII. Il faut savoir maintenant quelle morale Héraclite déduit de sa doctrine; nous avons vu plus haut que l'âme, portion de ce feu universel qui est l'intelligence et la vie, devient irraisonnable par le fait de la séparation qui lui donne une nature propre. Aussi le philosophe dit ouvertement que *l'âme n'est pas raisonnable selon la nature* (6), que *le séjour humain est privé de la raison*, mais que le *séjour divin la possède* (7); en un mot, bien que divine au fond (8), l'âme doit s'ignorer et exister à peine tant qu'elle croit

(1) Diogène, *Vie d'Héraclite;* et Clément d'Alex, *Strom.*, p. 599.

(2) Maxime de Tyr, *Dissert.*, 25; Philon, *Incorr. du monde;* et Clément d'Alex., *Strom.*, p. 624, VI. Dans ces deux derniers passages, l'âme est nommée pour l'air.

(3) Proclus, *in Tim. Platon.*, pag. 103. En substituant au mot alexandrin *démiurge* celui d'*unité*, qui est plus exact.

(4) Diogène, *Vie d'Héraclite,* IX, 10 et 11.

(5) Il ne croyait pas le soleil plus grand qu'il ne paraît (V. Théodoret, *Thérap.*, disc. I), et il l'éteignait chaque soir, V. Platon, *République*, VI, p. 32.

(6) Philostrate, ép. 18.

(7) Origène, *Contre Celse,* VI p. 492, éd. lat.

(8) Plutarque, *Quest. Platon.* I, et Clément d'Alex., *Strom.*, III, p. 215.

aux sensations de détail au lieu d'invoquer la raison commune; et les hommes doivent *demeurer morts lorsqu'ils ne savent ni espérer ni attendre* (1), et qu'*insensés ils écoutent la divinité comme l'enfant écoute l'homme* (2). Du reste, toutes âmes n'ont pas absolument la même nature : les unes naissent humides et se réjouissent de ce qui est une mort pour elles (3); les autres, d'une *lumière sèche*, sont les plus sages (4), et de là vient que *partout où la terre est sèche l'âme est aussi plus raisonnable et meilleure* (5). Cependant *il est au pouvoir de tout homme de se connaître lui-même et d'être sage* (6), parce que, sans doute, la communication avec le dehors demeure toujours ouverte et que la divinité peut toujours être appelée. L'état qui suit dans l'homme cette connaissance et l'acquisition de la philosophie, c'est l'état divin, c'est une stabilité au-dessus des choses variables du monde; par rapport à l'humanité c'est une souveraine quiétude, qui est le bien suprême (7), et qui se maintient grâce à l'exercice de la vertu, c'est-à-dire, à la tempérance et à la santé de l'âme (8). C'est au fond l'indifférence et la résignation.

On ne saurait autrement interpréter ce qui paraît incertain, à pareille distance, dans la morale d'Héraclite, car le panthéisme n'a jamais produit, même de nos jours, d'autres conséquences. Une tendance politique très-marquée résultait aussi chez Héraclite de son mépris de la vie et des hommes; il était ennemi de la démocratie, et sa doctrine de l'unité trouvait encore là une application : *c'est loi et force que d'obéir à un seul* (9). En présence de ces résultats, et si l'on pense qu'Héraclite ne pouvait attacher qu'à la seule morale, ou science de la vie, une grande importance entre les autres sciences, on ne s'étonnera pas que parmi les titres vulgaires donnés à son livre par la tradition, ceux-ci nous

(1) Clément d'Alex., *Strom.*, III, p. 532.
(2) Origène, loc. cit.
(3) Porphyre, *de antro nymph.*, 9.
(4) Galien, *quod anim. mor. temper. corp. seq.*, I, p. 316, Basil.
(5) Philon, dans Euseb., *Prépar. évang.*, VIII, 14.
(6) Stobée, *sermones*, V, 119.
(7) Clém. d'Alex., *Strom.*, II, p. 417.
(8) Stobée, *sermones*, III, 84.
(9) Clém. d'Alex., *Strom.*, p. 603.

soient aussi parvenus : *Moyen de bien conduire sa vie* et *Science des mœurs, renfermant une règle de conduite universelle* (1).

L'obscurité proverbiale de l'ouvrage d'Héraclite, obscurité qui fit le désespoir des grammairiens dans l'antiquité (2), et qu'il faut attribuer à la sombre humeur de l'écrivain, autant qu'à la sublimité du sujet et à l'imperfection de la méthode et de la langue philosophiques, n'en diminua nullement la célébrité. Une école active et nombreuse s'attacha tant à la commenter qu'à en propager la doctrine : des stoïciens qui professaient le panthéisme du feu, des sceptiques qui trouvaient, dans le dogme de l'existence des contraires au sein de l'unité d'un même sujet, une conséquence de leur propre doctrine (3), avant eux une foule de sophistes d'Éphèse et même des philosophes sérieux qui soutenaient l'opinion de la mobilité universelle (4), composèrent l'école d'Héraclite dans l'antiquité et la représentèrent à toutes les époques.

IX. Mais ici nous touchons au siècle des sophistes et au commencement du scepticisme; nous nous éloignons de la vraie doctrine d'Héraclite. Il faut se rappeler en effet que dans cette doctrine la thèse de l'instabilité des choses est balancée par celle d'une raison commune et immuable, et celle de la fatalité par celle de l'ordre, de l'harmonie, de la mesure, suivant lesquels s'allume et s'éteint le feu éternel. Cette raison commune fait déjà penser à la vraie méthode philosophique qui plus tard se fixa comme théorie des idées; et derrière ce feu mesuré c'est Zeus ordonnateur qu'on devine. Voilà ce qu'Anaximène avait sans doute ignoré et ce que son disciple Diogène envisagea comme Héraclite.

Diogène, né à Apollonie, en Crète, vécut à l'époque où les systèmes, jusque-là constitués dans l'isolement, commençaient à s'enquérir les uns des autres. Il visita Athènes, où l'esprit philosophique tendait à se centraliser (5), et il fut le dernier des *natu-*

(1) Le grammairien Diodote (dans Diogène) regardait même la physique comme la partie accessoire de ce livre. (V. *Vie d'Héraclite*, IX, 12 et 15.)

(2) Diogène, *Vie d'Héraclite*, IX, 12, et Sextus, *Adversus grammaticos*, 13.

(3) Diogène, IX, 15; Énésidème dans Sextus, *Hypotyposes*, I, 210.

(4) Platon, *Théétète*, p. 142. Cratyle, un des maîtres de Platon, poussait si loin cette opinion, qu'il ne croyait pas que l'on pût, même une seule fois, traverser le même fleuve. Il levait le doigt pour exprimer symboliquement sa doctrine. V. Aristote, *Métaph.*, III, 5.

(5) Diogène, *Vie de Diogène d'Apollonie*, IX, 57.

turalistes ioniens, de ceux du moins qui voyaient dans la nature un être unique, matériel et vivant (1). Le sujet qu'il établit pour fondement des phénomènes de la vie c'est l'*air* d'Anaximène; sans doute aussi le caractérisa-t-il quelquefois comme feu pour l'explication de certains phénomènes, à peu près comme Héraclite donnait à son feu les propriétés de l'air; du moins il est des traditions qu'on ne saurait expliquer autrement, et qui nomment le principe de Diogène un intermédiaire entre ces deux éléments (2).

Diogène avait écrit plusieurs ouvrages, un entre autres sur les météores, et sur le principe en général, et sur la nature humaine; puis un livre qui contenait sa polémique contre les *naturalistes sophistes*, c'est-à-dire, apparemment, contre les héraclitéens et contre les partisans de la pluralité des principes; enfin un traité *de la nature*, qui se conserva jusqu'au sixième siècle de notre ère (3), et dont quelques fragments nous ont été transmis.

X. Diogène commençait par établir la nécessité de *poser un principe indubitable avant d'entreprendre un discours quelconque, puis d'en présenter une interprétation simple et grave* (4). En effet le philosophe s'efforçait d'abord de prouver l'existence d'un être unique, dont tous les autres seraient des modifications. Cette vérité établie signalait, à la fois, la cause de l'univers et le principe de la science. Diogène démontrait qu'il ne peut exister qu'un seul *sujet naturel*, en faisant voir que *si toutes choses n'étaient pas d'une seule* il n'y aurait ni action ni passion réciproques dans le monde (5) : « Il me paraît, disait-il, que l'univers, pour » appeler ainsi toutes les choses qui sont, se change par lui-» même et demeure le même; et cela est évident, car s'il y avait » plusieurs êtres en ce monde, ici l'eau, là la terre, et les autres » qui semblent y être, et si chacun d'eux était autre, autre qu'un » autre par sa propre nature, et si jamais il ne se transformait » et ne se faisait autre, il ne pourrait pas se mêler aux autres, » ni les aider, ni leur nuire. Les plantes ne germeraient pas; les

(1) Simplicius, *Physique*, I, 6.
(2) Nicolas de Damas et Porphyre, dans Simplicius, *Physique*, I, 6 et 32.
(3) Simplicius, *Physique*, I, 6.
(4) Diogène de Laërce. loc. cit.
(5) Aristote, *de Generatione et corruptione*, I, 6.

» animaux et les autres choses ne seraient pas engendrés. Il faut » donc que l'être soit constitué de manière à être le même, et » que les autres choses, changées par lui, deviennent autres que » lui, puis retournent en lui (1). »

L'air que nous respirons est la partie la plus subtile, il est aussi le principe de toutes les choses ; et à cause de cela même il connaît et il est le moteur de l'âme : comme le premier des êtres, il doit connaître les autres, et comme le plus subtil, il doit posséder la force motrice (2). Diogène attribuait donc l'intelligence à l'air son principe ; il le concevait comme régulateur des choses ; et, sous ce rapport, on peut penser que le philosophe subissait l'influence d'Anaxagore, son contemporain, et peut-être l'un de ses maîtres (3). Mais Anaxagore, nous le verrons plus tard, ouvrit une ère nouvelle en distinguant l'intelligence du sujet matériel. Quoi qu'il en soit, « sans intelligence, disait Diogène, il ne » pourrait pas arriver qu'il y eût une mesure en toutes choses : » hiver et été, nuit et jour, vent, pluie et beau temps ; car si » quelqu'un veut songer à ces choses et a toutes les autres, il » trouvera qu'elles sont avantageusement disposées. Et que ce » soit de l'air que les hommes et les animaux tiennent la vie, » l'âme et la pensée, il en est de grands signes : l'homme et les » animaux qui respirent vivent d'air, et l'air est pour eux l'âme » et la pensée... et quand il se retire, ils périssent et la pensée les » abandonne... Il me semble que ce qui a la pensée, c'est l'air, » ainsi nommé parmi les hommes, et que toutes choses sont par lui, » et qu'il leur commande ; il me semble que tous les usages viennent » de lui, qu'il se mêle à tout, qu'il dispose tout et qu'il est en tout, » et qu'il n'existe rien de un qui ne participe de lui (4). »

XI. Diogène déduisait des modes de l'air, ou, plus exactement, des *tropes*, c'est-à-dire des conversions, changements, et transformations intimes qui se réalisent en lui, toutes les variétés du monde : « Il existe plusieurs tropes de l'air lui-même et de la » pensée ; car l'air est polytrope, plus chaud et plus froid, plus » sec et plus humide, plus tardif et plus vite ; et il y a en lui

(1) Simplicius, *Physique*, I, 32.
(2) Aristote, *de anima*, I, 2.
(3) Simplicius, *Physique*, I, 6.
(4) Id., ibid., I, 32.

» beaucoup d'autres variations infinies d'organisation intérieure » et extérieure (1). » Il est probable que Diogène faisait correspondre comme Anaximène les principaux de ces modes à un état variable de densité ou de dilatation de l'air ; du moins c'est à ces dernières modifications qu'il attribuait la formation du monde physique. Là où l'air, à la suite de son éternel mouvement, se trouva plus dense, il se fit, selon son opinion, certaines *convolutions*, et là où il se trouva plus rare, à la partie supérieure, sa substance plus légère composa le soleil (2). Diogène pensait qu'il existe ainsi des mondes sans nombre et un vide infini (3) ; infidèle en cela à la doctrine ordinaire des Ioniens, et certainement influencé par Leucippe, qu'on lui donne aussi pour maître (4). Il plaçait la terre, ronde et oblongue, au centre du monde, et, tandis que sa masse a été constituée par la chaleur, il croyait que le froid a déterminé la solidité de sa circonférence (5). Nous devons trouver là, peut-être, une explication plus étendue de la *convolution* à laquelle Diogène rapportait l'origine de la terre. Un air plus froid pouvait bien avoir, suivant lui, entouré, resserré et maintenu une masse d'air igné ; et le feu qui existe encore sous nos pieds pouvait servir au philosophe, comme à quelques-uns de ses prédécesseurs, à expliquer certains phénomènes terrestres. Diogène regardait enfin les étoiles à la fois comme des pierres spongieuses et comme les centres des exhalaisons ignées du monde ; il croyait que, en mouvement comme elles autour de la terre, certaines pierres obscures étaient sujettes à rencontrer sa surface, et à la heurter dans le cours de leur révolution ; il fixait ainsi l'origine de ces pierres tombées du ciel, déjà très-connues en Grèce à cette époque (6).

XII. Passons maintenant du système du monde à la physiologie. Du changement continuel de l'être et de l'infinité de ses *tropes*,

(1) Id., ibid. Nous rendons ainsi deux mots dont l'un, au sens propre, signifie *volupté*, et l'autre *couleur* (ἡδονὴς καὶ χροιᾶς). Nous croyons cette extension permise ; mais nous la signalons à cause de ce que les termes grecs ont d'ailleurs de caractéristique.

(2) Plutarque, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, 8.

(3) Id., ibid., et Diogène Laërce, loc. cit.

(4) Simplicius, *Physique*, I, 6.

(5) Diogène de Laërce, loc. cit.

(6) Stobée, *Eclog. physica*, c. 25, p. 53.

Diogène déduisait l'existence nécessaire d'une foule d'animaux « qui ne se ressemblent ni par l'espèce, ni par la nourriture, ni » par l'intelligence. » Tous ces animaux participent de l'air, mais d'une manière différente : « Tous, par le même air, vivent, » voient et entendent, et ils tirent de lui leurs pensées propres. » Leur âme est une seule et même chose : « un air plus chaud que » celui du dehors, dans lequel nous sommes, mais beaucoup » plus froid que celui du soleil ; » et cette chaleur diffère de l'un à l'autre sans différer beaucoup ; d'où analogie entre les divers êtres, sans similitude parfaite (1). Tous les animaux possibles respirent, même les poissons : ceux-ci émettent l'eau par les branchies, et ils attirent, au moyen du vide qui se fait dans leur bouche, l'air contenu dans l'eau qui les entoure ; s'ils meurent quand on les plonge dans l'air, c'est parce qu'alors ils respirent à l'excès (2). En général, l'intelligence a lieu chez les animaux, parce que l'air embrasse avec le sang le corps tout entier à l'aide des veines qui en parcourent toutes les parties. Ces veines se centralisent dans le ventricule gauche du cœur, organe plein d'esprit et siége principal de l'âme. Lorsque le sang se répand dans le corps et remplit les veines, s'il repousse l'air vers la poitrine et l'estomac, le sommeil commence ; mais si l'air vient à manquer partout dans les veines, la mort s'ensuit (3). C'est cet air qui, d'autant qu'il est plus pur et plus sec, possède chez les animaux une intelligence plus grande ; qui humide, au contraire, comme dans la satiété, l'ivresse ou le sommeil, s'endort et s'abrutit (4). Plus l'air se mêle au sang, plus celui-ci est léger, et le plaisir résulte de cet état du corps, tandis que la douleur se produit lorsque l'air abandonne le sang qui devient alors plus faible et plus épais (5). L'air, enfin, éprouve seul toutes les sensations, grâce à sa présence dans les organes, c'est-à-dire dans les veines qui les traversent. L'ouïe se produit lorsque l'air de la tête

(1) Simplicius, *Physique*, I, 32.

(2) Aristote, *de Respiratione*, c. 2. Comme s'il y avait de l'air dans l'eau, dit Aristote, et comme si un animal terrestre était jamais mort par excès d'air !

(3) Aristote, *Hist. des animaux*, III, 2, et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, IV, 5, 7, 33. Diogène avait donné une anatomie des veines, qu'Aristote reproduit au long au passage cité. Cf. Littré, Œuvres d'Hippocrate, *introd.*, p. 204 et 18.

(4) Théophraste, *de sensu*, 44.

(5) Id., ib., 42.

est agité par la voix ; l'odorat naît de la conformité de l'air autour de l'encéphale avec les odeurs qui y parviennent ; le goût, de la présence de l'air dans les veines qui aboutissent à la langue et de l'aspiration qui a lieu à travers elle comme à travers une éponge (1). Ainsi, la sensation et l'intelligence ont lieu à divers degrés chez les animaux, mais il n'en est pas qui aient l'entendement aussi vif que l'homme, parce que leur tempérament épais les prive de raison et de sentiment, comme il arrive parmi nous aux furieux et aux fous (2).

§ II.

ÉCOLE RATIONALISTE. — PREMIÈRE SECTION : UNITÉ IMMOBILE DE L'ÊTRE. — PARMÉNIDE, MÉLISSE ET ZÉNON D'ÉLÉE.

I. Ainsi, la plus ancienne école empirique et la plus ancienne conception du monde, suivant l'ordre des temps et de la pensée, demeurèrent les mêmes à peu près durant un siècle et demi, depuis Thalès jusqu'à Diogène. Cette école atteignit seulement une précision plus grande quant à la détermination des facultés et des modes de l'être ; elle acquit plus de conscience de sa propre doctrine. Nous verrons la seconde école empirique, issue d'Anaximandre, accomplir son développement original pendant la même période, puis se placer à côté de la première, et même se mêler à elle, à Athènes, au milieu du cinquième siècle, au moment de la rencontre de toutes les directions de la pensée grecque et de l'influence réciproque de toutes les doctrines. Avant cette époque, nous devons aborder à son origine chacune des grandes idées qui formèrent ces diverses doctrines. Nous devons nous placer à chaque centre isolé d'ébranlement, et suivre chaque mouvement spontané, sans acception de temps, jusqu'à l'instant de la rencontre et du choc. Ainsi, quoique le rationalisme absolu de l'école d'Élée, tel qu'il se constitua dans l'esprit de Parménide, à la suite des leçons de Xénophane, soit postérieur à l'empirisme de Thalès et à celui d'Anaximandre, il ne l'est pas ou ne l'est

(1) Théophraste, *de Sensu*, 39, et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, IV, 16 et 18.
(2) Ps-Plutarque, ibid., V, 20.

que peu à celui de leurs disciples les plus puissants et les plus rigoureux. Dès lors, la marche de ces deux doctrines est collatérale, et nous pouvons les opposer sans difficulté l'une à l'autre, comme si leur origine était contemporaine. Nous opposerons donc Parménide à Héraclite, puis Philolaüs à Empédocle, et Démocrite à Anaxagore.

Ce qui distingue tout d'abord des autres philosophies de l'antiquité la philosophie de Parménide, c'est qu'elle déclare une guerre ouverte, irréconciliable, entre le témoignage des sens et celui de la raison. Héraclite et d'autres empiriques avouaient sans doute, et ils exagéraient, les erreurs des sens; mais leur philosophie restait au fond tributaire de ces illusions, qu'ils croyaient repousser, et ne faisaient que signaler; ignorants encore dans l'art de consulter la pensée, de l'isoler de toute connaissance antérieure, enfin de dépouiller les idées et de les présenter dans leur immatérielle généralité, ils ne pouvaient s'élever que par le mysticisme, par une croyance sans raison, au-dessus d'un matérialisme dont ils ne se dégageaient même pas alors. Parménide, plein de mépris pour les sens, pour les connaissances particulières et pour les opinions humaines, les attaque et les renverse, armé d'une doctrine purement rationnelle, qui, par sa simplicité toute primitive, a, dans son opposition même, une singulière analogie avec la doctrine de l'unité des plus anciens empiriques.

II. Parménide d'Élée est certainement un disciple de Xénophane (1). Ses relations à peu près certaines avec les pythagoriciens (2) expliquent chez lui une méthode rationaliste plus marquée que chez son maître, et qu'il porta même à un degré de rigueur inconnu à l'école pythagoricienne. Son âge est fixé par Platon à deux générations avant Socrate (3); et, malgré quelques données contraires, il est impossible de le croire plus récent; il nous suffit, au reste, que Parménide soit étranger à l'Attique et antérieur, au moins par la formation de son esprit, à l'époque de la fusion des idées en philosophie. La méthode de Parménide est

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 5, et Sextus, *Adversus logicos*, I, 111.

(2) Sotion dans Diogène, *Vie de Parménide*, IX, 21; Strabon, *Géographie*, VI, et Proclus, *op. ined.*, Cousin, tome IV, p. 5.

(3) Platon, *Parménide*, p. 5 et 6. Platon confirme ailleurs son propre témoignage.

en quelque sorte gravée dans l'ordre même et dans la distribution de son poème. Ce poème, que les anciens ont sévèrement jugé sous le rapport de sa forme (1), présente en effet un frappant contraste avec les anciens vers héroïques de la Grèce, et ce contraste se marque fortement dans le poème lui-même. En effet, le début tout homérique, ou plutôt les images grossières, quelquefois insignifiantes et plates, on peut le dire, que la tradition poétique de l'Ionie impose, en vertu de l'habitude, aux premiers vers de Parménide, forment une étrange opposition avec la sévérité dorienne, avec la dialectique aride et serrée qui saisit ensuite et étreint le lecteur. Les noms des divinités semblent jetés dans ce début comme par manière d'acquit et comme certains poètes d'un autre siècle pourraient le faire encore dans le nôtre. Le fond de la pensée est cependant approprié à l'objet du poème : des vierges, des filles du soleil, qui ont abandonné la nuit pour la lumière, et rejeté les voiles de leurs têtes, conduisent l'ardent poète au milieu du royaume de l'éther, à la porte du jour, et jusqu'au sein des secrets divins. C'est là que la déesse *Dikè*, la fatale Justice, révèle au mortel privilégié et la vérité absolue et les opinions incertaines :

Salut, car ce n'est pas une mauvaise destinée qui t'a poussé à suivre
Cette route, hors des sentiers battus par les hommes ;
C'est Thémis, c'est Dikè ; il faut donc que tu pénètres toutes choses,
Et les immuables entrailles de la vérité qui convainc,
Et les opinions des mortels qui n'enferment pas la vraie conviction (2).

De là la division du poème : une première partie se rapporte aux *choses de la vérité*, une seconde aux *choses de l'opinion*. Or, le traité de la vérité s'adresse à la raison ; il condamne le témoignage des sens :

Mais toi, éloigne ta pensée de cette voie de recherche :
Que la coutume ne te pousse pas, dans la route aux nombreuses expériences
A te servir de l'œil qui ne voit pas, et de l'oreille retentissante,
Ou de la langue ; examine avec ta raison cette preuve savante
Émanée de moi (3).

Et le traité de l'opinion, quand il arrive à son tour, ne s'annonce lui-même que comme un pur mensonge :

(1) Cicéron, *Académiques*, II, 23 ; Plutarque, *De la Manière d'entendre les poètes*, 12.
(2) Sextus, *Adversus logicos*, I, III.
(3) Sextus, loc. cit.

Ici se terminent la raison qui convainc et la pensée
Sur la vérité : apprends maintenant les opinions des mortels,
En écoutant l'harmonie trompeuse de mes vers :
Ils ont décidé d'imposer des noms à deux formes, etc. (1).

Et continuant, toujours sur ce ton, Parménide ne prétend enseigner dans sa physique que la pensée de l'homme et non la vérité. Il descend dans le royaume de l'illusion, il consent même à le faire connaître, mais sans se tromper jamais lui-même et sans oublier où il est, à qui il s'adresse et quelle est la mesure de son nouveau système. Cette mesure est dans les sens, celle du premier était dans la raison.

III. Passons maintenant à l'argumentation de Parménide, c'est-à-dire à l'exposition de la doctrine de la vérité.

Le nœud de cette doctrine est dans l'*existence de l'être* et la *non-existence du non-être*; le principe et la preuve se tirent de la pensée et de la parole, qui en est le signe. Il est impossible, en effet, de concevoir le non-être ou de l'exprimer en paroles, puisque la pensée même et la parole le posent comme n'étant pas; il n'est donc permis ni de considérer l'être comme n'étant pas et le non-être seul comme étant, ni de considérer l'être et le non-être comme une seule chose et comme une chose différente à la fois. Mais l'*être est* et le *non-être n'est rien* (2). De cette première thèse résulte déjà l'identité de l'être et de l'unité (3); puis l'impossibilité du changement de l'être s'en conclut, et Parménide l'établit ainsi qu'il suit :

Dans cette seule parole, une voie
Demeure ouverte : *il est*; et dans cette voie sont des signes
Très-nombreux que l'être est inengendré, impérissable,
Tout entier d'une seule espèce, immobile et égal,
Qu'il n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant, à la fois tout,
Et un, et continu. Quelle naissance en effet lui chercheras-tu?
D'où, comment le feras-tu croître? Du non-être? Je ne te laisserai
Ni le dire, ni le penser; car le non-être n'est ni dicible ni pensable,
Puisqu'il n'est pas. Et quelle nécessité l'aurait poussé
Plus tard ou plus tôt à commencer à naître du néant?...

Et puis comment l'être viendrait-il à exister et comment serait-il engendré?
S'il est engendré, il n'est pas, ni s'il doit commencer à être un jour;
Ainsi s'écroulent et la naissance et la mort inadmissibles.

(1) Simplicius, *Physique*, I, 6.
(2) Platon, *le Sophiste*, p. 222, et Simplicius, *Physique*, I, 25.
(3) Simplicius, *Physique*, I, 25 et 28.

L'être n'est pas divisible, puisqu'il est semblable tout entier;
Pas de partie meilleure en lui qui empêche sa continuité,
Pas de partie plus mauvaise; mais il est tout plein de l'être;
Et de la sorte il forme un tout continu, parce que l'être touche à l'être.
Ainsi l'être est immuable dans les limites de ses grands liens...
Il reste le même dans le même et il demeure en soi;
Et ainsi il se tient ferme, car une puissante nécessité
L'enferme dans les liens du fini et le presse tout autour;
Aussi n'est-il pas juste que l'être soit sans fin,
Car il est ce qui ne manque de rien, et le non-être manquerait de tout (1).

Le fini suprême est donc ainsi accompli,
Semblable à une sphère bien arrondie de toutes parts, [plus grand
Du centre projetant des rayons égaux en tout sens; et que quelque chose de
Ou de plus petit, ici ou là, se trouve, cela n'est pas possible;
Car le non-être n'est pas, pour l'empêcher de s'unir
En un seul semblable, ni l'être n'est tel qu'il puisse être vide de l'être,
Ici plus et là moins; mais il est tout entier invariable
Et il demeure partout égal dans ses limites (2).

En résumé, partant de l'idée pure et simple de l'être, affirmant l'impossibilité de l'existence réelle du principe négatif, Parménide conclut à poser un être unique, partout identique à lui-même, qui ne naît, ni ne meurt, ni ne change, ni ne se divise. Cet être est parfaitement fini, parfaitement déterminé, et par l'idée que nous en avons et en lui-même, puisqu'il embrasse tout et que, par sa propre nature, il demeure enfermé dans de symboliques limites. Ainsi la rigueur philosophique fait franchir à Parménide ce pas devant lequel Xénophane s'était arrêté en refusant de poser l'immobilité de l'être, de peur de l'anéantir, et de l'affirmer comme fini, de peur d'établir par là même un autre être hors du premier. Parménide affirme l'immobilité, parce qu'elle résulte de l'idée de l'être absolu, et la finitivité, parce que, hors de l'être, il n'est rien, et que l'être se limite lui-même (3).

IV. Cependant, comme tout philosophe est obligé d'expliquer non-

(1) Simplicius, *Physique*, I, 31. Nous ne cherchons pas à suivre l'ordre qu'on a tant bien que mal restauré pour les vers de Parménide, mais seulement l'ordre de la pensée.

(2) Id., ibid.; et Platon, *le Sophiste*, p. 248.

(3) La finitivité de l'être, selon Parménide, est prouvée par de nombreux témoignages. Voyez Aristote, *Métaph.*, I, 5. Au surplus l'idée de l'infini comme les anciens l'avaient conçue ne pouvait s'accorder avec l'idée de l'unité rationnelle. Voyez aussi Simplicius, *Physique*, I, 25. — Le traducteur français des fragments de Parménide, M. Riaux (*Essai sur Parménide*, 1840, p. 212 et 218), a commis une erreur considérable à ce sujet. Nous suivons des textes meilleurs d'après M. Brandis et MM. Ritter et Preller.

seulement le *comment*, mais aussi jusqu'à un certain point le *pourquoi* de sa doctrine, Parménide en appelle à la nécessité pour expliquer la nature de l'être et ses limites. Les choses sont telles parce qu'elles sont telles; voilà ce que représente l'antique idée de la fatalité, ainsi mise en œuvre dans un système philosophique, et cette idée a le même sens dans la doctrine de l'unité de Thalès et dans celle de Parménide. Aussi la nécessité, que nous avons vue signalée comme la puissance qui *enserre l'être* et qui l'*enchaîne dans les limites du fini*, se représente encore dans d'autres passages du poème ; il est vrai qu'elle n'est pas toujours une force fatale, mais plutôt une justice par laquelle est ce qui doit être. *Dikè*, dit le poète, « ne relâche pas les liens de l'être » de manière à ce qu'il puisse naître ou périr. » Et ailleurs : « Le » destin a enchaîné le tout dans l'immobilité.» Il nous reste maintenant, pour compléter le système général de Parménide, à expliquer la nature de la pensée et ses rapports avec l'unité, qui en est l'objet. Cette nature est la même que celle de l'unité, et ces rapports sont ceux de l'identité; sans cela la multiplicité s'imposerait au système. *La pensée*, dit en effet Parménide, *est la même chose que l'être* (1) ; et il développe ainsi son idée :

C'est même chose que penser et ce pour quoi la pensée existe;
Car, sans l'être dans lequel il est énoncé,
Tu ne trouveras pas le penser ; et rien n'est ni ne sera
Autre que l'être et hors de lui (2).

Ce pourquoi la pensée existe, ou ce dont une pensée est, c'est l'objet de la pensée, comme nous dirions aujourd'hui; et, puisque l'être est un et immobile, il faut que la pensée de l'un soit la même que l'un. Ainsi la pensée périt avec tout le reste des phénomènes, en se plongeant dans l'identité de l'un et de l'être.

V. Forcé, comme le dit Aristote, d'expliquer les apparences et d'admettre la pluralité donnée par les sens en même temps qu'il admet l'unité rationnelle, Parménide concède une physique à l'opinion des hommes, et il établit pour la fonder deux principes sensibles, le chaud et le froid, ou le feu et la terre, dont l'un se

(1) Plotin, *Ennéades*, v, 1; et Clément d'Alexandrie, *Stromata*, vi, p. 627.
(2) Simplicius, *Physique*, loc. cit.

rapporte à l'être, l'autre au non-être (1). C'est l'intervention du non-être et celle de la dualité qui détruisent à sa base ce système de l'illusion. Parménide le déclare lui-même, en commençant son traité de l'opinion :

Les hommes ont décidé d'imposer des noms à deux formes
Dont l'une n'est pas indispensable, et en nommant celle-ci ils ont erré.
Ils ont distingué deux corps opposés et leur ont appliqué des signes
Séparés les uns des autres : d'une part, le feu éthéré de la flamme,
Doux, très-léger, partout identique à lui-même,
Et différent de l'autre corps ; d'autre part, en elle-même aussi,
La Nuit qui lui est opposée, corps épais et lourd (2).

et auparavant déjà, en traitant de la vérité il avait protesté contre les *noms que porte le tout*, noms, dit-il,

Imposés par les mortels qui regardent comme choses vraies
La naissance et la mort, et l'être et le non-être,
Et le changement de lieu et les variations brillantes des couleurs (3).

Mais enfin les deux principes énoncés peuvent servir à systématiser toutes les apparences sensibles, et tel était l'objet de la physique de Parménide. Sous chacune de ces entités, le chaud, le froid, une série de propriétés naturelles venaient se grouper : d'une part, le lumineux, le subtil, le léger et le mou; de l'autre, le ténébreux, le dense, le lourd et le dur (4). L'un pouvait donc être nommé feu, l'autre terre, et ce sont là les noms adoptés par les compilateurs, d'après Aristote. Avec ces deux éléments et par leur mélange, Parménide expliquait les phénomènes (5). Le premier servait particulièrement de cause et d'agent, le second de matière passive (6) ; celui-là était conçu comme doué de la vertu de séparer, celui-ci de celle d'unir (7) ; et, si nous nous rappelons qu'Aristote assimile l'un à l'être, l'autre au non-être, nous penserons que Parménide considérait la matière inerte comme une sorte de fiction, tandis qu'il accordait une réalité phénoménale au feu actif et vivant (8). Ainsi la doctrine de l'opinion se rappro-

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 5, et *Physique*, I, 5.
(2) Simplicius, *Physique*, I, 5.
(3) Id., ibid., I, 31.
(4) Id., ibid., I, 6.
(5) Plutarque, *Contre Colotès*, XIII.
(6) Théophraste, dans Alexandre d'Aphrodisée, *Commentaire de la métaphysique*, I, 28.
(7) Aristote, *de Generatione et corruptione*, II, 9.
(8) Alexandre d'Aphrodisée, *Commentaire de la métaphysique*, I, 35.

chait du système d'Héraclite et de celui d'Empédocle, que nous connaîtrons bientôt, c'est-à-dire qu'elle ne différait pas essentiellement du système général des empiriques.

Voici comment Parménide conçoit l'arrangement du monde : au centre il place la terre, sphérique, également éloignée des sphères qui l'entourent, et, par suite, en repos, parce qu'il n'y a pas de raison pour qu'elle chancelle d'un côté plutôt que d'un autre (1). L'air qui entoure la terre a été extrait d'elle par une violente secousse ; la lune, qui est au-dessus, est un mélange d'air et de feu ; puis vient l'étoile du matin, la même que l'étoile du soir ; puis le soleil, feu moins mélangé, qui, de même que la lune, a été séparé à l'origine du *cercle de lait*, ou voie lactée, comme d'un mélange de l'élément subtil et de l'élément grossier ; au-dessus du soleil sont les étoiles, dans ce feu appelé ciel, qui a la solidité d'un mur (2), et que la nécessité enchaîne afin qu'il maintienne les astres dans leurs limites (3) ; l'éther enfin est au-dessus de tout (4). Ainsi les deux principes élémentaires sont réunis dans leur pureté aux deux extrémités de l'univers, que l'on peut assimiler dans son ensemble à un système d'orbes ou couronnes qui s'enveloppent les unes les autres. La plus extérieure, qui est le ciel, est faite d'élément subtil ; la plus intérieure, qui est apparemment la terre, est faite de l'élément grossier ; et entre elles sont les couronnes mélangées des deux éléments (5). Cependant l'élément obscur et dense n'étant envisagé que négativement ainsi que nous l'avons vu, le feu doit le traverser et le vivifier par son action divine (6) ; aussi Parménide dit-il que *tout est plein en même temps de lumière et de nuit* (7) ; et quand il parle des orbes les plus étroits, il les peint comme composés d'un *feu grossier*, tandis que les derniers tout à fait sont *composés de nuit avec une flamme de feu qui les traverse* (8). C'est

(1) Diogène, *Vie de Parménide;* et Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, III, 15.
(2) Stobée, *Eclogæ physicæ*, c. XXV, p. 51, 54, 56 et 62.
(3) Simplicius, *de Cælo*, III.
(4) Stobée, *Eclogæ physicæ*, c. XXV, p. 51.
(5) Id., ibid., p. 50.
(6) Cicéron, *Académiques*, II, 37.
(7) Simplicius, *Physique*, I, 41.
(8) Id., ibid., I, 6.

qu'en effet dans tout ce qui a vie, la nuit en qualité d'élément négatif, doit couvrir la place entière, aussi bien que la lumière; mais la terre même, la terre obscure, ne serait rien de sensible sans ce feu qui la traverse.

VI. Au milieu des couronnes que compose le mélange des deux éléments, il en est une cependant, formée de pure flamme, qui est la mère de toutes les autres, la cause de tout mouvement et de toute génération, la divinité qui gouverne et qui règne, la justice et la nécessité (1). C'est dans ce sens que *le monde est Jupiter*, suivant Parménide (2); mais s'il est le dieu supérieur, il n'est pas le seul dieu, car il est constant que, dans sa physique, probablement en grande partie théologique et mêlée de symboles, Parménide faisait intervenir comme principes divins, la guerre, la discorde, la passion,... et les astres (3), suivant l'usage antique. On comprend au surplus que le Jupiter d'une théologie reléguée dans le domaine menteur et passionné de l'opinion, ne doit être ni un *démiurge* ni une unité ordonnatrice, mais plutôt une sorte de principe fécondant, avili par une désignation féminine, en un mot la mère de l'amour :

Au milieu des orbes est la déesse qui gouverne tout,
Principe du mélange et de l'enfantement odieux;
Elle pousse, elle unit la femelle au mâle et de nouveau
Le mâle à la femelle (4).

Elle enfanta l'Amour, le premier des dieux (5).

Si nous passons maintenant à l'opinion que se formait Parménide de la génération de l'homme et de la nature des sensations et de la pensée, nous lui trouverons le plus intime rapport avec la doctrine empirique. D'abord Parménide concevait la génération de la vie comme graduelle, et composée d'essais successifs, imparfaits à l'origine, ou plutôt partiels, ensuite réunis et combinés; la terre et le soleil contribuaient également à cette géné-

(1) Cicéron, *de Natura deorum*, I; et Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 50.
(2) Plutarque, loc. cit.
(3) Cicéron, loc. cit.
(4) Simplicius, *Physique*, I, 6.
(5) Platon, *Banquet*, pag. 249; Aristote, *Métaphysique*, I. 4; Sextus, Plutarque, etc., etc.

ration (1). L'âme et l'intelligence lui semblaient n'être qu'un seul et même phénomène (2) dont il plaçait le siége dans l'estomac ; et sentir et penser ne lui paraissaient choses distinctes, ni entre elles ni de l'organisation (3). Parménide attribuait toute variation de connaissance aux variations du chaud et du froid dans le corps, chacun de ces éléments étant doué de la faculté de connaître son semblable, et la mémoire ou l'oubli résultant de leurs divers mélanges. La connaissance qui a lieu par la chaleur semblait cependant meilleure et plus pure au philosophe, mais non la seule qui pût exister, car il attribuait la connaissance à tous les êtres et même il accordait aux morts, privés de chaleur, celle du froid et des ténèbres (4). Mais cette théorie ne regarde qu'un monde incertain et mobile ; elle est étrangère au pur intelligible qui réside dans la pensée de l'être et de l'un (5) : « Ainsi ont com-» mencé ces choses suivant l'opinion, disait Parménide en ter-» minant son poème, et ainsi elles sont maintenant, et ensuite » elles périront... Et les hommes ont donné des noms à toutes » ces choses (6). »

VII. On peut confirmer l'absolue scission entre la doctrine de l'unité et celle de l'univers, suivant Parménide, par une circonstance singulière de ses opinions. On ne saurait douter, en effet, que l'infériorité individuelle et sociale de la femme à l'homme ait été reconnue généralement dans la haute antiquité. Cependant le philosophe qui attribue à la chaleur une connaissance plus accomplie qu'à l'élément contraire, ne craint pas ici de considérer la femme comme plus chaude que l'homme (7). A l'origine il fait naître l'homme dans le nord, la femme dans le midi, où l'air est plus rare et plus subtil (8). C'est que le principe de la vitalité et des sensations paraît plus développé dans la femme que dans l'homme, et Parménide, qui nomme l'enfantement

(1) Diogène, *Vie de Parménide ;* et Censorinus, *de Die natali*, c. IV.
(2) Théophraste, *Phys.* ; dans Diogène, loc. cit.
(3) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 5, et *Parménide*, dans Aristote, IV, 5.
(4) Théophraste, *de Sensu*, 3 ; et Aristote, *Métaph.*, I, 5.
(5) Plutarque, *Contre Colotès*, 13.
(6) Simplicius, *de Cœlo*, III, fol. 138.
(7) Aristote, *de Partibus animalium*, II, 2.
(8) Ps-Plutarque, *Opin. des philosophes*, V, 7.

odieux, qui méprise la vie, qui la distingue absolument de l'un et de l'idée de l'un, ne doit pas désirer, comme les empiriques, de conserver à l'homme la suprématie vitale et la chaleur.

