



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

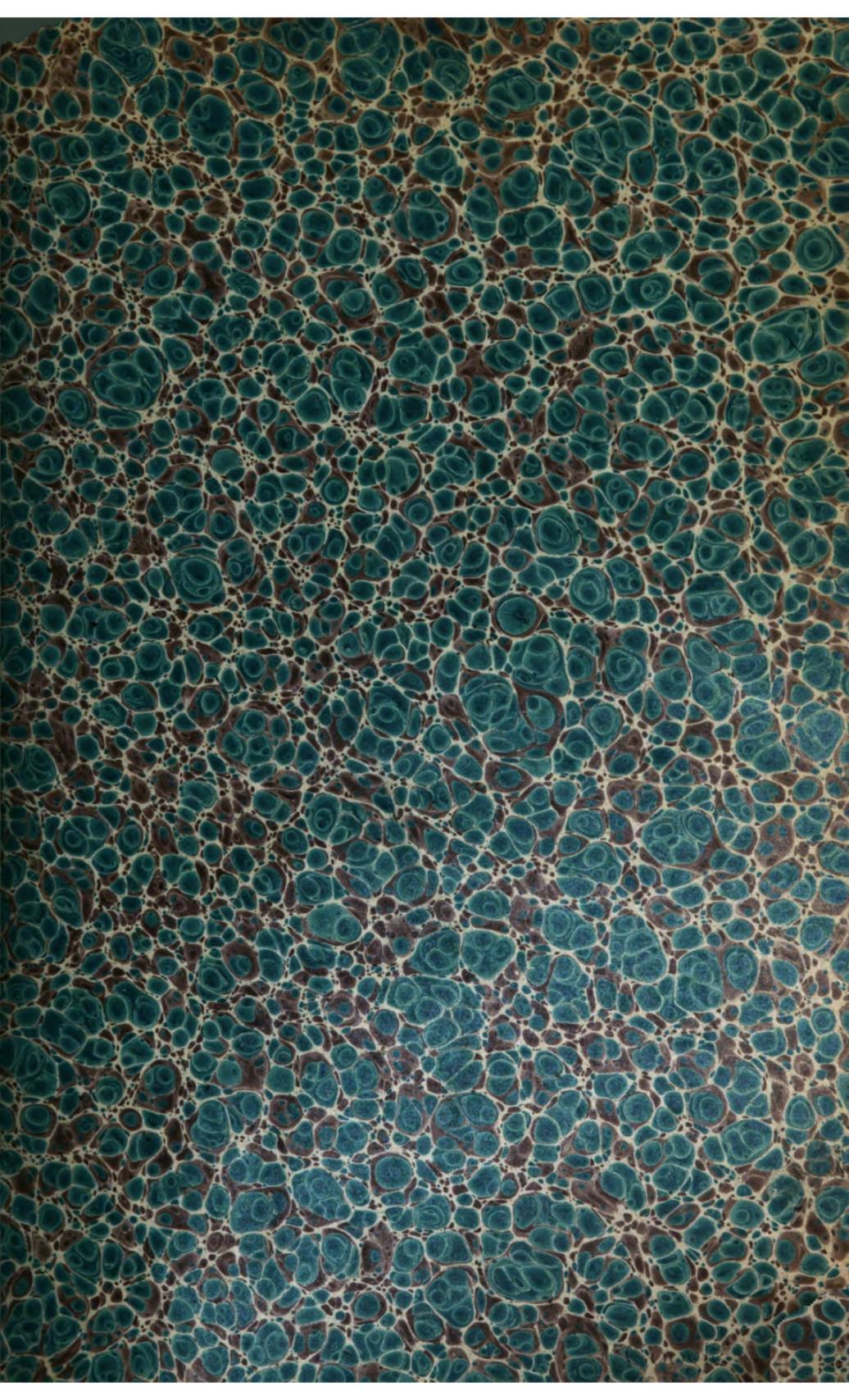
- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>







Phil. 197

Oct. 191

# INTRODUCTION

A LA PHILOSOPHIE

DE PLATON.



# INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE PLATON,

TRADUITE DU TEXTE GREC D'ALCINOÛS,  
PHILOSOPHE PLATONICIEN;

PAR J. J. COMBES-DOUNOUS,  
L'UN DES FONDATEURS DE LA SOCIÉTÉ DES LETTRES,  
SCIENCES ET ARTS DE MONTAUBAN, ASSOCIÉ COR-  
RESPONDANT DU MUSÉE DE TOULOUSE, MEMBRE  
DE LA SOCIÉTÉ LIBRE DES LETTRES, SCIENCES  
ET ARTS DE PARIS, ET MEMBRE DU CORPS LÉ-  
GISLATIF.

*Florent civitates si philosophi imperant,  
aut imperantes philosophantur.*

JUL. CAPITOL. IN M. ANTON. PHILOS.

A PARIS,  
DE L'IMPRIMERIE DE P. DIDOT L'AÎNÉ,  
AU PALAIS NATIONAL DES SCIENCES ET ARTS.

AN VIII.





**A U X M E M B R E S**

COMPOSANT

**LA SOCIÉTÉ LIBRE DES LETTRES,  
SCIENCES ET ARTS DE PARIS,**

SÉANTE AU LOUVRE,

**J. J. COMBES-DOUNOUS,**

MEMBRE DE CETTE SOCIÉTÉ.

**M**ES CHERS CONFRÈRES,

EN me faisant l'honneur de m'admettre dans le sein de votre société, vous m'avez imposé deux obligations dont je sens l'importance et le prix : la première, de concourir aux travaux qui sont l'objet de votre ré-

## 6 ÉPITRE DÉDICATOIRE.

union; la seconde, de vous témoigner ma reconnoissance par les fruits de mon zele.

Je vous offre aujourd'hui un double tribut à cet égard. Ce sera là mon unique dédicace. Puisse cet hommage être accueilli avec l'indulgence à laquelle je dois de faire nombre au milieu de vous !

---

**P R É F A C E**  
**DE L'INTRODUCTION**  
**A LA PHILOSOPHIE**  
**DE PLATON**

**PAR LE PHILOSOPHE ALCINOÛS.**

**P**OUR peu qu'on soit versé dans la philologie on connoît Platon et quelques uns de ses ouvrages ; mais il est peu même de philologues qui aient une idée exacte et précise de l'ensemble du système de philosophie du prince des philosophes (1).

Présenter aux amateurs de la philosophie l'épitome , le tableau en raccourci du platonisme , étoit un service trop

(1) C'est l'antonomase sous laquelle Platon fut distingué parmi les philosophes de l'antiquité.

important à leur rendre pour que l'idée n'en vint pas à quelqu'un des sectateurs de cette célèbre école, à laquelle le disciple de Socrate eut l'honneur de donner son nom. C'est ce qui fut entrepris et exécuté par Alcinoüs, philosophe platonicien, dans l'ouvrage que nous offrons au public.

Cet opuscule, que l'on peut regarder comme une perle perdue dans la poussière des siècles, est assez peu connu, même de nos plus savants hellénistes. L'un d'eux, à qui j'ai fait part de l'intention où j'étois de publier la traduction que j'en ai faite, m'avertit de prendre garde que cet écrit ne fût pas une de ces élucubrations pseudonymes qu'on vit éclore dans les quinzième et seizième siècles, peu de temps après que les Chrysoloras, les Trapezunce, et les Gaza

eurent ressuscité le goût des lettres grecques en Italie. Cet éveil fut suffisant pour exciter ma sollicitude ; et sur-le-champ je me livrai aux recherches propres à constater l'authenticité de mon original. Le savant Fabricius m'a fourni, dans le quatrième volume de sa Bibliothèque grecque, tous les matériaux que je pouvois désirer pour remplir mon but. En voici l'extrait.

Il n'existe point de monument certain à l'aide duquel on puisse fixer l'époque précise où vécut le philosophe Alcinoüs ; mais les érudits s'accordent à la placer au commencement de l'ère chrétienne. Le traité que nous avons de lui ayant pour titre , *Introduction à la Philosophie de Platon* , est une preuve qu'il étoit platonicien ; à moins qu'on ne suppose qu'attaché à une autre école il

s'est amusé à composer à plaisir l'abrégé de la philosophie de Platon (1); car Philostrate fait mention, dans la vie de Marcus le sophiste, d'un Alcinoüs qui étoit stoïcien; et il s'indigne qu'on attribue à cet Alcinoüs un dialogue sur l'Iris (*de Iride*) comme s'il en étoit l'auteur.

Quoi qu'il en soit, l'auteur de l'Introduction à la Philosophie de Platon est plus ancien que celui d'un ouvrage ayant pour titre *de l'Univers*, que certains critiques attribuent à Flavius Joseph (2); d'autres à un Hyppolite, évêque; d'autres enfin à un prêtre romain nommé Caius. Car c'est ainsi que

(1) S'il faut en croire une note que j'ai lue à la marge de la Bibliothèque de Photius, n° 48, Alcinoüs composa, outre son Introduction à la Philosophie de Platon, un autre ouvrage dans lequel les deux systèmes philosophiques de Platon et d'Aristote étoient mis en parallèle.

(2) L'auteur des Antiquités judaïques.

s'exprime, sur le compte de ce livre, Photius, patriarche de Constantinople, dans le quarante-huitième chapitre de sa Bibliothèque: « Il démontre », dit Photius, en parlant de l'auteur du livre en question intitulé *de l'Univers*, « il démontre que Platon est en contradiction avec lui-même; et qu'Alcinoüs, lorsqu'il traite de l'ame, de la matière, et de la résurrection, ne suit pas fidèlement la doctrine de son maître (1) ». Le judicieux Fabricius pense

(1) Il faut être très circonspect lorsqu'il s'agit d'accuser les philosophes de l'antiquité de se contredire. Instruits à l'école des prêtres égyptiens, ils avoient senti, par des raisons dont le détail meneroit trop loin, qu'il devoit y avoir en Grece deux philosophies, comme il y avoit en Egypte deux religions; l'une secreete et cachée, l'autre publique et vulgaire. La première de ces deux philosophies, de ces deux doctrines, étoit appelée *ésotérique* ou *intérieure*, et l'autre *acroamatique*, *exotérique*, ou *auditive*, *extérieure*. Cet usage, pour ne pas dire

que l'Alcinoüs mentionné dans ces lignes du patriarche de Constantinople est notre auteur.

Voici quelque chose de plus décisif. Eusebe de Césarée, dans le chapitre 23 du livre XI de sa Préparation évangélique, cite un passage de notre Alci-

cette prudence d'une double doctrine se retrouve chez les mages de Perse, chez les drôides des Gaules, et chez les brachmanes des Indes; témoins le Séthos et Warburton.

Sur ce pied-là il ne faut pas s'étonner que, dans un temps où l'imprimerie n'existoit pas et où le nombre de ceux qui desiroient de s'instruire par la lecture des ouvrages des philosophes étoit singulièrement borné, parmi ceux-là même qui composoient cette classe d'hommes appelés par leur rang dans la société à s'y donner les avantages d'une éducation libérale, les professeurs de la sagesse aient cru pouvoir sans inconvénient laisser transpirer dans leurs écrits quelques uns des principes de cette doctrine secrete et cachée, qui, différents en apparence ou en effet de ceux de leur doctrine vulgaire, ont donné lieu à l'erreur ou à l'inadvertance de les accuser de contradiction. A Dieu ne plaise donc que je dis-

noüs (1), lequel se trouve en propres termes dans le douzieme chapitre de son introduction. Dès-lors il n'y a plus moyen de douter, à moins d'imiter le pyrrhonisme du P. Hardouin, qu'avant Photius et Eusebe, c'est-à-dire avant le neuvieme et le quatrieme siecle, il a existé un philosophe Alcinoüs qui nous a laissé l'Introduction à la philosophie dont il s'agit ici.

si seule que, dans plusieurs de ses traités, Platon dit en effet, sur certaines matieres, des choses qui, rapprochées de ce qu'il a dit ailleurs, semblent se détruire réciproquement ! Mais quand on songe que, lorsqu'il écrivoit pour ceux de ses disciples de confiance vis-à-vis desquels il croyoit pouvoir soulever le voile dont il jugeoit important que la vérité demeurât enveloppée aux yeux de ses auditeurs vulgaires, son langage devoit différer de celui qu'il adressoit à ceux de ses disciples de cette dernière classe, on sent qu'il lui étoit impossible de ne pas faire beau jeu au reproche que je combats.

(1) Voyez le dictionnaire de Moréri, au mot Alcinoüs, philosophe platonicien.

A présent que j'ai mis l'authenticité de mon original à l'abri de toute querelle, parlerai-je de l'intérêt que doit inspirer à tous les amateurs de la philosophie et de l'antiquité la version d'Alcinoüs que je leur présente ?