Il est si étrange à la pensée de scinder sans retour le monde rationnel de l'univers vivant, puis de réduire ce dernier en système, tout en niant son existence, que les anciens ont cru souvent pouvoir considérer Parménide comme un sceptique. « Xénophane et Parménide, dit Cicéron, nient dans leurs vers que l'on puisse rien savoir; ils s'emportent contre l'audace de ceux qui prétendent avoir quelque connaissance (1). » Mais en présence de la doctrine et des vers même de Parménide, on ne peut admettre de scepticisme en lui que dans le règne de l'opinion, et par opposition à la philosophie empirique, qui prenait au sérieux des systèmes dont la pluralité formait la base. La doctrine de l'unité survit à ce scepticisme, et, grâce à elle, Parménide est le créateur d'un système unique en philosophie.

Il faut avouer pourtant que si l'on devait attribuer à Parménide les thèses opposées et les divers systèmes de raisons que Platon a mis dans sa bouche en écrivant le plus profond des dialogues (2), le scepticisme serait la meilleure conséquence que l'on en pût déduire; mais alors Parménide aurait créé la théorie des idées tout entière, et non pas seulement la doctrine de l'unité, et il serait impossible d'accorder une connaissance aussi étendue avec les pensées étroites, quoique fortes, de son poème. D'ailleurs, Platon ne paraît pas s'être fait scrupule de violer la pensée de ses prédécesseurs pour rendre ses dialogues plus dramatiques (3), et rien n'est plus conforme à l'usage des anciens avant l'ère de l'érudition, et durant cette ère où la saine critique ne parut qu'un instant.

VIII. La doctrine rationnelle de Parménide fut remarquablement étendue plutôt que modifiée quant à la pensée par un de ses disciples, Mélisse, de Samos. Le principe de l'argumentation de

(1) Cicéron, *Académiques*, II.

(2) Platon, *Parménide*. (V. notre second volume, liv. v, § 1, n° 7.)

(3) « Que de choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n'ai jamais pensé! » dit Socrate, dans Diogène de Laërte, en lisant un des premiers dialogues de Platon, le *Lysis*; Diogène, *Vies*, III, 35. Cf. Athénée, *Banquet des sophistes*, XI, p. 248 et 249.

Mélisse est en effet dans les idées générales et dans les plus abstraites que l'esprit humain puisse concevoir. Ses premières conclusions sont les mêmes que celles de Parménide. Voici le commencement de son livre, dans lequel ce philosophe se borne à remplacer par de la prose la poésie dialectique de son maître :

« Si rien n'était, on n'en dirait pas quelque chose comme d'un » être ; mais si quelque chose est, ou elle est engendrée, ou elle » est toujours. D'abord, si elle est engendrée, elle est engendrée » de l'être ou du non-être ; mais du non-être c'est impossible, » car rien ne peut être fait du non-être, aucun être, et moins » encore l'être absolu ; et de l'être, c'est encore impossible, car » alors l'être serait, et il ne serait pas engendré. L'être n'est » donc pas engendré, l'être est donc toujours. De même aussi » l'être ne sera pas altéré, car l'être ne pourrait se changer en » non-être (les philosophes naturalistes l'avouent eux-mêmes), et » il ne pourrait pas davantage se changer en être, parce que » l'être demeurerait alors et ne périrait pas. Ainsi l'être n'est pas » engendré, et il ne périra pas ; il a donc toujours été, et il » sera (1). »

Jusque-là ce qu'on doit le plus remarquer, c'est la sévérité, c'est l'exactitude du raisonnement fondé sur les idées premières de l'esprit. On voit seulement que Mélisse s'adresse plus particulièrement aux empiriques, et qu'il leur emprunte même quelques-uns de leurs axiomes. C'est maintenant que le point de vue de Parménide va s'étendre : au lieu de cette unité purement idéale, abstraite, que Parménide déclarait finie, déterminée, parce qu'elle est telle dans l'esprit et qu'elle n'a pas une existence distincte de l'idée elle-même, Mélisse envisage l'être objectif dans le temps et dans l'espace ; il le déclare infini parce qu'il ne lui conçoit pas de limites, et c'est de cette infinité même qu'il déduit l'unité et l'immutabilité de son objet. Il continue donc ainsi :

« Ce qui est engendré a un commencement, ce qui n'est pas » engendré n'en a donc pas. Mais l'être n'est pas engendré, il » n'a donc pas de commencement. De même ce qui périt ou doit » périr a une fin ; si donc il est quelque chose d'exempt de corrup-

(1) Mélisse, dans Simplicius, *Physique*, I, 22.

» tion et de mort, il n'aura pas de fin; mais l'être est inaltérable, » il n'a donc pas de fin. Mais ce qui n'a ni commencement ni fin » est infini, l'être est donc infini. Mais si l'être est infini il est » donc un; car s'il y avait deux êtres ils ne seraient pas infinis et » se limiteraient réciproquement (1); or l'être est infini : donc il » n'y a pas plusieurs êtres, donc l'être est un. Maintenant, si l'être » est un il est immobile, car un seul être est toujours semblable » à lui-même; et ce qui est semblable ne peut s'altérer, ou devenir » plus grand, ou changer d'ordre, ou souffrir, ou s'attrister, car » s'il supportait quelqu'une de ces choses il ne serait pas un. En- » suite ce qui est mû d'un certain mouvement change, et passe de » quelque chose à quelque autre chose; et comme rien n'était, » excepté l'être, l'être ne peut être mû. D'ailleurs, rien de l'être » n'est vide, car le vide n'est rien et le rien n'est pas. L'être ne » se meut donc pas, car où pourrait-il se retirer s'il n'y a pas de » vide? Il ne peut pas non plus se resserrer en lui-même, sans » quoi il serait et plus dense et plus rare que lui-même, car le » rare ne peut pas être aussi plein que le dense, mais il est plus » vide que lui, et le vide n'est pas. On juge si l'être est plein ou » s'il ne l'est pas en examinant s'il peut recevoir autre chose que » lui, ou sinon; s'il ne peut recevoir il est plein, s'il peut recevoir » il n'est pas plein. Si donc le vide n'est pas, il faut que le plein » soit; et si le plein est, il ne faut pas qu'il se meuve, car le mou- » vement ne peut avoir lieu à travers le plein ainsi qu'il a été » montré à propos des corps (2), et que tout l'être ne peut se » mouvoir vers l'être, puisque rien n'est hors de lui; ni vers le non- » être, puisque le non-être n'est pas. »

Ainsi l'être est immortel, infini, un, immuable, étendu et plein dans son étendue. C'est cette conception de l'unité matérielle, si clairement indiquée dans le dernier passage, qui a permis à

(1) Ici Mélisse passe brusquement de l'infini selon le temps, qu'il vient d'établir, à l'infini selon l'espace. Y a-t-il une lacune dans le texte ou dans le raisonnement? Quoi qu'il en soit, il est clair que Mélisse donne les deux sens à la fois au mot infini, ainsi que nous le faisons quelquefois dans notre langue. Cf. Aristote, *Réfutations des sophistes*, I, c. 5-8.

(2) Cette impossibilité du mouvement dans l'*intérieur du plein*, pour ainsi dire, tient à ce qu'il n'y a pas de corps, pas de division réelle, ainsi que nous le verrons plus bas.

Aristote d'opposer l'unité de Mélisse à celle de Parménide comme une unité matérielle infinie à une unité purement rationnelle (1) ; mais l'unité de Mélisse, pour avoir pris cette extension nouvelle, n'a pas entièrement perdu son sens ancien. En effet l'étendue, le plein, suivant le philosophe, sont indivisibles, et les corps n'existent pas : « Si, dit-il, l'être est, il faut qu'il soit un ; et l'être un ne » doit pas avoir de corps, car s'il avait une épaisseur il aurait » des parties et ne serait plus un (2). » Il résulte de là que, bien qu'étendue, l'unité n'est pas à proprement parler corporelle et c'est ce qu'établit contre Aristote un de ses commentateurs, celui de tous qui prend le plus à cœur la cause des *anciens* (3). Enfin on trouve des passages formels de Mélisse dans lesquels, en excluant de son unité certaines qualités variables qui n'appartiennent qu'aux esprits, en même temps qu'il exclut celles qui n'appartiennent qu'aux corps, il indique implicitement qu'il la conçoit sous ces deux faces et qu'il embrasse par la pensée toute la généralité de l'être : « Si l'univers changeait d'un seul cheveu » au bout d'un nombre d'années presque infini, il périrait dans la » totalité du temps... S'il pouvait s'attrister ou souffrir, il chan- » gerait, et de sain deviendrait malade, ce qui est impossible ; ou » bien il souffrirait toujours, ce qui ne se peut pas davantage : il » est donc entier et sain (4). »

IX. Ionien d'origine, illustre dans sa patrie dont il commanda, comme amiral, les forces maritimes, Mélisse parcourut, sans doute, la Grèce et la Grande-Grèce, puisqu'il fut disciple de Parménide et connu des Athéniens. Peut-être même visita-t-il l'Asie-Mineure ; mais l'âge où il vivait est trop récent pour qu'il ait pu voir Héraclite à Ephèse (5). Quoi qu'il en soit, ces traditions de voyages prouvent que l'esprit de la Grèce entière fut ouvert à Mélisse, et elles expliquent, ainsi que son origine étrangère à l'Italie, que son ouvrage ait été en partie fondé sur des idées connues des empiriques, en partie dirigé contre eux. La collision des deux

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 5 ; et *Physique*, I, 2.
(2) Simplicius, *Physique*, I. 19.
(3) Id., ibid., I, 23.
(4) Id., ibid., I, 24.
(5) Diogène, (*Vie de Mélisse*, IX, 24) fait mention de cette visite.

grandes écoles de la Grèce commence donc avec ce philosophe. Aussi un vif intérêt s'attache aux arguments qu'il oppose aux partisans de la pluralité sensible. Il en appelle à leur propre foi dans le témoignage des sens, et il les oblige à fonder sur elle, pour être conséquents avec eux-mêmes, le système de la stabilité absolue des choses : « Si la pluralité existe, leur dit-il, » il faut que les choses multiples soient telles que je dis qu'est » l'un; car si la terre existe, et l'eau, et l'air, et le fer, et le feu, » et l'or, et le vivant, et le mort, et le noir, et le blanc, et toutes » les autres choses que les hommes disent être vraies; si ces » choses sont, et si nous voyons et entendons comme il faut, il » est nécessaire que chacune de ces choses soit telle qu'elle nous » a semblé d'abord, et qu'elle ne change pas pour devenir autre, » mais que chacune soit toujours telle qu'elle est. Mais mainte- » nant nous disons voir, entendre et comprendre comme il faut, » et voilà cependant qu'il nous semble que le froid devient chaud, » et le chaud froid, et le dur mou, et le mou dur, et que le vivant » meurt, et qu'il naît du non-vivant, et que toutes ces choses se » font autres, et que ce qui est et ce qui était ne sont rien de » semblable... Il arrive donc que nous ne voyons pas et que nous » ne connaissons pas les êtres;... car ce qui serait vrai ne chan- » gerait pas et chacun serait ce qu'il semblerait être;... et s'il » change, l'être périt et le non-être naît. Si donc il y a plusieurs » choses, elles doivent être de même nature que l'un (1). »

Mais la partie critique de la doctrine de l'unité prit son plus grand développement dans les écrits de Zénon d'Élée, autre disciple de Parménide, son ami, son favori et peut-être son fils adoptif (2). Zénon, le grand maître des anciens en fait de dialectique, à qui Aristote fait honneur de l'invention de cet art (3), et que Platon nomme le Palamède d'Élée (4), écrivit trois ouvrages, dont deux au moins sont des écrits de polémique. L'un traitait *de la Nature contre les philosophes;* l'autre, intitulé *Disputes* (5),

(1) Simplicius, *de Cœlo*, III, fol. 137; et Hiéroclès, dans Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 17.

(2) Platon, *Parménide*, init.; et Diogène, *Vie de Zénon d'Élée*, IX, 25.

(3) Aristote, dans Diogène, *Vie d'Empédocle*, VIII, 57.

(4) Platon, *Phèdre*, p. 83.

(5) Suidas, *Lexique*, art. Zénon.

était probablement dialogué ; et le disciple de Parménide y rendait avec usure aux partisans de la pluralité les accusations d'absurdité que ceux-ci portaient contre les partisans de l'unité (1). Agé de quarante ans, Zénon visita Athènes avec son maître (2). Il fut certainement l'une des principales causes de la rencontre des deux écoles, et par suite de l'extension de l'esprit philosophique. Ce subtil et profond penseur porta dans la vie l'ardeur guerrière qui le distinguait comme philosophe et se rendit immortel par une résistance héroïque à la tyrannie (3).

X. L'unité de l'être étant la thèse adoptée par l'école d'Élée, il était naturel que Zénon cherchât à prouver l'impossibilité de la pluralité. Or ce résultat était atteint si, s'attachant aux deux modes d'existence de l'être, le temps et l'espace, il parvenait à montrer que leur division en fait est une chose impossible. De là résultait aussi que le mouvement n'existe pas, puisqu'il suppose la divisibilité des continus dans lesquels il semble avoir lieu.

Voyons d'abord comment Zénon établissait en général l'impossibilité de la division du continu. « Si l'être est divisible, disait-il, » il est divisible à l'infini, et jamais l'unité ne peut être obte- » nue (4). Par conséquent, la pluralité et les choses sont à la fois » grandes et petites, et infinies, dans l'un et dans l'autre genre. » Que l'on suppose, par exemple, un corps divisé en deux parties » égales; que l'on fasse la même supposition sur sa moitié, et » toujours ainsi de suite : ou il restera finalement un petit indivi- » sible, et le corps se composera de petites parties en nombre » infini, et sera, par conséquent, infini; ou il ne restera rien, et » le corps se composera de rien et ne sera rien (5). La notion du » point ne peut servir en aucune manière à résoudre la question,

(1) Platon, *Parménide*, p. 9.

(2) Id., ibid., p. 6.

(3) Soumis à la torture, il révéla comme ses complices les amis du tyran, puis le tyran lui-même; furieux enfin de l'impassibilité prolongée des assistants, il se coupa la langue avec les dents et la lui cracha à la face ; le tyran fut alors tué. Tel est le récit de Diogène (*Vie de Zénon*, IX, 27), d'après les *Successions* d'Antisthène. On a d'autres versions de cet événement.

(4) Alexandre d'Aphrodisée, dans Simplicius, *Physique*, I, 31.

(5) Eudème et Porphyre, dans Simplicius, *Phys.*, I ,31. Eudème, repris en cela par Simplicius, n'aperçoit pas dans le raisonnement de Zénon une réduction à l'absurde.

» parce que le point, qui, par son addition ou par sa soustraction, » n'augmente ni ne diminue l'être, ne peut être envisagé comme » une unité (1). Ce qui n'a ni grandeur, ni épaisseur, ni aucune » masse, n'est pas ; et si cela se joint à quelque autre chose, cela » ne peut la faire plus grande ; ni la faire plus petite, si cela se » retire, puisque cela n'est pas (2). » Ainsi cet argument mène à conclure à la fois que l'être est infini et qu'il est nul : infini, parce qu'il se forme d'une infinité de parties ; nul, parce qu'il se forme d'éléments sans grandeur. Un autre argument permet aussi de regarder l'être à la fois comme fini et infini en nombre, si la pluralité existe. « S'il y a plusieurs choses, dit Zénon, il est né- » cessaire qu'elles soient en certain nombre, ni plus ni moins que » ce nombre, et finies, par conséquent ; et cependant, s'il y a plu- » sieurs choses, des êtres différents se présentent toujours entre » elles comme intermédiaires, et entre ceux-ci paraissent des in- » termédiaires nouveaux, et de la sorte il en existe une infinité (3). »

La même impossibilité s'applique évidemment au temps et à toute grandeur continue en général. Il en résulte donc aussi que le mouvement est impossible, puisque le mobile devrait ou demeurer immobile à sa place, ou parcourir, soit dans le temps, soit dans l'espace, une infinité d'intermédiaires, ce qui est incompréhensible. Les quatre arguments célèbres de Zénon ont pour objet le développement de cette pensée, sauf le quatrième, qui est particulier au mouvement et qui relève dans la notion de ce phénomène un autre genre d'illusion.

XI. Le premier argument établit l'impossibilité du mouvement, par la raison toute simple que le mobile doit parvenir au milieu avant de parvenir à la fin ; or, avant le milieu est le milieu du milieu et ainsi de suite. En d'autres termes, les infinis dont la grandeur se compose ne peuvent pas être parcourus et *touchés* successivement dans un temps fini, donc il n'y a pas de mouvement (4).

Le second argument ne diffère pas au fond du premier, ainsi qu'Aristote l'a remarqué, mais seulement par la manière *tragi-*

(1) Eudème, dans Simplicius, I, 21.
(2) Zénon d'Élée, dans Simplicius, I, 31.
(3) Id., ibid.
(4) Aristote, *Phys.*, VI, 2 et 9; et Simplicius, *Phys.*, VI, 19.

que dont il est exposé et par le mode de division de la grandeur qui n'a pas lieu en parties égales. Achille, qu'Homère appelle le héros aux pieds légers, non-seulement n'a pu atteindre Hector, disait Zénon ; mais il n'atteindrait pas même une tortue, le plus lent des animaux. En effet, pour que le plus lent puisse être atteint par le plus vite, quelle que soit la distance qui les sépare, il faut que cette distance soit d'abord franchie ; mais, pendant ce temps, le fuyard prend nécessairement une certaine avance, qui doit être de nouveau franchie par le poursuivant, et ainsi de suite à l'infini, tellement que ce dernier est toujours séparé de son but par un certain espace, et n'arrive jamais (1).

Le troisième argument a pour objet de prouver que tout mobile est en repos en même temps qu'il se meut : *la flèche qui vole est immobile.* S'il est nécessaire en effet que toute chose se meuve ou se repose tandis qu'elle est étendue sur l'espace qui lui est exactement égal, comme il est certain qu'à tout instant indivisible, à tout *maintenant*, un mobile est étendu sur un pareil espace et qu'il ne peut pas s'y mouvoir, il y sera toujours, et partant il demeurera en repos (2).

Enfin voici le quatrième argument tel qu'il a été restauré d'après les expositions obscures des anciens (3). Représentons-nous une coulisse ou rainure dans laquelle puissent glisser l'une sur l'autre deux règles, égales en longueur, et chacune égale à la longueur même de la rainure. Supposons que chacune de ces règles soit à moitié engagée, et qu'ainsi elles se touchent par leurs extrémités ; enfin qu'elles commencent à se mouvoir l'une vers l'autre de la même manière. Au bout d'un certain temps, les deux règles se trouveront exactement appliquées l'une sur l'autre, et cependant l'une d'elles, celle qui est inférieure, aura parcouru seulement la moitié de la longueur de la rainure sur le fond de laquelle elle glisse, tandis que l'autre, qui est au-dessus,

(1) Aristote, *Phys.*, VI, 9; Simplicius, *Phys.*, VI, 76; et Thémistius, *Physique*, VI, 70.

(2) Aristote, VI, 9 ; et Simplicius, VI, 75.

(3) Bayle, *Dictionn. critique*, art. Zénon, F ; Aristot., loc. cit.; Eudème, dans Simplicius, VI, 82 ; et Thémistius, *Phys.*, VI, 73.— Nous dégageons de quelques circonstances indifférentes l'exposition de Bayle, exposition qu'au surplus il ne tarde pas lui-même à présenter plus simplement et plus généralement.

aura parcouru, le long de la règle inférieure, la longueur entière de cette règle et de la rainure. Il suit de là que dans le même temps des espaces inégaux auront été franchis, ou, ce qui revient au même, un même espace dans des temps différents; ou encore que l'espace sera égal à sa moitié et le temps à la sienne (1).

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les objections qui ont été opposées aux arguments de Zénon, et moins encore les diverses solutions qui en ont été données; ce serait faire l'histoire même de la physique générale, et, jusqu'à un certain point, de tous les systèmes de philosophie. Remarquons seulement que la réfutation la plus spécieuse qu'on ait donnée des deux premiers, et qui se fonde sur ce que le temps se divise de la même manière que l'espace (2) est absolument sans valeur quand on songe que, suivant l'esprit de l'argumentation de Zénon, le temps devient infini comme l'espace par suite de cette division. Aristote n'avait pas commis cette faute. Quant au troisième, Aristote et ses commentateurs prétendent qu'il cesse d'être probant dès que l'on refuse d'admettre des instants indivisibles; mais en cela ils ne pénètrent pas au fond même de l'argument, qui consiste à mettre en contradiction les sens, qui témoignent de la réalité du changement de lieu, avec la raison, qui ne peut concevoir le corps que dans un espace ou dans un lieu qui lui est coégal en quelque sorte, et jamais dans un état de passage qui n'aurait rien d'intelligible. Le quatrième enfin, le plus méprisé de tous, qu'Eudème séparait des autres comme tout à fait sophistique et que les commentateurs ne comprennent pas, fait ressortir la nature toute relative, et par conséquent illusoire, du mouvement, qui change selon que le mobile est comparé à d'autres mobiles ou à des corps supposés en repos. Cette diversité du point de vue sous lequel Zénon considère le mouvement de son mobile, au lieu d'être le vice de son argument en constitue au contraire toute la vertu, tant qu'on ne peut définir d'une manière absolue le changement de lieu; or la philosophie en est encore là et y demeurera toujours.

(1) Il est clair aussi que la règle inférieure aura parcouru des espaces différents dans le même temps, l'un par sa surface de dessus, l'autre par sa surface de dessous; c'est là l'expression la plus simple de la difficulté.

(2) Simplicius, *Phys.*, VI, 19, et un grand nombre de modernes, sinon tous.

XII. A l'exemple de Parménide, leur maître, et sans doute avec la liberté d'esprit concédée pour les choses de l'opinion, Mélisse et Zénon essayèrent de construire un système probable de physique. Zénon écrivit une exposition d'Empédocle (1) destinée sans doute à former une alliance entre la physique pluralitaire et la doctrine de l'unité. Mélisse suivait les mêmes opinions. Tous deux paraissent ainsi avoir transformé leur tout immobile en un principe de nécessité directrice, lui avoir donné une matière formée, soit de quatre, soit de deux éléments, hypothèses que nous verrons convenir toutes deux à Empédocle, et enfin avoir placé dans ces éléments deux causes immédiates de changement et d'action, l'Amitié et la Discorde (2). Le principe mystique de la philosophie d'Empédocle dut se trouver seul exclu de cet accord, il était remplacé dans l'esprit des éléates par l'idée pure et nue de l'unité, tandis qu'Empédocle avait puisé des croyances différentes à une source pythagoricienne.

La tranchante dialectique de Zénon, terrible instrument de guerre avec lequel il terrassa ses contemporains, fit peur même aux générations qui le suivirent, et mérita les éloges de Timon le sceptique (3). Cette dialectique dut faire croire à son scepticisme bien plus encore qu'à celui de son maître. « Dites-moi ce qu'est l'un, lui reprochait-on d'avoir dit, et je vous apprendrai ce que sont les autres choses (4) ; » mais ce défi était encore un argument par lequel il réduisait les pluralitaires à chercher l'unité dans la division de leurs éléments sans pouvoir la rencontrer jamais (5). Sans aucun doute, Zénon avait l'idée de l'un ; mais trouver l'un dans la nature, voilà la difficulté; et Zénon, sur ce point, était sceptique comme Mélisse et comme Parménide : il voyait partout des assemblages qui s'agrègent et se désagrègent ; mais l'être, mais l'un, il ne le saisissait nulle part (6) ; dans l'idée du corps,

(1) Suidas, *Lex.*, art. *Zénon*.

(2) Stobée, *Eclogæ physicæ*, c. I ; Philopon, *Commentaire de la physique d'Aristote ;* et Diogène, *Vie de Zénon*.

(3) Timon le Sillographe, dans Diogène, loc. cit., IX, 25.

(4) Eudème, dans Simplicius, *Physique*, I, 21 et 31.

(5) Simplicius, loc. cit., I, 31.

(6) De là un système de nihilisme que Zénon opposait aux pluralitaires comme réduction à l'absurde, et qui a été pris au sérieux. (V. Aristote. *Métaph.*, III, 4 ; et Bayle, *Zénon*, E.)

multiple en lui-même, dans celle du temps et de l'espace divisibles, dans celle du mouvement réel, il trouvait des contradictions ou des illusions manifestes et il les relevait par ses quatre arguments. L'existence du lieu, condition nécessaire de celle du corps, il la taxait aussi d'être incompréhensible, par la raison que, si le lieu est, il doit être quelque part, c'est-à-dire dans un lieu, et ainsi de suite à l'infini (1). Enfin, Zénon ne trouvait pas dans les témoignages des sens cette suite et cet accord, signes indispensables du vrai. « Si un grain de millet qui tombe rend un son, demandait-il, la millième partie de ce grain en rendra-t-elle un? Non, sans doute. Cependant une mesure de mille grains en rend bien un, pourquoi ce défaut de proportion (2)? » Ajoutons à tout cela les variations continuelles de la connaissance sensible, si bien relevées par Mélisse, et nous aurons déterminé la sphère où s'exerçait le scepticisme de Zénon d'Élée. En résumé, trois grandes choses naquirent dans cette école, la plus forte de l'antiquité : la méthode dialectique avec Parménide, la doctrine absolue de l'unité et le panthéisme rationnel avec Mélisse, enfin, avec Zénon, le scepticisme par l'analyse des contradictions de l'expérience et de la raison.

§ III.

ÉCOLE EMPIRIQUE. — DEUXIÈME SECTION : DUALITÉ DE L'ÊTRE. EMPÉDOCLE.

I. Il nous paraît naturel que dans ses premiers efforts l'esprit humain se soit proposé de découvrir le nombre et la nature des êtres et leurs premiers rapports, sources de tous les phénomènes de la vie. La philosophie, dès qu'elle existe, croit atteindre à la raison même de ce qui est, ou du moins à son essence intime et nécessaire; et l'esprit se repose dans cette connaissance, souvent faible et bornée, sans prévoir le cercle immense qui lui reste à parcourir dans la suite des âges. En l'absence d'une méthode assurée, nous avons vu les philosophes ioniens s'élever simplement à la notion de l'unité dans le monde, concevoir au sein de

(1) Aristote, *Phys.*, IV, 3; et Simplicius, *Phys.*, IV, 28.
(2) Aristote, *Phys.*, VII, 5; et Simplicius, *Phys.*, VII, 37

cette vivante et mobile unité la multiplicité des choses, et fixer à la fois le phénomène, sa nature et sa cause dans un principe matériel et sensible, qui en est l'enveloppe et le sujet. Maintenant la notion de la pluralité va se présenter à l'intelligence avec plus de force; on la réalisera, on lui donnera pour ainsi dire un corps, et le monde sera conçu comme divisé en éléments distincts, de telle sorte que les êtres, dans le règne du temps, se séparent, s'individualisent et parviennent à conquérir une ombre de liberté. On devra rapporter alors aux combinaisons des divers éléments ce qu'auparavant on attribuait à la transformation d'un seul; alors aussi un grand progrès pourra s'accomplir; et ce qu'Anaximandre, le chef de cette école, n'avait pas aperçu, un siècle après lui, frappera vivement l'esprit de ses disciples. En effet, dès qu'on a reconnu dans l'univers des êtres isolés et doués d'une certaine force et d'une certaine indépendance, l'idée d'une ou de plusieurs causes d'ordre et de mouvement doit se présenter, ou même la conception nette d'un seul être supérieur et distinct, qui règle, ordonne et dirige, et dans la multiplicité crée l'harmonie.

Mais, dans cette branche même de l'école empirique, il y a lieu d'établir une importante division. En effet, tout en concevant les êtres sous l'idée de matière et d'objet, et tout en admettant leur pluralité, le philosophe peut regarder leur nombre comme fini et déterminé, binaire, par exemple, ou comme infini; il peut se représenter la cause du changement et de l'ordre comme inhérente aux éléments, ou comme un entendement séparé; il peut regarder les éléments comme doués en eux-mêmes des qualités que nos sens leur reconnaissent, en réduisant toutefois ces qualités à un petit nombre, et en expliquant les autres par la vertu des combinaisons, ou compter un nombre infini de ces qualités et de ces qualités naturelles. Nous étudierons ces deux systèmes, et d'abord le premier, celui d'Empédocle.

II. Il y a deux hommes à étudier dans Empédocle : le physicien et le mystique. Vivant au cinquième siècle, contemporain des grands pythagoriciens Philolaüs, Archytas; Sicilien, c'est-à-dire comme eux dorien et de la seconde patrie de Pythagore; contemporain aussi d'Anaxagore et de Démocrite, et presque de Socrate;

regardé comme un disciple du vieux Xénophane ou de son élève Parménide; imitateur zélé d'Anaximandre (1), il porte en lui quelque chose de l'esprit de tous ces hommes, des anciens et des nouveaux. Les rapports de sa pensée avec la pensée pythagoricienne, rapports d'ailleurs incontestables en présence de sa doctrine, sont confirmés par une fable, d'après laquelle il aurait été chassé de l'institut de Pythagore pour avoir le premier divulgué le dogme secret (2). Mais, poète plus que savant, demeuré étranger aux mathématiques et au système des nombres, et étranger aussi au rationalisme et à la dialectique serrée de Parménide, il ne put emprunter à Pythagore et à Xénophane qu'un mysticisme, qu'il fit servir à corriger les défauts de la doctrine ionienne et empirique. Ainsi, nous chercherons d'abord à connaître dans Empédocle le physicien et l'élève d'Anaximandre; puis nous passerons au mystique, et nous envisagerons l'homme en lui-même.

Les éléments d'Empédocle, au nombre de quatre, sont ceux que la plus simple observation de la nature révèle d'abord à la fois comme les corps primitifs et types des autres, et comme les premiers agents. Ce sont ceux qui ont joué de tout temps un si grand rôle dans la physique. Trois d'entre eux, sous les noms de terre, d'eau et d'air, représentent en réalité les trois états d'agrégation et de consistance de la matière; le quatrième, envisagé dans ce phénomène qui a semblé si grand aux hommes des premiers temps, dans le feu, est à la fois la chaleur, principe actif et vivifiant, et cet éther qui tient le lieu de l'esprit dans certaines cosmogonies: à l'exemple des auteurs de ces cosmogonies, dont le rapprochent et la pensée et la forme de son poème, Empédocle caractérise les éléments par des symboles. Voici comment il parle :

Entends d'abord les quatre Racines de toutes choses :
Le blanc Zeus, Hérè, qui porte la vie, puis Aïdonée,
Et Nestis, qui de ses larmes arrose la source des mortels (3).

(1) Pour toutes ces traditions, dont quelques-unes sont inconciliables à la rigueur, V. Diogène, *Vie d'Empédocle*; mais cette rigueur est inutile, et nuit à ceux qui prétendent l'obtenir.

(2) Timée et Néanthes, historiens du pythagorisme, dans Diogène, loc. cit., IX, 54 et 55.

(3) Sextus, *Adversus physicos*, I, 362; Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 3, etc.

Ailleurs il emploie les termes vulgaires :

Entends d'abord les quatre Racines de toutes choses :
Le Feu, l'Eau et la Terre, et l'Ether immense, élevé ;
D'où tout ce qui était, tout ce qui est, tout ce qui sera (1).

Empédocle conçoit les êtres phénoménaux comme les résultats de la composition et de la décomposition de ces quatre éléments, nie la génération à proprement parler, c'est-à-dire celle qui a lieu par le *changement de quelque chose qui était avant*, et croit que les choses ne font que sortir, comme d'un vase, et se séparer (2).

Insensés ! ils ne voient pas bien loin dans leurs recherches,
Ceux qui croient que cela peut naître qui auparavant n'était pas,
Ou quelque chose périr et disparaître entièrement (3) !
Mais je le dirai : il n'est par nature aucune des choses mortelles,
Et ce n'est pas une fin que la mort qui détruit ;
Il n'existe que mélange et séparation de ce qui est mêlé :
Et voilà ce qu'on appelle Nature parmi les hommes (4).

Aux éléments sont attachés certaines qualités qui leur sont inhérentes et que leur reconnaissent nos sens. La terre est pesante et dure :

Le soleil paraît blanc et partout chaud,
Et en toutes choses la pluie froide et ténébreuse.

Et ainsi des autres éléments qui se sont trouvés avec leurs qualités propres dès le jour de leur première séparation (5), et qui ne peuvent en aucune façon se transformer l'un dans l'autre, mais seulement se mêler, chacun avec son espèce (6).

Ces éléments ont de la sorte une propriété commune, la quantité, qui les rend comparables et leur permet d'entrer en combinaison les unes avec les autres ; ils sont *égaux* suivant le vague langage d'Empédocle (7). Il n'y a entre eux aucun vide ni *rien*

Zeus (Jupiter des Latins) est l'éther, Nestis est l'eau ; et les interprètes les plus anciens ont pris Hérè ou Junon pour l'air, Aïdonée ou Pluton pour la terre. (V. la note de Fabricius sur Sextus, p. 620.)

(1) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VI, p. 624
(2) Aristote, *de Cœlo*, III, 7.
(3) Plutarque, *Contre Colotès*, 12.
(4) *Opin. des philosophes*, II, 30 ; et Aristote, *de Generatione et corruptione*, I, 1.
(5) Aristote, loc. cit.
(6) Id., ibid., II, 6.
(7) Id., ibid., loc. cit.

d'inutile dans le tout (1) ; enfin ils se divisent en menues parcelles aussi petites que les circonstances le veulent, et sans qu'il puisse y avoir de terme à la division (2).

III. Voyons maintenant comment le monde sort des éléments et quelles sont les causes actives des phénomènes. Deux principes dirigent l'univers, l'Amour et la Haine : par l'un les éléments tendent à l'union, par l'autre à la division. De là six entités :

Le Feu, et l'Eau, et la Terre, et l'Air immense, élevé,
Et à part de ceux-ci la détestable Discorde, partout égale,
Et au milieu d'eux l'Amitié aussi longue qu'elle et aussi large (3).

Sous l'influence de ces deux causes, un mouvement périodique produit l'agrégation et la désagrégation des choses :

Je dis deux choses : tantôt une seule unité se compose
De ce qui est plusieurs, tantôt la pluralité naît de l'unité.
Double est la naissance des mortels, double leur mort :
L'une, la convergence de toutes choses la suscite et la détruit ;
L'autre, les êtres naissant de nouveau, brisée, disparaît,
Et ces choses dans leur perpétuelle alternative ne s'arrêtent jamais.
Tantôt par l'Amitié tout converge en un,
Tantôt tout se sépare et se divise par la haine de la Discorde :
Ainsi en tant que l'un s'est formé à naître de plusieurs,
Et que de nouveau, l'un étant né, la pluralité s'accomplit,
Les choses sont engendrées, et il n'est pas d'âge stable pour elles ;
Mais en tant que dans leur perpétuelle alternative elles ne s'arrêtent jamais,
Elles demeurent toujours immobiles suivant un cercle (4).

Le mouvement continuel des phénomènes doit nous rappeler ici celui qu'enseignait Héraclite. A peine l'unité est-elle formée, l'opposition doit se manifester, et les êtres éphémères trouvent à la fois la mort et la naissance dans l'unité première, qui ne dure qu'un instant et qui est en même temps la fin et le commencement de la vie. Ainsi, tout meurt par l'accomplissement de l'unité et tout renaît en elle ; tout s'engendre par l'opposition, et dans l'opposition le règne de l'identité finit et celui de la mortalité commence. Ce mouvement alternatif est éternel, et, comme le dit Empédocle, il constitue par là même une immobilité circulaire et,

(1) Alexandre d'Aphr., *Quest. phys.* II, 2, 3.
(2) Lucrèce, I, v. 747 ; Ps-Plutarque, *Op. des philos.*, I, 13 ; et Stobée, *Ecl. phys.*, c. 17 et 20. Cf., Aristote, *de Gener. et corrupt.*, I, 8.
(3) Sextus, *Adversus physicos*, I, 4 et 10.
(4) Simplicius, *Phys.*, I, Comm., 32 ; et Aristote, *Phys.*, VIII, 1.

pour ainsi dire, une immobilité dans le mouvement (1), immobilité des périodes régulières de la vie, qui n'exclut pas l'immobilité absolue au sein de l'unité première :

Il se tenait caché dans l'immobile solidité de l'Amour,
Sphéros, circulairement éternel dans son repos heureux,
Quand de nouveau la Discorde reprit son empire,
Et alors le mouvement de nouveau survint à Sphéros (2).

Le monde étant ainsi produit, variable et tel que nous le voyons, par l'intervention de la lutte et du principe de la multiplicité dans l'accord et dans l'unité, les éléments commencent à circuler. Mêlés et démêlés successivement avec leurs qualités diverses en diverses manières, ils composent la nature comme un tableau qui résulterait des couleurs qu'un peintre a broyées sur sa palette ; ainsi naissent toutes choses, arbres et murailles, hommes, femmes et bêtes, et les oiseaux et les poissons et les dieux (3). Pendant le cours de ce mouvement, l'Amour et la Haine se balancent et en quelque sorte se neutralisent ; si l'Amour dominait seul, *toutes les choses seraient un*, et tout se séparerait à l'infini sous l'influence de la Haine ; mais l'une engendre aussi bien que l'autre :

D'elles, toutes les choses qui étaient, sont ou seront ;
Les arbres en sont venus, et les hommes et les femmes,
Et les bêtes sauvages et les oiseaux, et les poissons nourris dans l'eau,
Et aussi les dieux à longue vie (4).

Les composés n'existent cependant pas sans un ordre et une raison ; certaines proportions les constituent. L'os, par exemple, est ainsi formé :

A la Terre agréable, dans ses vastes fournaises,
Il est échu deux des huit parties de la splendide Nestis,
Et quatre de Vulcain, et les os blancs ont été faits (5).

Empédocle n'accordait pas non plus à tous les éléments un

(1) Cette interprétation est celle d'Alexandre d'Aphrodisée contre Aristote lui-même, qui veut (loc. cit.), en suivant sa propre doctrine, que le repos sépare comme intermédiaire le règne de l'Amour du règne de la Haine dans le monde d'Empédocle. (V. Simplicius, *Phys.*, VIII, 14 ; et Alexandre, dans Simplicius ibid., VIII, 2.) Simplicius et Thémistius suivent Aristote et l'interprètent.