Si l'on attache un certain plaisir à retrouver dans un marbre ou sur des métaux la tête ou le profil des grands hommes de l'antiquité, à combien plus forte raison doit-on être curieux de voir ramassé dans un cadre en miniature un système de philosophie qui a si longtemps occupé le trône de l'opinion, aujourd'hui sur-tout que ce genre de curiosité est si difficile à satisfaire : car il est rare d'avoir sous sa main la collection complète des œuvres de Platon. Et d'ailleurs, quand on la posséderoit, et que, d'un autre côté, on seroit assez familier

avec la langue grecque pour lire ce philosophe dans les originaux , on ne laisseroit pas de trouver commode un travail dont on auroit la peine épargnée; et ce travail n'est pas une bagatelle. Si l'on réfléchit que les ouvrages de Platon sont très nombreux et très variés , que les diverses ramifications de l'arbre philosophique y sont toutes parcourues et plus ou moins développées , mais sans aucun ordre qui lie entre eux les différents traités , on doit regarder comme très précieuse la carte de réduction du platonisme , si l'on peut s'exprimer ainsi , qui donne à l'esprit la facilité d'embrasser comme d'un coup-d'œil ce vaste ensemble.

Un autre motif d'intérêt se fonde sur ce que l'ouvrage d'Alcinoüs paroît ici pour la première fois en français. J'ai eu

beau consulter tous les bibliographes, je n'ai rencontré que Duverdier-Vaupri-vas qui parle, sur la foi d'autrui, d'une traduction d'Alcinoüs, attribuée à une personne du sexé. Il ajoute qu'on lui a assuré que cette traduction avoit été imprimée à Paris; mais il déclare en même temps qu'il n'en a point vu d'exemplaire.

Lamonnoye, l'annotateur de Duverdier, détruit dans ses notes ce que dit ce dernier de cette prétendue traduction, qui, d'ailleurs, n'ayant point été imprimée, n'ôte point à la mienne le mérite de la nouveauté.

Le même annotateur de Duverdier parle d'un commentaire curieux sur l'ouvrage d'Alcinoüs, qu'il attribue à François Charpentier, « un des premiers ornements », dit-il, « de l'académie française. »

La plupart des érudits parlent des ouvrages des auteurs qu'ils citent sans les avoir lus, ou même sans y avoir jeté un coup-d'œil : c'est ce qui est arrivé à Lamonnoye ; car le commentaire sur l'introduction à la philosophie par Alcinoüs, dont il fait mention, appartient, non à François Charpentier, membre de l'académie française, mais à Jacques Charpentier, médecin et professeur de grec à l'université de Paris avant l'établissement de l'académie.

Ce travail de Jacques Charpentier avoit sans doute beaucoup de mérite à l'époque où il vit le jour. On sait qu'à la fin du seizieme siecle la mode de l'érudition dominoit ; les doctes de ce temps-là ne touchoient point à un des monuments littéraires ou scientifiques de l'antiquité sans l'enrichir de notes, de scholies, d'an-

notations, de commentaires, au milieu desquels l'original ne jouoit souvent qu'un rôle secondaire. Charpentier paya, comme de raison, son tribut à la mode régnante ; et son commentaire, composé de deux volumes in-4°. de plus de quatre cents pages chacun, s'est accru au-delà du décuple de l'original, qui, dans les versions latines de Daniel Heinsius et de Denys Lambin, ne remplit pas soixante pages in-8°.

D'ailleurs Charpentier étoit, comme nous l'avons déjà dit, professeur de grec dans un des collèges de l'université de Paris. Il nous apprend, dans la préface latine qu'il a mise à la tête de son commentaire, qu'il avoit pris pour sujet de ses leçons de langue grecque avec ses écoliers l'ouvrage d'Alcinoüs, de même que d'autres professeurs prenoient, ou

le manuel d'Epictete, ou le tableau de Cebès, ou quelque oraison d'Isocrate, ou de Démosthene. Il étoit tout simple qu'en donnant à ses disciples des leçons de grammaire il desirât de leur faire entendre, par quelques développements puisés dans les livres de Platon, ce qui étoit trop succinct et trop concis dans l'ouvrage d'Alcinoüs; et de là son commentaire.

Quant à moi, pour qui un semblable motif n'existe pas, je n'ai dû suivre ni l'exemple ni la marche de Charpentier. Je n'ai d'autre but que d'offrir aux amateurs de la philosophie en général, et du platonisme en particulier, l'opuscule d'Alcinoüs tel qu'il est sorti de la plume de ce disciple de Platon. Ceux à qui la lecture de cet abrégé fera desirer quelque chose de plus, pourront amplement se

satisfaire dans le commentaire de Charpentier, qu'ils trouveront à la bibliothèque nationale sous le titre de *Platonis cum Aristotele in universâ philosophiâ Comparatio, quæ hoc commentario in Alcinoï institutionem ad ejusdem Platonis doctrinam explicatur; auctore Jac. Carpentario. Parisiis, 1573, R. 622.*

Je n'ai plus qu'un mot à dire. Afin de donner à ma traduction toute la fidélité qui doit faire son mérite unique, je l'ai collationnée avec le plus grand soin aux trois versions latines de Charpentier, de Denys Lambin, et de Daniel Heinsius; et, par une singularité assez remarquable, ce traité est un des morceaux de l'antiquité qui ait le moins donné lieu à ce que les érudits appellent variantes, ou diverses leçons, *variæ lectiones*. J'ai donc quelque lieu de me flat-

ter que je me suis constamment tenu aussi près de la lettre de l'original que me l'a permis la synonymie des deux langues.

Au surplus je ne crains pas que l'on me reproche le défaut d'enluminure et de coloris académique; tout le monde sait qu'ils seroient aussi déplacés dans un ouvrage comme celui-ci, qui appartient en entier au genre didactique, qu'il seroit ridicule de ne pas les trouver dans un panégyrique ou dans une oraison funebre.

Le plan que je me suis proposé me commandoit une grande sobriété de notes: le petit nombre de celles que j'ai hasardées ne permettra pas sans doute qu'on m'accuse d'avoir affecté les prétentions d'un commentateur, ni d'un érudit; car, je le répète, je n'ai eu pour but

que de donner , si je peux employer cette figure , en monnoie française la valeur d'une piece grecque. Puissent les amateurs de la philosophie , à qui je présente cet essai , ne pas le juger tout-à-fait indigne de leurs regards !

Paris, le 28 floréal an 8.

---

# INTRODUCTION

## A LA PHILOSOPHIE DE PLATON,

PAR LE PHILOSOPHE ALCINOÛS.

---

### CHAPITRE I.

*Qu'est-ce que la philosophie, et quelles sont les qualités dont un philosophe doit être doué par la nature?*

**L**ES principaux *dogmes* (1) de la doctrine de Platon pourroient être exposés de cette manière.

(1) Ce mot doit s'entendre dans le sens étymologique, c'est-à-dire comme synonyme d'*opinion* purement et simplement, et non dans le sens théologique, comme synonyme d'*article de foi*. Le mot grec *δωματα* a été diversement rendu par les traducteurs latins: Lambinus a traduit *decretorum*, Charpentier a traduit *sententiarum*, et Daniel Heinsius *opinionēs*.

La philosophie est l'appétit (1) de la sagesse, c'est-à-dire l'état de l'âme supérieure aux impressions du corps, affranchie de sa servitude, et livrée à la recherche des choses intelligibles et de la vérité.

La sagesse est la science des choses divines et humaines (2).

Le philosophe est celui dont la dénomination est dérivée de la philosophie, comme celle du musicien de la musique.

Il faut d'abord qu'il soit né propre à l'étude des sciences qui peuvent le préparer et le conduire facilement à la connaissance de la substance intellectuelle, infaillible, et immortelle.

Il faut ensuite qu'il ait la passion de la vérité, et qu'il ne puisse aucunement souffrir le mensonge.

Il doit encore être naturellement tem-

(1) Le mot grec *appētē* signifie proprement *appétit*, et je crois qu'*appétit* dit un peu plus qu'*amour*.

(2) Les jurisconsultes donnent la même définition de la jurisprudence.

pérant et susceptible de maîtriser les affections de l'ame sujettes au trouble et au désordre des passions; car celui qui est avide de s'instruire de la nature des choses, et qui tourne ses desirs de ce côté-là, ne recherche point les plaisirs du corps.

Celui qui veut se consacrer à l'étude de la philosophie doit sur-tout avoir une ame libérale (1) : rien ne nuit autant que la servilité, la domesticité d'esprit ( si l'on peut s'exprimer ainsi ) à la contemplation des choses divines et humaines.

Il doit avoir autant de penchant naturel pour la justice que pour la vérité, pour la raison (2), et pour la tempérance.

La facilité d'apprendre et la mémoire ne lui sont pas moins nécessaires : ce sont

(1) Voyez la note suivante.

(2) Le mot grec *ελευθερια* n'est pas exactement rendu; mais, pour mieux faire, il falloit une trop longue périphrase. C'est dommage que nous n'ayons pas un substantif pour exprimer cette disposition, cette indépendance de l'esprit, qui doit faire rejeter

deux qualités caractéristiques du philosophe.

Avec des qualités pareilles, accompagnées d'une instruction saine et d'une éducation convenable, l'homme devient parfaitement vertueux. Négligez de l'instruire, il est capable des plus grands crimes. Aussi Platon avoit-il accoutumé de regarder l'instruction et l'éducation comme les synonymes des vertus du premier ordre, la justice, la force, et la tempérance.

tous les préjugés. On a bien introduit, à la vérité, depuis quelque temps dans notre langue l'adjectif *libéral* et *libérale*, que j'ai employé plus haut; mais le substantif *libéralité*, dans ce même sens, n'est pas encore admissible.

## CHAPITRE II.

*La philosophie préfère la contemplation  
à l'action.*

**I**L y a deux genres de vie; la vie contemplative, et la vie active.

La première a pour objet principal la connoissance de la vérité; celui de l'autre consiste à exécuter ce que conseille la raison.

La vie contemplative a le premier rang; et la vie active tient le second (1). Ce qui suit va prouver que cela est ainsi.

La contemplation est l'action de l'ame qui travaille à connoître les choses intellectuelles.

L'action est le jeu des opérations de l'ame par l'entremise du corps.

Lorsque l'ame est appliquée à la con-

(1) Voyez la cinquième et la sixième dissertation de Maxime de Tyr, philosophe platonicien.

templation de la divinité et des notions qui la constituent, on dit que l'ame éprouve ses plus douces jouissances, et cette situation s'appelle sapience; c'est-à-dire que les fonctions de l'ame dans cet état ressemblent à celles de la divinité. C'est donc notre objet principal, notre objet essentiel, le plus désirable, le plus avantageux, le plus conforme à nos facultés naturelles, le plus en notre puissance, et le plus analogue à notre destination.

Tout ce qui tient à la vie active, qui dépend de l'entremise du corps, peut éprouver des obstacles.

Selon l'exigence des cas, il faut mettre en œuvre les principes dont la contemplation a démontré l'utilité pour l'amélioration de la morale.

L'homme de bien (1) se dévouera à la

(1) Charpentier soupçonne quelque corruption du texte grec en cet endroit. Il est le seul des interprètes latins qui ait aperçu ce qui ne paroît d'ailleurs avoir aucun fondement.

chose publique lorsqu'il verra que le gouvernement est en mauvaises mains ; il regardera comme un devoir d'être capitaine , juge , négociateur.

Ce qu'il y a de plus essentiel , de plus important dans la vie active , c'est la législation , l'organisation des corps politiques , et l'éducation des jeunes gens.

Il suit de ce que nous venons de dire que le philosophe ne doit en aucune manière abandonner la contemplation , mais au contraire la cultiver , s'y perfectionner toujours davantage , et se livrer ensuite à la vie active comme à un devoir secondaire.

---

### CHAPITRE III.

*Le philosophe s'applique à trois choses ; à la contemplation , à la morale , et à l'art du raisonnement.*

SELON Platon , l'étude du philosophe paroît consister en trois choses ; dans la contemplation et la connoissance de ce qui est , dans l'exercice des belles actions , et dans la recherche des principes du raisonnement.

Sous le premier de ces trois rapports la science du philosophe s'appelle la *théorie* ; sous le second , la *pratique* ; sous le troisieme , la *dialectique*.

Cette derniere se divise en quatre parties ; la *division* , la *définition* , l'*induction* , et la *sylogistique*.

La sylogistique se soudivise à son tour : elle est *démonstrative* , lorsqu'elle emploie des arguments qui emportent

une démonstration rigoureuse et nécessaire ; *épichérématique*, lorsqu'elle ne met en œuvre que des probabilités ; *rhétorique*, lorsqu'elle se sert d'enthymemes, autrement dits raisonnements imparfaits, ou lorsqu'elle se sert de sophismes (1).

Cette étude est nécessaire au philosophe ; mais elle ne doit être ni la première ni la plus importante.

Dans son objet pratique la philosophie règle les mœurs des individus, soigne les affaires domestiques, et concourt à l'administration de la république et à sa prospérité. Le premier de ces trois rapports constitue la *morale* ; le second, l'*économie domestique* ; et le troisième, l'*économie politique*.

Lorsque la contemplation s'occupe de la cause première, de la cause immuable, c'est-à-dire de la divinité, elle prend

(1) Dans le quatorzième chapitre du cinquième livre des *Institutions oratoires* de Quintilien on trouvera de quoi jeter du jour sur ce passage.

le nom de *théologie* ; lorsqu'elle étudie les mouvements des astres , leurs révolutions , leurs vicissitudes , et la structure du monde , elle s'appelle *physique* ; et lorsqu'elle applique à ses opérations la géométrie et les autres sciences analogues , on la distingue par la dénomination de *mathématique* (1).

Telle est la division et la distinction des diverses parties de la philosophie. Nous allons commencer par traiter de la dialectique selon les idées de Platon ; et d'abord nous parlerons du critérium.

---

## CHAPITRE IV.

*De la judiciaire , et des forces de l'ame relatives à cette faculté.*

PUISQU'IL y a quelque chose qui juge , et quelque chose qui est jugée , il doit y

(1) On dit en françois *mathématiques* , au pluriel.

avoir un résultat de cette opération, et c'est ce qu'on doit appeler *jugement*.

Dans un sens propre on peut donner au jugement le nom de *criterion*; et dans un sens plus commun on peut donner cette dénomination à la faculté qui juge, à la *judiciaire* (1).

Cette faculté peut être considérée sous deux différents points de vue, selon le sujet par qui elle est exercée, et selon le moyen par lequel elle s'exerce. Le premier est notre entendement; le second, cet organe naturel qui nous sert à connoître, premièrement la vérité, ensuite le mensonge, et qui n'est autre chose que la raison naturelle.

Pour parler plus clairement, le philosophe par qui les choses sont jugées peut être regardé comme le juge de ce

(1) C'est dans ce sens que Diogene-Laërce appelle la dialectique le *criterion* ou l'instrument qui nous sert à discerner la vérité des choses; c'est aussi dans cette acception que l'a employé J. J. Rousseau dans son célèbre discours couronné à l'académie de Dijon.

qui est : la raison aussi, qui examine la vérité, et que nous venons d'appeler un organe ou un instrument, doit partager cette prérogative.

Il y a aussi deux espèces de raison ; l'une absolument incompréhensible et parfaitement vraie, l'autre incapable d'être induite en erreur sur la nature des choses.

La première appartient à Dieu, l'homme n'en est point susceptible ; la seconde est l'apanage de l'homme.

Cette dernière peut se diviser en deux branches ; l'une appropriée aux choses intelligibles, l'autre aux choses sensibles.

Celle qui a pour objet les choses intelligibles est la science ou la raison scientifique ; celle qui embrasse les choses sensibles ou les sensations, est une raison doxastique (1) ou d'opinion.

Il suit de là que tout ce qui est du ressort de la raison scientifique est solide et

(1) Mot grec qui signifie proprement *déterminant* ou *produisant l'opinion*.

immuable, parcequ'elle est elle-même fondée sur des bases qui ont ces deux qualités; au lieu que la raison factice, ou d'opinion, n'offre en général que des probabilités, des vraisemblances, parcequ'elle ne s'appuie que sur des fondements incertains.

L'entendement est le principe de la science qui a pour objet les choses intelligibles; et les sensations sont le principe de ce qui se rapporte aux sens.

La sensation est une impression que l'ame reçoit par l'entremise du corps, et qui l'avertit principalement de sa propriété passive.

Lors donc que l'ame reçoit par le ministère des sens une affection sensible, c'est-à-dire une sensation, et qu'ensuite l'effet de cette sensation, au lieu de se détruire et de s'évanouir, avec le temps, reste dans l'ame et s'y conserve, cette continuation d'existence de la part de la sensation produit la mémoire.

L'opinion est le résultat commun de la mémoire et de la sensation.

Lorsque nous rencontrons un objet sensible, lorsque la présence de cet objet produit sur nous une sensation et que cette sensation s'imprime dans la mémoire, si ensuite nous rencontrons de nouveau le même objet sensible, nous comparons la sensation précédente, qui s'est conservée dans la mémoire, avec la nouvelle sensation; et nous disons en nous-mêmes, par exemple, *Socrate, cheval, feu*, ou toute autre chose.

Lors donc que nous comparons une sensation précédente avec une sensation récemment éprouvée, l'effet de cette comparaison s'appelle opinion: lorsque les deux objets de comparaison conviennent, s'accordent ensemble, l'opinion qui en résulte est une vérité; lorsqu'au contraire il y a entre eux de la discordance, l'opinion est fautive, et constitue l'erreur ou le mensonge.

Si quelqu'un qui a l'idée de Socrate dans la mémoire rencontre Platon, et

qu'il pense, sur la foi de quelque ressemblance, qu'il rencontre une seconde fois Socrate, et qu'ensuite prenant la sensation actuelle qu'il a de Platon comme si elle étoit réellement de Socrate, il la compare avec l'idée de Socrate qu'il a dans la mémoire, il en résulte une fausse opinion.

Platon compare à une table de cire l'organe du corps humain dans lequel s'opère la mémoire et la sensation.

Lorsque l'ame a composé dans la pensée son opinion du résultat de la sensation et de la mémoire, et qu'elle contemple les objets de son opération comme les vraies causes dont elle est l'effet, Platon appelle cela *délinéation*, *dessin*, et quelquefois *imagination*, *fantaisie* (1).

(1) Il est difficile d'entendre bien clairement ces mots dans le sens d'abstraction qu'ils ont ici; les mots grecs dont ils sont la traduction sont plus aisés à saisir pour les hellénistes qui peuvent remonter à leur étymologie. Mais d'ailleurs c'est ici de la métaphysique la plus subtile.

Il appelle *pensée* la conversation de l'âme avec elle-même.

Il appelle *discours* ce qui émane d'elle par la bouche et par le moyen de la voix.

L'intelligence est l'action de l'entendement qui contemple les choses intelligibles du premier ordre. Il paroît qu'on peut la considérer sous un double rapport : le premier, dans cet état de l'âme lorsqu'elle contemploit les choses intelligibles avant d'être renfermée dans le corps (1); le second, dans cet état de l'âme depuis qu'elle y est renfermée.

Dans cette primitive situation de

(1) Voilà la doctrine de la préexistence des âmes bien clairement énoncée. Salluste le philosophe, qu'il ne faut pas confondre avec Salluste l'historien, en donne une probabilité qu'il regarde comme une démonstration. « Il n'est pas probable », dit-il, dans le vingtième chapitre de son traité des Dieux et du Monde, « il n'est pas probable que de nouvelles âmes soient produites; car tout ce où il se fait quelque production nouvelle étoit nécessairement imparfait. Or le monde, ouvrage d'un Etre souverainement parfait, doit aussi être parfait. »

l'ame avant son union avec le corps c'étoit proprement l'intelligence; mais depuis cette union, ce qu'on appeloit auparavant *intelligence* n'est plus qu'une *connoissance naturelle*, une espece d'intelligence de l'ame déjà soumise au corps.

Lors donc que nous disons que l'intelligence est le principe de la raison scientifique, nous n'entendons point cette dernière intelligence dont nous venons de parler, mais celle qui existoit dans l'ame avant son union avec le corps, qui s'appeloit alors, comme nous l'avons dit, *intelligence*, et qui maintenant se nomme *connoissance naturelle*. Platon la désigne sous le nom de *science simple*, d'*aile de l'ame* (1), et quelquefois sous celui de *mémoire*.

De toutes ces connoissances simples résulte la raison naturelle, qui produit la science et qui est l'ouvrage de la nature.

(1) Quelle hardie métaphore! On sent bien ici la pensée du philosophe; mais gardons-nous d'échanger sa piece d'or contre du billon.

Puisqu'il existe une raison scientifique et une raison doxastique (1); puisque l'intelligence et la sensibilité existent aussi, il existe donc des choses qui en sont l'objet, et ce sont les choses intelligibles et les choses sensibles. Dans la classe des choses intelligibles ce sont les idées qui tiennent le premier rang; le second est pour les formes relatives à matière considérées, dans un sens abstrait. L'intelligence a donc deux branches, selon qu'elle a pour objet ou les idées ou les formes.

D'un autre côté les choses sensibles étant de deux ordres; savoir les qualités, comme la couleur, la blancheur; l'accident, comme la chose blanche, la chose colorée; et, outre cela, le concret (2), comme le feu, le miel: de même

(1) Voyez plus haut la note de la page 34.

(2) Voilà un mot du langage philosophique dont il est difficile de se faire une idée bien juste si l'on ne remonte pas jusqu'au mot grec dont il est l'équivalent. *Ἀθροισμα* se dit de l'union de plusieurs

la sensibilité est du premier ou du second ordre selon qu'elle s'exerce sur ces différents objets.

L'intelligence, en s'occupant à juger la première classe des choses intelligibles, se sert de la raison scientifique, et cela par une opération collective et sans détails.

Les choses intelligibles de la seconde classe sont immédiatement jugées par la raison scientifique aidée de l'intelligence.

Le premier, le second ordre de choses sensibles sont jugés par la sensibilité avec le secours de la raison doxastique; et c'est cette même raison doxastique qui juge les choses concrètes à l'aide de la sensibilité.

choses mêlées ensemble pour n'en faire qu'une. Ainsi, par exemple, le feu est un concret, parcequ'il est composé de la matière combustible et de la matière ignée qui dévore l'autre: le miel est également un concret, parcequ'il est un mélange de plusieurs sucs. Consultez les vocabulaires, et vous verrez si la définition qu'on y donne du mot *concret* est aussi claire, aussi intelligible que celle-ci. Combien de mots mal entendus parcequ'ils sont mal définis!

La première partie du monde intelligible étant composée de choses intelligibles, et la première partie du monde sensible étant composée de choses concrètes, l'intelligence juge le monde intellectuel par le secours de la raison, c'est-à-dire qu'elle ne le fait pas sans employer la raison; et la raison doxastique juge le monde sensible, mais non sans s'aider de la sensibilité.

Pour ce qui est de la contemplation et de l'action, la droite raison ne juge pas de la même manière les choses de leur ressort respectif. Dans les premières elle cherche à discerner ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas; dans les autres, elle considère les actions dans un sens intrinsèque, dans leurs rapports avec celui qui agit et avec autrui.

Par l'idée naturelle que nous avons du *beau* et du *bon* (1), par l'usage que nous

(1) Le système des idées innées, si vivement combattu par le Platon anglais, Locke, faisait partie de la doctrine du disciple de Socrate: il étoit en effet une

faisons de la raison en la ramenant aux idées naturelles, comme à une mesure, à une règle déterminée, nous jugeons si les choses sont ou d'une manière ou d'une autre.

---

## CHAPITRE V.

### *Eléments et fonctions de la dialectique.*

L'OBJET le plus élémentaire de la dialectique est d'abord d'examiner l'essence de toutes les choses quelconques, et ensuite les accidents. Elle recherche la nature intrinsèque de chaque chose, ou en descendant par voie de division et de

conséquence nécessaire de son *dogme* de la préexistence des âmes. Comment concevoir que les âmes, primitivement habitantes du monde intellectuel, n'y fussent pas douées de la connaissance du *beau* et du *bon*, et n'en apportassent pas l'idée dans les corps des hommes lorsqu'elles y étoient envoyées en captivité ?

définition, ou en remontant par voie d'analyse.

Elle juge des accidents et de ce qui est accessoire à l'essence des choses, ou par une induction prise du contenu, ou par un raisonnement déduit du contenant. Les parties de la dialectique sont donc la division, la définition, l'analyse, l'induction, et le raisonnement.

La division consiste à distribuer le genre en especes, et le tout en parties; comme lorsque nous distinguons dans l'ame la faculté raisonnable et la faculté pathétique (1), et que nous distinguons encore cette seconde faculté en appétit irascible et en appétit concupiscible.

La parole se divise selon les choses signifiées, lorsque nous donnons un seul et même nom à plusieurs choses différentes.

Les accidents se divisent selon les sujets, comme lorsqu'en parlant des biens, nous disons que les uns se rapportent

(1) C'est-à-dire susceptible de sentiment.

à l'ame, les autres au corps, et que les autres sont extérieurs.

Les sujets se divisent selon les accidents, comme lorsque nous disons des hommes que les uns sont bons, les autres méchants, et les autres entre deux.