(2) Empédocle, dans Simplicius, *Phys.*, VIII, 14.

(3) Id., ibid., I, 32.

(4) Aristote, *Métaphysique;* III, 4.

(5) Id., *de Anima*, I, 5 ; et *de Part. animal.*, I, 1.

même degré de passivité, et il se rapprochait d'Héraclite en faisant jouer au feu un rôle plus actif; il le regardait comme éminemment propre à diviser et à dissiper, et il l'opposait, en qualité de *haine* à l'*amour* de l'eau, dont la nature est plutôt de joindre et d'agglutiner, et qui est aussi plus particulièrement le siége du froid. Aussi employait-il en général les quatre éléments comme s'ils se fussent réduits à deux, le feu d'un côté, les trois autres de l'autre (1), et qu'ils eussent représenté, l'un la chaleur et l'autre la froideur (2). Bien plus, on lit dans les compilateurs qu'Empédocle annonçait comme Héraclite un embrasement futur du monde et la restauration du feu primitif, essence de l'unité (3). Si l'on veut tenir compte de ces données un peu entachées de syncrétisme, il faut se rappeler le sens intime de la doctrine d'Héraclite et le mouvement incessant qu'il attribuait au feu : il faut penser que l'embrasement dont parlait Empédocle était pour lui plutôt la suite que l'essentiel résultat du retour à l'unité, le triomphe final de la Haine qui, lorsque tout est réuni, *s'élève enfin la dernière* (4), et son retour à une nouvelle puissance après que l'Amour a tout embrassé et confondu (5).

IV. Ainsi tout nous ramène à cette évolution du monde dont nous avons déjà parlé, et qui se produit, suivant les termes du poète,

> Lorsque la puissante Discorde a été nourrie dans ses membres,
> Et qu'elle s'est élancée vers les honneurs, le temps s'étant accompli,
> (Le temps qui se partage entre elle et l'Amitié alternativement, et qui précède l'alliance) (6).

Cette alliance n'est qu'une forme de la nécessité par laquelle toutes les choses se passent éternellement *ainsi :*

> L'oracle de la nécessité est un ancien décret des dieux
> Éternellement stable et fortifié par de solides serments (7).

(1) Aristote, *Métaph.*, I, 4, et Plutarque, *du Froid essentiel*, 5 et 10.

(2) Philopon, *Commentaire sur le de Generatione et corruptione d'Aristote.*

(3) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, pag. 599; et Ps-Origène, *Philosophoumena*, c. III.

(4) Aristote, *Métaph.*, III, 4.

(5) Id., ibid., I, 4. « Tous les éléments se réunissent entre eux, le feu avec le feu, l'eau avec l'eau, etc.; et puis de nouveau ils doivent se séparer, etc. »

(6) Id., ibid., III. 4.

(7) Simplicius, *Phys.*, VIII, 14.

Telle est l'unique raison qu'Empédocle puisse donner de l'ordre général du monde ; quant à l'ordre particulier des productions dont nous sommes témoins, il en appelle à la fortune, au hasard des dons de l'Amour (1). Cependant une grande loi préside à la fonction de l'univers : c'est l'attraction des semblables, par laquelle l'Amour contribue comme la Haine à l'organisation des choses sensibles (2).

Le doux est pris par le doux, et l'amer par l'amer ;
Et l'acide va vers l'acide, et le chaud vers le chaud (3).

Ainsi l'Amitié se présente comme une sorte d'attraction physique qui n'a lieu qu'entre les semblables, et qui est remplacée par la répulsion lorsqu'elle a produit tout son effet en rassemblant les éléments entre eux à la fin de l'évolution du monde. Mais cette attraction et cette répulsion ne jouent pas seulement ce rôle dans le système d'Empédocle (4) ; elles représentent aussi les principes du bien et du mal, et servent à rendre compte du désordre et de la laideur qui se révèlent dans la nature à côté de l'ordre et de la beauté (5) ; en un mot elles sont employées dans toute l'étendue de leur sens symbolique, et l'Amitié est cet amour, *cette charité qui unit* (6) et cette *grâce persuasive*,

Qui hait mortellement l'intolérable nécessité (7).

V. Voyons maintenant quel est cet état passager du monde que la lutte et la concorde ont établi pour nous :

Allons, je te dirai maintenant le commencement du soleil,
Et d'où sont nées toutes les choses que nous voyons,
La terre, et la mer avec ses vagues, et l'air humide,
Et Titan ou l'Éther qui resserre tout en cercle (8).

D'abord Empédocle n'admettait pas les racines infinies de la

(1) Simplicius, ibid., II, 43 ; et Aristote, *de Gener. et corrup.*, II, 6.
(2) Simplicius, *Phys.*, I, 6.
(3) Aristote, *Ethic. ad Nicom.*, VIII, 2.
(4) Fréret (*Mém. Acad. des Inscript.*, t. XVIII, pag. 101-102) interprète ainsi et trop partiellement la physique d'Empédocle, qu'il rapproche de celle de Newton. Même au point de vue purement physique, on voit les différences.
(5) Aristote, *Metaph.*, I, 4.
(6) Clément d'Alex., *Strom.*, V, p. 552.
(7) Plutarque, *Banquet*, IX, 14, 4.
(8) Clément d'Alex., ibid., p. 570.

terre et l'interminable éther, enseignés par Xénophane (1) ; il croyait la terre immobile au centre du monde, vers lequel elle est chassée par le violent tourbillon que forme le ciel en tournant rapidement en cercle autour d'elle (2). Au commencement de l'état actuel des choses, le feu livré à un mouvement terrible, s'est emporté dans l'un des hémisphères du ciel, parce que l'air, le premier sorti de la confusion et de la discorde occupait déjà l'autre ; et le mouvement que l'ardeur du feu donne à ces deux hémisphères autour de nous produit tantôt le jour, tantôt la nuit, selon que passe l'hémisphère igné ou l'hémisphère d'air tempéré par une légère chaleur (3).

Dans ce système si admirablement ingénieux, le soleil n'est pas un feu lui-même ; mais, de nature cristalline, il réfléchit vers nous les feux originaux de l'hémisphère igné, de même que la lune réfléchit elle-même la lumière du soleil et que l'eau réfléchit quelquefois la lumière de toutes les deux (4). Le soleil est éclipsé lorsque *la lune pierreuse* (5) étend sa surface sur le disque solaire et rompt ainsi les rayons qu'il émet (6), car la lumière se propage dans l'espace comme le son, comme les odeurs, et parvient plus tard à nos yeux qu'aux parties du milieu qui nous entoure, à la manière de tous les corps qui sont transportés (7). Mais si le soleil n'est pas enflammé lui-même et ne nous envoie que la première réflexion du feu premier, il n'en est pas ainsi des étoiles qui sont des concrétions de ce feu formées à l'origine et fixées, si l'on en excepte les planètes, au cristal du ciel (8). Le ciel en effet n'est qu'un air congelé, solide et très-froid (9) comme la lune qui s'est formée d'une partie de cet air séparé du reste (10) ; et,

(1) Empédocle, ap. Aristote, *de Cælo*, II, 13.

(2) Aristote, ibid., II, 13, et III, 2.

(3) Plutarque, dans Eusèbe, *Prép. évang.*, I, 8. Le passage des *Op. des philosophes*, II, 6, mêle d'autres idées à celles d'Empédocle.

(4) Plutarque, ibid. ; et *Opin. des philos.*, II, 20 ; Stobée, *Métaph.*, XXIII, p. 56.

(5) Plutarque, *de la Face de la lune*, I.

(6) Id., ibid., I, 6.

(7) Aristote, *de Sensu et Sensibili*, VI, et *de Anima*, II, 7. Ce dernier passage contient la réfutation de cette opinion par Aristote.

(8) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 13.

(9) Id., ibid., II, 11 ; et Plutarque, dans Eusèbe, loc. cit. (V. aussi Lactance, *Divin. instit.*, XVII, 6.)

(10) Plutarque, dans Eusèbe, loc. cit.

s'il est permis de suppléer aux témoignages qui nous manquent ici, nous penserons que la terre était conçue par Empédocle comme d'une formation analogue à celle de la lune, avec laquelle elle a des rapports de nature. Nous trouverons, dans cette hypothèse d'un air solide et froid semblable à la terre, une vérification de la communauté d'essence attribuée par Empédocle à tous les éléments, par rapport au feu et à la chaleur. L'eau en effet, le seul élément qui nous manque encore, est, selon le philosophe, une sueur rendue par la terre violemment poussée par le tourbillon, échauffée par le soleil (1), et sans doute aussi par le feu qu'elle entoure de sa croûte et qu'elle tient dans ses entrailles. C'est ce feu bouillant qui a formé, puis poussé et soulevé au-dessus de sa surface les rochers et les croupes des montagnes (2), et c'est encore au feu qu'on doit attribuer la cause des eaux thermales échauffées en traversant les terrains qui le couvrent (3).

Quant au système des révolutions propres du soleil et des planètes, si toutefois Empédocle s'en était formé un, on n'en connaît qu'une seule particularité : la surface glacée de la sphère était, suivant lui, l'obstacle matériel qui empêche le soleil de s'éloigner, et il considérait les tropiques comme des obstacles du même genre propres à limiter sa révolution annuelle (4). Au delà de ce monde, dont le cours du soleil forme la circonscription et qui n'est qu'une petite partie du tout, ce n'est, disait-il, qu'une vaine matière (5).

VI. Il nous reste à assister à l'apparition de la vie dans le monde ; nous savons déjà que les parties des corps organisés, telles que les os, se forment de certaines combinaisons des premiers éléments. Les nombreuses révolutions que ces éléments subissent dans le temps s'étendent aussi à leurs composés :

> La terre égale est placée au-dessous d'eux tous,
> De Vulcain, de la pluie et de l'éther tout lumineux.
> En repos dans les ports accomplis de Cypris,

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 16, et II, 6.
(2) Plutarque, *du Froid essentiel*, 24.
(3) Sénèque, *Quæstiones naturales*, III, 19.
(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 23, contredit à tort par Montucla (*Hist. des math.*, t. I.)
(5) Id., ibid., I, 5, et II, 1 et 23.

Elle fait du peu davantage, et du plus elle fait moins,
Et de là naissent le sang et les autres formes de la chair (1).

Cette belle masse du corps, les membres humains qui la forment,
Tantôt par l'Amitié sont assemblés en un,
(Les membres qui sont échus au corps dans la vigueur de la vie) ;
Tantôt ils sont séparés par de mauvaises haines;
Alors ils errent divisés sur les rivages de la vie;
Et la même chose arrive aux fruits, aux poissons cachés dans l'eau,
Aux bêtes des montagnes et aux oiseaux (2).

La terre naissante forma d'abord une masse de semence
Composée de parties de terre et d'eau ;
Le feu, qui tend à s'élever à son semblable, en fournit une autre;
Et on ne devinait pas encore cette aimable forme des membres,
Ni la voix, ni ce langage que les pères transmettent aux fils (3).

C'est l'amour, c'est la joie, c'est Aphrodite qui vivifie ainsi la matière ; c'est ce principe que les yeux n'atteignent pas et qu'il faut voir par la pensée, c'est lui qui coule inné dans les membres, et qui, enveloppé dans les choses particulières, les porte à la vie (4). Mais, bien que ces choses soient elles-mêmes égales et contemporaines, cependant elles ne se développèrent pas en un jour, telles que nous les voyons. Les premières générations des animaux et des plantes ne donnèrent lieu qu'à des parties qui ne s'adaptaient pas (5) ; ensuite elles arrivèrent à se joindre, et cependant il n'existait encore que des espèces d'images ou de fantômes ; mais enfin elles parvinrent à se former les unes des autres, et quand les corps des animaux furent plus substantiels et plus forts, et que la beauté des femelles engendra chez eux le désir, ils se reproduisirent race par race (6). Les arbres furent accomplis les premiers, avant que le soleil fût déployé et le jour séparé de la nuit, les arbres qui sont déjà des animaux et qui croissent par la force de la chaleur terrestre (7). Puis vinrent les habitants plus parfaits de l'eau, de la terre et de l'air; suivant

(1) Simplicius, *Physique*, I, comm. 6.
(2) Id., ibid., VI, 2.
(3) Id., ibid., II, 83.
(4) Id., ibid., II, 32.
(5) *Et beaucoup de têtes sont sorties sans les corps.* (Empédocle, dans Aristote, *de Cœlo*, III, 2.) De là aussi l'explication des monstres et la croyance aux plus étranges combinaisons de la vie, à des êtres moitié bœufs, moitié femmes, etc. (V. Ælien, *de Natur. animal.*, XVI, 29; et Lucrèce, V, v. 835. — V. aussi Censorinus, *de Die nat.*, 4.
(6) Ps-Plutarque, *Op. des philos.*, V, 19.
(7) Id., ibid., V, 26.

la température de leurs corps, ils se choisirent ces diverses demeures, et ceux dont les éléments se trouvèrent le mieux équilibrés jetèrent voix de toutes leurs poitrines (1).

VII. Les fonctions des animaux, leurs causes, leurs natures furent attentivement étudiées par Empédocle; et, depuis les feuilles et les fruits des arbres jusqu'à la génération animale, au fœtus et au lait, ce philosophe construisit une histoire naturelle expérimentale et théorique dont on trouve de nombreuses traces dans les écrits d'Aristote, mais qu'il serait impossible de réédifier dans son ensemble. Nous nous attacherons seulement à la théorie de l'âme et des passions. Ici rappelons-nous d'abord qu'Empédocle, ne détachant pas plus les animaux que les plantes de la terre, leur mère et leur nourrice, devait attribuer naturellement leurs qualités vitales aux éléments qu'ils avaient empruntés d'elle. Le fond de la connaissance résidait pour lui dans la notion des semblables par les semblables :

Par la terre nous connaissons la terre, et l'eau par l'eau,
Et par l'éther l'éther divin, comme par le feu le feu,
L'amitié par l'amitié, et la discorde par la triste discorde.

De sorte que l'âme ne lui semblait être que la réunion de tous ces éléments, puisqu'elle a la connaissance en général, et qu'il trouvait dans chacun d'eux un critérium particulier pour l'intelligence (2). Il confondait ainsi sentir avec savoir (3); et comme il fallait un centre à cette réunion d'éléments qui constituent l'âme, il le plaçait dans le sang qui entoure le cœur (4) :

Placée dans les ondes du sang agité,
L'intelligence des hommes y est surtout renfermée;
Car le sang autour du cœur est l'intelligence des hommes (5).

Il attribuait la respiration à un mouvement de va-et-vient du sang, qui tantôt afflue vers le dehors et chasse l'air contenu dans

(1) Id., ibid., v, 19; et Aristote, *de Respiratione*, 6.

(2) Aristote, *de Anima*, I, 2 et 5; et *Métaphysique*, III, 4; Sextus, *Adversus grammaticos*, 303; et *Adversus logicos*, I, 112, 120, 121; Chalcidius, *in Tim. Platon.*, p. 305.

(3) Aristote, *de Anima*, III, 3.

(4) Cicéron, *Tusculanes*, I; Plutarque, dans Eusèbe, loc. cit.; et Chalcidius, loc. cit.

(5) Stobée, *Eclog. phys.*, I, pag. 131, d'après Porphyre. On signale aussi cette opinion dans Homère, et elle se retrouve dans Virgile, *Géorg.* II, v. 483.

les *canaux*, tantôt reflue au-dedans et laisse alors entrer cet air, depuis les narines jusqu'aux dernières parties du corps (1). En général, les sensations lui semblaient devoir s'expliquer par l'entrée de certaines particules à travers les pores disposés de manière à leur laisser passage (2). Il comparait l'oreille à une vis par où l'air, se glissant, vient frapper une sorte de cloche suspendue au fond (3) ; mais, comme la sensation revient toujours à la connaissance du semblable et de ses qualités par le semblable, on conçoit qu'il puisse y avoir réciprocité, et que dans certains cas une émission du dedans au dehors se mêle à l'émission du dehors au dedans. C'est ainsi que, tout en réalisant la lumière et en la supposant portée du soleil à nous, Empédocle croyait cependant que la vue se fait à la fois par les rayons et par les images (4), c'est-à-dire par la ressemblance des objets que nous apporte la lumière extérieure et par les rayons que la chaleur lumineuse, qui constitue notre œil, projette de son côté sur les objets :

De même que quelqu'un méditant de se mettre en marche, prépare la lumière,
Splendeur d'un feu ardent au milieu d'une nuit d'hiver ;
Il dispose autour des abris contre tous les vents
Pour disperser le souffle des vents déchaînés ;
Et la lumière au dehors élancée, d'autant qu'elle est plus épandue,
Illumine le seuil de ses rayons indomptés ;
De même un feu antique, protégé par de fines membranes,
A travers des voiles subtils se répand dans la ronde pupille ;
Ces voiles repoussent l'eau profonde qui coule autour,
Et le feu s'élance au dehors, d'autant qu'il est plus épandu (5).

VIII. Le feu d'Empédocle est ce feu si essentiel à la vie, qui la renouvelle chaque année dans les arbres et qui l'entretient dans les animaux, ce feu qui laisse les êtres plongés dans le sommeil quand il s'éloigne d'eux, et qui les livre à la décomposition et à la mort quand il les abandonne entièrement. A la chaleur que le soleil et la terre versent à l'envi sur la surface où nous vivons, le philosophe attribue notre croissance et notre force,

(1) Empédocle, dans Aristote, *de Respirat.*, c. 7 ; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 22. Cf. Littré, œuvres d'Hippocrate, *introd.*, p. 209 et 210.
(2) Ps-Plutarque, ibid., IV, 9.
(3) Id., ibid., IV, 16.
(4) Id., ibid., IV, 13.
(5) Aristote, *de Sensu et Sensibil.*, c. 2.

moins grande, il est vrai, que celle des hommes d'autrefois. En un mot, nos plus grandes qualités viennent du feu, tandis que les appétits et les cupidités naissent aux animaux du défaut des éléments qui les composent, et la volupté de l'excès de l'élément humide (1) : aussi l'homme est-il plus chaud que la femme, malgré les apparences contraires (2). Toute cette théorie d'Empédocle sur l'origine de la vie, sur la connaissance des éléments par eux-mêmes et sur la vitalité du sang et du feu établit une telle communauté d'être et de connaître à la fois dans toute la nature, qu'il ne faut pas s'étonner de voir son auteur en adopter les conséquences, assimiler même les plantes aux animaux, et nous permettre de conclure par ce vers, qui est de lui :

Sache que toutes choses ont entendement et prudence (3).

Mais ici le mystique va paraître : Empédocle va condamner, comme Héraclite, la vie mobile et malheureuse des hommes, et jusqu'à cette connaissance née des sens, à laquelle sa physique nous a réduits ; puis, s'abandonnant à son inspiration, il nous enseigne une vérité supérieure. Il se plaint d'abord de cette horrible condition du monde, où « les vivants se font avec les morts par le » changement des espèces. Que le genre des mortels est misérable ! » dit-il ; « hommes ! de combien de luttes et de gémissements vous » êtes nés ! » et, comme un ange qui n'aurait pas oublié le ciel, il s'étonne du spectacle auquel il assiste ici-bas : « J'ai pleuré, » j'ai versé des larmes en voyant le séjour *inaccoutumé* (4) ! » Voici maintenant comment il condamne les sens et même le langage de l'homme :

Des mesures étroites ont été répandues dans nos membres (5),
Et le grand nombre des paroles obscurcit nos recherches (6) ;
Et tandis qu'un maigre morceau de vie est rassemblé pour les vivants,
Ceux à la brève destinée, emportés comme la fumée, s'évanouissent.
Persuadés de cela seul qui se présente à chacun d'eux,

(1) Ps-Plutarque, *Op. des philos.*, v, 23, 25, 27 et 28.
(2) Aristote, *de Part. anim.*, II, 2.
(3) Sextus, *Adversus logicos*, II, 286.
(4) Clément d'Alex., *Strom.* III, p. 432.
(5) *Mesure* παλάμη, *paume de la main*, nom donné par Empédocle à tout organe par lequel la vérité est *palpée* par l'homme. V. Fabricius, p. 397, note L.
(6) Nous préférons à toutes les leçons proposées pour ce vers celle d'Henri Estienne que nous trouvons confirmée par un vers cité plus bas et que donne Proclus.

Entraînés çà et là, ils se vantent pourtant d'avoir connu le tout!
Mais c'est une chose que les mortels n'entendent pas, ne voient pas,
Et ne saisissent pas par la pensée (1).

Mais, ô dieux! éloignez la folie de leurs langues
Et des lèvres saintes suscitez une source pure!
Et toi, vierge aux bras blancs, muse savante,
Je te supplie, écoute ce qu'il est juste d'entendre des êtres éphémères;
Envoie, d'auprès de la piété, ton char aux belles rênes...

Aie confiance (2), et tu seras élevé jusqu'au sommet de la sagesse,
Mais considère chaque chose, avec la mesure, selon qu'elle est évidente,
Et n'aie pas plus de confiance dans une sensation de la vue que de l'ouïe,
Ou dans l'ouïe que dans les manifestations de la langue,
Ou dans toute autre des choses dont la voie pour la pensée
Est dans les membres. Retiens ta foi Ne pense que ce qui est évident (3).

IX. Cette évidence, qui n'est pas dans les sens, qui est bannie de la parole et par conséquent de la raison, cette évidence sans règle et sans méthode, ne peut être que l'inspiration. Et, en effet, Empédocle regardait *la droite raison*, si toutefois il nommait ainsi le critérium de la connaissance, comme en partie divine, en partie humaine, en partie dicible, en partie ineffable (4). C'est là l'un des caractères du mysticisme. Empédocle, dieu lui-même, ainsi que nous le verrons bientôt, voulait se révéler aux hommes, et il fallait bien que sa raison divine admît au moins partiellement une expression humaine. Mais il sentait toutes les difficultés de sa prédication mystique :

Amis, je sais que la vérité est dans les discours
Que j'émets; mais elle est très-ardue
Pour les hommes, et la foi entre avec peine dans l'entendement (5).

Cependant il entreprenait de combattre la notion vulgaire des dieux, et d'enseigner à sa manière cette unité divine, alors acceptée dans les écoles italiques.

Heureux celui qui possède les trésors de la pensée divine; [dieux (6)!
Mais malheureux celui qui s'inquiète de l'opinion ténébreuse qu'on a des

Il n'est pas possible de le voir avec les yeux,
Ou de le prendre avec les mains, ce qui est la plus grande
Voie de persuasion pour le cœur des hommes (7).

(1) Sextus, *Adversus logicos*, I, 123.
(2) La muse parle.
(3) Sextus, loc. cit., 125.
(4) Id., ibid., 122.
(5) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, p. 549.
(6) Id., ibid., p. 616.
(7) Id., ibid., p. 587.

Une tête humaine ne sert pas d'ornement à ses membres,
Deux branches ne s'élancent pas de ses épaules ;
Pas de pieds, pas de jambes, pas de velus génitoires ;
Mais un entendement sacre, ineffable, existe
Qui traverse le monde entier de ses rapides pensées (1).

Ce n'est pas qu'à cette mystérieuse unité Empédocle n'ajoutât comme tant d'autres philosophes, les *dieux à longue vie* faits avec les éléments ; mais il empruntait en même temps aux sanctuaires et à l'école pythagoricienne une théodicée plus ancienne dans l'Orient, qui lui permettait de rattacher ces dieux à *Sphéros* au Dieu suprême, et d'expliquer leur présence parmi les éléments. Il croyait à la déchéance, à la peine et au retour après la purification (2).

X. Nous avons déjà trouvé une doctrine dualiste dans les alternatives des règnes de l'Amour et de la Haine, alternatives qui produisent le changement et la vie ; le dualisme nous a suivis dans le monde, où par l'opposition de la chaleur et du froid, du feu et des autres éléments il constitue la nature sensible ; maintenant il se présente sous la forme du bien et du mal, que nous y avons déjà entrevue d'après Aristote. Ainsi sont unis les deux hommes dans Empédocle, le physicien et le mystique. En effet, il n'est qu'un moyen de faire accorder la croyance aux *démons,* aux âmes séparées, avec la notion que la physique d'Empédocle nous a donnée de l'âme, de la connaissance et de la vie : c'est d'admettre que la séparation des démons, leur sortie de l'amour et de l'identité première, n'est que leur entrée dans la vie, leur réalisation par les éléments. Ce ne sont pas des esprits purs qui prennent des corps après avoir existé, distingués et vivants comme *esprits ;* mais ce sont des parcelles détachées de la suprême unité au jour de la haine, c'est-à-dire, pour emprunter un autre langage, au jour de la *descente* ou de l'*émanation*. Le mal réside dans la multiplicité, le bien dans l'unité ; le mal naît avec le monde, avec la vie ; il est la vie elle-même, c'est-à-dire la vie sous une condition matérielle, puisqu'il ne peut y en avoir d'autre ; il est la mobilité, le changement, la formation des vivants avec

(1) Ammonius, *in Aristot. de interpret.*, fol. 7. A, ed. Alde.
(2) Plutarque, *de Isid. et Osirid.*, 26.

les morts, l'origine de toutes les sensations et de toutes les misères (1). Le bien au contraire s'accomplit dans *Sphéros* qui est l'unité, l'identité, l'amour; de l'unité naissent les éléments; de l'être, les êtres; du bien, le mal; de l'amour, la haine; ignorés du bien et de l'amour, loin d'eux ils produisent le monde (2); puis ils retournent à eux. Mais ce retour, hélas! n'est que passager, et la vie doit renaître éternellement après avoir été détruite; ce sont les destinées du monde.

Il était donc permis à Empédocle de réduire la vie aux éléments dans sa physique, et d'admettre en même temps, comme ses idées mystiques le voulaient, l'existence des démons, puisque ces démons n'existent séparés que dans les éléments et par eux, ou plutôt ne sont que des combinaisons de ces éléments formés des éclats de l'unité. Rien ne l'empêchait ensuite de placer toutes ces divinités à longue vie dans un paradis où leurs natures éthérées jouissaient du bonheur, d'où, chassées pour de grandes fautes, elles erraient malheureuses et sans pouvoir trouver de repos. Voici comment il exprime et leur faute et leur punition :

Lorsque, par un meurtre mauvais, il a souillé ses membres chéris,
Un démon, de ceux à qui une longue vie est échue,
Il erre trois myriades d'années loin des bienheureux (3).,

Le séjour éthéré les repousse dans la mer,
La mer les rejette sur le seuil de la terre, la terre dans les splendeurs
Du soleil infatigable, et le soleil les lance dans les tourbillons de l'éther;
Et l'un les reçoit de l'autre, et tous en ont horreur (4).

Plein de ces idées, Empédocle pouvait annoncer aux Grecs une vie future conforme à leur croyance, il pouvait les flatter de l'espoir du séjour

avec les autres immortels et à la table
Des hommes de l'Achaïe (5).

(1) « Le premier éloignement de Dieu, suivant Empédocle, est la cause des mouvements désordonnés. » Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 112.

(2) Aristote, *Métaph.*, III, 4; et Alexandre, *in Metaph.*, II, 50. Aristote ne comprend pas ce principe commun à tous les systèmes d'émanation, et reproche à Empédocle de faire de son dieu le plus ignorant des êtres en le privant de la connaissance de la Discorde, que tous les autres êtres connaissent, eux qui existent par elle. Au surplus, le dieu d'Aristote ignore aussi le mal, comme le remarque Alexandre d'Aphrodisée.

(3) Plutarque, *de Exil.*, 18.

(4) Id., *de Isid. et Osirid.*, loc. cit.; et *de Vitando ære alieno*, 7.

(5) Clément d'Alex., *Strom.*, V., p. 607.

Mais sans doute cette vie future n'était pas faite pour tous et ne regardait que ceux qui sentaient comme lui la divinité dans leur âme.

XI. C'est par la pratique sévère des purifications que les dieux déchus pouvaient revenir à leur premier état, suivant Empédocle. Aussi le philosophe avait-il écrit sous ce titre, *Purifications*, un livre qui n'était probablement qu'une partie de son poème sur la nature, et qui en offrait la conclusion morale. Nous ne pouvons savoir aujourd'hui quels étaient tous les divers modes d'expiation proposés dans cet ouvrage ; mais certainement l'abstinence de tout meurtre et de toute nourriture animale était la plus importante des prescriptions qui s'y pussent trouver. Empédocle pensait qu'un principe de droit et de devoir, une *légitimité*, avait son siége dans la vie des éléments, *dans l'éther qui gouverne au large et dans la terre immense ;* il croyait à une justice dont le premier précepte est de ne pas tuer (1). Les animaux, les arbres même étaient, nous le savons, vivants à ses yeux ; les éléments les plus simples de l'univers portaient en eux des myriades de démons qui leur étaient incorporés : il pouvait donc arriver aux hommes d'avoir près d'eux leurs amis, leurs parents, sans qu'ils les reconnussent, et de les rendre victimes de leur odieuse brutalité : ainsi la métempsychose s'accordait pour Empédocle avec le matérialisme et avec la croyance à la mortalité des âmes et des démons. Seule, au-dessus du monde, l'unité immatérielle et sans manifestations lui semblait attendre, pour se les unir, toutes ces formes que la Haine avait séparées d'elle. Dans ce grand but il ordonnait d'aspirer et de s'abstenir. Aussi est-ce avec une extrême énergie qu'il condamnait les sacrifices et les banquets :

Ne renoncerez-vous pas à ces meurtres terribles, et ne voyez-vous pas
Que vous vous dévorez les uns les autres par cette indifférence ?

Oui, sous une autre forme, le père prend son fils chéri,
Et stupide il l'immole en faisant des vœux : et en voici qui sacrifient
En implorant ; et un autre, inexaucé, pousse des cris,
Et tue, et dans sa maison prépare l'infâme banquet ;
Et ainsi le fils prenant son père et les enfants leurs mères,
. . . . . ils mangent ces chairs bien-aimées (2).

(1) Aristote, *Rhétorique*, I, 13.
(2) Sextus, *Adv. physicos.*, I, 129. Cf. Plutarque, *de la Superstition*, 13.

Empédocle se rappelait ses métamorphoses, ou peut-être il les invoquait par une sorte de prosopopée poétique :

Et moi aussi je fus un jour jeune garçon et jeune fille,
Arbre, oiseau, poisson muet au fond des mers (1).

Et c'étaient là les malheurs de son exil, car il était du nombre de ces démons condamnés à errer à travers les éléments en aspirant au retour (2).

XII. Telle est la fin mystique de la philosophie de cet homme, qui exerça une si grande influence sur la science de l'antiquité, et de ce grand poète qui mérita de Lucrèce un sublime éloge :

Carmina quin etiam divini pectoris ejus
Vociferantur et exponunt præclara reperta,
Ut vix humana videatur stirpe creatus (3).

Durant sa vie même, Empédocle se présenta et fut vénéré comme un dieu. Vêtu de pourpre, chaussé d'airain, couronné d'or, suivi d'esclaves, il se produisait toujours le même et dans une sorte d'immobilité divine (4). Surnommé *le Conjurateur des vents*, célèbre comme magicien, comme devin, comme médecin, et lui-même exaltant sa science surnaturelle et son pouvoir d'évoquer les morts (5), éloquent (6), rival d'Homère (7), pour la langue duquel il avait renoncé à son dialecte dorien, ainsi revêtu de tous les pouvoirs qui grandissent l'homme, à la fois prêtre, philosophe et poète, *guide des mortels*, il serait *devenu dieu* (8) s'il ne l'eût été déjà. Un jour qu'il se promenait sur les rives d'un fleuve dont il avait désinfecté les eaux en conduisant d'autres rivières dans son lit, les habitants de Sélinunte qui, dé-

(1) Clément d'Alex., *Strom.*, VI, p. 627.
(2) Plutarque, *de Exil.*, loc. cit.
(3) Lucrèce, *de Natura rerum*, I, 732.
(4) Phavorinus, dans Diogène, *Vie d'Empédocle*, VIII, 73.
(5) Diogène, *Vie d'Empédocle*, VIII, 59 et 60.
(6) Aristote lui attribuait l'invention de la rhétorique (dans Diogène, VIII, 57). On sait ce que cela veut dire.
(7) Aristote, dans Diogène, loc. cit. — Il existe un passage d'Aristote, *Poétique*, c. I, dont on pourrait être tenté de tirer une tout autre conclusion; mais l'examen du contexte prouve que le nom de poète ne s'y trouve refusé à Empédocle que parce qu'Empédocle est physicien et non pas inventeur, *créateur de mythes*.
(8) C'est l'esprit d'un passage de Clément d'Alexandrie, emprunté à Empédocle, *Stromata*, IV, p. 534.

livrés du fléau, assistaient à un festin, se levèrent à son aspect et lui rendirent les honneurs divins (1). Une foule d'hommes, de femmes, de disciples, l'accompagnaient, dit-il lui-même, quand il approchait d'Agrigente, et il leur parle ainsi dans son poème :

Salut ! moi, dieu parmi vous et à l'abri de la mort,
Je marche honoré entre tous !. . . . . .

Et il ajoute en terminant cet exorde (2) :

Mais pourquoi insister là-dessus, comme si ce fût une grande chose
Que de surpasser, moi, la foule misérable des hommes mortels (3) !

Cependant cette influence morale que la science et le sacerdoce avaient acquise à Empédocle et qu'il employait à soutenir ou à fortifier la démocratie, disons mieux, l'aristocratie, dans sa patrie, cette puissance divine disparut mystérieusement. Exilé, ou volontairement retiré dans le Péloponnèse, victime peut-être d'une éruption de l'Etna, peut-être enseveli dans l'abîme où il se serait précipité de lui-même, enfin, si l'on veut, ravi au ciel au milieu des éclairs, son tombeau fut toujours ignoré dans la Grèce (4) ; il ne resta de lui qu'un poème illustre, que la dernière antiquité semble même avoir perdu, sauf quelques fragments cités et copiés d'âge en âge, dont nous avons tâché de traduire ici littéralement les plus importants (5).

§ IV.

ÉCOLE RATIONALISTE. — DEUXIÈME SECTION. DUALITÉ DE L'ÊTRE. — ÉCOLE PYTHAGORICIENNE.

Les pythagoriciens fondèrent une doctrine dont les rapports avec la doctrine rationnelle de l'unité des éléates sont les mêmes que ceux du dualisme empirique d'Empédocle avec l'unité empirique des Ioniens. Empédocle, dont le naïf éloignement de toute méthode scientifique se révèle si bien dans tout ce que nous savons de ses idées, connut assez bien le monde cependant pour

(1) Diogène, *Vie d'Empédocle*, VIII, 70.

(2) Id., ibid. Henri Étienne pense, en effet, que les deux vers qui suivent se rattachent à l'ensemble du passage précédent. (*Poesis philosophica.*)

(3) Sextus, *Adversus grammaticos*, 302.

(4) Diogène expose au long ces différentes versions.

(5) Ce poème se composait de cinq mille vers, comprenant la *Physique* et les *Expiations* ; en outre, six cents se rapportaient à la médecine. Diogène, VIII, 77.

sentir que deux principes opposés sont nécessaires à qui veut expliquer tous les phénomènes. Ces principes, il les fit vivants comme était vivante la grande unité ionienne. Il les aperçut dans les éléments, qu'il réduisit à deux : le *feu*, et ce qu'on pourrait appeler l'*air terraqué*, et il fit de ces éléments diversement divisés et combinés le corps de la nature et des êtres ; puis il les aperçut dans les causes et les nomma *haine* et *amour ;* enfin il les retrouva dans les effets : mouvement, vie, *mal* en général, et immobilité, retour à l'origine et *bien* suprême. Ainsi, les deux principes étant envisagés comme actifs aussi bien que comme substances ou supports des êtres, il était hors de propos de s'élever à l'idée d'un dieu formateur ou d'une intelligence ordonnatrice (1). L'école empirique n'atteignit à ce résultat qu'après qu'elle eut décidément multiplié son être à l'infini dans la doctrine d'Anaxagore. Mais ce grand progrès fut d'abord accompli grâce au dualisme rationaliste des pythagoriciens. Ceux-ci posèrent un de leurs principes comme par lui-même inerte, passif et, en quelque sorte, non-être ; ils durent donc accorder la puissance architectonique à l'autre principe et s'élever à l'idée de la Providence et du gouvernement du monde.

Nous avons vu que la pensée générale du dualisme avait dû se trouver dans la philosophie de Pythagore, et Pythagore vivait encore lorsque Alcméon de Crotone, qui eut quelque influence sur son école, s'il n'en fit partie lui-même, appliqua cette pensée, mais vaguement et sans méthode, à la contemplation de la nature. Il aperçut, dit-on, que les choses de ce monde se rangent ordinairement en deux séries : bien et mal, grand et petit, doux et amer, blanc et noir, etc., dont les termes sont opposés deux à deux (2).

(1) Cependant quelques alexandrins, cités par Sturz (*Empedocles Agrigentinus*, p. 277 et suiv.) ont regardé le Sphéros d'Empédocle comme représentant le *monde intelligible*. S'il en était ainsi, la théorie platonicienne des idées remonterait à ce philosophe, qui en serait le premier auteur. Mais nous ne connaissons à ce sujet aucun témoignage d'une antiquité suffisante, et il nous a paru plus naturel d'assimiler le Sphéros à cette unité suprême, immobile, que tous les panthéistes en philosophie comme en religion fixent au-dessus du monde des phénomènes, soit ideaux, soit sensibles, mais sans rapport réel avec eux, sorte de néant qui est le but dernier des aspirations à la béatitude. Quant aux alexandrins, nous avons dit souvent qu'ils avaient une tendance à tout confondre, à voir tout dans tout. Il y avait intérêt pour eux à ranger un homme tel qu'Empédocle dans la série de leurs divins sages.

(2) Aristote, *Métaphysique*, I, 5.

Ce même Alcméon enseignait l'immortalité de l'âme ; il la prouvait par le mouvement éternel, qu'il attribuait à l'essence spirituelle, aussi bien qu'aux autres choses divines, au soleil, à la lune, aux astres, au ciel tout entier (1); et il définissait l'âme elle-même par cette éternelle et propre mobilité (2).

II. Si le rapport essentiel des pythagoriciens et des éléates consiste dans l'emploi commun d'une méthode rationnelle ou idéaliste, leur différence essentielle tient à ce que les philosophes d'Élée bâtissent dans le champ de l'esprit pur, et, pour éviter la contradiction, détruisent le monde en niant la pluralité ; au lieu que les mathématiciens se contentent d'appliquer la méthode au monde des phénomènes, et se proposent de l'expliquer tel qu'il est. C'est alors que le dualisme vient s'imposer à eux ; ils le trouvent nécessaire, ils déterminent sa nature, ils le réduisent en science, et deviennent ainsi les fondateurs de la philosophie naturelle, que ceux d'Élée reléguaient dans le domaine de l'illusion. N'oublions pas que les mathématiques furent le point de départ des pythagoriciens, et cette remarque, qui est la clef de toute leur doctrine, nous apprendra d'abord comment le dualisme leur sembla inévitable et comment ils le déterminèrent. D'abord l'*Unité* et la *Multiplicité* durent leur apparaître comme une première opposition, sans laquelle il n'y a ni arithmétique, ni géométrie, ni science en général. Ensuite, portant leur attention sur l'essence de la figure, qui, en tant que représentant l'étendue limitée, est d'une extrême importance à l'origine des idées, ils parvinrent du premier coup à un aperçu d'une grande profondeur : ils virent en effet que ce qui constitue la possibilité de la connaissance géométrique, c'est la *Limite*, qui détermine l'objet à connaître, ou en d'autres termes le *Fini* et le rapport numérique ou *Nombre*, qui exprime la distance des lignes ou des points limitants. Au contraire, le contenu de la figure, l'intervalle, soit superficiel, soit linéaire, soit de triple dimension, leur parut infiniment divisible, impossible à connaître en lui-même et impossible à résoudre en éléments ; ils le nommèrent *Infini*. Ensuite ils remarquèrent que l'infini est *Pair* de sa nature, puisque l'étendue peut toujours se

(1) Id., *de Anima*, I, 2.
(2) Stobée, *Eclogæ physicæ*, p. 93.

diviser et se subdiviser par deux, et que la limite est *Impaire*, puisqu'elle est une et indivisible en tant que limite (1). Enfin, l'Unité et la Dualité leur paraissant résumer l'opposition de la Limite et de l'Infini, de l'Impair et du Pair, ils donnèrent au nombre *deux* une importance prédominante, et opposèrent la série entière des nombres pairs à la série des nombres impairs. A ces trois couples de principes empruntés aux mathématiques on peut encore en ajouter deux, qui ont le même caractère : ce sont le *Rectiligne* et le *Courbe*, le *Carré* et l'*Hétéromèque*. La ligne droite doit évidemment la place qu'elle occupe ici à son caractère d'unité et de fixité entre deux points donnés, par lesquels on peut, au contraire, faire passer une infinité de courbes. En d'autres termes, la courbe varie à chaque point de son cours par rapport à la tangente menée par ce point, au lieu que la droite se confond toujours avec la sienne. Quant au carré, le rapport de ses côtés est invariable, au lieu qu'il existe une infinité d'*hétéromèques* (2) tous différents entre eux. Un caractère important et lumineux de ce principe, sur lequel insistait l'école pythagoricienne, et qui avait son origine dans une découverte sur la théorie des nombres, c'est que la série des impairs donne, par l'addition, la série des carrés, et que la série des pairs donne de même la série des hétéromèques.

(1) Si l'on n'attachait au mot *impair* que sa signification purement numérique, on ne s'expliquerait pas comment les pythagoriciens pouvaient dire : « L'impair n'est pas produit, mais c'est évidemment le pair » (Aristote, *Métaph.*, XIV, 4), tandis que tout nombre était certainement regardé par eux comme un produit de l'unité. (V. le même Aristote, ibid., XIV, 3.) Mais l'importance excessive qu'ils donnaient au diviseur *deux*, à l'exclusion de tout diviseur impair, devait naturellement leur faire envisager l'impair comme un symbole secondaire de l'unité, le pair étant symbole de dualité, et la dualité résumant en quelque sorte la multiplicité.

(2) Nous conservons ce mot grec faute d'un équivalent assez court. Il s'agit d'un rectangle tel que l'un de ses côtés surpasse son adjacent d'une seule unité de longueur, ou, arithmétiquement parlant, d'un nombre produit de deux facteurs différents d'une unité. Nous appuyons cette interprétation sur une définition expresse donnée par Jamblique (*in Arithmet. Nicom.*, p. 105), sur le sens entier du chapitre où elle est contenue, et sur d'autres nombreux passages où l'hétéromèque est toujours pris pour un rectangle. (V. surtout Aristote, *Physique*, III, 4 ; et Simplicius, *Phys.*, III, Comm. 26.) Les traducteurs d'Aristote ont fixé arbitrairement le sens de ce mot. M. Cousin (trad. du Ier liv. de la *Métaphysique*) le rend par *toute figure à côtés inégaux* ; MM. Pierron et Zévort, par *quadrilatère irrégulier*. Saint Thomas, auquel ces derniers n'opposent que des raisons vagues, avait compris qu'il s'agit d'un *rectangle*.

1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19.
4, 9, 16, 25, 36, 49, 64, 81, 100.
2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 18, 20.
6, 12, 20, 30, 42, 56, 72, 90, 110.

Mais c'est surtout géométriquement que les pythagoriciens envisageaient la construction de ces deux séries. Ils traçaient un carré; puis, par l'addition des *gnomons*, ainsi nommaient-ils cette opération, ils disposaient autour de ce carré, et sur deux de ses côtés, trois carrés égaux au premier, puis cinq autres carrés sur deux des côtés du nouveau carré ainsi obtenu, etc., etc. Ils opéraient de même pour les rectangles, et ils construisaient de la sorte leurs deux séries par la géométrie.

Voilà déjà cinq couples de contraires, tous ont un caractère mathématique. Il n'en est pas de même des cinq autres, auxquels les pythagoriciens se rattachaient dans leur étude de l'univers (1). Deux de ces derniers ont une signification physique : *Lumière* et *Ténèbres*, *Droite* et *Gauche* (2), s'il est vrai que celui-ci revient à *Orient* et *Occident*, et, par conséquent, s'explique par l'autre. On comprend aisément l'analogie de la lumière avec les autres termes supérieurs du dualisme. Puis se présente une opposition, qui semble particulièrement physiologique, *Mâle* et *Femelle*, entre deux termes, dont l'un représente évidemment l'*Activité*, l'autre la *Passivité*; peut-être aussi un pythagoricien aurait pu penser que l'importance des organes de la sensibilité chez la femme, et cette ardeur irrégulière et sentimentale qui souvent la pousse à l'action, au mépris de tout calcul numérique, doit lui faire occuper dans l'humanité la place inférieure. Enfin, nous terminerons cette énumération par le *Repos* et le *Mouvement* (qui s'accordent, comme on le verra plus tard, avec l'activité et la passivité, avec l'unité et l'infini) et par le *Bien* et le *Mal*, qui résument en quelque

(1) V. dans Aristote, *Métaph.*, I, 5, cette liste des principes que quelques pythagoriciens tendaient à réduire à dix. Mais en dehors de ces dix il s'en trouve de signalés ailleurs qui servent à éclairer les autres, par exemple, *Ordonné* et *Désordonné*, *Connaissable* et *Inconnu* (Eudore dans Simplicius, *Phys.*, I, 41), *Actif* et *Passif*. (Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 44; et Archytas, ibid., p. 81.

(2) Ps-Plutarque, *Op. des philos.*, II, 10. La distinction faite par quelques pythagoriciens (Sextus, *Adversus physicos*, II, 263) entre les contraires et les relatifs réduit les termes *droite* et *gauche* à une simple relativité.

sorte la série entière, au moins quand on les considère dans le monde en général (1).

III. On peut conclure de ce qui précède et de la nature des préoccupations des pythagoriciens que le bon côté du dualisme dut être distingué dans leur école à la possibilité d'appliquer à un objet donné les considérations numériques, d'y dévoiler une loi, un ordre, une harmonie. Le mauvais côté dut être envisagé dans a matière désordonnée, irrégulière, infinie, absolument passive et par elle-même indéfinissable, qui est cependant le sujet nécessaire de l'application du nombre. En effet, Philolaüs, avant de rechercher la nature de l'âme, traitait des *mesures*, des *poids* et des *nombres* tels que la géométrie, la musique et l'arithmétique les présentent, et il prouvait ainsi que l'univers est constitué par ces trois choses (2). La nature et la vertu du nombre se reconnaissent, disait-il, non-seulement dans les choses qui émanent des dieux et des génies, mais encore dans les ouvrages des hommes, dans tous leurs discours et dans les œuvres de l'art (3); ou encore : le nombre est l'allié naturel de la vérité, tandis que l'erreur lui est hostile et odieuse (4); enfin il employait une expression sublime en disant que le nombre est cette chaîne toute-puissante et *autogène* qui constitue la permanence des choses du monde (5), et, comme une prison dans laquelle l'unité divine a renfermé l'univers (6). S'élevant de ces prémisses, Philolaüs affirmait nettement que le nombre est la condition d'intelligibilité des choses; que, sans lui, il n'est pas d'évidence et qu'il met en rapport l'essence des choses avec celle de l'âme (7); par conséquent, le critérium de la certitude lui semblait être la raison, non dans un sens général, mais la raison mathématique (8).

La même étude du monde amenait Archytas au même résultat.

(1) Aristote *Ethica ad Nicomach.*, I, 4, appelle la première série la *série du bien;* et Eudore, dans Simplicius, *Phys.*, I, 41, appelle la seconde, *celle du mal.* V. aussi Plutarque, *de Isid. et osirid.*, 48.

(2) Claudien Mamert, *de Statu animæ*, II, 3.

(3) Philolaüs, dans Stobée, *Eclogæ physicæ.*

(4) Id., ibid.

(5) Id., dans Jamblique, *in Arithmeticam Nicomachi*, p. 109, ed. Tennulii.

(6) Id., dans Athénagore, *Apologie*, p. 8, éd. H. Estienne.

(7) Id., dans Stobée, *Eclogæ physicæ.*

(8) Sextus, *Adversus logicos*, I, 92.

Ce philosophe distinguait deux séries de choses dans l'univers, l'une finie et ordonnée dans ses éléments, l'autre infinie et sans ordre; l'une, propre à l'application de la parole et de la raison, soumise au nombre; l'autre, rebelle à leurs lois. A chacune de ces deux séries il faut un principe : le premier est actif et forme l'essence des choses, l'autre est la substance passive qui revêt cette essence. Et comme les contraires réclament un agencement et une copule, il faut s'adresser à la vertu du nombre, aux analogies, aux démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie qui réalisent cette harmonie (1); Archytas parvenait de la sorte à un magnifique aperçu des sciences mathématiques : partant toujours de la considération générale des faits, il assignait la constance et l'immobilité pour partage à tout ce qui est intelligible; à ce qui est sensible, au contraire, la mobilité, la variabilité. De là deux domaines : celui de l'*intelligence* et celui de l'*opinion;* dans le dernier, la sensation est *juge;* dans le premier, c'est le *cosme* (comme on dirait la raison de l'harmonie du monde). Mais c'est toujours l'intelligence qui découvre la loi d'une chose en s'appliquant soit à l'intelligible soit au sensible. Il résulte de là une *double harmonie* pour la loi qui, découverte dans le domaine intelligible, est susceptible d'une vérification par les sens : ainsi celui qui se livre aux considérations mécaniques met en usage les figures, les nombres, l'analogie, comme le veut l'intelligence; mais les effets se rapportent aux sens, puisqu'ils se produisent dans la matière et par le mouvement. Et c'est pourquoi l'erreur est possible même en géométrie comme elle l'est dans la physique et dans la politique, quand on juge suivant l'apparence et la similitude. Enfin, après avoir déterminé *ce qui juge*, *ce qui est jugé* et la *loi*, il reste une dernière recherche à faire, c'est celle de la *cause*. Celle-ci ne vient qu'après, car *personne n'a jamais su le pourquoi d'une chose avant de savoir ce qu'elle est* (2). Ainsi, l'intelligence doit juger de la nature de chaque être; puis la raison

(1) Archytas, *De principiis*, dans Stobée, *Ecl. phys.*, p. 80.— Nous supprimons en résumant ce passage, un trait relatif à Dieu, qui se placera plus loin dans notre exposition, et une idée qui nous paraît en contradiction flagrante avec l'ensemble du morceau : c'est celle qui consiste à attribuer au principe inférieur une sorte d'activité malfaisante.

(2) Consultez le mathématicien Descartes. Admirable coïncidence!

et la sensation jugent du pourquoi : la raison, quand nous en démontrons la nécessité; les sens, quand nous les appelons en témoignage de la raison (1).

Si l'on se rappelle maintenant que c'est le nombre et plus généralement l'explication mathématique qui caractérise la loi dans les choses, ou ce qui est intelligible en elles, on verra qu'Archytas devait, comme Philolaüs, imposer à la vérité le critérium mathématique. Il est probable, en effet, qu'il appliquait le mot *mesure*, *mètre*, aux procédés de l'intelligence, et qu'il comparait l'intervention de l'esprit dans les choses à celle du *nombre* dans la grandeur en général, du *pied* dans la longueur, de la *balance* dans le poids (2), et à l'usage de la *règle* pour l'estimation de tout ce qui est droit (3). Ainsi la méthode pythagoricienne est bien déterminée par la pensée des deux grands hommes qui représentent cette école au cinquième siècle. Il nous reste à exposer la science telle qu'ils essayèrent de la constituer. Mais nous réunirons aux documents où ces philosophes sont nommés personnellement les plus sérieux et les plus anciens des témoignages qui se rapportent aux pythagoriciens désignés d'une manière générale et sans acception de personnes.

IV. Il faut d'abord prouver que le nombre est le principe des choses et déterminer le sens de cette vérité. Aucune des choses que nous connaissons ne peut être principe ; car elles sont toutes

(1) Archytas, *de Principiis*, ibid., p. 82. Beau fragment, dont nous n'avons modifié que l'ordre. Quiconque voudra le considérer attentivement le trouvera tellement supérieur pour l'intelligence des sciences à tout ce que les anciens des diverses écoles ont écrit, qu'il sera pleinement convaincu de son authenticité, au moins pour le fond.—Ajoutons comme propre à caractériser la méthode d'Archytas cet axiome qui lui est nominalement attribué : « Celui qui juge bien du général doit aussi bien juger du particulier, comme s'il contemplait admirablement l'unité même. » (Jamblique, *in Arithm. Nicom.*, p. 6.)—Nous avons cru devoir traduire λογός, tantôt par loi, tantôt par raison, suivant qu'il s'agit de la raison dans l'objet ou de la raison en nous; mais il faut se rappeler que les pythagoriciens confondent les deux choses.

(2) *Nombre*, *étendue*, *impulsion* ou *poids*, c'est à ces trois choses qu'Archytas, comme les mathématiciens de notre temps, ramenait la science, si du moins nous interprétons bien ce passage (dans Simplicius, *Catég.*, p. 32) : « Trois genres dans le quantum : le premier dans l'impulsion, comme la balance; le second dans la grandeur, comme la double coudée; le troisième dans la pluralité, comme la décade. »

(3) Archytas, *de Sensu et mente;* dans Stobée, *Ecl. phys.*, p. 92. Nous n'employons que ce passage d'un fragment qui est visiblement mélangé d'aristotélisme.

infinies (1). D'ailleurs, serait-ce un physicien que celui qui prendrait un phénomène pour principe de l'univers (2)? Tout phénomène est composé ; les éléments desquels se compose le phénomène doivent donc être simples ; ils ne peuvent donc être des corps, car tout ce qui a corps doit avoir aussi longueur, largeur, épaisseur et faculté de résister, ou poids ; ils sont donc incorporels. Mais le nombre est encore antérieur à tout être incorporel, puisqu'il peut y être contemplé (3). Ainsi, en divisant philosophiquement un tout, en l'analysant, de même qu'on décomposerait un discours en mots, syllabes et lettres, on trouve sous le solide la surface, sous la surface la ligne ; puis on voit que les lignes et les figures ne peuvent être comprises que par le nombre, la ligne simple par 2, le triangle par 3, etc. Enfin les nombres eux-mêmes se ramènent à l'unité (4). En général les choses de la nature paraissent formées à l'*imitation* ou à la *ressemblance* des nombres, comme le prouve l'ordre mathématique de l'univers ; et les nombres étant par leur nature antérieurs aux choses, il s'ensuit que les éléments des nombres sont aussi les éléments des êtres, et que le ciel, dans son ensemble, est un nombre et une harmonie (5).

On voit comment les pythagoriciens dépassèrent le but dans leur admirable effort pour atteindre à l'intelligence du monde. Obéissant comme les philosophes empiriques eux-mêmes à cette habitude que nous avons reconnue aux esprits jeunes d'objectiver leurs connaissances, ils confondirent le réel avec l'idéal. *Ils voulurent définir*, ainsi que le dit si bien Aristote ; mais ils regardèrent la *définition comme l'essence même de la chose définie* et le nombre comme l'essence de toutes choses ; et ils prirent l'*infinité en soi* et l'*unité en soi* pour la nature des êtres à qui ils attribuaient l'infinité ou l'unité (6). Mais comme les Pythagoriciens

(1) Philolaüs, dans Jamblic., *in Arith. Nicom.*, p. 7. Infinies comme sensibles et sujettes à l'étendue et au mouvement. Il faut se rappeler la signification pythagoricienne du mot *infini* exposée ci-dessus, n° 2.

(2) Sextus, *Adv. phys.*, II, 249. (Sur les pythagoriciens en général.)

(3) Id., *Hypotyposes*, III, 152.

(4) Id., *Adv. phys.*, II, 249-262. Ce passage est mêlé d'une réfutation pythagoricienne des doctrines postérieures. Nous avons cru devoir cependant en conserver l'esprit général. Cf. Modératus, ap. Porph., *Vit. Pythag.*, 48.

(5) Aristote, *Métaph.*, I, 5 et 6.

(6) Id., ibid., 5. Cette confusion du réel et de l'idéal, disons mieux, de l'objec-

ramenaient le nombre à l'unité, et que l'unité est certainement le caractère essentiel de l'être envisagé simplement et hors de toute relation, l'erreur relevée par Aristote ne les empêcha pas de construire un système du monde fort supérieur à la plupart des systèmes qui suivirent : et le grand défaut de leur doctrine, comme au surplus de presque toute la philosophie antique, fut seulement de n'avoir pas son fondement dans un nouveau dualisme qui l'eût transformée : celui de l'esprit et de l'univers.

V. Les pythagoriciens admettaient donc que les êtres viennent des nombres et que les nombres viennent de l'unité. L'unité préexistait, disaient-ils ; mais aussitôt elle fut entraînée vers l'infini, et alors l'infini fut borné par une limite (1). Expliquons cette genèse : L'Un, fondement du monde, et le monde sont une seule et même chose (2) ; c'est l'être simple, l'être en lui-même, indivis sans distinction et encore sans phénomènes ; c'est dans son état primitif le *fini* de Philolaüs (3) et la *limite* que donne la table pythagoricienne des contraires (4). Mais cette unité finie est entourée de l'immensité de l'infini, puisque le principe inférieur, sans lequel le monde est inexplicable, doit préexister comme elle. C'est quand s'accomplit le développement du fini dans l'infini que le monde arrive à la naissance. Le ciel se forme en respirant le vide, il se dilate en lui ; une disjonction s'opère, les natures se séparent et se disséminent, les intervalles s'établissent, et le vide constitue ces intervalles entre les êtres comme il les forme d'abord entre les nombres successifs (5). Ainsi naît

tif et du subjectif, est bien sensible dans le beau passage d'Archytas (ci-dessus, n° 3), où la loi dans la chose est désignée par le même nom que la raison dans l'homme.

(1) Aristote, *Métaph.*, XIV, 3.

(2) Théon de Smyrne, *Mathém. platon.*, c. 4, d'après Archytas et Philolaüs. Aristote dit bien que les nombres des pythagoriciens ne sont pas composés de vraies monades (*Mét.*, XIV, 6) ; mais la raison qu'il donne de son assertion, c'est que les monades ont de la grandeur. Il ne fait donc qu'une supposition fondée sur ses propres idées.

(3) Philolaüs, dans Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 49 : « Il est nécessaire que toutes les choses qui sont soient finies et infinies, seulement infinies, pas toujours..... Il est évident que le monde et ses parties sont de l'un et de l'autre... car du fini, le fini ; et du fini et de l'infini, le fini et l'infini ; et de l'infini, l'infini. »

(4) Aristote, *Mét.*, I, 5.

(5) Id., *Phys.*, IV, 6.

l'étendue, ce vide dans lequel et duquel le monde respire (1) ; ainsi naît le temps, cette sphère qui enveloppe tout (2) aussi bien que l'espace, le temps, cette âme du monde, cet intervalle de la nature (3) ; et au ciel, qui est un, viennent s'ajouter ainsi de la part de l'infini le temps, le vide et la respiration (4).

Mais la genèse pythagoricienne n'est pas l'histoire de la réalité, c'est seulement une conception logique du monde. Que l'infini s'interpose dans le fini et le divise, comme nous venons de le voir, que par le fini l'infini lui-même se partage et se limite (5), ce n'est pas là un événement qui ait pu survenir au monde à un instant donné ; car le monde, exempt de corruption et de malheur, n'a, ni en lui, ni hors de lui, un principe plus puissant que lui-même, et de tout âge il était, et il durera de même (6). Seulement une nécessité s'impose au penseur, c'est celle de concevoir une cause qui élève le principe substantiel et passif à une forme, à une essence, que, sans cette cause, il ne pourrait revêtir. Cette cause, force première et au-dessus de toutes, c'est Dieu (7), c'est l'unité supérieure et toute-puissante, qui naît avec l'unité du monde et qui la gouverne (8) ; c'est le directeur et le chef de toutes choses, toujours subsistant, stable, immobile, semblable à lui-même et différent de tout le reste (9) ; c'est enfin sous un point de vue nouveau ce que les pythagoriciens appelaient l'*Un principe de toutes choses* (10). Ainsi, dit encore Philolaüs, le monde un et continu possède un principe de mouvement et de variété, pénétré qu'il est et parcouru par le souffle, entouré et dirigé par son chef. Une de ses manières d'être est immobile, une autre est changeante... Et comme le moteur prolonge son évolution d'âge en âge, tandis que le mû est tel que le moteur le pousse et le fait être, il faut que l'un meuve

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 9.
(2) Id., ibid., I, 21 ; et Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 19.
(3) Archytas, dans Simplicius, *Phys.*, IV, 93 ; Cf. Plutarque, *Quest. platon.*
(4) Aristote, *de la Philos. pythag.*, dans Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 38.
(5) Id., *Phys.*, III, 5 ; et *Métaph.*, XIV, 3.
(6) Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, p. 44.
(7) Archytas, dans Stobée, *Eclog. phys.*, p. 81.
(8) Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, p. 44.
(9) Id., dans Philon, *de Mundi opificio*, 20.
(10) Philolaüs, dans Jamblic., *in Arithm. Nicom.*, p. 109. V., pour la distinction des deux unités, Eudore, dans Simplic., *Phys.*, I, 41.

toujours et que toujours l'autre soit passif. A l'âme et à l'intelligence le premier rôle, le second à la génération et au changement... et le troisième résulte des deux premiers, parce que sans cesse Dieu marche et le monde change. De sorte que l'on peut appeler le monde un acte éternel de Dieu et de la genèse suivant la série de la muable nature (1). En résumé, l'univers peut être considéré, suivant la doctrine pythagoricienne, comme un progrès en acte, résultat éternel de l'incarnation divine. Ce progrès, c'est l'envahissement du principe inférieur par le supérieur ; mais le développement, la vie, l'intelligence même, ne pouvant se comprendre qu'à la condition du dualisme, il est clair que Dieu ne peut réaliser le bien absolu. Le mal en effet est, comme l'infini, opposé à la limitation, qui naît de la force divine : c'est le passif et l'inerte opposé à l'action, le variable au constant, et même le multiple à l'un. Le mal est donc nécessaire ; aussi cette conséquence d'une admirable doctrine a été vivement reprochée aux pythagoriciens par des philosophes qui faisaient de Dieu un étranger dans le monde, de peur que leur premier principe ne fût pas le bien suprême (2).

VI. On voit comment les deux termes du dualisme pythagoricien sont unis par la puissance éternellement efficiente. D'une part est le fini, ou l'être devenu multiple en aspirant l'infini ; d'autre part l'infini, qui, sans essence propre, manifeste celle du fini dans le temps et dans l'espace et se limite lui-même en le pénétrant ; et entre eux le moteur immuable qui préside aux lois de l'accord et du développement. Qu'est-ce que la chose mue? Elle n'est pas, puisqu'elle change. Qu'est-ce que le mouvement? Une cause, il est vrai, mais un infini, un non-être, puisqu'il devient et par conséquent n'est pas (3). Il n'y a donc de réel au monde que le moteur, que l'intelligence et que les lois qui régissent l'harmonie du fini et de l'infini. Aussi ces lois représentent-elles l'influence de l'immobilité divine sur la nature. Il nous appartient de les explorer et de les décrire, bien que très-imparfaitement, puisque l'essence lumineuse des choses et la nature

(1) Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, p. 44.
(2) Aristote, *Met.*, XII, 7 ; et Théophraste, *Mét.*, 9.
(3) Eudème, dans Simplicius.

en soi ne peuvent être connues que de Dieu. A nous l'ombre (1).

Puisque l'harmonie doit s'accomplir entre les principes contraires, il faut que celui qui veut contempler cette harmonie cesse de considérer l'infini en lui-même ou la limite en elle-même, la pluralité d'un côté, l'unité de l'autre. Telle est la grande idée renfermée dans les symboles les plus célèbres et les plus généraux des pythagoriciens : le *quaternaire* et la *décade*. Développons cette idée. D'abord, si nous partons de l'unité pour former le nombre, le nombre nous paraît infini, car l'unité peut indéfiniment s'ajouter (2). Mais si nous prenons un point d'arrêt dans l'intervalle, nous verrons se former des unités en quelque sorte secondaires. Ainsi *deux* représente déjà l'infini, comme étant le premier signe qui se présente à nous de la multiplicité et de l'intervalle ; mais *trois* qui est la somme d'un et de deux, du premier impair et du premier pair, qui ne peut se partager et qui exprime en général tout ensemble limité ayant *commencement*, *milieu* et *fin*, *trois*, disons-nous, peut être regardé comme une nouvelle unité. Par exemple, avec deux points on a une ligne droite infinie, mais avec trois points on a une figure limitée, le triangle. De même que le premier pair et le premier impair composent la triade, de même aussi les deux premiers impairs, *un* et *trois*, composent le quaternaire et le premier carré. Enfin la somme des quatre premiers nombres forme la *décade*, qui est la grande et décisive unité de la nature, dont le quaternaire n'est que l'abrégé (3). Il est maintenant aisé de comprendre la dénomination de *pair-impair*, attribuée par les pythagoriciens à l'unité. Ce mot représente l'unité naturelle, celle qui résulte de l'harmonie du fini à l'infini, et qui est à contempler dans les composés (4). Il ne pourrait évidemment s'appliquer à l'unité en elle-même, mais le pair-impair doit plutôt correspondre

(1) Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, I.

(2) Philopon, *in Metaph.*, fol. 65, A.

(3) Les compilateurs abondent en détails de ce genre. Ajoutons encore aux unités mentionnées dans le texte la *grande tétrade*, 36, nombre obtenu par la somme des 4 premiers pairs et des 4 premiers impairs (V. Plutarque, *Création de l'âme* et les *Opinions des philosophes*, I, 3).

(4) La décade, dit Théon de Smyrne (*Platon. Mathem.*, c. 49), termine et accomplit le nombre ; elle renferme en soi toute la nature, le pair et l'impair, le mobile et l'immobile, le mauvais et le bon. Archytas, *sur la Décade*, et Philolaus, *sur la Nature*, en ont beaucoup parlé. — Tel est le sens de l'unité paire-

à ce que nous appellerions aujourd'hui plus volontiers l'*un-multiple*. De là vient l'adoration des pythagoriciens pour ces premiers nombres, qui embrassent dans leur simplicité tant de symboles importants, quelquefois sublimes, et dont l'esprit humain n'a pas encore pénétré tous les secrets; ils les regardaient comme des emblèmes de la nature, comme des formules dans lesquelles il fallait chercher à la renfermer. Cette idée doit nous faire trouver une grande beauté dans le fameux serment pythagoricien, qui a été partout reproduit,

> Non, par celui qui a doué notre race du quaternaire,
> Source et racine de l'intarissable nature (1),

et nous faire comprendre la vive expression de l'enthousiasme de Philolaüs, qui loue la décade d'être grande, d'être accomplie, d'être *toute œuvre*, à la fois principe et directrice de la vie divine, de la vie céleste et de celle de l'homme (2).

VII. Nous arrivons enfin à l'étude de la composition et de l'ordre de la nature. La nature est constituée par les nombres, ainsi que nous l'avons dit, et les nombres par l'unité. Sous ce point de vue, on peut définir le nombre : *Acte et développement des raisons séminales contenues dans l'unité* (3). La genèse que nous avons exposée nous explique cette idée. On voit donc que ni l'unité ni le nombre n'ont rien d'abstrait (4), ainsi que les historiens du pythagorisme l'ont reconnu; ils sont à la fois *matière* et *cause efficiente* des êtres, quand on emploie avec ces mêmes historiens les mots favoris des écoles postérieures; ce sont eux qui déterminent leurs modifications ou leur manière d'être (5). En d'autres termes, rien ne peut avoir de qualité sensible ni intelligible qu'à la suite et à la faveur d'une composition numérique, ce qui fait dire à Aristote que les pythagoriciens semblent parler d'une autre terre et d'un autre ciel que les nôtres, quand ils disent que ce qui est pesant ou léger provient de ce qui n'a ni pesanteur ni légèreté,

impaire, mentionnée par Aristote, *Métaph.*, I, 5. Le commentateur Alexandre, *Métaph.*, I, 32, donna une raison puérile de cette dénomination.

(1) Porphyre et Jamblique, *Vies de Pythagore*; et avec diverses variantes, tous les compilateurs. V. aussi *vers dorés*, 47, 48.

(2) Philolaus, dans Stobée, *Ecl. phys.*

(3) Pythagore, dans Jamblic., *in Arithm. Nicom.*, p. 11.

(4) Aristote, *Phys.*, III, 4.

(5) Aristote, *Mét.*, I, 5; et Alexandre, *in Metaph.*, XIV, 3.

et que si les nombres ne sont pas séparés des êtres sensibles, c'est qu'il n'y a rien de plus en ceux-ci que le nombre (1). Cependant les monades possèdent la *grandeur* ; et il faut bien que les pythagoriciens leur attribuent cette propriété générale pour qu'elles puissent se développer en nombres, suivant l'esprit de la genèse, et pour que chacune d'elles, ou au moins l'unité primitive, devienne une multiplicité de monades (2). Aussi Aristote réduit-il sa difficulté sur ce point à savoir comment l'unité première peut avoir une grandeur (3) ; c'est demander pourquoi l'Un est multiple. La grandeur de la monade n'a d'ailleurs rien de commun avec l'étendue ; l'étendue, c'est l'intervalle, c'est l'infini, suivant le dualisme pythagoricien.

Si l'essence de la monade est ainsi réduite à celle de l'unité numérique, ou plutôt celle-ci à la première, puisqu'il n'y a pas d'abstraction dans la nature, mais seulement des êtres, de même l'essence de l'infini, c'est l'infini lui-même, que l'on peut appeler vide, ou même corps, pourvu qu'on n'entende rien de semblable au corps résistant que les sens nous révèlent, et que la mécanique d'Archytas caractérise par l'*antitypie*. La preuve que l'idée de corps a été entendue quelquefois dans le sens général et indéterminé d'espace ou d'infini, c'est que certains pythagoriciens appelaient le vide la matière des corps (4). Il n'est donc pas étonnant qu'Archytas ait lui-même employé ce mot *corps* pour prouver l'existence de l'infini autour du monde. Voici cette belle démonstration, toujours invoquée depuis parce qu'elle est fondée sur une idée éminemment naturelle, et à laquelle nul ne peut échapper. Vous niez l'existence d'un corps infini au delà du ciel ; transportez-vous alors à la limite des corps, et dites-*moi* si vous pourrez étendre le bras plus loin ? Non. Cela paraît absurde. Oui. L'infini existe donc ; car cette question peut se faire à quelque limite que vous soyez tenté de vous arrêter (5).

(1) Aristote, *Mét.*, XIV, 3.

(2) « Quelques pythagoriciens appelaient le nombre un déploiement sorti de l'unité par le fait de sa grandeur : πρωποδισμὸν ἀπὸ μονάδος μεγέθει αὐτῆς » (Jamblic, *in Arithm. Nicom.*, p. 11.)

(3) Aristote, *Mét.*, XIII, 6.

(4) Aristote, *Phys.*, IV, 7.

(5) Archytas, cité par Eudème, dans Simplicius, *Phys.*, II, 32. Les raisons

En résumé, le monde, fait de monades, est devenu nombre à la suite de la division de l'unité première : le monde pénétré par l'infini et limitant l'infini, l'infini dans le monde, l'infini hors du monde, voilà d'où nous partons.

D'abord si la monade est envisagée comme simple unité, on a par l'opposition de la dualité la série des nombres et la science *arithmétique* ; si elle est envisagée comme point limité, on a, par l'opposition de l'infini, les figures et la *géométrie*. Ainsi, de la monade le point ; des points les lignes, les surfaces et les solides : deux points déterminent une ligne droite, trois points une surface plane, quatre points un volume ou solide. Le solide peut être aussi regardé comme engendré par la surface, la surface par la ligne et la ligne par le point. On voit que le nombre quatre renferme la géométrie, de même qu'il renferme, ou en soi, ou par dix qui en est le développement, toute l'arithmétique. En effet, parvenu à dix, le compteur s'arrête et part comme d'une nouvelle unité (1). Ce sont là les deux premières branches des mathématiques. L'école pythagoricienne en comptait deux autres : la *musique* et la *sphérique*, intimement unies aux deux premières (2). La musique soumet au calcul les intervalles des sons, comme la géométrie ceux des points ; et la sphérique ajoute à la géométrie le mouvement, mais le mouvement dans ce qu'il a de régulier et d'ordonné ; on voit qu'il s'agit de l'astronomie.

VIII. Les anciens ne nous ont à peu près transmis de l'arithmétique pythagoricienne que des symboles sur les nombres ; encore est-ce confusément et mêlés à ceux que les commentateurs avaient imaginés à l'imitation des plus anciens et des plus significatifs. Mais il est permis de penser aujourd'hui que les pythagoriciens connaissaient l'*arithmétique de position* (3) ; ils exprimaient les

que nous venons d'exposer nous ont décidé à retrancher de cet argument une distinction entre le *lieu* et le *corps*, distinction sans doute ajoutée à l'argument par Eudème, qui voulait s'en approprier ainsi plus facilement l'intelligence sans rejeter le mot *corps* de la démonstration.

(1) Aristote, *Métaphysique*, XIV, 3 ; Sextus, *Adversus physicos*, II, 259, sqq. ; Plutarque, Diogène, etc., etc.

(2) Archytas, dans Jamblique, *in Arithmeticam Nicomachi*, p. 9. Un grand géomètre anglais, Barrow, crut voir dans la tétrade un symbole des quatre parties des mathématiques. (Montucla, *Hist. des math.*, I, p. 121.) Cette idée n'est puérile qu'en ce qu'elle a d'étroit ou d'exclusif.

(3) Chasles, *Aperçu historique sur l'origine et le développement des méthodes*

neuf premiers nombres au moyen de signes spéciaux, qui nous sont parvenus en traversant l'antiquité et le moyen âge, et que nous désignons à tort sous le nom de *chiffres arabes;* et ils employaient, pour exécuter les calculs numériques, une table divisée en plusieurs colonnes, dont chacune était destinée à renfermer les unités d'un ordre déterminé. Sur cette table, qu'on traçait ordinairement sur le sable, les nombres prenaient ainsi une valeur de position selon la colonne dans laquelle ils étaient tracés; (et le zéro, qui n'était d'abord qu'une place demeurée vide, prit peut-être la forme que nous lui connaissons, quand, pour simplifier la notation, on cessa d'indiquer la colonne dans tout autre cas que celui où elle devait demeurer vide). Telle est donc, selon toute apparence, la célèbre table de Pythagore, souvent réduite assez puérilement à une table de multiplication, qui n'est ni nécessaire, ni même utile aux mathématiciens. Si les géomètres ou philosophes anciens n'ont fait, jusqu'à Boëce, aucune mention de la méthode pythagoricienne de calculer, c'est apparemment parce que cette méthode, essentiellement pratique, se trouve sans relations directes avec la doctrine des nombres, qui était surtout l'objet de l'étude des pythagoriciens, et avec la géométrie, que cultivaient les autres écoles. Les pythagoriciens accordaient aux nombres entiers, aux nombres les plus simples et à leurs propriétés ou significations symboliques une attention toute spéciale; et ils avaient une tendance anticipée à ne reconnaître que ces mêmes nombres dans la nature, à l'exclusion de tous les rapports d'une détermination plus difficile. Dans cette vue, ils construisirent une théorie des nombres ou du moins diverses classifications, que nos progrès en ce genre de recherches ne nous permettent pas encore absolument de dédaigner (1).

en géométrie, p. 414, 467 et 557. Consulter les savants mémoires (*Comptes rendus de l'Académie des Sciences*) dans lesquels ce profond historien des mathématiques a développé, relativement à l'origine de l'arithmétique moderne, une hypothèse fondée sur l'interprétation d'un passage de Boëce et vérifiée par de nombreux manuscrits des *dixième et onzième siècles*.

(1) L'arithmétique de Nicomaque nous donne une classification des nombres qu'on peut consulter réduite en tableau dans les notes de Samuel Tennulius sur le Commentaire de Jamblique, p. 68. Outre les nombres pairs et impairs, on y trouve les nombres premiers, soit d'une manière absolue, soit premiers avec d'autres, les nombres parfaits, abondants ou déficients, ainsi nommés sui-

La géométrie prit une face nouvelle dans l'école pythagoricienne par suite de l'application des lois des nombres à la figure et à l'étendue. Ce fut le premier grand pas dans cette carrière du génie, où l'analyse platonicienne marqua le second, la géométrie de Descartes le troisième, l'algorithme de Leibniz le quatrième, et jusqu'à nous le dernier. Dans cette recherche persévérante des lois, le génie pythagoricien découvrit les cinq solides réguliers de la géométrie, la propriété qu'ont certaines figures, le cercle et la sphère, d'embrasser à périmètre égal la plus grande étendue, la célèbre relation entre les carrés des côtés du triangle rectangle, que nous avons déjà rapportée, suivant la tradition, à Pythagore lui-même, enfin l'incommensurabilité de certaines lignes, telles que le côté et la diagonale d'un carré. Cette dernière découverte était en quelque sorte une première protestation de l'*objet* de la science contre un ordre trop simple auquel l'effort *subjectif* des premiers géomètres aurait voulu le réduire. Cet infini, que l'école pythagoricienne avait en vain rejeté hors de ses lois, mais qu'elle savait bien exister nécessairement dans le nombre et dans l'étendue, cet infini devait faire durant de longs siècles le tourment des géomètres. Leur unique préoccupation fut d'éluder une face de la connaissance qu'ils ne se sentaient pas la force de soumettre directement à leurs spéculations. Seuls, les modernes ont calculé l'infini. Ils ont fait apparaître enfin dans le continu, qui est de l'essence de la quantité, cet ordre mathématique autrefois réduit par les pythagoriciens au nombre discret, c'est-à-dire à certains intervalles déterminés des monades, que sépare les unes des autres un vide impossible à combler (1).

IX. Étudions maintenant ce magnifique monument de l'esprit

vant que la somme de leurs diviseurs est égale à ces nombres eux-mêmes ou plus petite ou plus grande; les nombres pairement pairs, ou pairement impairs, ou impairement pairs; les nombres multiples ou sous-multiples, enfin triangulaires, carrés, pyramidaux, etc., etc.

(1) « La philosophie, dit Boëce, dernier interprète de l'esprit antique (*Geometria*), répudie l'infinité et la puissance indéterminée de la nature. Rien de ce qui est infini ne peut être recueilli par la science et saisi par l'esprit. » On connaît les détours des plus grands géomètres, surtout d'Archimède, pour éviter ce redoutable infini. Nous verrons ailleurs à quelles erreurs philosophiques les mathématiciens furent entraînés par une doctrine d'abord si favorable au développement du savoir.

de l'homme durant la jeunesse des sciences, l'astronomie pythagoricienne ou philolaïque : nous lui donnons ce dernier nom parce que Philolaüs exposa certainement la doctrine dont nous allons parler, tandis que des pythagoriciens postérieurs la modifièrent.