Il faut donc commencer par se servir de la division du genre dans les especes afin de bien discerner ce que chaque chose est en soi. Cette division ne peut cependant pas se faire sans définition.

Voici de quelle maniere la définition doit être conçue. Pour définir une chose il faut d'abord en prendre le genre; l'homme, par exemple: il faut d'abord l'envisager comme un *être*, et ensuite classer ce mot *être* selon les différences prochaines et immédiates, en descendant jusques aux especes, comme en *être raisonnable* et en *être privé de raison*, en *être mortel* et en *être immortel*; de sorte qu'en ajoutant les différences prochaines au genre qui en est formé, il en résulte la définition de l'homme.

Il y a trois especes d'analyse ; la premiere, qui procede en montant des objets sensibles aux choses intelligibles du premier ordre ; la seconde, qui part de ce qui est clair et démontré pour démontrer des propositions qui ne le sont pas, et qui n'admettent point de milieu ; la troisieme, qui emploie l'hypothese pour arriver à des principes certains.

La premiere espece d'analyse est celle-ci, lorsque de ce qui est beau relativement au corps nous passons à ce qui est beau relativement à l'ame ; de ce qui est beau relativement à l'ame à ce qui est beau relativement à nos institutions ; de ce qui est beau dans nos institutions à ce qui l'est dans nos lois ; et ainsi successivement à tous les genres de beau, et que, nous avançant ainsi par degrés, nous arrivons au beau lui-même.

La seconde espece d'analyse consiste en ceci : il faut déterminer ce qu'on cherche, considérer ce qui est avant l'objet cherché, aller, par voie de démonstra-

tion, de ce qui est en arriere à ce qui est en avant, jusqu'à ce que l'on soit arrivé sans contradiction au point où l'on tend; et, en partant de ce point, on revient par la méthode synthétique à l'objet cherché. Par exemple je veux chercher si l'ame est immortelle: la question posée, je cherche si l'ame est dans un mouvement continuél. Après avoir démontré ce point, j'examine si ce qui est dans un mouvement continuél a en soi le principe de son mouvement. Après la démonstration de cette seconde idée je cherche si ce qui a en soi la cause de son mouvement est le principe de ce mouvement, et ensuite si ce principe est incréé; car c'est un axiome, que ce qui est incréé est incorruptible. Je pars de cette vérité certaine, et je compose ainsi la démonstration: si ce qui est principe incréé est incorruptible, si ce qui se meut de lui-même est principe de mouvement, et si l'ame a effectivement en soi la cause de son mouvement, il s'ensuit que l'ame

est incorruptible, incréée, et par conséquent immortelle.

Voici la troisième espèce d'analyse. En cherchant une chose on commence à la supposer telle qu'on la cherche (1) : on examine ensuite ce qui résulte de la supposition. Après cela, s'il faut rendre raison de la supposition, on pose une autre hypothèse, et on regarde si la première s'accorde avec la seconde. L'on procède ainsi jusqu'à ce que l'on soit arrivé à un principe vrai par lui-même et non hypothétique.

L'induction consiste dans une série méthodique de raisonnements par laquelle on passe d'une chose à une autre qui lui est semblable, ou bien des objets particuliers aux généralités : elle est très utile dans le développement des sciences naturelles.

(1) C'est l'analyse des algébristes.

## CHAPITRE VI.

*Division des propositions et des arguments  
en leurs especes.*

CETTE partie du discours que nous appelons proposition a deux especes, l'une l'*affirmation*, et l'autre la *negation*.

L'*affirmation* a lieu quand nous disons, *Socrate se promene*. La *negation* a lieu lorsque nous disons, *Socrate ne se promene pas*.

L'*affirmation* et la *negation* sont ou *universelles*, ou *particulieres*.

L'*affirmation particuliere* est celle-ci, *Quelques plaisirs sont un bien*. La *negation particuliere* est celle-ci, *Quelques plaisirs ne sont pas un bien*.

L'*affirmation universelle* est celle-ci, *Tout ce qui est honteux est un mal*. La *negation universelle* est celle-ci, *Rien de ce qui est honteux n'est un bien*.

Entre les *propositions*, les unes sont *catégoriques*, les autres *hypothétiques*.

Les *propositions catégoriques* sont simples, comme celle-ci; *Tout ce qui est juste est bien*. Les *propositions hypothétiques* sont celles qui entraînent des conséquences ou des doutes.

Platon emploie les syllogismes pour réfuter et pour démontrer : il réfute ce qui est faux par voie d'interrogation ; il démontre ce qui est vrai par voie d'instruction.

Le syllogisme est un discours dans lequel, après avoir posé quelque chose, on déduit nécessairement de ce qu'on a posé quelque autre chose : les syllogismes sont, ou catégoriques, ou hypothétiques, ou mixtes.

Les syllogismes catégoriques sont ceux dont les données et les conclusions sont des propositions simples.

Les syllogismes hypothétiques sont ceux dont les propositions sont hypothétiques.

Les syllogismes mixtes sont ceux qui tiennent des deux premiers.

Platon emploie les syllogismes démonstratifs dans ses discours didactiques (1) : il se sert de syllogismes probables avec les sophistes et les jeunes gens ; il fait usage de syllogismes polémiques avec les controversistes proprement ainsi nommés, comme Euthydème et Hippias (2).

Il y a trois espèces de syllogismes catégoriques : la première, dans laquelle l'extrême commun est tantôt sujet, tantôt attribut ; la seconde, dans laquelle l'extrême commun est deux fois sujet ; la troisième, dans laquelle l'extrême commun est deux fois attribut.

On appelle *extrêmes* les deux termes d'une proposition, comme dans celle-ci, *L'homme est un animal*. Les mots *homme* et *animal* sont les *extrêmes*.

(1) C'est-à-dire dans ceux où il expose son sentiment.

(2) Voyez les deux traités de Platon intitulés de ce nom.

Platon se sert souvent de ces trois sortes de syllogisme par voie d'interrogation. On trouve un exemple de la première forme dans l'Alcibiade (1), quand il dit : *Ce qui est juste est beau ; ce qui est beau est bon : donc ce qui est juste est bon.*

Voici un exemple de la seconde forme tiré de son Parménide (2) : *Ce qui n'a point de parties n'est ni long ni rond ; ce qui a une forme est ou rond ou long : donc ce qui n'a point de parties n'a point de forme.*

Le même traité offre un exemple de la troisième forme de syllogisme : *Ce qui a une figure a des qualités ; ce qui a une figure est fini : donc ce qui a des qualités est fini.*

Il est aisé de trouver des exemples de syllogismes hypothétiques par voie d'interrogation dans plusieurs de ses ouvrages. Dans le Parménide sur-tout on en rencontre plusieurs de semblables à

(1) C'est le titre d'un des ouvrages de ce philosophe.

(2) C'est le titre d'un autre des ouvrages de Platon.

celui-ci : *Si l'unité n'a ni parties, ni commencement, ni milieu, elle n'a point de fin ; si elle n'a ni commencement, ni milieu, ni fin, elle n'a point d'extrémité ; si elle n'a point d'extrémité, elle n'a point de figure ; si donc elle n'a point de parties, elle n'a point de figure.*

Voici un exemple de la seconde forme de syllogisme hypothétique, qu'on regarde communément comme la troisième, et dans laquelle l'extrême commun suit les deux autres extrêmes. Elle procède ainsi : *Si l'unité n'a point de parties, elle n'est ni longue ni ronde ; si elle a une figure, elle est ou ronde ou longue ; si donc l'unité n'a point de parties, elle n'a point de figure.*

Voici un exemple de la troisième forme de syllogisme, que d'autres prennent pour la seconde, dans laquelle l'extrême commun précède les deux autres ; il est tiré du Phédon (1).

(1) C'est le titre du plus beau des ouvrages de Platon, où ce philosophe traite spécialement la grande question de l'immortalité de l'âme.

*Si après avoir appris la science du droit nous ne l'avons pas oubliée, nous la savons; mais si nous l'avons oubliée, nous la remettons dans le souvenir.*

Il faut dire quelque chose des syllogismes mixtes qui déduisent la vérité par voie de conséquence: si l'unité est universelle et finie, et qu'elle ait un commencement, un milieu, et une fin, elle a une figure; or l'antécédent est vrai; le conséquent l'est donc aussi.

Cet exemple suffit pour donner une idée de la différence des syllogismes mixtes qui nient par voie de conséquence.

Celui donc qui a acquis une exacte connoissance des facultés de l'ame, de la trempe différente des individus, des especes de discours qui conviennent à tels ou tels caracteres, celui qui sait avec précision quelles doivent être les qualités d'un orateur, quels discours il doit employer, quels esprits il est capable de convaincre, si d'ailleurs il sait choisir une conjoncture favorable lorsqu'il doit

parler, celui-là est un rhéteur parfait, et sa rhétorique sera appelée avec raison l'art de bien dire.

Platon n'a pas négligé de traiter la matière des sophismes. On trouve ce qu'il en a dit dans son livre intitulé, Euthydème : il y démontre qu'il y a des sophismes qui consistent dans les mots, et d'autres qui sont dans les choses, et il enseigne la manière de les résoudre. Dans son Parménide et dans quelques autres ouvrages il a renfermé sa doctrine touchant les dix catégories : tout ce qui se rapporte à l'étymologie est discuté en détail dans son Cratylus. En un mot Platon étoit un génie supérieur, un homme admirable dans l'art de définir et de diviser, dans lequel consiste principalement toute l'efficace de la dialectique.

Voici quelle est la matière de son Cratylus. Il recherche d'abord si les mots existent naturellement, ou s'ils sont d'institution humaine : il décide que la signification des mots est d'institution hu-

maine; qu'elle n'a pas été fixée arbitrairement ni au hasard, mais qu'elle a été adaptée et appropriée à la nature des choses. Il pense que le sens des mots n'est autre chose qu'une dénomination fondée sur l'essence de la chose qu'ils signifient, et que la première imposition quelconque du nom n'a pas suffi pour en déterminer le sens, non plus que le premier accent, la première émission de voix relative à l'objet, mais qu'il a fallu le concours de ces deux choses, de sorte que chaque mot a été déterminé par les propriétés essentielles à l'objet: car donner au hasard un nom à ce que le hasard présente, c'est ne désigner rien de certain, comme si nous donnons à l'homme le nom de cheval. Parler est une de nos actions; or le bien parler ne consiste pas à dire la première chose qui se présente, mais il consiste à dire ce qui s'accorde avec la nature des choses (1).

(1) Voilà le système de l'onomatopée grecque bien développé: c'est une chose en effet admirable que la

Puisque l'art des dénominations est une partie de l'art de parler, ainsi que les mots sont une partie du discours, la justesse ou la défectuosité de cette opération dépend, non d'une imposition de nom quelconque, mais du rapport de la propriété du mot à la nature de la chose. Celui-là excellerait dans l'art d'imposer

justesse avec laquelle la dénomination des choses est puisée dans la nature même de ces choses. Demandez aux étymologistes françois pourquoi ils ont donné le nom d'*homme* à l'être qui en porte le nom; je ne sais ce qu'ils répondront ni où ils iront chercher l'étymologie de ce mot dans leur langue: si vous demandez au contraire aux étymologistes grecs d'où vient le mot par lequel ils désignent le même être, ils vous diront qu'on a remarqué que de tous les animaux l'homme est le seul à qui la Providence ait accordé le privilege d'élever les yeux vers le firmament où elle habite, et que de cette considération est née la dénomination de l'homme en grec, qui signifie *être qui regarde en haut*; et sur-le-champ vous vous rappellerez ces deux beaux vers du chantre des Métamorphoses latines :

Pronaque cum spectent animantia cætera terram,  
Os homini sublime dedit, oculumque tueri...

les noms qui imprimerait l'essence même de la chose dans le nom qu'il lui donneroit. Le mot est l'organe de la chose, non pas organe fortuit, mais organe correspondant à sa nature ; c'est par le moyen des mots que nous nous enseignons réciproquement les choses, et que nous les discernons de manière que les mots sont une espèce d'organe didactique et discrétif à l'aide duquel nous connoissons et nous discernons l'essence des choses : telle est la navette du tisseran à l'égard de l'étoffe.

Le point capital de la dialectique consiste à faire un judicieux emploi des mots : de même que le tisseran emploie la navette aux ouvrages auxquels il sait qu'elle est propre après que l'ouvrier l'a fabriquée, de même le dialecticien emploie les mots qui ont été forgés selon l'acception et la propriété qui leur ont été assignées. C'est au charpentier à faire le mât, et au pilote à s'en servir avec avantage. Au reste celui qui impose les

noms (1) rempliroit cette fonction avec beaucoup de justesse s'il étoit aidé par un dialecticien qui connût bien la nature des objets.

Voilà qui suffit pour ce qui concerne la dialectique.