La place la plus noble de l'univers doit appartenir au plus noble ; le plus noble est le feu, et la place qui lui convient est au centre et à la périphérie extrême du ciel. Le milieu, l'extrémité, ce sont les limites du monde, et les limites sont supérieures aux intervalles qui les séparent (1). Ce feu c'est Vesta, c'est l'unité, centre du cosme autour duquel la terre tourne suspendue (2) ; c'est le foyer du tout, la maison de Zeus, la mère des dieux, le fondement, la mesure et le lien de la nature ; et c'est lui qui reparaît au plus haut du monde afin de l'entourer. Cette partie du monde, la plus élevée de toutes, et qui contient le plus pur des éléments, c'est l'*olympe*. Au-dessous de l'olympe, où sont placées les cinq planètes, et le soleil et la lune, où s'accomplit leur révolution, c'est le *cosme ;* enfin la partie sublunaire et circumterrestre, ou règnent le changement et la génération, c'est le *ciel*. Ici-bas dans les choses qui s'engendrent désordonnément nous avons l'*imperfection* et aussi la *vertu* ; mais au-dessus, dans la disposition météorique de l'univers, il n'y a que *perfection* et que *sagesse*. Autour du feu central, qui de sa nature est le premier, les dix corps divins forment des chœurs. Ce sont, en premier lieu, les étoiles fixes, puis les planètes, Saturne, Jupiter, Mars, Vénus et Mercure ; puis le soleil et la lune ; au-dessous de la lune la terre, au-dessous de la terre l'antichthone (3).

La terre se meut donc circulairement, portée autour du milieu, comme l'un des astres (4), et sur un cercle oblique comme le soleil et la lune (5). Mais elle se meut aussi en tournant sur son

(1) Aristote, *de Cœlo*, II, 13.

(2) Plutarque, *Vie de Numa*.

(3) Philolaüs, dans Stobée, *Eclog. phys.*, p. 51. V. ci-dessous, pour l'explication de l'antichthone.

(4) Aristote, loc. cit.

(5) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, III, 13. Ce *cercle oblique* est évidemment un cercle dont le plan est incliné à l'équateur. Si l'on pouvait douter qu'il fût question d'un mouvement de translation dans ce passage, il suffirait d'en lire la

propre centre autour de la ligne immobile des pôles (1), et par son mouvement elle fait le jour et la nuit (2). Le soleil qui l'éclaire n'a pas une lumière propre; c'est un corps d'une nature vitrée, qui reçoit lui-même du feu original la lumière et la chaleur et qui ne fait que les transmettre (3). Cet état igné du soleil est donc semblable à une lumière qu'un miroir nous enverrait par réflexion, et les rayons solaires ne sont que l'image d'une image (4). Quand ces rayons tombent sur la terre tournée du côté du soleil et l'illuminent, c'est le jour, et la nuit vient au contraire du cône d'ombre que la terre elle-même projette; de sorte que la terre produit le jour et la nuit et qu'elle est ainsi un organe du temps (5). La lune est aussi douée d'une puissance réfléchissante et ses rayons sont une réverbération de ceux du soleil (6); elle est semblable à une terre, et habitée comme la nôtre, mais par des animaux et des plantes d'une grandeur et d'une beauté supérieures : les animaux n'y rendent pas d'excréments et les jours y sont deux fois aussi longs (7). C'est à l'interposition de la lune que sont dues les éclipses de soleil (8) et à l'interposition de la terre ou de l'antichthone que sont dues les éclipses de lune (9).

suite, qui est relative à un mouvement de rotation que le Ps-Plutarque oppose au premier dont il a parlé. Ce premier, il le rapporte à Philolaüs; l'autre, soit ignorance, soit désordre, il ne le lui attribue pas, mais seulement à d'autres philosophes postérieurs, Ecphante et Héraclide de Pont. — Enfin les mots *comme le soleil et la lune* prouvent qu'il s'agit bien d'un mouvement autour du feu central et non autour du soleil.

(1) Diogène, *Vie de Philolaüs*, comparé avec Cicéron, *Académ.*, II, 59.—Diogène dit que l'opinion du mouvement de la terre est attribuée à Philolaüs comme au plus ancien qui l'ait professée, et par d'autres à Hicétas de Syracuse. Or Cicéron attribue précisément à Hicétas, d'après Théophraste, la doctrine de la révolution de la terre autour de son axe, et ne dit rien de l'autre révolution. Nous sommes donc fondés à penser que Diogène, lui aussi, entend parler de la rotation.

(2) Il est clair qu'Aristote, avec la concision qu'il a quelquefois, fait allusion au mouvement de rotation, quoiqu'il n'ajoute ces mots *et elle fait le jour et la nuit* (loc. cit.) qu'après avoir parlé de l'autre mouvement. Mais si notre interprétation était inexacte, il faudrait donc qu'Aristote eût voulu dire que la terre produit le jour et la nuit en tournant autour du feu central. Or rien n'est plus absurde.

(3) Philolaüs, dans Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 56.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 20.

(5) Simplicius, *de Cœlo*, p. 505.

(6) Stobée, *Eclog. phys.*, p. 59 et 60.

(7) Id., ibid., p. 60, et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 30.

(8) Stobée, *Eclog. phys.*, p. 55.

(9) Id., ibid., p. 60, et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 29.

L'antichthone est une planète nécessaire pour compléter la décade des corps célestes, et les pythagoriciens l'imaginèrent non pour satisfaire aux apparences, mais en vertu de raisons préconçues et pour compléter leur système (1). Cette antichthone ou *terre de vis-à-vis* est invisible à nos yeux parce qu'elle est opposée à la terre dans toute la durée de son mouvement et placée entre le feu et nous; elle occupe la première place auprès du centre, et nous la seconde (2). Dans cette hypothèse, il est clair que les pythagoriciens devaient reconnaître deux causes possibles de l'éclipse lunaire: une qui est la vraie; l'autre qui se rencontre quand l'antichthone se place entre la terre et la lune, dans la direction du feu central. Nous avons vu que les pythagoriciens acceptaient cette conséquence, mais nous ne savons pas s'ils croyaient à des éclipses solaires dues à la même cause; ce qui est certain c'est que le système les impliquait aussi, et même plus fréquentes que les lunaires, parce que le soleil peut se placer sur la ligne qui passe par la terre, par le feu central et par l'antichthone, de deux manières différentes, ou du côté du centre ou du côté de la terre. Peut-être est-ce là la raison qui détermina quelques pythagoriciens à expliquer la supériorité du nombre des éclipses de lune sur celui des éclipses de soleil par la supposition de plusieurs autres corps invisibles masqués par la terre à notre vue, portés comme elle autour du centre et propres comme elle à intercepter la lumière de la lune (3); mais cette hypothèse rompt l'unité de la doctrine, en augmente l'arbitraire et satisfait assez mal au problème en vue duquel elle fut posée, car on ne voit pas pourquoi ces corps n'éclipseraient pas

(1) Aristote, *Mét.*, I, 5, et *de Cœlo*, II, 13.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 11; Alexandre, *in Met.*, I, 32, et Simplicius, *de Cœlo*. Tous ces auteurs et le fragment de Philolaüs (Stob., p. 51), s'accordent à nous faire considérer cette opposition de la planète invisible comme une véritable interposition entre la terre et le feu, comme une éclipse continuelle, qui a le mérite d'expliquer à la fois l'invisibilité de la planète et celle du feu central. Il suffisait de la regarder comme un corps peu réfléchissant pour s'expliquer qu'elle ne nous parût pas éclairée par le soleil. — Ajoutons que c'est une condition de ce système (comme au surplus de celui d'Empédocle, ci-dessus, p. 171) que le soleil seul soit de nature à pouvoir réfléchir le feu original.

(3) Aristote, *de Cœlo*, loc. cit. Cette hypothèse est sans doute un mauvais palliatif imaginé par quelques-uns des derniers pythagoriciens quand on commença à leur objecter le désaccord de leur système astronomique avec les phénomènes.

aussi le soleil en se plaçant entre la terre et lui, tout comme entre lui et la lune (1).

Reste une difficulté dans l'astronomie philolaïque : la rotation de la terre sur elle-même explique la révolution apparente des étoiles fixes ; cependant Philolaüs compte la sphère des fixes au nombre des dix chœurs divins qui se meuvent autour du feu central. Il n'est pas possible d'attribuer aux pythagoriciens la connaissance du mouvement des équinoxes, mais on peut penser que leur théorie les conduisait à le prévoir. S'il en était ainsi, on voit que Philolaüs devait passer du feu central immobile au feu périphérique immobile aussi, par une série de mouvements croissants en vitesse depuis l'antichthone jusqu'à Mercure, puis décroissants depuis Mercure jusqu'aux fixes, graduellement et dans le même ordre. Ainsi les étoiles pouvaient être douées d'un mouvement très-lent et tout à fait insensible, au moins dans une courte période.

X. Il est clair que le système de Philolaüs ne pouvait satisfaire que d'une manière très-grossière aux apparences, surtout si, comme il n'est pas permis d'en douter, il assujétissait les révolutions célestes à une rigoureuse uniformité dans des orbes exactement circulaires. Il est bien vrai que la cause des éclipses, celle des phases de la lune, celle même des stations et des rétrogradations des planètes, pouvaient être assignées dans cette doctrine ; mais les époques des observations n'eussent pu s'accorder avec la théorie. Aussi faut-il voir dans ce défaut radical, qui dut être bien vite aperçu par des astronomes appliqués et assidus, la raison de l'abandon de l'hypothèse pythagoricienne. Les sphères de Philolaüs furent remplacées par les sphères d'Eudoxe puis par celles des Alexandrins, qui, appliquées comme correctifs au système de l'immobilité de la terre, vinrent pour longtemps le rattacher d'assez près aux phénomènes Cependant il faut savoir gré au génie de l'école pythagoricienne même de son audace et de son entraînement spéculatif. Ce n'était pas chose indifférente que la création d'un système conforme, non sans doute

(1) On sait, au surplus, que le nombre des éclipses lunaires ne dépasse pas celui des éclipses solaires pour la terre en général, mais pour un point donné seulement.

encore, aux faits observés les plus précis, mais conforme au moins à leur ensemble alors connu et à leurs caractères généraux, et de tout point hostile aux apparences trompeuses qui semblent aussi des faits au vulgaire. Les sciences physiques, dont la théorie se forme, avec le temps, par les heureux entrecroisements de la spéculation et des faits, ne peuvent réaliser du premier coup un parfait accord entre ces deux puissances. Si donc il est bon quelquefois que l'esprit prenne de l'avance sur les choses, on ne doit pas plus blâmer les pythagoriciens d'avoir imaginé le feu central et l'antichthone, que personne n'a vus, que d'avoir ôté à la terre cette immobilité que nous lui connaissons tous. Le feu central ne tarda pas à être remplacé par le soleil, feu visible et réel; l'antichthone disparut, et la science posséda, deux siècles avant notre ère, le système d'Aristarque, précurseur de celui de Copernic (1).

Arrêtons-nous un instant sur le développement de l'astronomie des pythagoriciens. L'hypothèse de la mobilité de la terre, imaginée pour les besoins de leur théorie, demeura étrangère aux écoles dominantes, et nous n'aurions pas ailleurs occasion d'y revenir. Avec la philosophie de Philolaüs, le feu central et le feu externe, tout ce qui n'est que fictif pour le simple observateur, dut être abandonné, et la mobilité de la terre demeura dans quelques esprits comme bonne à expliquer la révolution des fixes et la révolution propre du soleil. Platon même dans sa vieillesse hésita, dit-on, devant la vérité nouvelle dont il eût pu faire la fortune, et il regretta d'avoir placé dans son *Timée* la terre au centre du monde (2). Quel que soit le temps où vécut Hicétas, cité par Théophraste (3), il enseigna de la manière la plus catégorique l'immobilité du système céleste et la rotation de la terre sur elle-même, afin d'expliquer le

(1) Il est à propos de remarquer ici que les historiens des sciences ont toujours confondu jusqu'à nos jours le système de Philolaüs avec celui d'Aristarque. Gassendi, Montucla, Laplace, ont commis cette erreur que le plus simple examen des textes doit faire disparaître. M. Bœckh, *de Vera indole astronomiæ Philolaïcæ;* et dernièrement, M. Th.-H. Martin (*Études sur le Timée de Platon*) ont tenté de restituer la véritable astronomie des anciens pythagoriciens. Les textes sont, comme on voit, anciens et suffisamment clairs.

(2) Théophraste, dans Plutarque, *Questions platoniques*, et dans Cicéron, *Académiques*, II, 39.

(3) Théophraste dans Cicéron, loc. cit.

mouvement apparent des étoiles. Ecphante, autre pythagoricien, soutint la même opinion; mais en même temps il combattit le mouvement de translation (1). Enfin cette même rotation fut adoptée par Séleucus et par Aristarque (2), et ce dernier, deux siècles après Philolaüs, plaça enfin le soleil au centre du monde; il le nomma étoile fixe et fit circuler la terre autour de lui (3). Mais la doctrine des sphères prévalut alors, et l'hypothèse *impie* d'Aristarque fut ajournée jusqu'au temps où, sans avoir cessé d'être impie, elle arriva nécessairement à la domination après l'épuisement du système de Ptolémée. Au surplus, le moment était si bien venu pour Copernic au seizième siècle, que le mot seul de *mobilité de la terre* lu dans Plutarque et dans Cicéron, qu'il s'avisa de consulter pour mettre fin à ses perplexités astromiques, ce mot lui révéla la vérité. Il trouva Hicétas nommé pour la rotation, Philolaüs pour la translation; il ne connut même pas, à ce qu'il semble, l'opinion d'Aristarque, qui eût été la plus nette pour lui, et, sans s'arrêter plus long-temps aux anciens, il fonda l'astronomie moderne (4).

L'astronomie pythagoricienne annonçait aussi l'avenir de la science sous une autre face non moins importante : nous voulons parler de la grande idée de l'infinité de l'univers. Lorsque l'effroi qu'inspirait l'infini se fut dissipé, après la dissolution de l'école propre de Philolaüs et d'Archytas, et que le feu qui enserre le monde au delà de la sphère des fixes eut cessé d'être un article

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 13.

(2) Id., *Quest. platonic*, 7.—Timée le pythagoricien professait la même opinion, malgré le doute émis par Plutarque dans ce passage, puisqu'il regardait la terre comme un *organe du temps*.

(3) Archimède, *Arénaire*, init.; Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 24; Plutarque, *De la face de la lune*, 4. Le stoïcien Cléanthes voulait, au rapport de Plutarque, qu'une accusation d'impiété fût intentée à Aristarque pour avoir privé de son repos la déesse Hestia.

(4) Copernic, *de Revolutionibus orbium cœlestium*, préface adressée au pape Paul III. — On a prétendu récemment que le vrai système du monde était exposé dans le *Zohar* (l'un des livres des cabalistes hébreux), où le juif Copernic avait pu en prendre connaissance. M. Étienne Quatremère (*Journal des Savants*, juin 1844) a fait voir que cette opinion était fondée sur une fausse interprétation du passage indiqué. Au surplus, si l'auteur du *Zohar* avait connu la théorie du mouvement de la terre, pourquoi ne l'aurait-il pas tenue de Philolaüs et d'Aristarque, c'est-à-dire puisée dans les compilateurs grecs. Ceux-ci seuls sont mentionnés par Copernic dans sa préface.

de foi, les étoiles purent être imaginées répandues dans l'espace sans fin. De nouveaux pythagoriciens enseignèrent alors une doctrine qui nous a été transmise sous le nom d'un condisciple d'Aristote, élève à la fois de ce dernier, de Platon et de l'école italique, par Héraclide de Pont. Chacun des astres, suivant cette doctrine, est un monde qui embrasse une terre et un air, dans un éther infini (1). Les orphiques accordèrent leur croyance à la nouvelle hypothèse et la traduisirent dans leurs poèmes. Ainsi le feu pythagoricien, sous le nom d'éther, se répandit dans l'infini et devint une pépinière de mondes; les comètes même, pour que rien ne manquât à ce pressentiment du vrai système du monde chez les anciens, les comètes furent regardées par *quelques pythagoriciens* comme des astres qui n'apparaissent pas toujours à la vérité, mais qui après des intervalles fixes de temps se lèvent périodiquement à notre vue (2), et Sénèque donna à cette idée un éloquent développement (3).

XI. Nous avons vu ailleurs en quels termes la tradition rapportait à Pythagore la découverte de l'acoustique ou des lois mathématiques des sons. Cette théorie, dont son école semble en effet avoir toujours été en possession, joua le plus grand rôle dans les recherches postérieures. Il y avait là une triomphante réalisation des rapports numériques dans les phénomènes naturels et dans ce qu'ils ont de plus sensible et de plus délicat. Fidèles à leur système de rigueur scientifique, les pythagoriciens ne reçurent dans la musique que les sons qui répondaient aux intervalles de nombres les plus simples, c'est-à-dire compris dans le quaternaire. Ainsi l'octave, la double octave, la quarte, la quinte et la quinte de l'octave furent les seules concordances qu'ils reconnurent, parce que, si l'on représente par l'unité la longueur de la corde qui donne le son fondamental, les longueurs des cordes qui donnent les sons concordants que nous avons nommés, sont à la première dans les rapports de 1 à 2, de 1 à 4, de 3 à 4, de 2 à 3 et de 1 à 3. Ces rapports comprennent, par une circonstance remarquable, toutes les combinaisons différentes qu'on peut faire avec les

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 13, et Stobée, *Eclog. phys.*, p. 54.
(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 2, et Stobée, *Eclog. phys.*, p. 62.
(3) Sénèque, *Quest. natur.*, VII, 25.

quatre premiers nombres; et de là vient sans doute que les pythagoriciens repoussèrent non-seulement la tierce, que les anciens ne connurent que beaucoup plus tard, mais même la quarte au-dessus de l'octave, qui ne leur semblait pas exprimée par un rapport assez simple. Les écoles rivales ne cessèrent jamais de leur reprocher cette exclusion; et cependant elles-mêmes, avec les moyens empiriques dont elles disposaient, ne parvinrent que très-tard, ainsi que nous le verrons, à obtenir une gamme passable.

L'école pythagoricienne opéra par la doctrine de l'*harmonie des sphères célestes* un rapprochement très-poétique entre la théorie musicale et l'astronomie; et ce rapprochement a depuis lors été le principe de beaucoup de nobles rêveries. Dans l'ignorance où une observation imparfaite et naissante laissait alors les savants des conditions auxquelles satisfont les distances des corps célestes, l'idée vint aux pythagoriciens de régler ces distances conformément aux intervalles musicaux. Ils supposèrent donc que, la distance de la terre à la lune étant prise pour unité, il y avait encore une unité de la lune au soleil, une du soleil à Vénus et une de Vénus à Mercure. Cela posé, les vitesses de ces astres étant numériquement réglées, de telle sorte que les plus éloignés eussent le mouvement le plus rapide, et chacun de ces mouvements produisant un son déterminé comme le doit faire tout corps qui se meut (1), il devait résulter de cet ensemble de sons concordants une sublime harmonie (2). On s'expliquait que cette harmonie ne fût pas sensible à nos oreilles en remarquant qu'un bruit continuel, et qui n'est pas entrecoupé de silences, nous échappe tou-

(1) Les pythagoriciens pouvaient supposer que l'atmosphère s'étend jusqu'à Mercure et au delà, ou bien ils n'avaient pas réfléchi à la nécessité d'un milieu résistant pour qu'un corps en mouvement puisse produire un son.

(2) Alexandre, *Commentaire de la métaphysique*, I, 32. Cette proportion entre les distances, les vitesses et les sons s'étendait à tous les astres, d'après Alexandre; mais il ne mentionne que les quatre plus connus : la Terre et le Soleil, Vénus et Mercure, et il rapporte les distances à la Terre comme si elle eût été le centre des révolutions. Il y a déjà là un mélange de l'idée pythagoricienne avec celle des néo-pythagoriciens platonisants, qui se forgèrent une harmonie des sphères à leur façon. Ce mélange, qui est encore plus marqué dans Plutarque et dans Macrobe, nous prive de la connaissance d'une partie notable de l'astronomie philolaïque.

jours (1), ou encore en supposant que les sons rendus par les sphères sont trop graves pour être entendus (2). Les noms des neuf muses étaient probablement donnés par les pythagoriciens aux neuf sphères mobiles, y compris l'antichthone et la terre, et l'ensemble de l'harmonie de ces muses était appelé Mnémosyne (3). Ce n'est pas là, du reste, le seul exemple de l'application des noms des divinités, des vertus ou des choses, aux diverses parties du système pythagoricien, et particulièrement aux nombres et aux figures (4) ; on donnait au nombre *sept* le nom de *Minerve*, parce qu'il est vierge et qu'il n'engendre ni n'est engendré dans l'intervalle de la décade ; on l'appelait aussi *opportunité*, parce que le soleil, qui mûrit les fruits, occupe la septième place de l'univers (5), et parce que la semaine, soit semaine de jours, soit semaine d'années, semble jouer un rôle naturel dans la formation du fœtus et dans le développement des êtres ; le nombre *cinq* s'appelait *mariage*, parce qu'il résulte de l'union du premier impair ou mâle, avec le premier pair ou femelle. Le ternaire était *l'harmonie*, *l'amitié* ; la tétrade était la *justice*, parce que ce nombre, *également égal* après avoir été partagé, peut se partager encore ; enfin la dyade, principe de multiplicité, était l'*opinion*, le *mouvement*, et l'unité l'*intelligence* (6). On voit comment le nombre, sortant de l'astronomie et de la musique, où il régnait du moins sur des faits, voulut envahir le monde réel et ne put s'y établir que comme symbole.

XII. Au moment de passer des considérations abstraites et mathématiques à l'étude de l'âme et à celle des corps vivants organisés, les pythagoriciens voyaient s'arrêter leur méthode à cet écueil de la vie, où plus d'un penseur à formules est souvent venu heurter sa pensée. Il existe comme une vaste solution de continuité entre les événements numériques, si l'on peut ainsi

(1) Aristote, *de Cœlo*, II, 9.

(2) Porphyre, *in Harmon. Ptolem.*

(3) Porphyre, *Vie de Pythagore*, 31. Nous remplaçons, dans ce passage, la sphère des fixes par la terre, il est évident que la théorie néo-platonicienne a dû faire échanger les rôles entre deux parties du système céleste.

(4) Plutarque, *D'Isis et d'Osiris.*

(5) A compter de la sphère des fixes.

(6) Alexandre, *Métaph.*, I, 32. V. aussi les renseignements discordants de Plutarque et des divers compilateurs.

parler, que nous contemplons dans les grandes masses de l'univers, et les accidents infiniment variés de la vie matérielle, à plus forte raison de la vie morale et politique. Les pythagoriciens disaient bien que la sagesse n'est qu'en haut, là où les distances sont égales, les mouvements réguliers, les efforts concordants, et qu'il ne nous reste, à nous, que la vertu au milieu de ce désordre si convenable à l'astre qui n'est qu'à la seconde place auprès du centre. Mais encore fallait-il créer une physique, une physiologie, une psychologie; il fallait par conséquent déterminer des nombres et des figures, et l'arbitraire allait sans cesse en augmentant. Comparaient-ils les éléments aux cinq corps réguliers de la géométrie, assimilaient-ils le cube à la terre, la pyramide au feu, l'octaèdre à l'air, l'icosaèdre à l'eau et le dodécaèdre à l'univers entier (1), ils ne pouvaient sans doute légitimer ces rapports que par des symboles qui ne nous sont pas parvenus. Après avoir ramené l'idée du *volume* à celle du nombre *quatre*, ainsi que nous l'avons vu plus haut, voulaient-ils aller plus loin et ramener au nombre *cinq* le corps solide à propriétés sensibles, au nombre *six* l'*animation* ou la vie, au nombre *sept* l'*intelligence* l'*organisme* et la *lumière*, au nombre *huit* l'*amour* et l'*amitié*, la *prudence* et le *génie* (2), et, comme on l'a très-bien supposé, au nombre *neuf* la vie supérieure et divine des planètes (3), pour aboutir enfin à la vie accomplie de l'univers dans la décade, il n'y avait là qu'un arrangement ingénieux entre des choses par leur nature même impossibles à calculer. Seulement il ne faut pas méconnaître dans cette doctrine une classification des êtres qui a bien son importance philosophique, et un beau symbole fondé sur les développements simultanés de l'unité dans le nombre et de l'univers dans la vie.

Mais enfin il fallait perdre le nombre de vue, pour quelque temps au moins, afin d'expliquer la vie; il fallait rapprocher le

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 6.

(2) *Théologie arithmétique*, 8. (*Theologumena arithmetices*, ouvr., anonym.)

(3) H. Ritter (Hist. de la philos. anc., I, p. 356) a reconnu dans le caractère de la 6e classe les végétaux; dans celui de la 7e, les animaux; et dans celui de la 8e, l'homme. Nous nous sommes guidé, pour traduire les termes un peu vagues du texte grec, sur cette interprétation, que la suite de notre exposition va confirmer.

système mathématique de celui des physiologistes. On prit alors pour principe le feu, qui, placé au centre, *possède la puissance architectonique, fait la terre vivante, et réchauffe sa froideur* (1), le feu par rapport auquel le monde s'est symétriquement disposé en haut et en bas, après avoir commencé son existence au centre (2); le feu, enfin, qui, tombant du ciel sur la terre en même temps que s'écoule l'eau de la lune, sert avec elle à la nourriture et à la corruption du monde (3). En général, il semble que les pythagoriciens aient attribué, comme les philosophes de l'école ionienne, les changements du monde, au moins sublunaire, aux transformations des éléments ; mais ils ramenaient tout principe de diversité physique à l'opposition primitive de la chaleur et de l'élément négatif qui subit son action. L'eau, la terre, l'air et l'éther, que quelques-uns d'entre eux firent correspondre à l'humide, au sec, au froid et au chaud, leur servirent à expliquer les saisons ; et les noms d'éther froid et d'éther épais, donnés par eux à l'air et à l'eau, nous indiquent leur tendance à concevoir les éléments comme des résultats du principe négatif plus ou moins vivifié par la chaleur. Aussi tout leur semblait-il vivant, de même que tout participe à la chaleur, mais à divers degrés (4).

XIII. Si maintenant nous passons de la physique générale à la physiologie et à la psychologie, nous trouverons que Philolaüs distinguait quatre principes dans l'animal raisonnable : le cerveau, principe de l'intelligence ; le cœur, principe de l'âme et de la sensation ; le nombril, par où l'animal prend racine et se reproduit ; enfin les parties génitales, qui président au sperme et à la génération. De là quatre degrés de l'être tels, que chacun renferme ceux qui lui sont inférieurs et y ajoute quelque chose. Le cerveau est le principe particulier de l'homme ; le cœur, celui de

(1) Simplicius, *de Cœlo*.

(2) Philolaüs, dans Stob., *Eclog. phys.*, p. 34.

(3) Philolaüs, ibid., p. 49, et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, II, 5. *Nourriture* et *corruption*, choses corrélatives de toute nécessité. L'eau lunaire est sans doute là pour balancer l'action exclusivement vivifiante du feu.

(4) Alexandre Polyhistor, dans Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 25, sqq. Nous employons, quoique avec précaution, ce fragment d'un historien qui vivait un siècle avant notre ère, parce qu'il nous semble combler une lacune de la doctrine pythagoricienne.

l'animal ; le nombril, celui de la plante ; enfin, les parties génitales appartiennent à tous les êtres, parce que tout est germe et que tout pousse (1). Les animaux s'engendrent les uns les autres, et il est impossible d'admettre une génération qui se ferait par la terre. Voici, du reste, comment a lieu la génération : une liqueur descend du cerveau, dont les parties les plus grossières forment aussi le plus grossier dans l'animal naissant, tandis qu'une vapeur chaude qu'elle contient forme l'âme et le principe de la sensation ; mais toutes les parties sont d'avance contenues dans le germe, et ne font que se développer harmoniquement et chacune en son temps. Les sens formés par la vapeur chaude résultent de la pénétration qu'elle a la puissance d'accomplir dans le froid qui lui est opposé. Quant au principe de l'âme, étendu depuis le cœur jusqu'au cerveau, il est distinct de tout le reste dans les êtres supérieurs à la plante. La plante est animée ; mais elle n'a pas, de même que l'animal, une âme séparée, une âme immortelle comme le principe dont elle est descendue (2).

Cette âme distincte, que les pythagoriciens regardaient sans doute comme propre à jouer dans un corps déjà vivant le rôle de gouverneur, celui de dieu dans le monde, ils avaient deux manières différentes d'en exprimer la nature. La considéraient-ils comme manifestée phénoménalement, ils lui donnaient, comme nous venons de le voir, le nom de vapeur ; ou encore ils l'assimilaient à ces particules qui voltigent dans l'air, et, pour moins matérialiser la notion, à la force particulière qui meut ces particules (3). Voulaient-ils, au contraire, porter leur attention sur l'ordre des phénomènes et sur la puissance régulative de l'âme, ils l'appelaient *un nombre qui se meut de soi-même et qui est l'intelligence* (4) ; admirable définition, qui nous fait souvenir de l'i-

(1) *Théologie arithmétique*, 4.

(2) Alexandre Polyhistor, loc. cit. Il y a dans ce fragment quelque mélange d'héraclitéisme. Par exemple, quand Alexandre dit que la mobilité est l'apanage du feu pur et suprême, il faut se rappeler, pour corriger cette confusion, que le froid des pythagoriciens n'est qu'un principe négatif, et que la chaleur est le principe de la vie intelligente et réglée. « L'âme, fait-il dire aussi aux pythagoriciens, est mélangée d'éther chaud et d'éther froid. » Nous voyons là une indication de l'imperfection originaire de l'âme.

(3) Aristote, *de Anima*, I, 2.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 2.

dentité du nombre dans les choses et du nombre dans l'esprit, en même temps que du caractère essentiel de tout exercice de l'esprit pour les pythagoriciens. Ils appelaient aussi l'âme une *harmonie* (1), ce qui signifie qu'elle a la puissance d'unir et de grouper les harmonies, mais non qu'elle n'est rien en dehors de cette harmonie (2). Ils disaient enfin, ce qui réunit les deux points de vue, que l'âme est insérée dans le corps en vertu d'une immortelle convenance et suivant les lois du nombre (3). Il faut donc conclure que l'âme vient du dehors dans le corps, ce qui, du reste, est expressément affirmé (4) ; qu'elle y vient par le moyen de la génération et comme un germe destiné à se développer, mais qu'il n'en est pas moins vrai qu'elle est le nombre et l'harmonie, ou, pour mieux parler, l'unité de ce corps qu'elle se façonne.

Quant à l'analyse pythagoricienne des facultés de l'âme, elle devait d'abord revêtir la forme du dualisme, qui partout se présente comme l'un des caractères de la doctrine. On distinguait donc la partie rationnelle d'avec la partie irrationnelle de l'âme (5) ; et la première devait sans aucun doute consister dans la vertu de spéculer, de nombrer, et par conséquent d'apercevoir l'ordre et la constance en toutes choses. Quel que fût le nom que les pythagoriciens donnaient à cette faculté, et sur ce point les témoignages sont confus, il est certain qu'ils devaient la regarder comme le signe distinctif entre l'intelligence de l'homme et celle des animaux ; mais, en tant qu'ils accordaient aux bêtes une sorte de raison, ils étaient amenés à une nouvelle division, celle-ci ternaire, des facultés humaines. Deux de ces facultés dont le siége était fixé dans le cerveau se rapportaient à la raison, l'une de l'homme, l'autre de l'animal ; une troisième avait son siége dans le cœur, et celle-ci était la *passion* ou le *courage*, impulsion aveugle de la vie (6).

(1) Macrobe, *in Somn. Scipion*, 14, et Aristote, *de Anima*, I, 4.

(2) Ceci est une interprétation postérieure, dont le développement est dans Platon (*Phédon*, p. 250, t. I, Cousin) ; mais on ne peut l'attribuer à Philolaüs sans lui faire nier en quelque sorte l'existence même de l'âme.

(3) Claudien Mamert, *de Statu animæ*, II, 7.

(4) Stobée, *Eclog. phys.*, p. 93.

(5) Cicéron, *Tuscul.*, II, 5, et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 7.

(6) Alexandre, dans Diogène, loc. cit., VIII, 30. Dans ce passage, le νοῦς est ap-

Au surplus, quelle que soit l'union de l'âme avec le corps, qui lui est cher parce que, grâce à lui, elle peut se servir des organes des sens (1), à l'aide des vapeurs qui émanent de ses parties, il n'en est pas moins vrai que cette âme, qui commence par être attachée aux parties les plus grossières de ce corps, ne tarde pas à alléger le poids de ses chaînes et à ne plus reconnaître pour liens que les raisons et les œuvres (2).

XIV. Il reste un problème à résoudre : Quelle est la nature intime de l'être, qui, d'abord caractérisé par le nombre et par l'unité, semble avoir fini par se perdre au milieu des phénomènes sensibles ? Qu'est l'âme par rapport à elle-même et par rapport à Dieu ? Ici va reparaître le nombre que nous n'avions pu suivre distinctement dans les déterminations physiologiques et psychologiques de l'unité. En effet, nous avons vu l'âme se présenter comme une vapeur, comme une particule, comme le moteur d'une particule, et puis nous l'avons vue devenir un nombre et une harmonie dans les composés. Il faut donc se rappeler que tout est nombre et que le nombre est formé d'unités, puis conclure que l'âme est une monade dont les facultés, dont les propriétés sont des nombres qui résultent de ses rapports avec les autres monades et de l'intervention de l'infini, de l'illimité, dans l'unité et dans la limite. La genèse que nous avons exposée n'est que la division de la monade primitive et que la décomposition de Dieu en quelque sorte. C'est en se souvenant de cette genèse et de l'idée que tout est à la fois unité et partie de l'unité, que l'on comprend le dogme pythagoricien de l'âme du monde et de la vie en Dieu. « Les pythagoriciens, nos compatriotes, écrivait Cicéron, n'ont jamais douté que nos âmes ne soient provenues de l'âme universelle de Dieu (3). » Entre nous et les dieux et les animaux mêmes, suivant une autre manière de présenter ce dogme, il existe

pliqué à la raison dans l'animal, et le φρήν à la raison dans l'homme, circonstance qui peut sembler singulière à cause du sens pris plus tard par le mot νοῦς. Mais Anaxagore, premier auteur de ce sens nouveau, ne laissait pas de trouver le νοῦς dans les bêtes. — Le mot θυμός, que nous traduisons par *passion*, embrasse ici, à ce qu'il semble, l'*irascible* et le *concupiscible*. Nous le retrouverons souvent réduit au premier de ces deux sens.

(1) Claudien Mamert, loc. cit.

(2) Alexandre, dans Diogène, loc. cit., VIII, 30 et 31.

(3) Cicéron, *de Senectute*, c. 21 ; Cf. *de Natura deorum*, I, 11.

une sorte de communauté, parce qu'un souffle unique gouverne le monde et nous unit avec eux (1). Toutes les choses se mêlent et s'apparentent les unes avec les autres par le changement des formes (2), toutes communient en Dieu, et, comme dit Virgile :

Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus
Ætherios dixere, deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum ;
Hinc pecudes armenta, viros, genus omne ferarum
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum atque alio succedere cœlo (3).

Écoutons enfin ce vieux poète latin qui semble pénétré de l'esprit de l'école italique, et qui s'énonce avec tant de force et de précision :

Quicquid est hoc omnia animat, format, alit, auget, creat,
Sepelit recipitque in sese omnia, omniumque idem est pater
Indidemque eadem, quæ oriuntur, de integro atque eodem occidunt (4).

Nous avons vu plus haut que cet être universel, envisagé en lui-même, était l'unité ; en tant que cette unité se brise, il est l'univers et l'ensemble des êtres ; et enfin, parce que cette unité est à la fois la lumière, le feu qui vivifie et l'intelligence qui gouverne et qui ordonne, il est la providence du monde. Dieu est donc selon l'école d'Archytas et de Philolaüs la cause, la nature et la fin de tous les êtres en ce qu'ils ont de réel (5) ; et c'est l'opposition du vide infini à la monade, ou, comme nous dirions aujourd'hui, du néant à l'être, qui est le principe de la manifestation divine appelée monde.

Il est cependant une place réservée dans cette doctrine, comme

(1) Sextus, *Adv. physic.*, I, 127.
(2) Sénèque, *Epist.*, 108.
(3) Virgile, *Georgic.*, IV, 220 ; Cf., Ovide, *Métam.*, XV.
(4) Pacuvius, cité par Cicéron.
(5) « Le sage est celui qui sait résoudre, analyser toutes choses et puis les recomposer en un seul principe. Il contemple ainsi, comme en un miroir, Dieu lui-même et la série des choses que Dieu a séparées et ordonnées. Il parcourt dans son esprit cette voie immense, et il atteint la limite en liant les principes aux fins et en reconnaissant que Dieu est le principe, la fin et le milieu de toutes les choses, qui sont *définies* par la justice et par la droite raison. » Archytas, *de Sapientia*, dans Jamblique, *Protreplique*, III.

dans l'empirisme ionien, pour la pluralité des dieux. Ces atomes animés qui voltigent dans l'air ne sont pas seulement pour les pythagoriciens des âmes humaines séparées de leurs corps ; mais ils sont aussi, en très-grand nombre, des âmes héroïques et divines ; les songes nous viennent d'elles, et par leur moyen a lieu la divination. Elles influent sur la santé des animaux et de l'homme ; et les pratiques d'expiation et de purification se rapportent à elles. Quant aux grands dieux de la Grèce, on pouvait placer leur vie dans les corps célestes, en donnant à Jupiter le feu central et le soleil à Apollon. Il ne paraît même pas que les pythagoriciens aient privé les dieux des fonctions que leur donnait la mythologie, puisque Mercure était pour eux le collecteur des âmes dans les éléments, leur ordonnateur et le ministre des peines et des récompenses (1).

XV. Le caractère religieux et pratique du dogme pythagoricien se reconnaît à la manière toute positive dont il déterminait la punition et la rémunération des âmes : il posait l'existence d'un *ciel* et d'un *enfer*, c'est-à-dire d'un lieu élevé où les purs seraient réunis et d'un Tartare où les furies enchaîneraient les méchants avec d'invincibles liens, où le tonnerre les menacerait afin de leur inspirer une terreur salutaire (2) : et l'on doit reconnaître dans ce dogme, comme au surplus dans la recommandation des pratiques de purification, un rapport entre le pythagorisme et les mystères. La métempsycose était sans doute la voie naturelle que les pythagoriciens ouvraient aux âmes pour leur rentrée dans la vie commune, suivant des lois déterminées, après qu'elles avaient expié leurs fautes dans le Tartare. Quant aux âmes des bons, elles s'élevaient, pensaient-ils, de la terre au cosme et de la vertu à la sagesse ; elles se divinisaient. L'objet de la morale pythagoricienne devait consister dans la préparation de l'homme à cet avenir. Il fallait d'abord lui enseigner la misère de son état présent, et le lui faire même envisager comme une punition. Aussi Philolaüs, appuyant sa doctrine sur les *anciens théologiens et devins*, disait que l'*âme est unie à ce corps pour son châtiment, et qu'elle y est*

(1) Alexandre, dans Diogène, loc. cit., 31 et 32.