---

## CHAPITRE VII.

### *Différence des sciences spéculatives.*

PARLONS à présent de la partie contemplative de la philosophie.

Nous avons dit qu'elle se divisoit en trois branches ; la théologie , la physique , et les mathématiques.

Nous avons dit que l'objet de la théologie étoit de connoître les causes pre-

(1) Si je m'étois servi du mot propre onomatopée peu de lecteurs m'auroient entendu ; il a donc fallu périphraser pour rendre ce substantif qui signifie *fabricateur de mots*.

mieres (1); que l'objet de la physique étoit de connoître quelle est la nature du monde, quelle espece d'être est l'homme, quelle place il occupe dans l'univers; si Dieu gouverne tout par sa providence (2); si les dieux subalternes sont subordonnés à celui-là, et quels sont les rapports qui existent entre les dieux et les hommes; que l'objet des mathématiques étoit de considérer la nature des trois dimensions de la matiere, et les lois du mouvement.

Commençons par les mathématiques. Platon les regarde comme très propres à former l'esprit, à l'aiguiser, et à donner des ouvertures faciles pour pénétrer

(1) On voit que dans les idées du paganisme le mot théologie n'avoit pas tout-à-fait la même acception que dans la langue des chrétiens. Cette expression devoit être plus étendue dans le système du polythéisme que dans celui de l'unité de Dieu.

(2) Cet objet et les deux autres qui le suivent paroissent appartenir plutôt à la théologie qu'à la physique.

la nature des choses. La partie des mathématiques qui traite des nombres n'apporte pas de médiocres facilités pour les connoissances en général ; elle nous délivre de notre ignorance , de nos erreurs touchant les choses sensibles ; elle nous aide à pénétrer les objets dans leur essence intime ; elle rend propre à la guerre, et sur-tout habile dans la tactique.

La géométrie est d'un grand secours pour conduire à la connoissance du bon , lorsqu'en la cultivant on ne se borne pas à en faire une étude pratique , mais lorsqu'on s'en sert comme d'un véhicule pour s'élever à la connoissance de ce qui existe de toute éternité , au lieu de l'appliquer à ce qui naît et qui périt tous les jours (1).

La stéréométrie , ou la mesure des solides , est encore très utile ; car à la se-

(1) Il paroît qu'entre les mains de Platon les mathématiques, en général, et la géométrie, en particulier, conduisoient à la connoissance de Dieu et à un système de théologie.

conde progression succede la théorie qui lui est relative, et qui forme une troisième progression (1).

L'astronomie, qui est comme la quatrième branche des mathématiques, est encore très importante; c'est par elle que nous découvrons la marche des astres et du firmament, le cours du pere du jour et de la nuit, les vicissitudes des mois et des années; ce qui nous sert à nous élever à la recherche de l'architecte de l'univers: connoissance sublime dont les autres sont comme les bases et les éléments.

Il est également utile d'étudier la musique et d'y exercer l'oreille: de même que les yeux ont été faits pour l'astrono-

(1) Ce passage est très obscur, et aucun des traducteurs latins que j'ai consultés ne m'a rien fourni qui fût propre à y jeter un peu de lumière. S'il m'est permis d'en dire ma pensée, je crois qu'Alcinoüs fait allusion aux trois sortes de dimensions, *ligne*, *surface*, et *solide*, qui sont les trois objets successifs de la géométrie.

mie, de même l'ouïe a été faite pour l'harmonie ; et de même qu'en appliquant notre esprit à l'astronomie nous sommes conduits des choses visibles à l'essence invisible et intellectuelle, de même, par la sensation des sons qui appartiennent à l'harmonie nous passons de l'idée de ce que nous entendons à l'idée de ce qui est exclusivement du ressort de l'esprit. Si nous ne suivons pas cette marche dans l'étude de ces sciences, les progrès que nous y ferons seront imparfaits, indigestes, et complètement inutiles. Il faut donc passer avec sagacité des choses qui tombent sous les sens des yeux et des oreilles à celles que nous ne pouvons saisir que par les seules opérations de l'ame ; car la connoissance des mathématiques est une espece d'introduction à toutes les autres sciences. Avides de connoître ce qui est, l'arithmétique, la géométrie, et les autres parties qui en dépendent, le devinent comme par un songe ; car il est impossible de le voir en

réalité lorsqu'on ignore les principes élémentaires et leurs premiers résultats.

Cependant elles sont très utiles, comme nous venons de le voir. De là vient que Platon n'a point donné aux mathématiques le nom de science. La méthode de la dialectique, qui, procédant par hypothèse, monte aux premiers principes et à la certitude, a été tirée de la géométrie : c'est pourquoi le nom de science a été donné à la dialectique. Il n'a pas regardé les mathématiques comme un savoir d'opinion, parcequ'elles sont plus évidentes que les choses sensibles; ni une science, parcequ'elles sont moins claires que les premières idées intellectuelles. Il appelle *savoir d'opinion* (ou opinion) ce qui se rapporte à la connoissance des corps; *science*, ce qui a pour objet les premières idées; et *discernement*, ce qui regarde les mathématiques.

Platon admet ensuite deux autres facultés; l'une sous le nom de foi ou de certitude, et l'autre sous le nom d'ima-

gination : il applique la certitude aux choses sensibles , et l'imagination aux images ou aux fantaisies. Mais comme la dialectique est plus importante que les mathématiques , puisqu'elle embrasse les choses divines et éternelles , c'est pour cela qu'elle est placée avant elles comme pour servir de rempart et de sauve-garde à tout le reste.



## CHAPITRE VIII.

### *De la matiere premiere.*

APRÈS ce que nous venons de dire il est dans l'ordre des choses de parler des premiers principes de la théologie : c'est par là qu'il faut commencer. Nous passerons ensuite à l'examen de l'origine et de la formation du monde , et nous finirons par celui de l'origine et de la nature de l'homme.

Passons d'abord à la matiere. Platon la

regardoit comme un simulacre, comme capable ou susceptible de tout, comme mere, comme nourrice, comme étendue, comme un sujet qui tombe sous le sens du tact (et de la vue) sans être susceptible de sensibilité, et qu'on ne peut comprendre que par un raisonnement bâtard (1) : il pensoit que sa propriété étoit de recevoir le germe de toute génération, et qu'elle faisoit les fonctions d'une nourrice en les développant; qu'elle étoit susceptible de toutes les formes, (de toutes les qualités, de toutes les figures), quoiqu'elle fût elle-même, sans

(1) Platon a peut-être voulu dire qu'on ne pouvoit se faire une idée de la matiere que par négation, c'est-à-dire en faisant abstraction des qualités qui lui sont étrangères. Il en est de même de l'ame et de l'esprit, si tant est que ce ne soit pas là deux expressions d'une seule et même chose. Il est difficile de s'en faire une autre idée qu'une idée négative. Je comparerois volontiers la série, la filiation de nos idées, à une longue échelle dont les échelons supérieurs servent à expliquer les autres; mais comment expliquer les premiers?

forme , sans figure et sans qualité ; que , dans toutes ces sortes d'impressions et de figures qu'elle recevoit , elle étoit absolument passive comme la toile d'un tableau ; que c'étoit ainsi qu'elle prenoit toutes les figures , quoiqu'elle n'eût aucune figure particulière : car , pour être disposé à prendre diverses formes et à subir diverses impressions , il faut être sans propriété et ne pas posséder (d'avance) ce que l'on doit recevoir. Nous voyons que ceux qui veulent composer avec de l'huile des onguents de bonne odeur , choisissent la partie de cette liqueur la moins odorante , et que ceux qui veulent faire des figures de cire ou d'argille , pétrissent et repétrissent l'argille ou la cire , et lui donnent au hasard une multitude de formes.

Il convient donc que la matiere , susceptible en général de prendre toutes les figures , ne soit naturellement disposée à aucune d'elles , mais qu'elle soit sans forme pour recevoir celle qu'on voudra

lui donner. Sur ces principes elle n'est ni un corps ni sans corps ; elle est corps virtuellement (1), de même que nous concevons que l'airain est virtuellement une statue, parcequ'il n'a qu'à en recevoir la forme pour l'être en effet.

---

## CHAPITRE IX.

### *Des idées et de la cause efficiente.*

APRÈS avoir parlé de la matière Platon passe aux autres principes : le premier est un principe prototypique, c'est-à-dire celui des idées et de Dieu, le père et l'auteur de tout.

L'idée est par rapport à Dieu son *intelligence*, *νοῦς αὐτοῦ* ; par rapport à nous, *le premier objet de l'entendement*, *νοῦς πρῶτος* ; par rapport à la matière, *la me-*

(1) C'est-à-dire *in potentia*, en puissance, selon le style des scholastiques.

*sure*, μέτρον; par rapport au monde sensible, *le type* ou *le modele*, παράδειγμα; par rapport à elle-même, lorsqu'elle se considère, *l'essence*, οὐσία.

En général, tout ce qui se fait avec intention doit avoir une fin, comme lorsque quelqu'un fait quelque chose: par exemple, lorsque je fais mon image, il faut que le modele ait été précédemment conçu; et si le modele n'existe point au dehors, chaque ouvrier, ayant en soi son modele, en imprime l'image à la matière.

Platon définit l'idée, le modele de ce qui est naturellement éternel. La plupart des platoniciens ne regardent pas comme idée le modele que se forment les artistes, tel que celui d'un bouclier, d'une lyre; ils ne l'appliquent pas non plus aux choses qui sont contre la nature, telles que la fièvre, la colère; ni aux choses qui n'existent que partiellement, comme Socrate, Platon; ni aux choses de peu d'importance, comme une or-

dure, un fétu ; ni aux choses qui se rapportent à d'autres, comme le plus grand, l'extrême : ils pensent que les idées n'appartiennent qu'aux opérations éternelles et innées de l'intelligence de Dieu.

L'existence des idées, Platon l'établit ainsi : Que Dieu soit esprit, ou qu'il soit intelligence, il a des pensées ; et ces pensées sont éternelles et immuables (1). De cela suit l'existence des idées ; car si la matière est sans mesure par rapport à elle-même, elle doit être mesurée par quelque chose de plus excellent qu'elle et d'immatériel. L'antécédent est vrai ; le conséquent l'est donc aussi : les idées

(1) L'esprit humain n'a que des pensées fugitives et passagères ; jamais deux à-la-fois ; elles s'excluent et se succèdent réciproquement : c'est la coque de l'œuf qui n'en contient qu'un, et qui n'en peut recevoir un autre qu'après le premier. L'intelligence de Dieu, au contraire, embrasse à-la-fois toutes les pensées ; elles y sont et y seront de toute éternité ; aucune ne disparoit pour faire place à une autre : c'est l'univers qui renferme tout ce qui existe et peut exister.

sont donc quelque chose d'immatériel qui a la faculté de mesurer.

De plus, si le monde tel qu'il est n'existe point par lui-même, non seulement il a été fait de quelque chose, mais encore par quelque chose; et non seulement cela, mais encore il a été fait pour une certaine fin. Or la fin pour laquelle il a été fait, qu'est-ce autre chose qu'une idée? Les idées existent donc.

D'un autre côté, si l'esprit est une chose différente d'une pensée vraie, si l'intelligence est une chose différente de l'objet de ses opérations, si cela est, ce qui est susceptible d'intelligence est donc différent de ce qui en est l'objet. Il y a donc un premier ordre de choses intelligibles, et un premier ordre de choses sensibles: il existe donc des idées. L'esprit et la vérité sont des choses différentes: il existe donc des idées.

---

## CHAPITRE X.

*Comment on définit l'idée de Dieu, et par quel chemin on y arrive.*

L'ORDRE veut que nous parlions à présent du troisieme principe. Peu s'en faut que Platon ne pense qu'il ne peut point être soumis au raisonnement humain : on peut néanmoins s'y prendre de cette maniere.

S'il y a des choses intelligibles qui ne tombent point sous les sens, et qui ne soient liées par aucun rapport aux choses sensibles, mais qui appartiennent à un premier ordre de choses intelligibles, il existe un premier ordre de choses intelligibles dans un sens absolu, comme il existe une premiere classe de choses sensibles. L'antécédent est vrai; le conséquent l'est donc aussi.

Les hommes sont tellement remplis de

l'impression des choses sensibles, que, lorsqu'ils veulent concevoir quelque chose de purement intellectuel, ils y mêlent toujours quelque fantaisie de matérialité; ils ne peuvent point avoir l'idée de la grandeur sans y joindre celle de la couleur et de la figure, ni par conséquent avoir une conception purement intellectuelle (1). Les dieux, au contraire (les êtres spirituels), écartent toutes les impressions des objets sensibles, et conçoivent les choses purement et sans mélange.

L'intelligence est plus excellente que l'ame : l'intelligence (virtuelle, ou) en puissance est inférieure à celle qui, toujours en activité, saisit et embrasse tout à-la-fois. Celle-ci, à son tour, est inférieure à son auteur, qui a existé avant tout le reste, qui est le premier dieu, dont l'intelligence, toujours en action dans le monde, existe par elle-même : il

(1) De là vient que nous ne pouvons concevoir ni la nature de Dieu ni celle de l'ame.

agit sur l'intelligence sans se mouvoir, comme le soleil sur la vue quand nous la dirigeons vers lui, et de même que l'objet désiré excite et meut le désir, quoiqu'il soit lui-même immobile. C'est ainsi que cette intelligence met en mouvement l'intelligence de l'univers.

Puisque la première intelligence est excellente au suprême degré, les choses qui lui sont soumises doivent aussi être excellentes, mais d'une excellence inférieure à la sienne. Cette intelligence se connoît donc toujours elle-même en même temps qu'elle connoît ses notions et son énergie. Son activité est l'idée.

De plus, le premier Dieu est éternel, ineffable, possédant tout par lui-même, c'est-à-dire n'ayant besoin de rien, parfait dans tous les temps et dans tous les lieux : il est la divinité, la sainteté, la vérité, la symétrie, le bien. Au reste ceci n'est pas une définition, mais une notion générale.

Il est le bien, parcequ'il répand selop

son pouvoir sur toutes choses le bien dont il est l'unique source.

Il est le beau, parceque de sa nature il en est le modele et la perfection.

Il est la vérité, parcequ'il est le principe de toute vérité, comme le soleil est le principe de toute lumiere.

Il est le pere, parcequ'il est auteur de tout, parcequ'il a ordonné l'intelligence céleste et l'ame du monde conformément à lui-même et à ses propres notions.

Il a tout rempli de lui-même à son gré: auteur de l'ame du monde, il l'a dirigée vers lui-même; il lui a donné l'intelligence; et celle-ci, composée et ordonnée par le pere, compose et ordonne toute la nature dans cet univers.

Il est ineffable, et ne peut être conçu que par l'entendement, comme nous avons dit, parcequ'il n'est ni genre, ni espece, ni différence.

Il ne peut rien recevoir par accident; ni mal, car ce seroit un blasphème de le dire; ni bien, parcequ'il participe essen-

tiellement à ce qui est bien ; ni différence, ce seroit contredire la notion que nous en avons ; ni qualité, car son essence et sa perfection ne sont point l'ouvrage des qualités ; ni abstraction de qualités, car il ne manque d'aucune de celles qui peuvent lui convenir.

On ne peut pas le considérer comme partie de quelque chose, ni en général comme ayant lui-même quelques parties, ni comme étant telle chose, ou telle autre chose ; car il n'entre dans sa notion rien en vertu de quoi il puisse être séparé des autres choses. Il ne donne ni ne reçoit de mouvement : sa première notion existe dans l'abstraction de toutes ces choses. C'est ainsi que nous avons l'idée du point par abstraction de toute idée sensible, d'abord par l'idée de la surface, ensuite par celle de la ligne, et enfin par celle du point.

La seconde notion qu'on peut se faire de Dieu est une notion analogique en cette manière : de même que le soleil n'est

ni la vision ni les choses visibles, mais sert de moyen à la vue pour voir, et aux objets visibles pour être vus; de même la suprême intelligence sert de moyen à l'intelligence de l'ame et aux objets intelligibles. Elle n'est pas ce qu'est l'intelligence; elle lui donne la faculté de concevoir; elle donne aux choses intelligibles la faculté d'être conçues; elle éclaire l'intelligence sur la vérité de ces notions.

Voici une troisième manière de se faire une idée de Dieu. On contemple la beauté du corps; de la beauté du corps on passe à celle de l'ame; de celle de l'ame à celle des sciences et des lois; et de celle-ci on entre dans le vaste océan du beau (1). Après cela on se fait des idées de ce qui est bien, de ce qui est aimable, de ce qui est désirable: cette gradation est comme une lumière brillante qui éclaire l'ame

(1) Quelle précision, quelle justesse, et en même temps quelle majesté dans ce rapprochement! Ce sont de ces traits qui n'appartiennent qu'au génie.

lorsqu'elle s'éleve à ces hautes conceptions. On joint à cela l'idée de Dieu à cause de son excellence : on fait attention qu'il est exempt de parties, parce que rien n'existe avant lui ; car la partie et ce qui sert à constituer une chose existe avant la chose dont elle est partie ; la surface existe en effet avant le solide, et la ligne avant la surface. N'ayant point de parties, il doit être immuable et incapable de changer de lieu ; car s'il changeoit de lieu, ce seroit de lui-même, ou par l'impulsion de quelque chose hors de lui. Dans ce second cas cette chose hors de lui seroit plus puissante que lui ; dans le premier cas il ne changeroit que pour être mieux ou pire : or l'un et l'autre est absurde.

Il paroît résulter de tout ce que nous avons dit que Dieu est quelque chose d'immatériel. En voici la démonstration.

Si Dieu étoit corps il seroit composé de matière et il auroit une figure, par-

ce que tout corps est une amalgame de matière et de forme sans laquelle la matière ne peut exister ; assemblage conforme aux idées , qui lui-même en est une , mais d'une manière presque inexplicable. Or il est absurde que Dieu soit composé de matière et de forme ; car il ne seroit pas simple , il ne seroit pas principe. Il faut donc que Dieu soit incorporel.

D'ailleurs , si Dieu étoit corps , il seroit composé de matière : il seroit donc , ou feu , ou eau , ou terre , ou air , ou un composé de ces éléments : mais aucun de ces éléments n'est principe (1) , car alors ce qui est déjà matière redeviendrait matière ; ce qui est absurde. Il faut donc penser que Dieu est incorporel.

Et encore , si Dieu étoit corps , il seroit

(1) Lorsque les physiciens modernes nous ont enseigné que l'eau , l'air , la terre , et le feu , n'étoient point de vrais éléments , des substances simples , c'est donc moins une découverte qu'ils ont faite qu'une vérité apperçue par Platon qu'ils ont développée.

corruptible, il seroit créé; il seroit muable; toutes notions inconciliables avec sa nature (1).

---

## CHAPITRE XI.

*Les qualités sont incorporelles.*

**V**OICI de quelle maniere Platon démontre que les qualités sont incorporelles.

Tout corps est un sujet; au lieu que la qualité n'est pas un sujet, mais un accident. Donc la qualité n'est pas un corps.

Toute qualité est dans le sujet; aucun

(1) La matiere de ce chapitre est d'une telle importance que nous croyons bien mériter du public de lui donner, à la fin de l'ouvrage d'Alcinoüs, une traduction de la premiere des dissertations de Maxime de Tyr, autre philosophe platonicien, sur cette question, *Qu'est-ce que Dieu selon Platon?*

corps n'est dans le sujet. La qualité n'est donc pas un corps.

De plus, une qualité est contraire à une autre qualité, au lieu qu'un corps n'est pas contraire à un autre corps; car le corps, en tant que corps, ne diffère point d'un autre corps; mais il diffère de la qualité, sans différer du corps en aucune manière. Donc les qualités ne sont pas des corps.

Il est de toute raison que la matière étant sans qualité, la qualité soit immatérielle. Or si la qualité est immatérielle, elle est donc incorporelle.

Si les qualités étoient des corps, deux et trois corps seroient ensemble dans le même lieu; et c'est la chose du monde la plus absurde.

Si les qualités sont incorporelles, celui qui a fait les qualités doit être aussi incorporel: les causes efficientes des choses incorporelles doivent être naturellement incorporelles; car les corps sont susceptibles d'impression, de dissolution. Ils

ne sont pas toujours les mêmes par rapport à eux ; ils ne sont ni durables ni permanents : ceux qui paroissent produire des impressions y sont réellement bien plutôt soumis. Puis donc qu'il existe quelque chose de purement passif, il est pareillement nécessaire qu'il existe un agent vraiment actif ; or on ne peut point en trouver d'autre qu'une substance incorporelle.

Ce que nous venons de dire touchant les premiers principes peut être considéré comme appartenant à la théologie (1). A présent il faut commencer à parler de ce que nous appelons la physique.

(1) On voit que, dans le langage des philosophes de l'antiquité, ce mot de *théologie* avoit une acception plus étendue que celle où il a été restreint par les scholastiques.

---

## CHAPITRE XII.

*Des causes de la génération, des éléments, et de l'ordre du monde.*

PUISQUE toutes les choses sensibles et individuelles doivent avoir des modèles déterminés, c'est-à-dire des idées, dont la science et les définitions ne soient pas impossibles (car, en faisant abstraction de tous les hommes, nous pouvons concevoir un homme; en faisant abstraction de tous les chevaux, nous pouvons nous faire l'idée d'un cheval; et, dans un sens plus étendu, en faisant abstraction de tous les êtres, nous pouvons en concevoir un, incréé et impérissable; c'est ainsi que d'un seul cachet on forme plusieurs empreintes et un millier d'images du même homme, et qu'une seule idée donne l'existence à une infinité d'autres idées qui sont de même nature qu'elle):

il est également nécessaire que le plus bel œuvre qui existe, le monde, ait été composé par Dieu, le contemplant dans l'idée qui devoit en être le modele; et que, formé sur ce modele, il soit sorti de la main de l'ouvrier ressemblant à l'idée qu'il avoit conçue lorsque, par un effet de sa providence, de sa sagesse et de sa bonté, il entreprit de le composer. Il le forma de toute espece de matiere qui s'agitoit pêle-mêle et sans ordre avant la naissance du ciel, laquelle il retira de cet état de chaos pour lui donner un arrangement merveilleux, en ordonnant chacune de ses parties selon les formes et les proportions convenables; de maniere qu'il est actuellement aisé de discerner les rapports de la terre et du feu avec l'air et l'eau qui jadis n'avoient que la faculté de recevoir les impressions des éléments et d'en conserver les vestiges, et qui agitoient sans ordre comme sans mesure la matiere par laquelle ils étoient eux-mêmes agités.

Il le composa de la totalité de chacun des quatre éléments, de tout le feu, de toute la terre, de toute l'eau, et de tout l'air, sans en excepter aucune partie ni propriété. Il sentit premièrement qu'il falloit que le monde fût corporel et engendré, et en général sensible, tangible (ou palpable), et que sans feu et sans terre il ne pouvoit être ni l'un ni l'autre : il eut donc raison de le former de terre et de feu.

Il fallut ensuite un lien entre ces deux éléments, un lien digne de Dieu, qui, par de justes proportions, ne fit de lui-même et de ce qu'il devoit lier qu'un tout unique. D'ailleurs, comme le monde ne devoit pas être plat (il n'auroit alors eu besoin que d'un milieu), mais qu'il devoit être sphéroïde, il lui fallut deux milieux pour sa structure : c'est pour cela qu'entre le feu et la terre il arrangea l'air et l'eau selon les proportions convenables ; de manière que le rapport établi entre le feu et l'air se trouvât entre

l'air et l'eau , entre l'eau et la terre , et ainsi réciproquement.

Comme il n'existe rien hors le monde , Dieu le fit seul et unique , et semblable en nombre à l'idée d'après laquelle il le formoit et qui étoit une : outre cela il le fit incapable d'être malade et de vieillir , comme ne devant jamais rien éprouver qui puisse opérer sa ruine ; il le composa de manière qu'il pût se suffire à lui-même et qu'il n'eût besoin de rien ; il lui donna une figure sphérique , la plus belle , la plus volumineuse et la plus mobile de toutes les figures ; et comme il n'avoit besoin ni de voir , ni d'entendre , ni d'exercer aucune autre faculté , il ne lui appropria point d'organe pour cet usage. Après avoir éloigné de lui tous les autres mouvements , il ne lui réserva que le mouvement circulaire , naturellement propre à l'esprit et à la prudence.

---

## CHAPITRE XIII.

*Du monde et de la convenance des formes avec les éléments du monde.*

P U I S Q U E le monde a été composé de deux choses, d'un corps et d'une ame, dont l'un est visible et palpable, et l'autre invisible et impalpable, l'essence et les propriétés de chacun sont différentes.

L'un a été composé de feu, de terre, d'eau, et d'air : l'architecte du monde prit ces quatre choses qui n'avoient aucun ordre, aucune disposition relative, et il leur donna une figure, ou de pyramide (*tétraédre*), ou de *cube*, ou d'*octaédre*, ou d'*icosaédre*, ou sur-tout de *dodécaédre* (1).

Les parties de matiere qui reçurent

(1) Ce sont les cinq noms par lesquels les géomètres désignent les cinq corps réguliers de la nature.

une figure de pyramide devinrent feu : cette figure est la plus propre à diviser et à couper , parcequ'elle consiste en petits triangles , et qu'elle est par conséquent la plus rare. Ce qui reçut la forme octaédre eut les propriétés de l'air. Ce qui eut la forme icosaedre eut les propriétés de l'eau. La terre eut pour son partage la forme du cube , comme la plus solide et la plus ferme ; et ce qui eut la forme dodécaédre fut commun à tout le reste .