(2) Id., ibid.; Aristote, *Derniers Analytiques*, II, 11 ; et Plutarque, *qu'on ne peut vivre agréablement suivant Épicure*, 28.

ensevelie comme en un tombeau (1). Mais il ne fallait pas aller jusqu'à inspirer à l'homme la haine de la vie ; et la notion de la fatalité servait de correctif à cet excès. En effet, suivant le même Philolaüs, *de la fatalité et de l'harmonie naissent toutes choses* (2) ; et, dans cette proposition l'harmonie, qui est la cause de l'union des contraires, exprime évidemment l'action divine qui forma l'univers de l'accord du fini et de l'infini ; tandis que la fatalité est le fait éternel et irrésistible de l'existence des principes opposés. Il faut donc subir la condition que nous impose le monde où nous sommes ; il faut nous soumettre à la loi qui en fait la stabilité et qui en constitue l'existence même (3). Là se trouve la signification supérieure de ce précepte qu'il faut considérer la vie comme un poste où Dieu nous a placés et que nous ne devons pas abandonner sans son ordre (4). D'ailleurs l'état corporel de l'âme est indispensable à son développement, à sa communion avec les autres âmes ; et le corps même est une condition nécessaire de tout être complexe ; « car les causes premières sont seules incorporelles, et tout ce qui suppose composition et accident est corporel (5), » jusqu'aux nombres eux-mêmes (6). On doit donc tirer parti de cette vie terrestre ; on doit rechercher la vertu, qui consiste précisément dans l'accord des principes opposés de l'homme, parce qu'elle est une *harmonie* (7) ; mais il faut toujours que la partie rationnelle de l'âme règle la partie irrationnelle et qu'elle la domine. L'harmonie même ne peut exister qu'à cette condition ; car la volupté est la source de tous les maux et de tous les désordres pour les états et pour les particuliers ; elle est la cause de tous les crimes ; et, au milieu des mouvements tumultueux qu'elle excite, il ne

(1) Philolaüs, dans Clément d'Alexandrie, *Stromata*, III, p. 433.

(2) Id., dans Diogène, *Vie de Philolaüs*.

(3) On a encore un beau fragment d'Ocellus de Lucanie (*de Legibus*, dans Stob., *Eclog. phys.*, pag. 32), où l'accord dans la famille et dans la cité est comparé à l'harmonie dans le monde et à la vie dans les corps. Or la cause de la vie, dit Ocellus, c'est l'âme ; la cause de l'harmonie, c'est Dieu ; la cause de l'accord, c'est la loi. Cette triple cause fait l'ordre dans le monde, et elle est cette raison qui persiste au milieu du flux continuel du changement et de la génération.

(4) Platon, *Phédon*, p. 194 ; et Athénée, IV, p. 157.

(5) Stobee, *Eclog. phys.*, p. 31.

(6) Id., ibid., p. 40.

(7) Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 33.

reste pas place à l'intelligence dont elle ne tarderait pas, si son empire se prolongeait, à éteindre la lumière (1). C'est à la musique surtout, c'est à la gymnastique dont l'influence sur l'éducation est si grande qu'il faut demander la force, la tempérance et le pouvoir de modérer les passions (2) ; c'est dans un sévère examen de soi-même et de ses actions, qu'il faut chercher un appui et un point de départ pour s'élever et pour devenir meilleur (3) ; or *devenir meilleur c'est approcher des dieux* (4), c'est surpasser la condition des hommes en la réalisant dans toute sa puissance et dans toute sa portée :

Misérables qu'ils sont ! les biens seuls qui sont près d'eux, ils les voient,
Ils les entendent ; et peu d'entre eux se délivrent de leurs maux.
Telle est la destinée qui aveugle le cœur des mortels ; comme des cylindres,
Ils roulent çà et là portant des misères infinies.....
Zeus père ! tu les délivrerais tous de leurs maux
Si tu leur montrais à tous quel démon ils ont en eux !
Mais prends courage, toi ; car la race des hommes est divine...
Et lorsqu'après avoir dépouillé ton corps tu parviendras au pur éther,
Tu seras un dieu éternel, incorruptible, immortel (5).

§ V.

ÉCOLE EMPIRIQUE. — TROISIÈME SECTION.

INFINIE MULTIPLICITÉ DE L'ÊTRE. — ANAXAGORE, ARCHELAUS.

I. Nous avons considéré jusqu'ici la notion générale de l'être comme le fondement des doctrines des anciens philosophes grecs ;

(1) Archytas, dans Cicéron, *de Senectute*, ch. 12.

(2) Aristoxène, dans Stobée, *Sermones*, XLIII, 49 ; Plutarque, *d'Isis et d'Osiris*, 81 ; *de la Musique*, 37 ; Porphyre, *Vie de Pythagore*, etc , etc.

(3) Vers dorés, v, 40.

(4) Plutarque, *des Oracles qui ont cessé*, 7, et *de la Superstition*, 9.

(5) *Vers dorés*, à la fin. — Que ces vers appartiennent ou non en propre à l'école pythagoricienne, ils n'en expriment pas moins, ceux du moins que nous citons ici, la pensée de cette école. Si quelques-uns ont été attribués à Empédocle, c'est que la partie mystique de la doctrine d'Empédocle est évidemment d'origine pythagoricienne, et que quelques vers ont bien pu lui être empruntés par le compilateur des *Paroles d'or*. Nous ne croyons pas, on le voit, que ce poème soit du temps de l'ancienne école ; mais il nous semble conçu dans un esprit assez fidèle à la tradition morale qu'elle avait laissée. — Nous n'avons fait aucun usage, dans ce chapitre, ni du traité de Timée de Locres, περὶ ψυχᾶς κόσμω parce qu'il est à peu près démontré aujourd'hui que cet ouvrage n'est qu'une copie du Timée de Platon, copie avec quelques variantes, mais non pythagoriciennes (V. Henri Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, II, 390) ; ni du traité d'Ocellus, περὶ τοῦ παντός, qui est partout marqué de l'empreinte des idées et

tout concourt à nous montrer dans cette notion le véritable et dernier objet des spéculations, en même temps que la plus simple expression d'une vue indépendante et primitive de la nature. Thalès, Héraclite, Diogène, aperçurent l'unité vivante révélée par les sens ; Anaximandre et Empédocle convaincus de la multiplicité des choses, mais ne les apercevant, eux aussi, qu'en tant que sensibles, attribuèrent la production des êtres finis au mécanisme des combinaisons de certains éléments premiers. Mais Empédocle, réduisant ces éléments à quatre ou même à deux, se rapprocha d'ailleurs des écoles italiques, au milieu desquelles sa pensée s'était développée, de sorte que nous ne saurions le considérer comme le vrai successeur d'Anaximandre : le philosophe qui tient cette place, c'est Anaxagore. Il est vrai que la conception qui lui appartient de l'intelligence pure et séparée, par opposition à l'infinité ou à l'indétermination des éléments, semble devoir faire considérer cet ionien comme un penseur dualiste (1) ; mais outre que ce dualisme est d'une tout autre nature que celui d'Empédocle, et tend à rapprocher son auteur, comme le dit Aristote, des penseurs plus récents, il faut se rappeler aussi l'importance prédominante de la conception de l'infinie pluralité de l'être dans la doctrine d'Anaxagore.

Plus ancien qu'Empédocle selon le temps, mais plus récent par la pensée (2), il suffit d'ailleurs qu'Anaxagore ait vécu dans une autre contrée, et dans le même siècle, et du temps même d'Empédocle (3), pour que nous devions exposer sa doctrine après celle du Sicilien et la placer immédiatement avant la révolution socratique. Ce fut lui qui apporta à Athènes la tradition ionienne (4) ; comme maître de Périclès et d'Euripide, il eut

des termes des écoles postérieures, et en particulier de celle d'Aristote. Ce petit traité est, du reste, assez pauvre, et n'a rien d'original. Nous avons la même remarque à faire sur les fragments moraux d'Archytas, extraits par T. Gale des *Sermones* de Stobée ; ils n'ont rien que de commun, et sont d'ailleurs abandonnés par la critique moderne.

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 7 ; et Théophraste, dans Simplicius, *Physique*, I, 32.

(2) Id., ibid., I. 3. Sur ce passage équivoque, nous adoptons l'interprétation de M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique*, I, p. 121.

(3) Empédocle florissait vers la 84me olymp. (Diogène, *Vie d'Emp.*), et Anaxagore mourut durant la 88me. (Ménage, *in Diog., Vie d'Anaxag.*)

(4) Clément d'Alex., *Stromata*, I, p. 301. Cf. Diogène, *Vie d'Anaxagore* Il ne

l'influence la plus marquée sur l'esprit athénien à cette époque ; il fut enfin le dernier grand représentant de l'empirisme, c'est-à-dire de la plus ancienne école de la Grèce, et il fit avancer l'empirisme mécanique jusqu'à ses plus extrêmes et à ses plus rigoureuses conséquences: c'est cet excès même, ainsi qu'il sera aisé de le voir, qui porta Anaxagore à parler le premier de la supériorité, de la pureté de l'intelligence : de sorte qu'il parut, suivant Aristote, le premier qui ne fût pas ivre entre tous les vieux diseurs de riens (1).

II. Nous devons examiner d'abord, suivant notre usage, quelle fut la méthode d'Anaxagore ; non que les philosophes de ce temps se posassent une pareille question comme la règle de toutes les autres, ou même qu'ils l'examinassent à part ; mais parce que cette solution, très-importante pour nous, était nécessairement engagée dans leurs doctrines et qu'elle doit s'y retrouver encore aujourd'hui. On peut démontrer qu'Anaxagore regardait toute connaissance comme dérivée des sens. Il est vrai qu'il accusait les sens de faiblesse, et qu'il regardait, dit-on, la raison comme juge (2). Mais la preuve de cette faiblesse, il la reconnaissait dans l'impossibilité où se trouve la vue de discerner toutes les nuances *réellement objectives*, par lesquelles passe un mélange de noir et de blanc (3), et, en général, dans l'inaptitude des organes à démêler tous les éléments des composés. Le caractère spécifique de ces éléments ne laissait pas d'être sensible, suivant lui, de sorte que le rôle de la raison n'était que secondaire et consistait dans l'application de l'intelligence aux données des sens. C'est ainsi que les empiriques de tous les temps ont opiné. Cette doctrine, qui se déduira évidemment de la définition des éléments d'Anaxagore, ce philosophe l'énonçait en propres termes, quand il enseignait que le critérium de la connaissance des choses non apparentes se trouve dans les choses qui apparaissent, dans les phénomènes (4).

faut pas prendre le terme d'*école* à la rigueur dans le passage de Clément ; car l'école ionienne ne cessa pas d'exister en Ionie par le fait du voyage d'Anaxagore à Athènes. V. Bayle, art. *Anaxagore*, note *a*.

(1) Aristote, *Métaph.*, I, 3.

(2) Sextus, *Adv. logic.*, I, 90 et 91.

(3) Id., ibid., 90.

(4) Id., ibid., 140.

Enfin, quand il considérait la neige comme noire, parce que l'eau est noire et que la neige est de l'eau concrétée (1), il ne renonçait au témoignage des sens que pour le mieux subir, et il n'employait sa raison à choisir que pour choisir sans raison.

Fidèle à la méthode physiologique toujours suivie dans les écoles ioniennes, Anaxagore porta une attention curieuse sur la manière dont les êtres organisés se forment, se composent, se dissolvent. Certain de leur multiplicité, persuadé qu'aucune chose ne naît ou ne périt, mais qu'elle se mêle seulement aux choses qui sont ou s'en sépare (2); convaincu que le nombre de ces choses ne peut augmenter ni diminuer, qu'aucune d'elles n'est en dehors de toutes, et qu'aucune ne peut disparaître (3); porté pour ainsi dire à répandre et à disséminer l'être et la connaissance comme la sensation même, il ne détermina pas comme Empédocle quelques éléments primitifs et finis, mais il considéra comme élément en soi *tout ce qui paraît*. Ainsi, tandis que les empédocléens prenaient pour éléments l'eau, la terre, etc., plus simples, selon eux, que les os, la chair et autres parties semblables, les anaxagoréens au contraire prirent ces divers éléments pour simples et regardèrent les autres comme des composés pleins des semences des premiers : les vrais éléments ce sont les os, la chair, la moelle, disaient-ils, et chacune des choses qu'on appelle toujours du même nom (4). Quant à l'air, à l'éther qui est même chose que le feu, ils ne sont, ajoutaient ces philosophes, que les mélanges de ces éléments et de toutes les autres semences ; chacun d'eux est formé de la réunion de toutes les parties semblables invisibles, et tout naît d'eux par conséquent (5). Ces parties semblables ou *synonymes*, qui résultent, on le voit, d'une croyance aveugle à la réalité du fractionnement de l'être suivant le témoignage de sa sensibilité, sont connues dans l'histoire de la philosophie sous le nom *d'homœoméries*. On a proposé aussi, non sans raison, de les nommer *homogénéi-*

(1) Id., *Hypotyposes*, I, 33 ; Cicéron, *Académiques*, II, 31, etc. Il y a dans ce dernier passage un mot inintelligible : « *Ne album videri quidem* » (*aquam*).
(2) Simplicius, *Phys.*, I, comm. 33.
(3) Id., ibid.
(4) Aristote, *de Generat. et corrupt.*, I, 1.
(5) Id., *de Cœlo*, III, 33.

tés (1), parce que le système qui leur a donné naissance établit partout, et notamment dans ce qui sert de nourriture aux êtres organisés, des parties homogènes aux parties constitutives de chaque plante et de chaque animal. Ainsi, disait Anaxagore, comme aucune chose ne peut s'engendrer de ce qui n'est pas, ou devenir ce qui n'est pas, et comme nous voyons une nourriture simple et uniforme, l'eau et le pain, par exemple, fournir à la composition des cheveux, des ongles, des veines, des nerfs, etc., il faut que toutes ces choses y soient contenues et que chaque partie du corps s'augmente par l'addition de son semblable (2). De cette manière les os se forment de menues parcelles d'os, le sang de gouttes de sang, l'or de l'or, et la terre de la terre (3) : chaque chose est nommée d'après les éléments qui dominent sensiblement en elle (4), *et tout étant dans tout*, tout est réellement ce qu'il paraît être à chacun (5), et il existe toujours un milieu entre deux opinions contraires (6).

III. Quel que soit l'auteur du mot *homœomérie* dont se sert Aristote, il est certain que ce mot, de lui-même un peu vague, n'est pas employé par Anaxagore dans les fragments qui nous sont parvenus de son ouvrage : les parties élémentaires des corps y sont nommées *choses* et *semences*. Ce sont bien, en effet, les choses en elles-mêmes et les semences de celles qui sont composées, que les éléments d'Anaxagore. Voyons comment il présente lui-même sa vue de la nature et comment il conçoit la cosmogonie philosophique : « Toutes les choses, dit-il, au commencement » de son livre, étaient ensemble, infinies en nombre et en peti- » tesse ; et de toutes ces choses qui étaient ensemble, aucune

(1) Bayle, *Dictionnaire critique*, art. *Anaxag.*, note *c*.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 3 ; et Diogène, *Vie d'Anaxagore*. Cf. Aristote, *de Genr. anim.*, I, 18.

(3) Lucrèce, I, v. 830. Il serait absurde d'entendre littéralement que les os se composent de petits os, et les veines de petites veines, ainsi que semble l'avoir compris Bayle, loc. cit. Les formes, dans le système d'Anaxagore, sont composées par l'intelligence.

(4) Id., I, v. 875 ; et Simplicius, *Phys.*, I, 6.

(5) Aristote, *Métaph.*, IV, 5. De là une explication empirique très-simple des effets du délire et de la fièvre, et en général de toutes les diversités qui peuvent se rencontrer dans la sensation d'un même objet.

(6) Aristote, ibid., IV, 7.

» n'était évidente à raison de leur petitesse. L'air et l'éther, tous » deux infinis, les contenaient toutes. » Plus loin, il ajoute : « L'air et l'éther sont séparés de la pluralité environnante, qui » est une infinie multitude (1) ; » et plus loin encore : « Il faut » penser, puisqu'il en est ainsi, que beaucoup de choses, et de » tout genre, sont dans la totalité de ce qui est séparé et con- » densé ; qu'il y a les semences de toutes choses, et, dans ces se- » mences, toutes les espèces et les qualités intérieures et exté- » rieures des êtres. Mais avant que ces choses fussent séparées, » tout étant ensemble, aucune qualité extérieure ne pouvait être » évidente. L'empêchement provenait du mélange universel de » l'humide, du sec, du chaud, du froid, du lumineux, de l'obscur, » de la terre, qui abondait, et de la multitude des semences infi- » nies dissemblables les unes des autres (2). »

On comprend que dans ce mélange d'une infinité d'éléments infiniment petits il n'y ait pas de place pour le vide, et que la division de la matière ne puisse avoir de fin. C'est aussi ce qu'enseignait Anaxagore (3), et il paraît que ses disciples faisaient des expériences avec des outres et des clepsydres pour montrer que l'air est quelque chose et qu'il a de la force (4). Anaxagore étendait même si loin sa théorie de l'infini, qu'il voyait tous ses éléments dans la moindre parcelle d'un corps ; de là cet axiome : *Tout est dans tout.* « Il n'y a pas de *minimum*, disait-il, mais » toujours un *plus petit ;* car ce qui est ne peut pas ne pas être (5) ; » et, de même, il y a toujours un *plus grand* que le grand, et » pas de *maximum.* La multitude est égale au petit, et chacun » est en soi le grand et le petit; car si tout est dans tout, et si » tout est extrait de tout, même de ce qui paraît le plus petit, on » pourra tirer un plus petit encore, et ce qui paraît le plus grand » pourra se tirer aussi d'un plus grand que lui. » Anaxagore développe encore ainsi son idée : « Y ayant égalité de parties dans

(1) Il faut penser, d'après ce passage, qu'Anaxagore admettait, avant la séparation des semences, celle de l'air et de l'éther, deux réservoirs qui contiennent encore tout le mélange, mais qui commencent à se distinguer de l'infinie pluralité, et qui préparent une distinction plus sensible.

(2) Anaxagore, dans Simplicius, *Phys.*, I, 32.

(3) Lucrèce, I, v. 843.

(4) Aristote, *Phys.*, IV, 6.

(5) Cette idée sans doute implique pour complément : « Ce qui est est divisible. »

» le petit et dans le grand, la multiplicité existe; tout est dans » tout, rien n'est séparément, et tout participe en partie de tout. » Ainsi, le plus petit n'étant pas, rien ne pourra être séparé et » devenir entièrement en lui-même; mais, comme au commence- » ment, encore à présent tout est ensemble; dans toute chose il y » a pluralité, et des choses séparées il y a nombre égal dans les » petits et dans les grands (1). » On voit donc qu'une seule chose est en soi dans cette doctrine, c'est l'infini, dont Anaxagore dit : « Il se fixe lui-même, il est en lui-même, il ne contient rien d'étranger à lui-même (2). »

IV. Ainsi cette idée de l'infini, par laquelle Anaximandre avait caractérisé la nature, parvint à une grande précision dans la doctrine d'Anaxagore. Les deux infinis, le grand et le petit, furent conçus rigoureusement et envisagés dans l'objet matériel de la connaissance (3). Pour expliquer comment les qualités sensibles naissent et se développent dans l'infini, Anaxagore identifia les éléments qui le composent avec ces qualités en elles-mêmes, de sorte qu'il n'était plus besoin que de supposer une évolution locale pour la création du monde. C'est là un parti pris d'une grande originalité, dont il n'y a pas d'autre exemple dans l'histoire de la philosophie, et qui avait incontestablement une grande valeur à cette époque, où la nature spirituelle de la sensation n'était encore apparue à aucun penseur. Mais ce qui élève surtout Anaxagore au-dessus des philosophes qui vécurent avant lui, c'est que, s'il identifia la matière et la sensation, l'objet et la qualité, du moins il ne méconnut pas l'indépendance de la pensée et la nature distincte de la cause de la connaissance et du mouvement dans l'univers. Il enseigna que le hasard n'est qu'une cause inconnue à l'homme (4), et que rien n'arrive par la fatalité, parce que la fatalité est un pur nom (5) ; c'était dire sans doute que l'intelli-

(1) Anaxagore, dans Simplicius, *Phys.*, I, 35.

(2) Aristote, *Phys.*, III, 5.

(3) On comprend peu, quand on a sous les yeux les passages que nous venons de traduire littéralement, qu'il ait pu être dit que l'infini d'Anaxagore n'était que le très-grand. Mais on peut croire que le même mot infini, appliqué au nombre des espèces ou qualités, n'exprime que l'indéterminé. Il suffit qu'il y ait une infinité d'éléments de chaque genre.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 29.

(5) Alexandre d'Aphrod., *de Fato*, 2.

gence seule explique l'ordre et les convenances dans les développements cosmiques.

Il ne paraît pas qu'Anaxagore ait été le premier, en Grèce, à établir une absolue distinction entre la nature et le principe pensant. Un autre citoyen de Clazomène, Hermotime, l'avait précédé dans cette voie (1). Cet Hermotime était sujet à des attaques de catalepsie durant lesquelles son âme, abandonnant un corps devenu insensible, passait pour voler au dehors et pour rapporter, à son retour, des nouvelles des pays les plus éloignés. Sa femme le trahit, disait la tradition, et livra son corps sans âme aux Cantharides, ses ennemis, qui le brûlèrent. Les Clazoméniens lui élevèrent des autels (2). Ainsi ce fut peut-être un extatique qui, le premier convaincu de la dualité de l'homme et de l'indépendance de la pensée par rapport aux organes, appliqua sa découverte à la nature, et reconnut l'existence d'une intelligence ordonnatrice. Quoi qu'il en soit, Anaxagore exprima cette idée avec la netteté la plus parfaite :

« Les autres choses renferment une partie de tout, mais l'in-
» telligence est infinie, autocratique et sans mélange d'aucune
» autre chose; seule, elle est en soi, car si elle n'était pas en
» elle-même, mais mêlée à quelque autre, elle participerait
» ainsi de toutes, puisque en tout il y a partie de tout, comme
» je l'ai déjà dit; et les choses ainsi mêlées l'empêcheraient de
» commander à aucune. L'intelligence est ce qu'il y a de plus
» pur et de plus subtil entre toutes les choses, et elle a toute
» connaissance de tout et la plus grande puissance. Toutes les
» choses qui ont une âme, grandes ou petites, l'intelligence les
» gouverne, et c'est elle qui mène la circulation universelle des
» choses et qui en enveloppe le principe. D'abord elle partit du
» petit pour commencer à envelopper; puis elle enveloppa davan-

(1) Aristote, *Métaph.*, I, 3.

(2) Pline, *Hist. natur.*, VII, 52. Si le philosophe Hermotime est le même, et cette opinion est probable, que l'Hermotime, dont l'âme de Pythagore anima le corps durant l'une de ses apparitions terrestres, on peut croire que la tradition des extases d'Hermotime fit entrer cet ancien penseur comme un élément très-naturel dans l'histoire de formation plus moderne des métempsycoses de Pythagore. Cette explication est un renversement de celle de Carus rapportée par M. de Gérando, *Hist. comp. des syst.*, deuxième édit., t. I, p. 389.

» tage, et elle enveloppera plus encore. Et l'intelligence connut » toutes choses, celles qui sont mêlées et celles qui sont séparées » et distinguées; et ce qui devait être, ce qui était, ce qui est » et ce qui sera, l'intelligence ordonna tout, ainsi que les révo- » lutions encore exécutées par les astres, le soleil, la lune, l'air » et l'éther, qui sont les corps séparés. C'est grâce à cette cir- » culation même que s'effectua la séparation, et que le dense fut » distingué du rare, le chaud du froid, le lumineux de l'obscur » et le sec de l'humide. Mais dans la plupart des choses il y a » pluralité de parties, et aucune d'elles n'est entièrement séparée » d'aucune autre, excepté l'intelligence. Celle-ci seule est toute » semblable, soit en grand, soit en petit, tandis qu'aucune autre » n'est semblable à aucune autre; parmi ces choses, dont la » pluralité compose l'unité, chaque unité est et était, à la fois, » chaque partie qui s'y révèle (1). »

V. Ainsi, malgré ces expressions *pur* et *subtil*, qui semblent indiquer une matière raffinée, il est bien certain qu'Anaxagore regardait l'intelligence comme une substance uniquement définie par la faculté de connaître et par celle de mouvoir. C'est, d'ailleurs, ce que constatent d'irrécusables témoignages. Tout est mêlé selon lui, dit Aristote, excepté l'intelligence, qui seule est pure et sans mélange (2). L'intelligence est pour lui le premier principe, seule simple et nette entre toutes choses, et à ce principe il donne deux attributs, la connaissance et le mouvement : l'intelligence, dit-il, a mu l'univers (3). Ailleurs, enfin, Aristote prête cette belle parole au philosophe : « Ce qui pense doit être sans mélange, afin » de commander, c'est-à-dire afin de connaître (4). » Cette unité suprême, cause de l'ordre et de la création, on la nomma plus tard Dieu, entendement divin (5). Mais Anaxagore la nommait intelligence, esprit, νοῦς, et il lui resta, comme on sait, un glorieux sobriquet de ce nom qui dominait son ouvrage (6). Cepen-

(1) Anaxagore, dans Simplicius, *Phys.*, I, 32.

(2) Aristote, *Métaph.*, I, 7. Cf. Cicéron, *de Natur. deor.*, I; et Platon, *Cratyle*, p. 85.

(3) Id., *de Anima*, I, 2.

(4) Id., ibid., III, 4.

(5) Cicéron, *Académiques*, II, 37; Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2; Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 7, etc., etc.

(6) Timon, dans Diogène, *Vie d'Anaxagore*; et Plutarque, *Vie de Périclès*.

dant le progrès de cette grande idée fut si prompt, qu'après la révolution socratique, dont un des principaux caractères fut, comme on le verra, de pousser au mépris des explications physiques, on reprocha à Anaxagore de n'avoir appelé l'esprit que comme une extrême nécessité et sauf ensuite à se passer de lui le plus possible. Platon fit dire à Socrate, dans un de ses dialogues, que, séduit d'abord par la pompeuse annonce d'Anaxagore, il avait cru apprendre de lui en quoi consiste le bien de chaque chose et de toutes, et quel est ce *mieux* que l'intelligence ordonnatrice s'est proposé de construire ; mais qu'il avait été bien désappointé lorsque, au lieu de la science du bien et du mal, il ne s'était vu offrir que la science de l'air, de l'éther et de l'eau et des autres niaiseries de ce genre : ainsi ferait un savant qui, pour expliquer l'état de Socrate assis et attendant le supplice, étudierait la construction des os et des muscles de Socrate (1). Aristote, à son tour, prétend qu'Anaxagore emploie bien l'intelligence comme une machine pour la génération du monde, mais que, du reste, il ne l'appelle à son secours que pour les cas indispensables, et quand il n'aperçoit pas d'autres causes (2).

On peut conclure de ces accusations que le but du philosophe n'était pas de montrer le bien absolu dans toutes choses, mais seulement d'expliquer la naissance et la marche graduelle de l'ordre dans le monde. En quoi, certes, il s'est placé bien mieux que ses contradicteurs au vrai point de vue de la nature. D'ailleurs une fois que la séparation est intervenue dans les éléments, une fois surtout que la circulation s'est établie, l'esprit n'a pas à refaire ce qui est fait. « Ce que l'esprit a constitué, dit Anaxagore, » persiste dans l'existence afin que l'esprit puisse s'attacher aux » autres choses unies ou séparées de l'univers (3).» Et « après que » l'esprit eut commencé à mouvoir, dit-il encore, par le mouve- » ment, il effectua la séparation, et tout ce qu'il fit mouvoir il le » rendit distinct; mais la circulation de ces choses mues et distin-

(1) Platon, *Phédon*, p. 276.

(2) Aristote, *Métaph.*, I, 4.

(3) Anaxagore, dans Simplic., *Phys.*, I, 32. Nous restituons ce fragment suivant les autorités indiquées par Ritter, *Hist. de la philos. anc.*, t. I, pag. 261, art. 4.

» guées les fit bien plus distinctes encore (1). » Cette circulation, nous l'avons vu plus haut, reconnaît d'abord l'esprit pour sa cause ; seulement elle continue d'elle-même, une fois causée ; et nous trouvons ainsi dans la doctrine d'Anaxagore un principe tout à fait analogue au principe d'inertie de la physique moderne : la matière mue conserve son mouvement après que le moteur s'est retiré d'elle. C'est là cependant que les théologiens des temps postérieurs ne surent apercevoir autre chose que d'aveugles révolutions indépendantes de l'esprit qui pense et qui agit (2).

VI. Anaxagore, qu'un critique a nommé le *physicien par excellence* (3), était plus curieux d'expliquer l'ordre physique que l'ordre moral ; il fallait qu'il perdît bientôt de vue son premier moteur pour suivre dans leur destinée les éléments séparés et les germes contenus en eux ; il fallait qu'il abandonnât la genèse pour le monde un peu machinal qui en était sorti. Cette genèse même, l'essence de l'esprit étant de connaître et de mouvoir, et l'esprit étant infini aussi bien que la matière, ne devait pas s'être signalée, suivant lui, par un commencement réel et brusque dans la matière désordonnée. Il faut penser qu'ainsi que les pythagoriciens et que beaucoup d'autres philosophes, Anaxagore croyait à une extension progressive et indéfinie, dans le passé et dans l'avenir, de l'ordre sur le chaos, et qu'il ne voulait que satisfaire aux conditions de la parole et de l'enseignement dogmatique, lorsqu'il disait : « Toutes choses existaient ensemble et en repos depuis » un temps infini, l'intelligence donna le mouvement et les sé» para (4) ; » ou plus simplement : « Toutes les choses étaient » ensemble ; l'intelligence survint et les mit en ordre (5). »

Occupons-nous donc de la séparation en elle-même et de ses résultats. D'abord nous avons vu que cette séparation n'est jamais entière ou absolue ; de plus, une chose quelconque n'est pas sé-

(1) Id., dans Simplicius, *Phys.*, II, 22.
(2) Clément d'Alex., *Stromata*, II, p. 364.
(3 Sextus, *Adversus logicos*, I, 90.
(4) Aristote, *Phys.*, VIII, 1 ; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 7.
(5) Diogène, *Vie d'Anaxagore*. Cf. Eudème, dans Simplic., *Phys.*, VIII, 14. Outre ce reproche d'avoir cru à un commencement du monde, Eudème en fait un autre à Anaxagore, qui n'est pas de nature à prouver sa propre pénétration.

parée d'une autre quelconque, mais seulement les contraires de leurs contraires (1). Enfin, à cause de sa doctrine du plein, Anaxagore disait : « Le froid n'a pas été séparé du chaud ou le » chaud du froid à coup de hache ; car rien n'est pur et simple en » soi (2) ; » et « les choses qui sont dans un monde unique ne se sépa- » rent pas, ne se disjoignent pas, avec la hache ; elles sont comme » unies les unes avec les autres et les unes dans les autres (3). » Le mouvement et la séparation ne sont donc qu'un simple changement dans les positions respectives de certains éléments, qui n'en restent pas moins tous unis par contiguité. La séparation devait fournir à Anaxagore l'explication des principaux faits naturels ; mais un petit nombre de renseignements nous est parvenu. Nous savons que les météores, la foudre, l'éclair et les tourbillons ignés se rapportaient dans son système à la chute de quelques parties de l'éther dans l'atmosphère (4). Il expliquait les étoiles filantes à peu près comme les éclairs (5), et les tremblements de terre par la chute du feu dans les cavités de la terre et par les efforts qu'il fait pour remonter à son lieu naturel (6). Mais il se rapprochait des théories modernes, quand il attribuait la cause des vents à la raréfaction de l'air (7), et celle de l'arc-en-ciel aux rayons brisés que nous renvoient les nuages opposés au soleil (8).

L'astronomie d'Anaxagore est très-remarquable : la lune y est considérée comme une terre habitée et le soleil comme un corps pierreux (9), enflammé, brûlant d'un feu réel (10), et plus grand que le Péloponnèse (11). Les astres, en général, y sont donnés pour

(1) Simplicius, *Phys.*, I, 38.

(2) Anaxagore, dans Simplic., ibid., I, 39.

(3) Anaxagore, ibid., I, 39.

(4) Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, III, 3 ; et Stobée, *Ectog. physic.*, I, p. 64.

(5) Ps-Plutarque, loc. cit., III, 2.

(6) Aristote, *Météorologie*, II, 7,

(7) Diogène, loc. cit., II, 9.

(8) Ps-Plutarque, loc. cit , III, 5. S'agit-il d'une réflexion ou d'une réfraction ? c'est ce que nous ne saurions déterminer, car le mot ἀνάκλασις n'a rien de technique. Anaxagore expliquait les parhélies d'une manière analogue.

(9) Platon, *Apologie*, p. 85 ; et Diogène, loc. cit., II, 8.

(10) Xénophon, *Mémoires sur Socrate*.

(11) Diogène, loc cit.

des corps pierreux et pesants situés dans les régions du feu, autrefois arrachés de la terre par l'effet de la véhémente révolution du ciel, maintenant entraînés et tenus à leur place par cette révolution même, et brillant à nos yeux du feu qu'ils réfléchissent (1). Ce système conduisit le philosophe à une explication très-naturelle de la chute des aérolithes, phénomène déjà observé et mis hors de doute par les anciens. Il suffisait qu'une de ces pierres emportée par la rotation de la voûte céleste fût ébranlée par une cause inconnue pour qu'elle pût tomber à la surface de la terre. Aussi supposa-t-on, par une induction très-naturelle qui prit bientôt la forme d'une tradition, qu'Anaxagore avait prédit la chute d'une de ces pierres arrivée de son temps près de la *rivière de la Chèvre*. Les Chersonésiens vouèrent un culte à cet aérolithe (2). On voit que dans cette hardie doctrine le ciel se trouve brutalement ramené à la nature terrestre. Le divin éther n'est que du feu, Apollon qu'une pierre énorme, et la force centrifuge est découverte.

Anaxagore croyait la terre pesante et supportée par l'air au centre du monde (3). Avant qu'elle se fût inclinée, le pôle, pensait-il, coïncidait avec le zénith (4). Non-seulement, il connaissait la cause des éclipses de soleil, enseignée déjà par Thalès, mais même celle des éclipses de lune, quoiqu'il supposât avec les pythagoriciens que certains corps sublunaires pouvaient aussi l'éclipser (5). Il regardait sa lumière comme empruntée du soleil (6). Avec une telle doctrine, qu'il répandit sans mystère, ce philosophe délivra les Grecs éclairés de la crainte superstitieuse des phénomènes célestes : Périclès put imiter familièrement une éclipse et rassurer son armée en jetant un manteau sur la tête d'un pilote effrayé de l'obscurcissement du soleil (7). C'est à l'invasion rapide de l'*esprit fort*, ainsi né de la physique ionienne

(1) Id., ibid. ; et Plutarque, *Vie de Lysandre*.
(2) Plutarque et Diogène, loc. cit., Pline, *Hist. natur.*, II, 58.
(3) Aristote, *de Cœlo*, II, 13.
(4) Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, II, 8.
(5) Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 60 ; et Plutarque, *Vie de Nicias*, 23.
(6) Platon, *Cratyle*, p. 74. Il faut interpréter ou corriger, conformément à ce texte irrécusable, les passages des *Opinions des philosophes*, II, 25 et 30, reproduits dans Stobée, p. 59.
(7) Plutarque, *Vie de Périclès*.

et triomphant par l'explication mécanique du monde, qu'il faut attribuer la persécution célèbre d'Anaxagore, accusé d'impiété, sauvé de la mort par les larmes de Périclès, emprisonné, exilé d'Athènes (1). Peut-être des haines politiques firent-elles mettre le philosophe en jugement; mais elles ne durent pas causer sa condamnation ; et il n'eût pas été en vain défendu par la puissance de son disciple s'il n'avait pas eu la religion pour ennemie. Le polythéisme était tolérant pour les dieux nouveaux, pour les superstitions, pour tous les appendices et tous les développements de la foi païenne; mais il ne l'était pas, il ne pouvait pas l'être pour un enseignement qui tendait à renverser cette foi et les intérêts de tout genre qui s'appuyaient sur elle. Les temples étaient ouverts au caprice en quelque sorte; ils ne l'étaient ni à l'athéisme, ni à quelque divinité une et exclusive que ce pût être. L'intolérance chrétienne eut un autre caractère; elle ajouta quelque chose à l'intolérance antique, parce qu'elle tendit à fixer et à préciser la croyance. L'Église, née à peine, put à son tour accuser d'athéisme Anaxagore (2) ; elle accusa aussi d'impiété l'ancienne religion et les nombreuses hérésies qui partageaient sa propre origine.

VII. Toutes les religions auraient cru sans aucun doute avoir le même intérêt à lancer l'anathème sur cette philosophie d'Anaxagore, qui, la première, échappait au dogme pour dogmatiser à sa façon; mais cet anathème n'est que le foudre dont parle Lucien : il manque son but. Jupiter lance son tonnerre pour pulvériser l'insolent philosophe; mais Périclès étend la main ; le tonnerre dévie, et il va s'émousser en ébranlant le temple de Pollux (3). Du reste, il y avait un abîme entre la physique anaxagoréenne et le platonicisme chrétien. La doctrine de la vie de la nature, de la préexistence des semences, de la raison dans les animaux et du mécanisme des combinaisons secondes maintenait Anaxagore au rang des penseurs des plus vieilles écoles, bien que ses opinions fussent quelquefois voisines de tels systèmes philosophiques qui ne

(1) Diogène, *Vie d'Anaxagore* ; Plutarque, *Vie de Nicias*, 23 ; *de l'Exil*, sub. fin., et *de la Superstition*, 11 ; Diodore de Sicile, XII, 39. Suivant ce dernier passage, Phidias et Périclès lui-même auraient failli être accusés avec Anaxagore.

(2) Irénée, *Adv. hæreses*, II, 19.

(3) Lucien, *Timon*.

devaient naître qu'après deux mille ans écoulés. Mais nous parlons de vie dans la nature et de raison dans les animaux ; il faut expliquer comment Anaxagore entendait cette doctrine ; il faut exposer ce qu'il pensait en général de la genèse animale et de l'essence des intelligences particulières.

Nous avons vu que les éléments des autres philosophes n'étaient que les pépinières des éléments d'Anaxagore. Parmi les germes de toutes choses contenus dans l'air, quelques-uns, abandonnés sans doute, puis portés par des courants d'eau, donnaient suivant lui naissance aux plantes (1). De même, certaines semences tombées du ciel en terre lui paraissaient devoir engendrer les animaux (2). En général, de l'infinité des germes, le philosophe déduisait l'existence d'une multitude de genres d'animaux de toute organisation dans l'univers, ainsi que d'autres hommes qui auraient comme nous un soleil, une lune, une terre féconde, des habitations qu'ils se seraient construites (3). A tous ces êtres il attribuait une raison active (4), c'est-à-dire apparemment une énergie vitale, résultat d'une sorte de verbe intérieur. Il rangeait même les plantes au nombre des animaux, il leur accordait l'intelligence, la connaissance, l'appétit, et dans l'accroissement où le dépérissement des feuilles il voyait des signes de plaisir ou de douleur (5). Si l'on se rappelle maintenant que l'intelligence était pour Anaxagore la cause et la cause unique de la connaissance et du mouvement, on comprendra qu'il ait dû nécessairement apercevoir dans la nature organique entière des modes d'être divers de cette cause. Ainsi tout en regardant l'intelligence comme cause du droit et du bien, tout en la posant comme le principe de toutes choses, il ne laissait pas de confondre souvent cette intelligence en général avec l'âme, principe moteur d'un être particulier ; *il les employait toutes deux comme une seule et même nature*, et il les reconnaissait dans tous les animaux, grands et petits, estimés ou

(1) Théophraste, *de Plantis*, III, 2.