Le premier mode de toutes ces choses est la surface ; car la surface vient avant les solides. Les deux especes de triangles , le scalene , et l'isocèle , entre lesquels les rectangles sont les plus beaux , peuvent être considérées comme génératrices de la surface. Le scalene avoit un angle droit , un second de deux tiers , et un troisieme d'un tiers (1).

Le premier triangle , je veux dire le

(1) C'est-à-dire que le second angle étoit de soixante degrés , et le troisieme de trente.

scalene, fut l'élément de la pyramide, de l'octaédre, et de l'icosaédre. La pyramide (le tétraédre) fut composée de quatre triangles équilatéraux, et chacun d'eux divisé en six triangles scalenes, tels que nous venons de les marquer. L'octaédre fut également composé de huit triangles pareils, et chacun d'eux divisé en six triangles scalenes (1). L'icosaédre fut composé de vingt.

L'autre, c'est-à-dire le triangle isocèle, fut l'élément du cube; car de la réunion de quatre triangles isocèles se forme un tétragone, et c'est de six tétragones semblables que le cube est formé.

Nous avons déjà dit que Dieu avoit

(1) Puisque l'occasion s'en présente, donnons l'étymologie de ce mot *scalene*, que les géomètres ne donnent point : elle est dans les mots grecs *Σκαλιύω*, *Σκαλιύς*, *Σκάλιθρον*, qui veulent dire, *Je fouille la terre, fossoyeur, instrument à fossoyer*. Or il est clair que les deux lignes qui forment l'instrument à fossoyer, jointes au rayon visuel qui achève le triangle, produisent un vrai triangle scalene.

mélé le dodécaédre avec chacune des parties du tout : c'est pour cela qu'on voit douze signes dans le zodiaque, et que chacun d'eux est divisé en trente parties. De même le dodécaédre est composé de douze pentagones divisés en cinq triangles ; de sorte que chacun de ces triangles étant divisé en six autres triangles, on trouve dans le dodécaédre trois cents soixante triangles ; ce qui est en effet le nombre des parties dans lesquelles le zodiaque est divisé.

La matiere ayant donc reçu ces formes de la part de Dieu, se mouvoit d'abord sans ordre et sans suite : Dieu l'ayant ensuite ordonnée, toutes ses parties eurent entre elles une correspondance, une harmonie réciproque.

Les éléments ne sont pas différenciés seulement quant au lieu, ils ont un mouvement perpétuel qu'ils communiquent à la matiere ; de sorte que, comprimés par les circonvolutions du monde, ils en sont entraînés, et ils roulent en même

temps les uns autour des autres , les parties les plus légères étant attirées par les plus graves. De là vient que rien n'est privé de corps , qu'il n'y a point de vide (1). Les aspérités qui restent entre les molécules aident au mouvement ; car elles meuvent la matiere , et la matiere les meut à son tour.

---

## CHAPITRE XIV.

*De l'ame du monde , des spheres , et des étoiles.*

LES corps ont été formés pour que leurs propriétés servissent à faire con-

(1) Cette question du vide a partagé les philosophes dans tous les siècles. Platon le nioit ; Epicure l'admettoit ; Aristote demeuroit entre la négation et l'affirmation. Descartes a suivi la doctrine de Platon ; Newton celle d'Epicure : c'est bien le cas de s'écrier avec Virgile ,

Non nostrum... tantas componere lites.

noître celles de l'ame : puisque c'est avec l'ame que nous jugeons tout ce qui est, Dieu a eu raison de lui imprimer les premiers principes de toutes choses, afin que, contemplant et comparant les objets selon leurs rapports et leurs ressemblances, nous puissions par voie de conséquence déduire son essence de ses opérations.

En disant qu'il y a une essence indivisible et intelligible on suppose qu'il y en a une autre corporelle et divisible, et on montre qu'il est possible à l'intelligence de les concevoir toutes les deux. Joignons à cela l'idée de différence et d'identité, que l'on remarque dans les choses intellectuelles comme dans les choses sensibles. C'est de toutes ces idées que l'idée de l'ame s'est composée ; car c'est par le rapport réciproque des choses semblables que nous apprenons à connaître, selon les principes des pythagoriciens ; ou bien c'est par le rapport des

contraires, comme l'a prétendu Héraclite le naturaliste.

Lorsque Platon dit que le monde a été créé, il ne faut pas entendre par là qu'il ait été un temps où le monde n'existoit pas, mais qu'il a été fait de toute éternité, quoiqu'il reconnoisse une cause antérieure de son existence (1). Dieu lui-même n'a pas créé l'ame du monde qui est éternelle, il n'a fait que l'arranger; et la raison pourquoi l'on peut dire qu'il lui donne l'être, c'est qu'il l'excite, qu'il la fait venir à lui-même, comme s'il la retiroit de l'inertie ou d'un profond sommeil, afin que, contemplant les choses intelligibles dans son sein, et se pénétrant de ses idées, elle en reçoive l'image et les impressions.

Il est donc clair que le monde est un être et un être intelligent. Dieu voulant

(1) L'éternité du monde, selon Platon, n'étoit donc pas une éternité rigoureuse et mathématique. Or qu'est-ce qu'une pareille éternité?

le rendre parfait doit conséquemment lui donner une ame et une intelligence : une œuvre animée est en général plus excellente que celle qui n'a point d'ame ; et celle qui a de l'intelligence plus excellente que celle qui n'en a pas. Peut-être est-il impossible que l'intelligence pût exister sans ame.

Comme l'ame (de sa nature) s'étendait du milieu jusqu'aux extrémités, il lui arriva d'entourer le monde de tous côtés, en guise de cercle, et de le couvrir, de manière qu'elle s'étend sur tout le monde, et qu'ainsi elle l'enveloppe, le maintient, et le conserve, d'autant que ses parties extérieures commandent à ses parties intérieures.

Les parties extérieures resterent entières et sans division : les autres, qui dès le commencement avoient été divisées en intervalles doubles et triples, furent partagées en sept cercles.

A celles-ci sont semblables celles qui sont enveloppées par une sphere qui a

resté indivise : celles qui ont été divisées ressemblent aux autres.

Le mouvement qui entraîne tout le ciel est un mouvement déterminé , unique, et régulier ; le mouvement de ce qui est au-dedans est un mouvement variable, et dénué de règle dans ses levers et dans ses couchers. De là vient le mot de planète.

La partie extérieure du monde va de gauche à droite, de l'orient au couchant ; la partie intérieure, au contraire, va de droite à gauche, du couchant à l'orient.

Dieu fit aussi les astres et les étoiles : il fit les unes fixes pour orner le ciel et la nuit, et le nombre en est immense ; il fit les autres au nombre de sept pour produire les nombres, le temps, et la connoissance de ce qui est.

Les intervalles du mouvement du monde produisirent le temps, comme une image de l'éternité qui est la mesure de la durée du monde éternel.

Les étoiles fixes n'eurent pas les mêmes

propriétés ; car le soleil domine sur toutes les autres pour éclairer et illuminer tout. La lune est au second rang à cause de son usage ; et ainsi des autres planetes , chacune selon leur destination.

La lune est la mesure du mois par sa révolution circulaire autour d'elle-même , dans laquelle elle embrasse le soleil.

Le soleil est la mesure de l'année ; car en parcourant le zodiaque il remplit les saisons de l'année. Les autres ont , chacun en particulier , leurs périodes , qu'il n'appartient pas à tout le monde de connoître , mais seulement aux gens instruits.

De toutes ces périodes se forment le nombre et le temps parfait lorsque toutes les planetes , arrivées au même point , sont dans un tel ordre , qu'en concevant une ligne droite tirée perpendiculairement de la région des étoiles fixes sur la terre , cette ligne passât par le centre de chacune d'elles.

Relativement aux sept spheres qui étoient dans la sphere planétaire, Dieu forma sept corps visibles, qu'il composa en grande partie de substance ignée, et qu'il adapta aux spheres existantes dans l'autre cercle planétaire : il plaça la lune dans le premier cercle, le soleil dans le second, et Lucifer, ainsi que l'astre qu'on a consacré à Mercure et qui porte son nom, dans un cercle qui va avec la même vitesse que le soleil, mais qui en est éloigné. Les astres supérieurs, il les disposa selon la sphere qui leur étoit propre. Le plus lent de tous, qu'on appelle l'astre de Saturne, fut placé au-dessous, mais fort près de la sphere des étoiles fixes. Le second en lenteur après Saturne, qu'on appelle Jupiter, vint après lui ; et après celui-ci Mars. La suprême puissance qui les entoure eut le huitième rang.

Tous ces corps sont des êtres doués d'intelligence ; ils ont une figure sphérique ; ce sont des dieux.

---

## CHAPITRE XV.

### *Des démons, et des éléments (1).*

**I**L y a aussi d'autres démons, qu'on peut appeler dieux engendrés selon chacun des éléments.

Les uns sont visibles, les autres sont invisibles : il y en a dans l'éther et dans le feu, dans l'air et dans l'eau, afin qu'il n'y eût aucune partie du monde privée d'ame, ou de la substance qui anime l'homme, substance la plus excellente. Ils ont reçu l'empire de toutes les choses terrestres et sublunaires ; car Dieu est lui-même auteur de tout l'univers, des dieux comme des démons, et c'est par le bienfait de sa volonté divine que l'univers ne tombe point en dissolution. Les autres sont appelés ses enfants, faisant tout ce

(1) Selon Platon, démons, ou dieux subalternes, sont deux choses parfaitement synonymes.

qu'ils font à son imitation ou par son ordre. De là les présages, les visions nocturnes, les songes, les oracles, et tous les genres de divination qui se pratiquent parmi les hommes.

La terre est, au centre de l'univers, arrangée autour du pôle qui tient tout en ordre; elle est la gardienne du jour et de la nuit, et le plus ancien des dieux que le ciel embrasse: après l'ame du monde c'est elle qui nous fournit nos aliments avec abondance: le monde roule autour d'elle: elle est elle-même un astre, mais immobile, parcequ'elle est placée au centre comme en équilibre.

L'éther, répandu au dehors et au loin; s'étend à la sphere des fixes comme à celle des errantes: l'air est après, et la terre au milieu avec son humide.

---

## CHAPITRE XVI.

*Les dieux les plus jeunes sont ceux qui ont fait l'homme.*

APRÈS que Dieu eût tout ordonné, il laissa les trois autres especes d'êtres qui devoient être mortels, les volatiles, les aquatiques, et les terrestres. Dieu en abandonna la façon aux autres dieux qu'il avoit faits, afin qu'ils ne devinssent pas immortels étant l'ouvrage de ses mains. Ces dieux ayant emprunté quelques parties de la matiere premiere pour un temps déterminé et comme devant les rendre dans la suite, ils formerent les êtres mortels.

Pour ce qui est de l'espece humaine, qui devoit se rapprocher beaucoup de la nature des dieux, le pere de toutes choses (1) et les dieux qu'il avoit formés

(1) Platon pensoit que Dieu n'avoit point voulu se mêler de la formation des êtres qui devoient être

en prirent le soin , et l'architecte de l'univers fit descendre sur la terre les ames de cette génération dans un nombre aussi grand que celui des étoiles ; et les ayant toutes placées dans cet astre analogue , comme dans un char , il leur annonça en législateur les lois qui leur étoient destinées , afin de n'être pas responsable de leur conduite : savoir que des passions mortelles seroient produites par le corps ; premièrement les sensations , et ensuite le plaisir , la douleur , le desir , la crainte. Celles des ames qui prendroient l'empire sur ces affections , et qui n'en souffriroient aucune violence , celles-là vivroient justement et retourneroient dans leur premier lieu : celles , au contraire , qui se laisseroient subjuguier par l'injustice , auroient un sort de femme dans une

sujets à la mort , ou , pour mieux dire , à l'anéantissement ; et que , s'il y avoit mis la main , ces êtres-là auroient été immortels par une propriété nécessaire émanée de la main de Dieu. Pour que l'homme fût susceptible d'immortalité , il falloit donc que Dieu intervint immédiatement dans sa création.

seconde vie ; et , si elles ne s'amendoient pas , elles finiroient par devenir brutes : leurs peines ne prendroient fin que lorsqu'elles auroient corrigé leurs penchants naturels , et qu'elles seroient revenues au caractere et à la complexion qui leur sont propres.