(2) Irénée, loc. cit. Cette opinion se rapporte trop bien au système général d'Anaxagore pour qu'on lui préfère celle dont Diogène fait mention, et que nous retrouverons dans Archélaüs. (Ci-dessous n° 9)

(3) Anaxagore, dans Simplicius, *Phys.*, I, 6 et 32.

(4) Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, V, 20.

(5) Aristote, *de Plantis*, I, 1 ; et Plutarque, *Quest. natur.*, I.

méprisés, mais non pas présentes en eux, ou manifestées au même degré (1).

Ainsi, partout où quelque instinct se découvre, où quelque mouvement spontané se produit, là aussi doit être l'esprit, cause de toute action pour tant ou pour si peu qu'elle s'étende. Quant au rapport de la force particulière avec la force générale dont elle émane, il semble qu'on peut se le représenter en imaginant tout phénomène vital comme une sorte de trouée, comme une apparition plus ou moins indépendante ou liée de l'intelligence à travers le chaos qu'elle a pour objet d'animer éternellement et de plus en plus. Il faut donc concevoir l'esprit d'Anaxagore comme une force plastique opposée à la matière et qui se spécialise en se mettant à la travailler ; il n'y faut pas chercher une conception de la pensée ou du verbe dans sa véritable essence. Toute dégagée, toute pure qu'elle puisse être, l'intelligence est retenue, enfermée dans les éléments, et aucune de ses productions ne participe de sa pureté propre ; mais il n'est possible à l'esprit d'apparaître et de commander, qu'autant que la matière elle-même est mue et ordonnée. Cette doctrine, vraie en elle-même, fut poussée par le philosophe à une grande extrémité, si l'on put avec justice lui reprocher d'avoir enseigné que l'homme est le plus sensé des animaux parce qu'il a des mains (2).

VIII. Le caractère de la morale d'Anaxagore se marque surtout à ces deux traits : la contemplation de la nature, une résignation sévère à l'ordre du monde. Dans les belles maximes qui lui sont attribuées, se révèlent, comme dans toute l'antiquité, le sentiment de la puissance des choses et de la faiblesse de l'homme, et en même temps l'indomptable fierté de la pensée, la puissante personnalité du sage. La patrie même, cet idéal suprême de l'homme ancien, n'était rien pour Anaxagore : quand il eut quitté ses parents et ses biens pour se livrer tout entier à l'étude, il montra du doigt le ciel à celui qui lui reprochait d'oublier son pays : « L'homme est né, disait-il, pour contempler les astres. » Il

(1) Aristote, *de Anima*, I, 2.

(2) Id., *de Partibus animalium*, IV, 10 ; et Plutarque, *de l'Amitié fraternelle*, 2, Cf. id., *de la Fortune*, 3. Ce dernier texte attribue à Anaxagore une opinion évidemment restrictive de la première, sinon tout à fait contradictoire.

exprimait la puissance du temps et l'instabilité des choses, en répondant à cette question : « La mer couvrira-t-elle un jour les montagnes de Lampsaque ?— Oui, si le temps ne lui manque pas. » Condamné à mort, comme certains historiens l'ont rapporté, il prononça cette parole : « La nature nous a depuis long-temps condamnés, mes juges et moi. » Et quand ses fils moururent et qu'il les ensevelit de ses propres mains : « Je savais, dit-il, que je les avais engendrés mortels. » Après son exil, ou plutôt, selon sa pensée, quand les Athéniens se furent exilés de sa personne, Anaxagore se retira à Lampsaque, où il mourut, âgé de 72 ans, en demandant que le jour de sa mort et les anniversaires de ce jour fussent des temps de congé pour les écoliers (1).

Anaxagore avait écrit un livre *De la Nature*, qui se conserva long-temps dans l'antiquité et dont nous avons cité quelques fragments. L'esprit méthodique et la netteté de l'exposition semblent avoir manqué surtout à cette œuvre; mais on peut reprendre le même défaut dans tout ce qui nous est parvenu de l'école ionienne. Anaxagore écrivit aussi un traité de la quadrature du cercle, pendant que les Athéniens le retenaient en prison (2), et il fut compté au nombre des mathématiciens de l'antiquité (3). Enfin, et ce dernier fait est important pour l'histoire des idées anciennes, ce philosophe conçut le premier la pensée d'un système de religion raisonnée, auquel plus tard les stoïciens et les néo-platoniciens donnèrent une grande extension. Il chercha la morale dans les poésies en quelque sorte sacrées d'Homère, et voulut pénétrer le sens allégorique des noms des dieux (4). Cet essai de *Symbolique* légué par Anaxagore à Métrodore de Lampsaque, son disciple, dut être inspiré naturellement au philosophe qui avait fait du Phœbus physique une pierre et tenté d'expliquer naturellement les prodiges sacrés (5).

IX. On peut nommer Archélaüs à plus juste titre qu'Anaxagore, comme le dernier représentant de l'ancienne école de la nature.

(1) Diogène, *Vie d'Anaxagore*, passim.
(2) Plutarque, *de l'Exil*, sub fin.
(3) Proclus, *Commentaire du premier livre d'Euclide*, II, 4.
(4) Diogène, *Vie d'Anaxagore;* et le Syncelle, *Chronique*, p. 149, édit. Paris.
(5) Voir, pour ce dernier trait, l'histoire du bélier à une seule corne (Plutarque, *Vie de Périclès*).

Par lui-même, incapable de soutenir le poids d'une doctrine originale, on dirait que ce philosophe s'efforça de combiner les opinions des penseurs auxquels il se voulait rattacher, Anaximandre, Anaximène, Anaxagore et Diogène d'Apollonie. Une œuvre si lourde et déjà hors de saison attira peu l'attention, sans doute, en un temps où le génie sophistique venait d'éclater dans la Grèce, en un temps où se préparait déjà la critique de Socrate. Cette supposition d'un syncrétisme par lui-même peu attrayant, qu'Archélaüs aurait essayé de composer, est seule propre à nous rendre compte à la fois et du peu de précision des témoignages qui se rapportent à sa doctrine, et de leur désaccord apparent, et de la faible importance qu'on y attachait. Disciple d'Anaxagore, Milésien ou Athénien, car ce point même est incertain (1), Archélaüs enseigna d'abord à Lampsaque, puis à Athènes (2); il admit en général la doctrine physique d'Anaxagore (3), mais il ne comprit pas dans toute sa rigueur le principe que *tout est dans tout*, puisqu'il adopta l'air pour principe ainsi que l'avait fait Anaximène (4), et qu'il ne vit dans le feu qu'une raréfaction, dans l'eau qu'une condensation de l'air (5). N'est-ce pas là revenir à l'unité de la vie et abandonner le mécanisme ? D'un autre côté, en assimilant l'esprit à l'air, comme Diogène, Archélaüs refusa à cet élément la faculté ordonnatrice (6) pour ne lui accorder que celle d'animer, d'inspirer (7); encore ici la doctrine d'Anaxagore paraît abandonnée. Archélaüs semble se rapprocher un peu de son maître quand il nomme la genèse une séparation ; mais cette séparation primitive est celle du froid et du chaud, dont l'un est le principe de l'immobilité, l'autre le principe du mouvement (8). D'après lui, la fluidité de l'eau provient de la chaleur, et

(1) Sextus, *Adv. logic.*, I, 14. Simplicius, Plutarque et Clément, dans les passages cités ci-dessous, le font Athénien ; Diogène ne décide pas.

(2) Eusèbe, *Prépar. évang.*, X, 14. Cette circonstance semble devoir faire pencher à donner Milet pour patrie, plutôt qu'Athènes, à Archélaüs.

(3) Simplicius, *Physiq.*, I, comm. 6 ; Clément d'Alexandrie, *Admonit. ad gent.*, p. 43 ; Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2 ; Ps-Origène, *Philosophoumena*, c. 9.

(4) Sextus, *Adv. phys.*, I, 360.

(5) Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, I, 3.

(6) Stobée, *Eclog. phys.*, p. 2.

(7) Id., ibid., p. 49.

(8) Ps-Origène, loc. cit. Cf. Diogène, *Vie d'Archélaüs*, II, 16 et 17.

suivant que l'eau demeure unie à la chaleur ou s'écoule tout autour elle donne naissance à la terre ou à l'air (1); la terre est alors maintenue par la circulation de l'air, et l'air par celle du feu (2). Ainsi l'air semble avoir été pour Archélaüs l'élément primitif et mitoyen. Cet élément est-il vivement mû et raréfié par la chaleur, on a le feu qui, ainsi formé, devient une limite à l'épanchement de l'air qui reste. Se condense-t-il, au contraire, il produit l'eau, qui cependant est encore tenue liquide par la chaleur, de telle sorte qu'en s'écoulant autour d'elle-même par l'effet de cette chaleur elle régénère l'air, et en se fixant avec elle elle donne naissance à la terre, que l'air déjà formé contribue à retenir et à limiter. Cette doctrine absurde mais intelligible cependant, est probablement celle qu'imagina Archélaüs et à laquelle il dut de pouvoir passer pour original en quelque chose (3). Il enseigna d'ailleurs que l'air et la terre, ainsi séparés de l'eau qui coule liquide vers le milieu, s'étaient, l'un élevé, l'autre abaissée, que la terre était immobile, que le soleil était le plus grand des astres; et il suivit le système astronomique d'Anaxagore (4).

La formation de la terre est liée, dans le système d'Archélaüs, à la génération du règne animal. Nous avons vu que cet élément, suivant lui, retient une forte chaleur à l'état de condensation ou d'union avec ses propres principes. Telle est certainement cette terre échauffée, ou ce mélange de chaud et de froid, ce limon semblable à du lait, qui lui semble à la fois le principe originel et la première nourriture des animaux et des hommes. Un grand nombre d'animaux différents les uns des autres furent ainsi produits; ils vécurent peu d'abord, puis ils acquirent la faculté de se reproduire par eux-mêmes, et les hommes se séparèrent des autres, et ils eurent des chefs, des lois, des arts et des villes. Le même esprit était inné dans tous ces animaux, et tous aussi

(1) Apparemment par les dépôts de vase et par l'évaporation.

(2) Diogène, loc. cit. Ce passage est refait, sans raison suffisante, par Ritter (t. I, p. 281), et il n'en devient pas plus clair.—Il ne résulte pas non plus de ce témoignage que l'air soit, en réalité, postérieur à l'eau par sa formation.

(3) Simplicius, *Phys.*, I, 6.

(4) Diogène et Ps-Origène, loc. cit., Stobée, *Éclog. phys.*, I, p. 53 et 64.

se servaient du corps; mais les uns plus lentement, les autres avec plus de vivacité (1).

X. Une tradition, qui ne parut qu'assez tard, il est vrai, donnait, chez les anciens, Archélaüs pour maître à Socrate (2). On peut croire, en effet, qu'au déclin de l'école des physiciens, lorsque les sophistes couvraient la Grèce, et que l'étude impartiale et sérieuse de la nature commençait à tomber en discrédit à cause des contradictions reconnues des penseurs, Archélaüs essaya d'ajouter à sa doctrine de la nature une théorie des lois, du bien et du juste, et que Socrate ne fit en cela que l'imiter (3). Nous trouvons dans cette circonstance importante un signe de l'état des esprits à l'époque où se prépara la critique socratique; mais le génie de Socrate ne nous en paraît pas, pour cela, moins grand. Quelle influence eût-il exercée sans cette préparation? D'ailleurs, il est impossible de méconnaître une différence essentielle entre le principe nouveau de la philosophie socratique et platonicienne et le principe matérialiste de la morale d'Archélaüs. Le juste et l'injuste, disait celui-ci, ne sont rien par la nature, ils n'existent que par la loi (4). On a voulu donner un sens physique à cette proposition; mais quand il serait bien certain que le philosophe entendit parler, non de la *loi* spécialement, mais d'une *distribution* des choses opérée par l'esprit qui les sépare (5), il n'en détruisait pas moins la nature propre ou l'essence des idées morales; c'est alors dans le monde entier et non plus seulement dans la cité qu'il substituait au droit naturel le droit conventionnel. Sur quels fondements faisait-il reposer celui-ci? comment prouvait-il sa thèse? c'est ce que nous ne pouvons savoir; mais il n'y a certes aucune discordance entre ce principe moral et le principe physique dont il était précédé. Ce n'est pas sans intérêt ni sans un enseignement plusieurs fois répété depuis, mais alors nouveau, que l'on voit la philosophie ar-

(1) Diogène et Ps-Origène, loc. cit.
(2) Cicéron, *Tuscul.*, v, 4; Sextus, *Adv. physic.*, i, 360; Plutarque, Diogène, etc.
(3) Diogène, *Vie d'Archélaüs*, ii, 16.
(4) Id., loc. cit.
(5) Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, t. I, p. 283.

river, par la voie d'une physique matérialiste, à la négation de la morale.

Il n'est pas étonnant qu'Aristote et les platoniciens n'aient jamais considéré Socrate comme un disciple d'Archélaüs. Sans doute il dut exister des relations naturelles et presque inévitables entre ces deux hommes, dont l'un enseignait et dont l'autre voulait apprendre; mais Socrate rompit brusquement la tradition, méprisa l'école naturaliste, et combattit la sophistique. Bien loin d'appuyer la morale sur l'ancienne physiologie, il voulut la poser sur le seul fondement qu'elle ait en réalité, sur l'esprit, sur la conscience. Il définit, analysa, poursuivit sans relâche toutes les notions innées du bien, les idées de toutes les vertus, et il renonça tellement aux doctrines de l'Ionie, qu'il dota d'une méthode nouvelle les écoles italiques elles-mêmes; il étendit et réforma le rationalisme, au lieu de se courber sous les dernières et les plus désastreuses conséquences de l'empirisme.

§ VI.

ÉCOLE RATIONALISTE. — TROISIÈME SECTION. INFINIE MULTIPLICITÉ DE L'ÊTRE. — LEUCIPPE ET DÉMOCRITE.

I. Nous rangeons la plus ancienne école atomistique de la Grèce parmi celles qui suivirent la méthode rationaliste; il y a pour cela deux raisons : l'une est tirée de la nature même des systèmes, l'autre est historique; et celle-ci confirme la première, en ce qu'elle met en évidence la filiation des idées. Il est impossible, en premier lieu, de rejeter les qualités sensibles des êtres comme illusoires, en tant qu'elles appartiennent à ces êtres mêmes, et de construire le monde entier avec deux idées abstraites, celle du vide et celle de l'atome, sans renoncer à la croyance commune du peuple et des empiriques. Il est vrai que le rationalisme se présente plus net, plus rigoureux chez les philosophes, qui, réduisant tout à l'unité, font un pur jeu de la physique et du monde lui-même; mais sitôt qu'on reconnaît la pluralité des êtres comme réelle, il faut nécessairement qu'on lui conçoive un mode de relation; toute relation a lieu naturellement, par la voie des sensations; on est conduit alors à mettre ce rationalisme,

d'abord si sévère, au service de la sensation : on lui demande d'expliquer ce qu'il y a de réel dans les phénomènes sensibles. Telle est l'origine logique de l'atomisme. De même que, dans l'enfance de la méthode, les pythagoriciens transformèrent le nombre idéal en objet réel, extérieur, il ne faut pas s'étonner de voir les atomistes tomber dans une erreur opposée, dont la cause est la même, et se faire de l'objet ou un nombre ou une figure; mais on ne peut trop admirer la force et l'ampleur de ces systèmes enfantés dans l'indépendance de la raison par les premiers des penseurs. On doit, d'ailleurs, distinguer essentiellement les atomistes anciens, qui, partisans de la spéculation rationnelle, accordèrent la première place de la science à la forme intelligible des phénomènes, de tous les atomistes des temps postérieurs, jetés par Épicure dans les contradictions du plus honteux empirisme.

L'origine rationaliste de l'atomisme ne présente en histoire aucune difficulté. Leucippe est universellement nommé par les anciens créateur de cette doctrine; car le Phénicien Moschus, antérieur à la guerre de Troie, n'est quelquefois regardé comme tel que d'après le témoignage de Posidonius, suspect à Cicéron, son disciple (1). Que dire, d'ailleurs, de ces atomes de Moschus, aussi nus et isolés par eux-mêmes que l'est le document qui les rapporte? Or, Leucippe dont la patrie est incertaine, mais qu'Aristote nomme le compagnon de Démocrite et dont la doctrine ne pourrait être sérieusement distinguée de la sienne, Leucippe est certainement un disciple des éléates (2). Démocrite, grand admirateur de Pythagore auquel il avait consacré l'un de ses ouvrages, nous est donné comme auditeur de Philolaüs; il nommait Parménide et Zénon dans ses écrits; il n'avait eu de relations avec Anaxagore que pour les rompre avec humeur (3). L'histoire de la philosophie nous a aussi conservé la tradition d'une sorte de passage de la doctrine pythagoricienne à l'atomisme : Ecphante de Syracuse

(1) Posidonius, dans Strabon, *Géogr.*, XVI; et dans Sextus, *Adv. physic.*, I, 363. Ce Moschus a été, par quelques syncrétistes, identifié avec Moïse!

(2) Aristote, *de Gen. et corrupt.*, I, 8; Diogène, *Vie de Leucippe*, et Simplicius, *Phys.*, I, 6. Aristote rapproche seulement l'idée de Leucippe de celle des Éléates; mais en paraissant regarder l'une comme une dépendance de l'autre et comme un développement critique.

(3) Diogène, *Vie de Démocrite*.

fut, dit-on, le premier des pythagoriciens qui regarda les monades comme corporelles, et qui enseigna l'existence du vide et d'une infinité de corps atomes dont il donna la direction à la providence (1). Il est impossible enfin de méconnaître un rapport intime entre la critique des perceptions sensibles poussée si loin par Démocrite, ainsi que l'exposition va nous le montrer, et la même critique amère, impitoyable dans Xénophane, dans Parménide et chez un ancien sage peu connu de la même secte, Xéniade de Corinthe. Cet homme niait la vérité de toute notion reçue par les sens; il prétendait, contrairement à l'opinion des physiciens de l'Ionie, que tout ce qui naît, naît de rien, que tout ce qui périt retourne à rien (2).

II. Démocrite, d'Abdère, ville de Thrace, vivait du temps de Socrate (3), mais il ne visita pas Athènes ou ne s'y fit pas connaître. Comme il vécut très-vieux, on peut aisément supposer que Platon, dont la doctrine différait de la sienne à tant d'égards, et notamment par la forme et par les procédés, voulût l'ignorer ou l'oublier comme on ignore ou comme on oublie un système contemporain opposé, et d'ailleurs lointain, que la célébrité n'a pas encore consacré. Il est donc inutile d'imaginer que l'envie, cette passion des esprits bas, inféconds ou médiocres, ait pu pousser Platon, même un seul instant, à brûler les écrits de Démocrite, ainsi qu'un ancien l'en a accusé (4). Aristote, venu plus tard, cite fréquemment Leucippe et Démocrite; encore ne fait-il connaître que la partie physique de l'atomisme; mais il attaque ouvertement le philosophe, que d'immenses et d'universelles recherches scientifiques devaient lui faire considérer comme son plus grand antagoniste et comme son futur rival en gloire. En effet, la célébrité de Démocrite paraît avoir commencé vers cette époque, mais elle augmenta bientôt démesurément. Ce qu'il y avait d'obscur dans la tradition de ses idées, peut-être même dans leur expression originale, la forme orientale que ses voyages et sa qualité d'étranger à la Grèce avaient pu le porter à

(1) Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 27 et 48.

(2) Démocrite, dans Sextus, *Adv. logic.*, 1, 53 et 399. Il s'agit sans doute des composés, en tant qu'ils ont une certaine forme sensible.

(3) A.-Gelle, *Noct. attic.*, XVII, 21, 18; et Diogène, *Vie de Démocrite*, IX, 40.

(4) Aristoxène, dans Diogène, loc. cit.

leur donner, enfin le grand nombre de ses ouvrages et la facilité que leur profusion donnait aux falsificateurs, toutes ces raisons tendirent à poser le sage d'Abdère comme un des héros du syncrétisme. Ainsi s'expliquent la renommée de sorcier, de magicien et d'extracteur d'essences que le monde romain fit à Démocrite, et les fables souvent absurdes qui furent débitées sur sa vie, et les secrets bizarres dont on lui attribua la connaissance (1). Avant cette époque, qui est celle de toutes les exagérations, Platon, Aristote, Epicure et Zénon avaient seuls occupé les esprits. La doctrine de Démocrite avait été falsifiée par un infidèle disciple; et cette philosophie qui n'avait pas obéi à la loi de la centralisation athénienne, dans un temps où celle-ci devait livrer à l'oubli tous les éléments qu'elle ne s'appropriait pas, se trouva reléguée dans le domaine des contes.

Démocrite avait entrepris de grands voyages : « Entre tous » les hommes de mon temps, écrivait-il quelque part, j'ai par» couru bien des régions, cherchant les choses éloignées; j'ai » souvent changé d'air et de terre et j'ai entendu beaucoup » d'hommes savants; mais pour la combinaison des lignes par » démonstration, personne ne m'a surpassé, pas même les Egyp» tiens qui se nomment arpenteurs. Parmi eux j'ai habité cinq ans » la terre étrangère. » Après l'Egypte, on nomme la Perse et la Babylonie comme ayant eu part aux explorations de Démocrite (2); et on lui attribue un ouvrage intitulé : *Discours moraux de la Babylonie* (3). Enfin, dit-on aussi, le roi Xerxès accueilli par le père de Démocrite à son passage en Grèce, lui donna quelques mages pour servir à l'instruction de l'enfant (4). Quoi qu'il en soit,

(1) Pline, *Hist. nat.*, passim; et Columelle, *de Re rustica*, XI, sub fin. Un des plus intelligents compilateurs de l'antiquité a réclamé contre cet entassement de fables sur la mémoire de Démocrite. A.-Gelle, *Noct. attic.*, X, 12. On trouve dans le *Satyricon* de Pétrone un témoignage de la renommée de Démocrite comme botaniste et médecin empirique : *Omnium herbarum succos Democritus expressit, et, ne lapidum vultorumque vis lateret, ætatem in experimenta consumpsit.* — On sait enfin que l'alchimie en fit un de ses apôtres. V. G. Naudé, *Apolog. pour les gr. homm. accu. de magie*, c. XII.

(2) Clément d'Alex., *Stromata*, p. 104. Nous substituons 5 ans à 80, que porte le texte corrompu. Quelques critiques ont pensé, en effet, que le signe π d'un ancien manuscrit avait dû prêter à la méprise.

(3) Id., ibid., p. 303.

(4) Diogène, *Vie de Démocrite*, IX, 34.

la philosophie de Démocrite se place trop bien dans le cycle des doctrines grecques, et en même temps elle leur ouvre une issue trop nécessaire pour qu'il faille chercher dans l'Orient la source des idées d'un disciple des pythagoriciens et des Eléates, d'un ami d'Hippocrate, d'un penseur original et passionné qui eût préféré la connaissance d'une *cause unique* à l'empire des Perses (1), d'un homme enfin qui écrivait en langue ionienne, d'un style éloquent et poétique, comparable à celui de Platon (2). « Je parle ici de toutes choses, » disait Démocrite, au début d'un de ces livres qui le font placer par Cicéron au-dessus de tous les petits philosophes des temps inférieurs (3). La liste interminable de ses écrits, conservée par Diogène, répond à la même idée et nous oblige à considérer ce philosophe non comme une exception au milieu du génie grec, mais bien plutôt comme la pensée encyclopédique du temps où il vécut (4).

III. La méthode de Démocrite peut être irrécusablement établie par le rapprochement et par l'accord d'Aristote et de Sextus. Aristote après avoir analysé les diversités que l'organisation, les circonstances, les maladies nous révèlent dans les perceptions sensibles, après s'être demandé lequel est le vrai de l'amer et du doux, d'une opinion ou d'une autre, nous apprend comment Démocrite avait résolu cette difficulté : « Rien n'est vrai, selon » lui ; ou, si quelque chose est vrai, nous ne le savons pas. Et ce- » pendant comme la sensation n'est que la pensée et qu'en même » temps elle n'est qu'une modification du sujet, il faut nécessaire- » ment que l'apparence sensible soit vraie (5). » De là une double conséquence : aucune réalité certaine ne correspond à la sensation,

(1) Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, XIV, 27.

(2) Cicéron, *de Oratore*, I, 11 ; et *Orator*, 20.

(3) Id., *Académiques*, IV, 23.

(4) Élien (*var. hist.*, IV, 20) fait visiter l'Inde à Démocrite. Il est tout simple que la logique du syncrétisme ait ajouté les gymnosophistes aux mages et aux autres précepteurs du philosophe. Au surplus, le système atomistique hindou de Kanada diffère très-essentiellement de celui de Démocrite, en ce qu'il attribue des qualités aux atomes; et il en diffère encore, ainsi que de la doctrine des *homœoméries* d'Anaxagore, en ce qu'il donne une grandeur finie aux éléments (V. Colebrooke, *Philos. des Ind.*, p. 71 de la trad. franç.). On voit combien la Grèce dépasse l'Inde en profondeur philosophique. En quel temps vivait Kanada ? Nous ne savons.

(5) Aristote, *Mét.*, IV, 5, passage défiguré par les traducteurs français.

et la sensation est vraie en tant qu'elle est un état de la pensée. Ainsi, nous voyons apparaître pour la première fois dans l'histoire de la philosophie le grand principe de toute physique rationnelle, le principe de Descartes. Sextus développe avec étendue cette idée de la méthode : « Démocrite, dit-il, et ses élèves, » suppriment comme Platon tout ce qui est sensible (1); Démocrite » analyse les anomalies de la sensibilité et il dit comme les scepti- » ques : *plus ceci que cela* (2); rien de sensible, suivant lui, n'est » vraiment objet pour nous; nos perceptions sont des affections » vides; et il n'y a extérieurement ni doux ni amer, ni chaud ni » froid, ni blanc ni noir, mais ce ne sont là que des noms de » passions (3). Ainsi les choses intelligibles sont seules vraies (4); » et en un mot la vérité n'est pas dans le phénomène, mais dans » ce qui est, c'est-à-dire dans les atomes et dans le vide. » Voici les propres paroles de Démocrite : « Selon la forme existe le » doux, selon la forme l'amer, selon la forme le chaud, selon la » forme le froid, selon la forme la couleur, mais au fond les » atomes et le vide. Les choses sensibles que l'opinion suppose » n'existent pas en vérité, mais il n'y a que les seuls atomes, et le » vide (5).» « Dans ses *Confirmatoires*, dit encore Sextus, Démo- » crite commence par déclarer qu'il veut accorder aux sens une » force pour nous convaincre; cependant il arrive à les con- » damner; il affirme en effet que nous ne pouvons aborder en soi » rien de ce qui est réellement, de ce qui est inébranlable : nous » pénétrons cela seul, qui vient à tomber en nous, suivant la » disposition de notre corps; nous connaissons les choses qui » nous frappent ainsi et qui nous sont opposées (6); mais au

(1) Sextus, *Adv. musicos*, 53, et *Adv. logic.*, II, 355.

(2) Id., *Hypotyposes*, I, 213.

(3) Id., *Adv. logic.*, II, 184. Sextus oppose Épicure à Démocrite. Cf. Théophraste, *de Sensu*, 63.

(4) Id., ibid., II, 6 et 56.

(5) Id., ibid., I, 135. Nous avons cru rendre par le mot *forme* le sens particulier de νόμῳ dans ce passage. Quant à ἐτεῇ, *au fond*, *en fait*, *dans le vrai*, voyez Fabricius, dans Sextus, *Hypot.*, I, 213.

(6) Ces choses *sont apparemment* les *idoles*, dont nous parlerons au n° 6. Quant à la contradiction relevée par Sextus, elle s'explique par le passage d'Aristote (ci-dessus). Les sens ne se trompent pas quand ils jugent des seules apparences au lieu de vouloir pénétrer l'essence de l'objet.

» fond, ce qu'est chacune d'elles, ou ce qu'elle n'est pas, nous » ne le pénétrons point (1). »

Toutes les assertions de Démocrite doivent se rapporter uniquement aux données des sens, puisque, à les prendre à la lettre et dans toute leur extension, on devrait aussi renoncer au vide et aux atomes; encore même n'est-ce qu'à ces données, sous leur forme élémentaire, car, en son livre des *Confirmatoires*, cité par Sextus, par Diogène et par Suidas, il paraît que le philosophe s'était proposé pour objet d'établir le fondement de de la certitude sur l'expérience acquise par les sens (2). Mais c'est moins la méthode que Démocrite voulait établir dans ce livre, qu'une *confirmation* de la méthode empruntée à l'explication des phénomènes par les atomes. L'expérience n'était pas pour lui le critérium du vrai; c'était plutôt le principe intellectuel qui domine et qui régit l'expérience. Il ajoutait aux sens ou à la connaissance que les sens produisent immédiatement, une *connaissance réfléchie* (3), ou, comme il le disait lui-même, *légitimement engendrée*, qu'il opposait à la connaissance *illégitime et obscure*. A cette dernière appartiennent la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le tact; l'autre en est extraite. Et, après ce passage, que nous citons littéralement, Démocrite ajoutait : « La connaissance illégitime et obscure ne » peut arriver à voir le plus petit, ni à l'entendre, ni à le flairer, » ni à le goûter, ni à le palper. » Sextus ne se trompe donc pas en donnant le nom de raison à la connaissance légitimement engendrée; car c'est la raison qui nous enseigne un *plus petit* au delà de tout ce qui est sensible (4). On voit aussi que Démocrite déduisait des données sensibles le contenu de la raison, mais qu'il distinguait profondément cette raison engendrée ou réfléchie de ces données aveugles, qui ne contiennent pas la vérité.

IV. Voyons maintenant comment Démocrite construisait le

(1) Sextus, *Adv. logic.*, I, 136. C'est dans ce sens que Démocrite disait la vérité cachée au fond d'un puits (Diogène et Cicéron).

(2) Fabricius, *in Sext.*, p. 399, note *g*.

(3) Nous croyons traduire exactement ainsi le mot διάνοια, employé par Sextus.

(4) Sextus, ibid., I, 139, d'après Démocrite en son livre *Des idées*, ou plutôt *Des idoles*, selon Fabricius. Ce passage important n'a jamais été traduit, que nous sachions, avec le soin nécessaire. Ainsi, en rendant γνήσιος par *légitime*, et σκότιος par *obscur*, non-seulement on détruit l'opposition de ces deux termes, mais on ne rend que la moitié du sens du premier.

monde par la réflexion. Que cherchait-il d'abord? Il cherchait la véritable unité, puis il voulait expliquer la pluralité des choses. Le but que poursuivait Démocrite et son point de départ logique ne différaient donc pas de ceux des anciens philosophes; de plus, il se rattachait à eux de très-près, bien que d'une manière polémique, car il établissait contre les *physiciens* l'existence du vide, et contre les *rationalistes unitaires,* celle de la pluralité réelle. Il disait aux uns, comme l'avait fait avant lui l'école d'Élée : « Si le *vide* n'existe pas, il n'y aura ni mouvement dans la » nature, ni véritable augmentation de volume; le *plein* ne peut » rien recevoir, à moins qu'on ne suppose que deux corps occu- » pent le même lieu, ce qui est absurde (1). » Et il disait aux autres : « Ce vide, sans lequel il n'y a pas de mouvement, et que vous » dites ne pas exister parce qu'il est le non-être, doit exister » cependant. Qu'est-ce, en effet, que l'être vrai, sinon l'être » plein? Il n'est donc pas étonnant que le vide n'ait rien de l'être. » Mais de ces êtres pleins il en existe une infinité, et non point » un seul; ils sont invisibles à cause de la petitesse de leur vo- » lume; ils sont portés dans le vide; et pour la génération ils » s'assemblent, pour la dissolution, ils se désagrègent. Ils sont ac- » tifs et passifs en tant que soumis au contact. Ainsi, l'un ne de- » vient pas plusieurs et plusieurs ne deviennent pas un, cela serait » impossible; mais, comme le vide existe, la transformation des » corps s'opère par les pores, et l'accroissement a lieu par l'intro- » duction des solides (2). » Ainsi encore, « toutes choses sont *un* et » *rien*, *atome* et *vide*, *être* et ne *pas être* (3), » et « l'être n'est pas » plus que le non-être, car tous deux coexistent dans l'être (4). »

On voit que le vide c'est l'espace, et que le plein c'est la matière impénétrable et mobile; mais nous devons déterminer plus exactement l'essence de l'atome. Atome veut dire indivisible; or, ce qui est indivisible est un, et nous venons de voir précisément

(1) Aristote, *Phys.*, IV, 6. Nous réunissons, en général, Leucippe et Démocrite dans cet article. Il serait très-difficile, et d'ailleurs inutile de les séparer; mais ils sont ici nommés tous deux par Aristote.

(2) Id., *de Gen. et corrupt.*, I, 8.

(3) Galien, *de Elem. sec. Hippocr.*, I; Aristote, *Met.*, I, 4; Plutarque, *Adv. Colot.*, 5; Alexandre; Simplicius, etc.

(4) Aristote, *Métaph.*, IV, 5.

que l'atome était l'unité pour Démocrite. Il a donc pu dire que l'insécabilité provenait de la *solidité*, ou bien encore de l'*absence de parties*, autant que de la *petitesse* et de l'*impassibilité* (1); que la division avait lieu dans l'être, autour de l'indivisible (2), c'est-à-dire par les vides, et que, la division ne pouvant se faire sans vide, ni l'atome contenir du vide, l'atome ne pouvait être divisé (3) : c'est une déduction toute simple de l'idée de l'atome, conçu comme l'*un matériel*, comme le *plein-étendu* par excellence. L'impassibilité dans l'atome suit évidemment l'absence des parties; quant à la petitesse, Démocrite la regardait comme infinie; et, aussi bien qu'Anaxagore, il attribuait aux composés une infinité d'éléments ou d'atomes (4). Maintenant, en quoi les atomes diffèrent-ils les uns des autres? Ils diffèrent en grandeur et en figure (5); et, comme le nombre des figures est infini, il existe aussi une infinité d'atomes ou de corps premiers, simples, élémentaires (6), qui se meuvent éternellement dans l'infini du vide en se choquant et se repoussant mutuellement (7). Ce mouvement local est le seul qui existe · les atomes pèsent, le vide cède, et ils luttent entre eux tout autour (8). Cependant les atomes ne sont doués d'aucune pesanteur essentielle, pas plus qu'ils ne le sont des autres qualités sensibles (9); le pesant et le léger, le dur et le mou résultent dans les mixtes de la proportion distributive du vide dans les pleins (10). La seule pesanteur qui appartienne aux corps indivisibles, c'est la *pesanteur par excès* (κατὰ τὴν ὑπεροχήν) (11), c'est-à-dire la force qui résulte de l'impulsion par un volume supérieur d'un volume moindre, qui

(1) Simplicius, *Phys.*, I, 6; et Cicéron, *de Finibus*, I, 6.
(2) Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 33.
(3) Philopon, *de Gen. et corrupt.*, I.
(4) Diogène, *Vie de Démocrite*; Ps-Plutarque, *Op. des ph.*, I, 3; Théophraste, *de Sensu*, 67.
(5) Aristote, *Phys.*, III, 4.
(6) Id., *de Cœlo*, III, 4.
(7) Id., ibid., III, 2; Alexandre, *Métaph.*, I, 31; Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 33, etc., etc.
(8) Simplicius, *Phys.*, VIII, 77.
(9) Alexandre et Stobée, loc. cit.
(10) Théophraste, *de Sensu*, 61 et 62.
(11) Aristote, *de Gener. et corrupt.*, I, 8.

vient à être abordé par lui (1). Le poids ne subsiste pas dans l'atome, mais il se manifeste dans le choc, et on ne doit pas entendre par ce mot, *poids*, une force unique d'une direction constante, mais cette force générale, variable de grandeur et de direction, qu'exerce tout atome qui se meut, sans, pour cela, la porter en soi comme une qualité native et essentielle hors du mouvement et des composés.

V. L'atome étant ainsi déterminé, il faut passer à la considération des groupes. Il existe en réalité trois choses dans un groupe; ce sont, suivant les termes de Démocrite : le *rysme*, la *diathèse* et le *trope*. Le premier de ces termes exprime la figure spéciale apportée par l'atome ; le second exprime l'ordre ou l'arrangement que peut affecter un même assemblage ; le troisième, la position variée que tel ou tel atome peut occuper (2). Ainsi, tout naît de la combinaison et de l'agencement, et l'on peut dire d'une certaine manière que les êtres composés sont des nombres, comme le prétendaient les pythagoriciens (3). C'est encore ainsi, pour essayer une comparaison, qu'on peut avec les mêmes lettres, à l'aide d'un changement d'ordre, écrire une tragédie ou une comédie : en ce cas, l'apparence et la réalité ne sont qu'un (4). Il existe donc une infinité de mondes qui ont commencé dans le temps, et qui sont sujets au changement. Aucune chose ne naît de rien, et aucune ne retourne à rien. Mais les atomes oscillent et tourbillonnent dans l'univers ; ils forment, en se groupant, le feu, l'eau, l'air, la terre, concrétions que leur solidité rend impassibles et à l'abri des transformations ; et, par leurs tourbillons, portés circulairement dans l'espace, ils composent le soleil, la lune, la terre et tous les astres (5). Le *tourbillon* est la

(1) Cette interprétation, à défaut de laquelle Aristote et Théophraste laissent échapper le sens de Démocrite et combattent à faux sa pensée, est ici nécessaire pour concilier des témoignages contradictoires donnés quelquefois par un même auteur. Nous avons déjà vu, à propos d'Archytas, que le *poids* servait à désigner généralement la *force*, et que le pythagoricien (comme ici l'atomiste), accordait la force à la matière, en tant qu'elle est en mouvement.

(2) Aristote, *Métaph.*, I, 4. Nous suivons les définitions d'Aristote en les éclaircissant par les exemples qu'il en apporte lui-même.

(3) Id., *de Cœlo*, III, 4.

(4) Id., *de Gener. et corrupt.*, I, 2.

(5) Diogène, *Vies de Leucippe et de Démocrite;* et Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 40.

ruase de la génération universelle; c'est lui que Démocrite appelle *nécessité* (1). Mais la fortune n'est rien de plus qu'une cause cachée à la raison humaine; car, de sa nature, la connaissance répugne au hasard (2); le hasard est un simulacre inventé pour servir de prétexte au défaut de volonté de l'homme et de voile à sa stupidité. Au contraire, un esprit sage dirige la plupart des choses de la vie (3), et une nécessité, qui est aussi la destinée, la justice et la providence, est l'ouvrière du monde. Rien ne se fait vainement; tout a lieu nécessairement et par l'effet d'une raison (4).

Nous ne savons si cette Providence, dont parlaient les anciens atomistes, si cette raison qu'ils apercevaient dans les événements dépendaient, pour eux, d'une sagesse suprême et directrice; peut-être il les faut réduire à la conception, si naturelle à notre intelligence, d'un principe général et abstrait de l'ordre et de la dépendance des choses supposé partout où cet ordre se révèle à nous par ses effets. La théorie atomique elle-même avait pour objet de mettre en évidence la raison matérielle de l'univers, et d'apprendre aux hommes à connaître ces poids et ces mouvements naturels, dont parle Cicéron, par lesquels tout ce qui se fait se fait (5). Une question se présentait cependant : c'est celle de l'origine du mouvement. Démocrite répondait à cette question par une fin de non-recevoir : « Les choses, disait-il, se passaient de même auparavant. » Pourquoi chercher un commencement quand il est certain que tout n'a pu être fait? le temps l'a-t-il été (6)? On voit que le philosophe, en signalant l'infinité de la progression, évitait la notion nécessaire de l'origine et du premier moteur de l'univers; mais cette solution, vivement critiquée par Aristote, n'en est pas moins une de celles qui sauront toujours se faire leur place, de force ou de gré, parmi les doctrines philosophiques (7). Le monde est donc éter-

(1) Id., ibid.; et Sextus, *Adv. phys.*, I, 113.

(2) Théodoret, *Thérapeutique*, 6; et Denys d'Alexand., dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, XIV, 27.

(3) Stobée, *Eclog. ethic.*, II, 4; et Denys d'Alex., dans Eusèbe, loc. cit.

(4) Id., *Eclog. phys.*, I, p. 10. Ces derniers mots sont rapportés textuellement à Leucippe.

(5) Cicéron, *Académiques*, II, 38.

(6) Aristote, *Phys.*, VIII, 1. Cf. Cicéron, *de Finibus*, I, 6.

(7) C'est l'une des *antinomies de la raison pure :* le monde est éternel; le monde a commencé. V. les preuves. Kant, *Critique de la raison pure*, t. II, p. 22

nel, selon Démocrite ; les mondes au contraire ont commencé; leur nombre infini, leur composition variable, leurs luttes mutuelles les exposent à de grands, à de complets changements (1); il faut même que tout monde périsse par la victoire nécessaire du grand sur le petit (2); et cette stabilité que nous observons dans le nôtre n'existerait pas pour lui sans doute s'il n'était entouré d'une tunique ou membrane circulaire qui retient à leur place les atomes impliqués les uns dans les autres (3). Mais une seule chose est absolument éternelle, c'est le mouvement des atomes dans le vide.

VI. Avant d'exposer ce qu'on peut savoir des détails de l'explication du monde ou de l'objet de la sensation, suivant Leucippe et Démocrite, nous devons nous demander ce que pensaient ces deux philosophes du principe même de la sensation et de l'intelligence dans les choses. Il faut ici une sorte de contrepoids nécessaire à la physique mécanique, afin que le système entier d'une philosophie se trouve accompli ; car il est clair que ni l'atome ainsi qu'il a été défini, ni un composé d'atomes, en tant que tel, n'impliquent l'idée du côté représentatif ou de ce qui se perçoit dans l'être. La solution de ce probleme est considérable dans l'histoire des idées, mais elle est difficile. Nous ne croirons l'avoir obtenue qu'après avoir mis en œuvre et concilié tous les anciens témoignages.

Nous savons d'abord que Démocrite donnait à ses atomes le nom d'*idées* (4). Quoique ce mot n'ait reçu que de Platon une signification très-précise en philosophie, on pourrait penser, en se rapportant à son étymologie, tirée du verbe *voir*, ἰδεῖν, que Démocrite attribuait à l'atome une faculté de percevoir ; mais outre que cette interprétation serait en contradiction certaine avec le contexte du passage même que nous citons et avec tous les autres témoignages qui représentent l'atome comme absolument dénué de qualités, nous devons nous rappeler ce qui a été dit de la tendance réa-

(1) Ps-Origène, *Philosoph.*, 13.

(2) Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 44.

(3) Diogène, *Vie de Leucippe;* Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 7; et Stobée, *Eclog. phys.*, I, 51. V. n° X de ce chapitre.

(4) Plutarque, *Adv. Colot.*, 3; (τὰς ἀτόμους ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ (sc. Δ) καλουμένας).

liste, *objectiviste*, des anciens philosophes. Assurément Démocrite, plus encore que Platon, faisait de l'*idée* un objet, une *espèce*, une *forme*, bien plutôt qu'un pur mode de la pensée ; mais l'*idée* n'était pas tout dans le monde de Démocrite : il y avait encore l'*idole*, ou, si l'on veut, l'image, le fantôme, le simulacre (1). Nous adopterons le nom d'*image*. Or, sans image, pas de sensation, pas de pensée ; l'une et l'autre se forment des figures venues du dehors (2). Les images sont certainement matérielles, suivant Démocrite, d'abord parce que *tout ce qui est sensible est aussi tangible* (3), conséquence naturelle du système qui réduit la conception rationnelle du monde aux atomes qui se meuvent dans le vide ; ensuite parce qu'on nous les représente comme des oscillations vibratoires qui se propagent de proche en proche à de grandes distances (4). Les plus grandes et les plus merveilleuses de ces images peuvent n'être que difficilement mortelles ; toutes cependant sont périssables ; elles sont visibles, et elles émettent une voix (5). Maintenant, qu'est-ce que la vue ? qu'est-ce que l'ouïe ? Démocrite considérait l'œil comme formé d'humeurs aqueuses, et c'est l'eau qui voit, disait-il. Mais comment l'eau voit-elle ? elle est diaphane, elle reçoit l'image, et l'image, ou ce qui paraît intérieurement, c'est la vue même (6). L'ouïe à son tour n'est que la voix tout comme la vue n'est que l'image, et la voix, composée d'atomes, c'est-à-dire de *corps individuels*, est un flux de paroles. Les paroles coulent avec les atomes : ce sont des fragments d'air divisé en certaines parties qui sont les parties de la voix (7). Ces témoignages, dont l'un, parfaitement précis et détaillé, remonte à Aristote, nous prouvent deux choses : l'une, que Démocrite confondait, comme nous dirions aujourd'hui, la sensation avec son objet, ce qui sent et ce qui est senti ; l'autre, que ce philosophe,

(1) Fabricius (in Sext., *Adv. physic.*, I, 19) donne les divers noms synonymes de l'*idole* de Démocrite, mais il a tort de confondre l'idole avec l'*idée*. Cf. Clément d'Alex., *Admonit. ad gent.*, p. 43.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 8.

(3) Aristote, *de Sensu et sensibili.*, 4.

(4) Id., *de Divinatione per somn.*, 2.

(5) Sextus, *Adv. phys.*, I, 19.

(6) Aristote, *de Sensu et sensibili.*, 2 : τὸ ὁρᾶν εἶναι τὴν ἔμφασιν.

(7) Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, V, 15, 8 ; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 19.

en admettant clairement qu'il n'existe rien de réel que l'atome et le vide, croyait cependant que certains assemblages d'atomes portent avec eux une force vitale d'une nature particulière. Cette conséquence déjà claire, à ce qu'il semble, nous allons l'établir directement; puis nous ferons voir comment elle s'accorde avec la théorie générale de l'âme; enfin nous l'expliquerons en elle-même, et nous la rapprocherons de la notion de Dieu suivant Démocrite.

VII. Cicéron, parlant quelque part du concours fortuit des corps individuels ronds et légers, qui sont précisément ceux que Démocrite supposait les plus propres à l'animation, ajoute ces quelques paroles : Et cependant Démocrite a voulu que ce concours fût *respirable et chaud*, c'est-à-dire *animal* (1). Augustin, s'appuyant il est vrai, comme on peut le croire, sur l'autorité de Cicéron, nous parle à son tour de la *force spirituelle et animale*, qui a son siége dans les assemblages d'atomes; et il pense que cette force, suivant Démocrite, entretient la divinité dans les images, dans celles au moins qui descendent des dieux. Au sein de toutes choses, ajoute-t-il, auxquelles il attribue la divinité, Démocrite reconnaît des principes d'intelligence (2). On peut conclure de ce passage que le philosophe faisait intervenir du même coup l'esprit et l'essence divine dans les combinaisons d'atomes dont il voulait expliquer la nature évidemment supérieure à la matière.

Passons maintenant à la théorie de l'âme. Démocrite, ainsi qu'Anaxagore, identifiait l'âme à l'intelligence; il lui attribuait la faculté de produire le mouvement, au moins dans les animaux. Source de la puissance vitale, il la considérait comme la cause de la chaleur du corps, ou plutôt comme cette chaleur même. Il la croyait enfin composée par les corps indivisibles, primitifs, mais

(1) Cicéron, *Tusculanes*, I, 18 : « Illam vero funditus ejiciamus individuorum corporum levium concursionem fortuitam, quam tamen Democritus concalefactam et spirabilem, id est, animalem esse voluit. »

(2) Augustin, *Epist. ad Dioscor.*, 118, edit. Bened. : « Inesse concursioni atomorum vim quamdam animalem et spiritualem, qua vi eum credo et imagines ipsas divinitate præditas dicere, non omnes omnium rerum, sed deorum; et principia mentis esse in universis quibus divinitatem tribuit... Epicurus vero neque aliquid in principiis rerum ponit nisi atomos.... » Augustin semble avoir en vue un autre passage de Cicéron (*de Natura deorum*), que nous citerons ci-dessous, au n° VIII.

surtout par de certaines figures sphériques extrêmement petites, douées entre toutes de la plus grande facilité à s'insinuer parmi les autres, à les mouvoir, à être mues elles-mêmes, à représenter ainsi l'intelligence et le feu (1). Intelligence, feu, ce sont choses en apparence fort étrangères à la nature des atomes ronds ; mais rappelons-nous les images et comment se fait la sensation. Nous trouvons d'ailleurs, pour arriver à ce rapprochement, une transition bien naturelle dans l'idée de l'instabilité de l'âme et de la vie, suivant Démocrite : L'air est rempli, pensait-il, de ces atomes ronds qui composent l'âme, premiers éléments des petits corps qu'on voit tourbillonner à la clarté d'un rayon de soleil; ils sont le *séminaire* universel de la nature, et, toujours en mouvement par essence, inaptes à tout repos, ce sont eux qui s'introduisent dans le corps à la suite de l'inspiration. Ces atomes exercent tout autour une pression; ils entrent pour communiquer le mouvement, et par cette pression même ils s'opposent à l'évasion de l'âme. La vie ou la mort résident ainsi dans l'inspiration ou dans l'expiration. Si la pression l'emporte tout à fait, et que les atomes extérieurs viennent tous à envahir le corps au lieu de tenir l'âme enfermée, il faut que la mort arrive : la mort est le résultat de la sortie des figures du corps à la suite de la pression des figures environnantes (2). On voit qu'il s'opère à chaque instant une sorte de recomposition partielle de l'âme; la vie et la mort se succèdent continuellement, et la force animale change chaque fois que se produit l'impulsion motrice et calorifique. Ainsi l'âme est expliquée comme une puissance mécanique. La chaleur est son premier produit; la chaleur, vertu inhérente à certains assemblages. Quant à l'âme comme force de sentiment et d'intelligence, on sait qu'elle consiste dans l'image actuelle. En effet, de toutes choses, selon Démocrite, s'échappe un certain écoulement (3). C'est une émanation d'images par l'incurrence desquelles nous voyons et nous pensons (4). Qu'une *figure* vienne à tom-

(1) Aristote, *de Anima*, I, 2, passim ; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 3.
(2) Id., *de Anima*, I, 2 ; et *de Respiratione*, I.
(3) Théophraste, *de Sensu*. 50.
(4) Cicéron, *de Divinatione*, I, 2.— Démocrite ramenait l'idée du temps à une image quand il définissait le temps *un fantôme de forme de jour et de nuit*

ber en nous, aussitôt notre *transformation* s'opère. Toute chose sensible est une passion de la sensation transformée. Ainsi naît l'imagination (1). Quant à la raison, nous la possédons si notre âme est placée symétriquement par le mouvement; mais nous changeons suivant que la chaleur ou le froid nous entourent : les anciens ont admirablement compris que changer ainsi c'est devenir une autre raison qu'on n'était d'abord (2).

VIII. On voit que la doctrine de Démocrite était une espèce de *fantasmatisme* assez analogue à celui que certaines écoles modernes ont obtenu par le mélange de l'idéalisme et du sensualisme; mais, de plus, elle détruisait, au moins en apparence, l'unité du sujet vivant qui fut toujours un principe pour les philosophes de notre ere. On comprend aussi que la pensée, l'imagination et sans doute la mémoire se trouvant ramenées à la simple présence de certaines images, le philosophe pouvait ne pas établir entre le mort et le vivant une distinction aussi tranchée que celle à laquelle tous les hommes croient. En effet, Démocrite semble avoir admis la formation des images, non-seulement dans les animaux et dans les plantes (3), mais même dans les corps morts, qui, disait-il, participent encore d'un peu de chaleur, d'un peu de sentiment et d'une sorte d'âme (4). Il plaçait dans la tête tout entière le siége de l'intelligence (5), mais probablement il en répandait certaines facultés dans le reste du corps (6). Ne fallait-il pas, selon son système, que l'image et l'imagination, ce qui est senti et ce qui sent, coïncidassent dans chaque organe! De même

(Sextus, *Adv. phys.*, II, 183), et il avait la même tendance à méconnaître les idées générales quand il disait que l'*homme est ce que nous savons tous* (id., *Hyp.*, II, 23); c'est-à-dire apparemment ce que l'expérience nous montre et quand il combattait la démonstration. (Id., *Adv. logic.*, II, 327.)

(1) Théophraste, *de Sensu*, 63. Nous traduisons ἀλλοίωσις par *transformation*. Mais on voit que Démocrite entendait au propre, autant que possible, ce mot ἄλλος et ses dérivés.

(2) Id., ibid., 58. Cf. Aristote, *de Anima.*, I, 2; et *Metaph.*, IV, 5. Le terme grec est ἀλλοφρονεῖν. MM. Fierron et Zévort l'ont trouvé dans Homère, *Iliade*, XXIII, 698; mais il ne se rencontre pas à l'endroit cité par Aristote.

(3) Aristote, *de Plantis*, I, 1; et Clément d'Alex., *Stromata*, V, p. 590.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 4. Cicéron, *Tusculanes*, I, 34; et Théophraste, *de Sensu*, 71.

(5) Ibid., IV, 5; et Théodoret, *Thérap.*, V.

(6) Id., *Opin. des philos.*, IV, 4.

que l'œil enferme le *voyant* identique au *vu*, ainsi, partout où le tact a lieu, le touché devait être senti.

Occupons-nous maintenant de l'émission des images et de leur origine. Il résulte évidemment de l'analyse qui précède, que Démocrite entendait à la fois par image tout ce qui est intelligible et tout ce qui est intelligent dans l'univers, et qu'indépendamment des atomes dont il composait ses figures, il leur accordait une propriété supérieure. Cette propriété, il la caractérisait par le nom de divin, s'il est vrai que suivant lui la divinité résultât de l'animation dans les images, et qu'à la divinité l'intelligence fût unie (1). Il devenait ainsi très-facile à Démocrite d'expliquer la croyance à la pluralité des dieux qui régnait de toute antiquité parmi les Grecs : ces prétendus dieux lui semblaient être les images grandes, merveilleuses, presque immortelles, dont nous avons déjà parlé, qui se voient et s'entendent, qui sont les unes bienfaisantes, les autres malfaisantes ; et, « puisse-t-il m'en échoir de bonnes, » ajoutait-il. Ces images annoncent l'avenir aux hommes ; elles sont les causes des songes. Ce sont elles qui, venant à frapper l'imagination, ont été prises pour des dieux, bien qu'il n'existe aucun autre dieu qu'elles, aucun dieu de nature impérissable (2). Que l'on se borne à faire l'application de cette doctrine aux dieux du paganisme, au lieu de l'étendre à l'essence divine en elle-même ; on ne verra dès lors aucun obstacle à ce que Démocrite, après avoir combattu l'existence des *dieux immortels* ait enseigné cette triple proposition : les images sont dieu ; et dieu encore, cet être qui émet les images ; et dieu notre intelligence et notre savoir (3). Au contraire, il nous paraît évident

(1) Augustin, *Epist. ad Dioscor.*, 118.

(2) Sextus, *Adv. phys.*, I, 19. Pour les songes, voyez Aristote, *de Divinat. per somn.*, 2.

(3) Cicéron, *de Natur. deor*, I : « Quid Democritus, qui tum imagines earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam quæ imagines fundat ac mittat, tum scientiam intelligentiamque nostram!... » Et un peu plus loin : « Nutare videtur in natura deorum ; tum enim censet imagines divinitate præditas inesse universitati rerum, tum principia mentesque quæ sunt in eodem universo, tum animantes imagines quæ vel prodesse nobis solent vel nocere, tum ingentes quasdam imagines tantasque ut universum mundum complectantur extrinsecus : quæ quidem omnia sunt patria Democriti quam Democrito digniora. »

que telle était la dernière et haute ressource du philosophe qui voulait ajouter la connaissance à ses tourbillons : il arrivait ainsi à contempler les choses par deux côtés corrélatifs, l'être et le phénomène, ce qui est en soi et ce qui paraît, les mouvements atomiques et les représentations vivantes. Si ces représentations sont divines, comme tout ce qui est représentatif représente quelque chose, et qu'en elles-mêmes les images ne reproduisent pas le pur atome avec la force, le choc et le tourbillon, mais tout autre chose, il faut que ce quelque chose soit divin aussi. De là résulte clairement la notion de la pensée ou de l'intelligence en soi, source divine des images. Et comme enfin notre entendement propre se confond avec l'image même, ainsi que nous l'avons vu, et par conséquent avec le principe de l'image, il faut bien que l'essence de Dieu lui soit encore attribuée.

Cette explication échappa aux anciens, qui se trouvèrent ainsi dans l'impossibilité de concilier les assertions émises séparément par Démocrite au sujet de la nature divine. Aujourd'hui elle doit nous apparaître comme le centre, comme le nœud principal de la philosophie atomique, si obscure sans elle. Il semble aussi que nous soyons conduits à légitimer le rapprochement établi par Bayle entre la doctrine de Démocrite et celle de Malebranche; mais Bayle n'a pas aperçu les différences fondamentales qui rendent impossible toute comparaison sérieuse (1). Malebranche, suivant la méthode cartésienne, voit en Dieu les idées pures. Par suite il doit considérer ces idées comme Dieu même sous un certain aspect. Démocrite, au contraire, parlait surtout des images. Malebranche croit fermement à l'unité divine et à l'unité de l'esprit humain; au lieu que Démocrite méconnaissait l'une et l'autre au moins selon les apparences. Nous lisons bien quelque part que Démocrite donnait le plus habituellement le nom de dieu à l'intelligence, à cette nature qui émet les images (2); et ailleurs, encore, que Démocrite regardait comme Dieu

(1) Bayle, *Dictionnaire critique*, art. *Démocrite*. Berkeley, disciple à la fois de Locke et de Descartes, semble s'être approché depuis de la doctrine des *images*. Mais, en revanche, ce philosophe ne croyait pas aux *atomes*, à la *matière*.

(2) Minutius Félix, *Octavius*, p. 12. « Quamvis atomorum inventor, nonne plerumque naturam quæ imagines fundat et intelligentiam deum loquitur? »

l'intelligence, sphère de forme ignée (1), ce qui représenterait dans son système une sorte d'âme du monde; mais, même en admettant ces témoignages comme excellents, il reste que nous ne pouvons avoir d'autre idée de cet être regardé par le philosophe comme la source des images que l'idée que ces images mêmes nous en donnent (2). Ainsi disparaît toute unité et tout vrai Dieu. Tout au plus l'intelligence humaine, que Démocrite croyait certainement capable de parvenir à une vue rationnelle de l'univers, tout au plus cette intelligence pouvait-elle lui représenter une sorte d'unité, au moins possible, malgré sa fragmentation, sa division de tous les instants au milieu du désordre du monde. C'est là ce que sa morale nous apprendra; mais jusqu'ici tout ce que nous savons c'est qu'un grand nombre de figures diverses sorties de l'immensité de l'univers sont descendues dans notre monde (3); et nous ne connaissons autre chose que des images, des images divines, mais variables, tantôt bonnes, tantôt malfaisantes, que tous les corps émettent, et qui émanent en particulier du corps humain. Lancées quelquefois par les yeux des sorciers et remplies de leur envie et de leur méchanceté, ces images s'attachent misérablement aux corps des patients; elles portent le trouble dans leur entendement (4).

En résumé, la doctrine de Démocrite ne nous paraît pas ce qu'elle paraît au plus grand nombre des historiens de la philosophie, un essai de matérialisme systématique et grossier, mais une théorie du monde fondée sur la conception rationnelle de la multiplicité absolue. De cette multiplicité, le retour à l'unité est impossible. L'unité de l'atome est individuelle, et les individus n'ont entre eux de rapports que par la lutte, de laquelle aucune harmonie durable ne peut naître. L'unité de l'image, ou du

(1) Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 2; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 7.

(2) Augustin, loc. cit. Ce passage renferme une belle réfutation des systèmes de Démocrite et d'Épicure.

(3) Irénée, *Adversus hæreses*, II, 19. « Democritus enim primus ait multas et varias ab universitate figuras expressas descendisse in hunc mundum. » Ce remarquable témoignage nous est comme un résumé de la métaphysique de Démocrite. Il nous présente, et c'est un point de vue intéressant, la *théorie des images* comme un antécédent de la *théorie des idées* de Platon; seulement entre Démocrite et Platon parut Socrate.

(4) Plutarque, *Banquet*, V, 6, 7.

côté représentatif de l'être, est toute de nature sensible; c'est assez dire qu'elle n'est pas cette unité réelle, éternelle, que les idées de l'esprit pur, les conceptions générales, les définitions seraient seules capables de constituer; mais enfin, tout morcelé, tout incohérent qu'on peut le nommer, le monde de Démocrite est encore celui qu'un puissant penseur, libre, indépendant, mais élève à la fois de Pythagore et de Parménide pouvait imaginer. La conception d'un tel monde ferme le cycle de l'ancienne pensée grecque, bien loin de n'être qu'un système de sophistique, ou même qu'une philosophie étrangère fondée sur des idées que l'Abdéritain n'aurait ni créées ni bien comprises. Les sophistes ont suivi Démocrite comme ils ont suivi Parménide, Héraclite et Anaxagore. Quant à la fausse science des épicuriens et des matérialistes, elle ne satisfait à aucune des conditions du savoir grec avant Socrate (1).

X. Exposons rapidement ce qu'on peut savoir de la physique spéciale et de l'astronomie des anciens atomistes. Il paraît que le principe fondamental du groupement des atomes était pour eux la réunion naturelle des figures semblables; ils cherchaient à montrer par l'expérience que les corps ronds vont avec les ronds, les longs avec les longs, et qu'il en est des atomes comme des animaux organisés, tels que les pigeons et les grues. Cette loi s'expliquait peut-être en ce que tout assemblage déjà constitué est à l'égard des atomes survenants comme un crible où les figures différentes ne peuvent pas également passer (2). On peut conclure aussi d'un certain exemple, pris des corps qui surnagent à l'eau, que l'existence de divers courants d'atomes fournissait

(1) Tennemann et Ritter ont absolument ignoré l'explication de la sensibilité et de la pensée suivant Démocrite, et l'auteur d'une monographie française (*Diss. sur la théor. atomist.*, 1833.), M. Lafaist, a dissimulé tous les témoignages qui n'étaient pas à sa convenance. Pour nous, indépendamment de la seule explication possible de l'âme et de la pensée tirée des images animées et de la seule explication possible des images animées tirées de la divinité, nous trouvons une confirmation de notre manière de voir dans cette seule considération : c'est que si les passages de Cicéron, d'Augustin et d'Irénée ne se rapportent pas réellement à Démocrite, ils ne peuvent avoir été suggérés, avec quelque vraisemblance, que par le platonisme. Nous laissons à décider si le rapport que l'on croirait ainsi apercevoir est exact et suffisant; s'il ne l'est pas, où trouver la source d'un système de théologie si original?

(2) Sextus, *Adv. logic.*, I, 117.

aux atomistes un moyen général d'explication. Ainsi, dans le cas dont nous parlons, un courant de particules chaudes, c'est-à-dire rondes, s'élève, dit-on, du fond de l'eau. De là vient qu'entre les corps posés à la surface du liquide, ceux-là surnagent qui présentent par leur largeur une prise suffisante à l'action des atomes ascendants (1). Nous ne savons pas si ce courant était rattaché lui-même à quelque autre cause qui dépendît de la nature du liquide; et, en général, tous les détails qui eussent été si précieux pour nous ont disparu avec les livres de Démocrite (2). Cependant il est certain qu'aucune forme particulière n'était attribuée à chacun des éléments grossiers autre que le feu, mais qu'ils étaient regardés tous comme des *séminaires* d'atomes (3). Ainsi une source abondante était ouverte à l'arbitraire et l'explication des phénomènes terrestres était bien facilitée.

Nous savons que le seul mouvement réel reconnu par Démocrite est celui qui communique à l'atome une impulsion, dont la cause est une impulsion précédente, sans qu'il soit nécessaire ni possible de remonter à l'impulsion première. Cela posé, des impulsions continuelles qui ont lieu dans le vide entre les atomes, doit résulter pour chacun d'eux cette oscillation que des interprètes ont crue plus tard inhérente à la nature de l'atome, mais qui se déduit aisément du fait même du choc. Il ne faut donc pas supposer que Démocrite avait en cela violé sa règle suprême de n'accorder aucune qualité à l'atome envisagé en lui-même (4). Enfin, de

(1) Aristote, *de Cœlo*, IV, 6.

(2) On trouve quelques faits de physique et de météorologie relatifs à Démocrite, mais isolés les uns des autres, dans Sénèque, *Quæst. natur.*, IV, 9; V, 2; VI, 20; VII, 3, etc., etc.

(3) Id., ibid., III, 4.

(4) L'auteur de la monographie déjà citée de Démocrite fait, au contraire, résulter l'impulsion de l'oscillation, et regarde celle-ci comme propre à l'atome et faisant partie de sa nature. Cette idée est inintelligible au point de vue physique et atomistique, et plus inintelligible encore au point de vue métaphysique, tandis que de tout temps on a compris ou cru comprendre le mouvement communiqué. Cependant le même auteur, pour ne pas attribuer de qualité à l'atome de Démocrite, oppose une fin de non-recevoir à la pesanteur essentielle dont parle Aristote (*de Gener. et corrupt.*, I, 8) dans le passage important que nous avons cru devoir à mettre en l'interprétant. V. ci-dessus, p. 245 et 246. Nous insistons sur ce point, parce que personne jusqu'ici n'a compris l'atomisme, faute de s'expliquer la vraie nature du mouvement des atomes.

l'oscillation ou plutôt de l'ensemble des oscillations des atomes qui voltigent dans le vide immense, naît sans doute ce tourbillon général qui est l'origine du monde de Leucippe. Par ce tourbillon s'effectue, suivant lui, la séparation du semblable et du dissemblable; puis ceux d'entre les atomes qui se font équilibre entre eux, ne pouvant être tous ensemble entraînés, demeurent au milieu tandis que les plus légers passent dans le vide extérieur. Alors la formation centrale de la terre s'explique par la concrétion sphérique d'une masse d'atomes égaux, et celle de l'atmosphère par le tourbillon des atomes de l'air que repousse la résistance de la terre. Ce tourbillon tourne autour du globe terrestre, en l'enveloppant comme une membrane; et il entraîne, en les fixant tous, les corps isolés qui lui viennent du dehors (1). Les deux points capitaux de cette cosmogonie semblent être : le premier, le fait initial d'un assemblage solide; le second, le mouvement circulaire auquel les atomes sont forcés par la double action du dehors qui pousse et du noyau central qui résiste. On voit aussi que la membrane conservatrice du monde n'est que le tourbillon même par lequel il est entouré.

XI. Il résulte du système général des tourbillons de Leucippe et de Démocrite que les corps les plus éloignés de la terre doivent toujours être et les plus subtils et ceux qu'emporte le mouvement le plus rapide. Aussi la formation des astres se ramène dans ce système à l'inflammation de certains amas de matière par l'effet d'une violente agitation (2); de sorte que, dans le ciel comme sur la terre, la chaleur est la suite du mouvement. Les atomistes regardaient le nombre des astres comme extrêmement grand; car ils expliquaient la voie lactée et même les comètes par des agglomérations d'étoiles (3); mais il est difficile de décider s'ils considéraient le soleil et la lune comme doués d'une lumière propre (4) ou comme tirant leur feu des autres astres (5). Ce qui est certain, c'est qu'ils en faisaient des corps très-grands,

(1) Diogène, *Vie de Leucippe*, IX, 31.

(2) Id., ibid., IX, 32.

(3) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 1 et 2. Cf. Aristote, *Météorol.*, I, 8; Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 62.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 20 et 26; et Stobée, *Eclog. phys.*, I, p. 56.

(5) Diogène, *Vie de Leucippe*, IX, 33.

et que Démocrite assimilait la lune à une terre qui a ses plaines, ses vallées et ses monts, dont les ombres portées forment les taches qui nous sont visibles (1). Ce philosophe, ainsi qu'Anaxagore, croyait la terre immobile, retenue qu'elle est au centre de l'atmosphère par son étendue, qui s'oppose à ce qu'elle puisse diviser l'air en commençant à se mouvoir (2). Mais il serait possible que cette immobilité ne dût pas être entendue d'une manière absolue, et qu'un léger mouvement de rotation sur elle-même pût être attribué à la terre comme une suite des efforts du tourbillon (3). De cette sorte, le globe que nous habitons aurait participé, quoique très-peu, de la révolution générale d'orient en occident. Une telle supposition est d'autant plus admissible que Démocrite regardait la violence des révolutions célestes comme augmentant progressivement depuis la terre jusqu'aux astres les plus éloignés, qui sont les fixes, et qu'alors il expliquait d'une manière fort remarquable les mouvements propres d'occident en orient, dont les planètes, le soleil et la lune semblent doués à divers degrés. Il considérait ces divers mouvements comme des apparences produites par le plus ou moins de facilité et de vitesse avec lesquelles les différents astres se prêtent au mouvement universel circulaire dont le type est fourni par la révolution des vingt-quatre heures (4). D'après cette théorie, l'ordre des distances des sphères célestes à la terre est facile à déterminer ; il est celui des durées des révolutions sidérales des planètes ; et Démocrite était conduit à fixer les rangs comme il suit : la lune, mercure, vénus, le soleil, mars, jupiter et saturne. La place insolite occupée par vénus et par mercure dans la cosmologie des atomistes, put induire en erreur les historiens ; et nous nous expliquons ainsi qu'on ait attribué à Leucippe d'avoir placé généralement tous les astres entre le soleil et la lune (5), opinion, qui serait d'ailleurs sans raison dans le système que nous venons d'exposer.

(1) Stobée, *Eclog. phys.*, p. 59 et 60 ; et Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, II, 26.

(2) Aristote, *de Cœlo*, II. 13. La *largeur* de la terre, dont il est question dans ce passage, ne détermine en rien sa figure.

(3) Diogène, *Vie de Leucippe*. La forme cylindrique, attribuée à la terre en ce passage comme dans le Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 10. se trouve contredite un peu plus loin, quand Diogène expose la formation de la terre.

(4) Lucrèce, *de Natura rerum*, V, 613-635.

(5) Diogène, loc. cit. Ainsi, quand il est dit que le cercle du soleil est le plus

La théorie des éclipses est obscure dans l'école atomistique, ainsi que celle des causes de l'illumination de la lune et du soleil; mais il est difficile de croire que le mathématicien Démocrite, l'ami des pythagoriciens et le contemporain d'Anaxagore, ait pu méconnaître entièrement la véritable explication de ces phénomènes. Cependant les témoignages clairs et positifs nous font ici défaut, et nous ne pouvons suppléer à leur absence (1).

XII. Les témoignages qui nous ont été transmis sur la morale de Démocrite apportent un complément nécessaire à l'exposition de sa doctrine générale. Il résulte en effet de ces témoignages que le philosophe dont la méthode était rationaliste, mais dont la physique livrait le monde à la dissolution, arrivait pour conclusion dernière à reconstituer l'unité de l'intelligence dans l'unité morale. Nous savons ce que pensait Démocrite de cette fiction du hasard qui déguise à l'homme son ignorance et sa paresse, qui le dispense de diriger une vie dont sa volonté pourrait conduire le cours (2). Aussi la liberté humaine n'était à ses yeux que la *demi-servante* de la nécessité (3); il regardait la *nature* et la *doctrine* comme *choses semblables*, c'est-à-dire apparemment qu'il accordait à l'homme une action pour se former lui-même (4), et pour diriger ce qu'il appelait le *mouvement de la pensée* (5). Sans la croyance à la liberté, quelle eût été la valeur des règles éthiques, dont la fin même est, comme on va le voir, de constituer la personne humaine dans une complète indépendance? Ainsi, nous pensons que Démocrite reconnaissait tout au moins dans cette partie de la divinité qui est l'intelligence de l'homme, une faculté directrice élevée au-dessus du hasard des images qui tombent sur l'âme ou même qui la constituent. Bien plus, et quoi qu'on ait pu dire, par une interprétation qui paraissait naturelle,

élo'gné, il faut entendre par rapport à la lune et aux deux petites planètes. Cf. Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, II, 15.

(1) Diogène, loc. cit., donne une explication inintelligible de Leucippe; mais ce passage nous semble altéré.

(2) Ci-dessus, n° 5.

(3) Œnomaüs, dans Théodoret, *Thérap.*, VI. Œnomaüs, auteur d'un livre contre les oracles, est du 2e siècle.

(4) Clément d'Alex., *Stromat.*, p. 531; et Théodoret, *Thérap.*, IV, init.

(5) Sextus, *Adv. Logic.*, II, 139.

sur la croyance de ce philosophe à la mortalité de l'âme (1), il serait peut-être imprudent d'affirmer la fausseté de la tradition d'après laquelle il aurait enseigné la *palingénésie*, la résurrection future des corps (2). Cette croyance d'origine égyptienne se serait très-bien expliquée dans le système des atomes en supposant une dissolution temporaire et une reconstitution à venir de l'âme. Il aurait suffi pour embrasser toutes ces conséquences que Démocrite eût admis un ordre éternel dans la combinaison des atomes dans l'émission des images; et cet ordre a pu résulter dans sa pensée de la notion morale de la nécessité qu'il avait fortement conçue.

Les caractères essentiels de l'éthique de Démocrite sont les mêmes que nous avons reconnues à la plupart des doctrines de l'antiquité; ils se réduisent tous au principe de l'isolement ou de l'égoïsme. Ce mépris de la vie commune et des hommes vulgaires qui coulait dans les larmes symboliques d'Héraclite, on sait qu'il s'exhalait en railleries muettes avec le rire perpétuel de Démocrite (3); et le double mythe du désespoir et du dédain nous représente presque toute la morale de l'antiquité avant Socrate. C'est à la science seule que le génie de Démocrite avait voulu sacrifier. Pour elle il avait dépensé son patrimoine et encouru la sévérité des lois (4); pour elle il avait voyagé au loin, et plus utilement qu'Ulysse et Ménélas (5); pour elle enfin il s'était privé de la vue, si nous voulions accepter à la lettre ce beau symbole de la méditation (6). Il regardait la connaissance comme une source féconde de plaisir (7); et c'est en s'y élevant sans doute qu'il croyait atteindre au vrai bonheur, à ce bonheur qui ne consiste pas dans les choses passagères et périssables (8). Mais l'amour de la science, qui avait valu à Démocrite le surnom de *philosophe* parmi les Abdéritains (9),

(1) Ps.-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 7.
(2) Pline, *Hist. nat.*, VII, 55.
(3) Voyez particulièrement Sénèque, *de Ira*, II, 10; Élien, *Hist. divers.*, IV, 20; et Juvénal, *Satyr.* X, v. 28.
(4) Diogène, *Vie de Démocrite*; Athénée, *Banquet des sophistes*, IV, 9.
(5) Théophraste, dans Élien, loc. cit.
(6) A.-Gelle, *Noctes atticæ*, X, 17.
(7) Plutarque, *de Prof. in virt.*, 10.
(8) Stobée, *Sermones*, V, 24.
(9) Élien, loc. cit.

ne le rendit pas utile à ses concitoyens; car il réprouvait moralement et le mariage, dont l'objet immédiat est une petite épilepsie (1), dont l'objet dernier, c'est-à-dire l'éducation des enfants, n'est qu'un trouble pour le sage, et l'amour même de la patrie, ce nœud indispensable de la société antique, en un mot toutes les passions et leurs suites (2). Celui qui veut bien vivre, écrivait-il au commencement de son livre de l'*Euthumie*, n'agira que peu, soit dans la vie publique, soit dans la vie privée (3). Il nommait *euthumie* ce calme de l'esprit (4) qui résulte de la mesure dans le plaisir, de la symétrie dans la vie (5), de la modération en tout. *Bien-être*, *harmonie*, *ataraxie*, c'est-à-dire imperturbabilité (6), *athambie*, c'est-à-dire détachement de toute crainte (7), tels étaient les noms des hautes vertus du sage, suivant Démocrite. Ainsi l'égoïsme philosophique, plus condamnable encore que l'égoïsme religieux, livrait sans regret le monde à la lutte des passions. Le sage cherchait par un retour sur lui-même cette félicité dernière qui n'est ni dans l'or, ni dans les troupeaux, mais dans la divinité qui habite l'âme (8).

(1) Clém. d'Alex., *Pædagog.*, II, p. 193.
(2) Stobée, *Sermones*, passim; et Clément d'Alex., *Strom.*, II, p. 421.
(3) Sénèque, *de Tranq. anim.*, XII, et *de Ira*, III, 6.
(4) Id., *de Tranq. anim.*, II.
(5) Stobée, *Sermones*, I, 40.
(6) Id., *Eclog. ethic.*, II, p. 164; Cf. Diogène, *Vie de Démocrite*.
(7) Cicéron, *de Finibus bon. et mal.*, V, 29.
(8) Stobée, *Eclog. ethic.*, loc. cit. — En terminant cet essai sur Démocrite et sur l'atomisme, nous devons dire que notre attention fut d'abord appelée sur la *métaphysique* de Démocrite par un travail relatif à ce philosophe, que M. P. Leroux a publié dans l'*Encyclopédie nouvelle* (t. IV, p. 263, 27e livraison). Le seul défaut grave que nous ayons à reprocher à ce travail, d'ailleurs très-supérieur à tous ceux que nous connaissons, ou qui signale les importants témoignages que nous avons mis à profit, c'est de se ressentir de la foi que son auteur porte au syncrétisme alexandrin ou aux opinions qui en sont dérivées. M. Leroux fait de Démocrite un prophète de l'Orient. Nous qui croyons à la Grèce, en philosophie comme ailleurs, nous trouvons, en y regardant de près, que le philosophe des *atomes* et des *images* se place à la suite des écoles pythagoricienne et d'Élée, à peu près comme Spinoza et Leibniz à la suite de Descartes et de Bruno. Aussi le caractère proprement philosophique de Démocrite échappe à M. Leroux, qui cherche partout l'orientalisme au lieu de la méthode. Ce caractère consiste, si nous osons risquer ce mot, en une sorte d'*harmonie préétablie*, ou d'ordre naturel et nécessaire, soumis à une loi, périodique peut-être, de développement et de palingénésie, entre les combinaisons d'atomes d'une part et les images à la fois sensibles et sentantes de l'autre. Nous hasardons ce résumé, que nous ne voulons pas cependant insérer littéralement dans le texte, parce qu'il nous explique seul le rapport de la *physique* de Démocrite à sa *métaphysique*.