---

## CHAPITRE XVII.

*Du corps , des membres de l'homme , et  
des forces de l'ame.*

**L**ES dieux commencerent par former l'homme de terre , de feu , d'air , et d'eau , ayant emprunté de la matiere quelques unes de ses parties pour les rendre un jour : ils composerent un corps ; ils en lierent les parties d'une maniere invisible , et ils attachèrent à la tête la partie la plus essentielle de l'ame qui leur avoit été envoyée , et ils lui soumirent le cerveau comme un champ en labour. Ils pla-

eurent les organes de la sensibilité sur la figure pour servir à l'emploi qui leur étoit approprié : ils composèrent la moëlle de triangles déliés et inflexibles, dont les éléments étoient eux-mêmes composés, laquelle moëlle doit être la source de la semence. Les os, ils les pétrirent de terre et de moëlle, et de temps en temps ils en arrosèrent la pâte d'eau et de feu : les nerfs, ils les firent d'os et de chair ; la chair fut composée d'alkali et d'acide, comme d'un ferment. Ils entourèrent la moëlle d'os, et les os de nerfs, afin de les lier entre eux. Les nerfs servirent aussi à la mobilité et aux nœuds des articulations : la chair sert à couvrir les nerfs, et on lui donna une couleur, tantôt blanche, tantôt noire, pour le plus grand avantage du corps. C'est de la même matière que furent formées les parties intérieures, comme les entrailles, le ventre, et les intestins, qui sont roulés autour, de même que vers le haut, dans le gosier, la trachée artère et le pharynx,

dont l'une descend dans l'estomac, et l'autre vers le poumon. Les aliments, amollis et triturés par la chaleur des esprits vitaux, se digèrent dans le ventre et se distribuent dans tout le corps selon les transformations qu'ils ont reçues (1). Deux veines qui descendent le long de l'épine entourent la tête dans un sens contraire, mais avec une réciproque correspondance, et se divisent en plusieurs branches.

Les dieux ayant donc fait l'homme, et ayant enfermé dans son corps une ame pour le gouverner, placèrent, comme de raison, dans la tête la partie de l'ame destinée à le conduire : c'est là aussi que fut placée l'origine des nerfs et de la moëlle, ainsi que le délire des affections. Les sens furent mis autour de la tête, comme pour servir de sentinelles à la raison. La faculté du raisonnement, celle de la contemplation, celle du jugement

(1) Suivant la physiologie moderne, c'est l'estomac, et non le ventre, qui est le siege de la digestion.

eurent le même siège. La partie sensitive ou pathétique de l'ame fut mise plus bas ; la partie irascible dans le cœur ; la faculté concupiscible dans l'hypogastre ou le bas ventre , partie voisine de l'ombilic. Nous parlerons ultérieurement de ces choses-là.

---

## CHAPITRE XVIII.

*De la vue , de la lumiere , et des images réfléchies.*

APRÈS avoir placé les yeux sur la figure pour servir d'organe à la lumiere , ils y renfermerent la partie lumineuse du feu : ils penserent qu'elle étoit pareille à la lumiere du jour parcequ'elle étoit déliée à la fois et épaisse ; ses parties les plus pures et les plus subtiles passent très aisément au travers des yeux , et principalement au milieu de leur orbite ; et de la ressemblance de l'impression

avec l'objet extérieur résulte le sens de la vue. D'où il suit que la lumière disparaissant ou s'obscurcissant pendant la nuit, ce qui émane de nous ne se mêle plus à l'air voisin, mais, renfermé au dedans de nous, il égalise et confond tous les mouvements internes, et nous provoque au sommeil: c'est pourquoi les paupières se ferment; après un assez long repos un léger sommeil arrive: si nous éprouvons encore quelques mouvements, nous avons des visions fréquentes, et alors les fantômes, vrais ou faux, naissent directement.

C'est ainsi que les images qui se forment dans les miroirs et dans toutes les autres surfaces transparentes ou diaphanes ne se forment que par réflexion, selon que le miroir est convexe, concave, ou plane; car les images seront différentes selon que la lumière sera réfléchie sur chaque partie, les rayons étant dispersés par la surface convexe, et réunis par la surface concave. C'est ainsi

qu'on voit, tantôt la droite, tantôt la gauche des objets dans un sens contraire, quelquefois dans un sens direct; et quelquefois on voit en haut ce qui est en bas, et réciproquement.

---

## CHAPITRE XIX.

*Des autres sens, et de leurs objets.*

L'OUÏE a été faite pour entendre la voix : elle commence par un mouvement dans la tête, et elle se termine au foie. La voix est ce qui entre dans les oreilles, et passe par le cerveau et par le sang pour aller faire impression sur l'ame : la voix aiguë est celle qui se meut vite ; la grave celle qui se meut lentement ; la haute est celle qui a beaucoup d'intensité ; la basse celle qui en a peu.

Il en est de même de la propriété des narines par rapport à la sensation des odeurs. L'odeur est l'impression opérée

sur les fibres nasales, qui descend jus-  
ques à la région de l'ombilic. On n'a pas  
donné des noms divers à ses différentes  
especes ; on a tout compris dans deux  
classes, bonnes odeurs, et mauvaises  
odeurs, qui embrassent tout ce qu'il y a  
d'agréable ou de déplaisant en ce genre.

La matiere de toutes les odeurs est  
plus dense que l'air, mais plus tenue que  
l'eau ; car on regarde proprement comme  
une espece d'odeur ce qui n'a pas reçu  
un changement considerable, mais qui  
est un composé d'air et d'eau sous la  
forme d'une vapeur ou d'une fumée.  
C'est de la correspondance de tout cela  
que se compose le sentiment de l'odeur.

Le goût a été fait par les dieux pour  
juger de la variété des suc : ils ont tendu  
des fibres depuis le palais jusqu'au cœur  
afin qu'elles reçussent l'impression des  
saveurs et qu'elles pussent les discerner ;  
ces fibres comparent et distinguent les  
diverses sensations des saveurs, et dé-  
terminent leurs différences.

Les saveurs sont au nombre de sept ; la douce, l'acide, l'aigre, l'austere, la salée, l'âcre, et l'amere (1). Entre ces saveurs la douce a reçu une propriété contraire à toutes les autres, qui est d'affecter agréablement la langue : les autres, comme l'acide, la piquent désagréablement ; l'âcre l'échauffe et porte au cerveau ; l'amere purge avec tant de violence qu'elle la rend pâle et livide ; la salée purge et déterge avec douceur. Il en est qui contractent, qui resserrent les pores ; la saveur qui produit cet effet avec le plus de rudesse c'est l'aigre ; celle qui le produit le plus doucement c'est l'austere.

Le tact a été destiné à servir d'organe au sentiment du froid, du chaud, du mou, du dur, du léger, du pesant, du poli, et du raboteux, pour juger de leurs différences. Nous appelons mous (ou cé-

(1) Théophraste, dans le sixieme livre de son traité *des Causes des Plantes*, fait à-peu-près la même division.

dants à l'impression) les corps qui reçoivent l'empreinte du tact, et nous appelons durs ceux qui ne cedent point (ou qui ne reçoivent point cette empreinte). Cela est relatif aux fondements des corps eux-mêmes; ceux qui en ont de grands sont solides, fermes; ceux qui en ont de petits sont mous, cedent et se meuvent facilement. Les corps âpres sont ceux qui sont raboteux et durs en même temps; les corps lisses, ceux qui sont unis et denses à la fois.

Le froid et le chaud produisent des impressions contraires; aussi viennent-ils de causes entièrement opposées. Le chaud produit son effet parceque ses parties aiguës et tranchantes ont une vertu incisive. Le froid pénètre plus difficilement à cause de la densité de ses parties; il chasse ses molécules les plus petites, et il force les autres à prendre la place de celles-ci. Alors il s'opere une espece de mouvement et d'agitation, et l'impression qui en résulte sur les corps est la gelée.

---

 CHAPITRE XX.
*Du pesant et du léger.*

IL n'est pas possible de donner une définition exacte du pesant et du léger en employant l'idée du haut et du bas ; car il n'y a rien de haut ni rien de bas, puisque le monde est sphéroïde et parfaitement uni par sa surface extérieure, autant qu'on en peut juger. Ce seroit donc à tort que l'on regarderoit les choses comme plus ou moins hautes les unes que les autres. Mais le corps pesant est celui qu'on ne peut faire passer qu'avec peine dans un lieu autre que celui qu'il occupoit naturellement ; et le corps léger est celui qui se prête avec facilité à ce déplacement : ou bien le corps pesant est celui qui est composé d'un grand nombre de parties, et le corps léger celui qui n'en a que très peu (1).

(1) J'aimerois mieux la première définition que la seconde.

---

## CHAPITRE XXI.

### *De la respiration.*

Nous respirons de cette manière. Nous sommes entourés au dehors de beaucoup d'air ; cet air entre dans le corps par la bouche , par les narines, et par les autres passages du corps que nous ne concevons qu'en idée (1). Lorsqu'il est échauffé il se hâte de rejoindre au dehors l'air homogène, et, selon la quantité d'air intérieur qui s'exhale, il rentre au dedans une pareille quantité d'air extérieur : c'est par l'effet de cette réciprocity continue que se forme (le mécanisme de) l'aspiration et (de) l'expiration.

(1) Du temps de Platon on ne connoissoit point les microscopes, qui rendent les pores visibles.

---

 CHAPITRE XXII.
*Des causes des maladies.*

SELON Platon les maladies ont plusieurs causes : la première, l'excès ou le défaut des éléments (des esprits vitaux), ou leur passage dans des parties qui ne leur sont pas appropriées ; la seconde, la dégénération des parties homogènes, comme si la chair se convertit en sang, en bile, en pituite. Tout cela n'est que dissolution ; car la pituite résulte de la nouvelle corruption de la chair. La sueur et les larmes sont comme une espèce de sérosité de la pituite : la pituite, si elle se porte vers les parties extérieures, engendre la gale ; si elle se mêle dans l'intérieur avec la bile noire, elle produit la maladie qu'on appelle sacrée (c'est-à-dire l'épilepsie). La pituite aigre ou salée cause les maladies qui consistent en

frissons : cet effet est également produit par l'inflammation de la bile. Il y a une infinité de maladies qui sont l'ouvrage de la bile et de la pituite. La fièvre continue résulte de la surabondance du feu dans le corps ; la fièvre quotidienne de la surabondance de l'air ; la fièvre tierce de l'excès de l'eau ; et la fièvre quarte de l'excès de la terre.

Nous allons parler de l'ame : ce sera le sujet du chapitre suivant , quoique nous paroissions tomber dans une es-  
pece de répétition.

---

## CHAPITRE XXIII.

*Des trois principales propriétés de l'ame.*

LES dieux qui ont formé les choses mortelles , en recevant l'ame de l'homme , immortelle de sa nature , comme nous l'avons fait voir , puisqu'elle procede immédiatement de Dieu , y ajouterent

deux parties périssables : afin que la partie divine et immortelle de l'ame ne se dégradât point par toutes les futilités humaines , ils la placèrent dans le corps comme dans une citadelle pour y commander , et ils lui fixerent son siege dans la tête dont la figure représente celle de l'univers.

Tout le reste du corps , ajouté comme une espece de char , fut destiné à obeïr ; et les parties de l'ame eurent dans le corps humain chacune une loge différente. La partie irascible fut placée dans le cœur ; la partie concupiscible dans le lieu qui est entre l'extrémité de l'ombilic et le diaphragme , et elle y fut liée comme une espece d'insecte sauvage pour aiguillonner.

A cause du cœur , ils firent le poumon mou , sans sang , caverneux , et semblable à une éponge , afin que le cœur , ému par la véhémence de la colere , eût là de quoi se calmer. Le foie , destiné à exciter l'appétit concupiscible et à l'appaiser ,

eut en partage la douceur et l'amertume : il fut également destiné à servir dans l'interprétation des songes ; car son poli, sa densité, son éclat, le rendent propre à manifester les émanations de l'ame. Ils firent la rate à cause du foie pour servir à le purger et pour lui donner son lustre ; elle reçoit les parties gâtées du foie que certaines maladies en détachent.

---

## CHAPITRE XXIV.

### *De la distinction des parties de l'ame.*

**Q**UE l'ame se divise en trois parties relativement à ses trois facultés, que ces parties soient distribuées dans des lieux particuliers selon l'essence de ces mêmes facultés, c'est ce que l'on peut conclure de ce qui suit.

D'abord les choses que la nature a séparées sont différentes : or la faculté rationnelle et la faculté sensitive sont na-

turellement séparées ; car l'une a pour objet les choses intelligibles , et l'autre a pour objet le plaisir et la douleur. D'ailleurs la faculté sensitive est commune aux animaux (1). Puis donc que la nature a mis de la différence entre la faculté rationnelle et la faculté sensitive , il faut aussi que ces deux facultés aient une différence locale ; d'ailleurs elles se combattent souvent l'une et l'autre : or une chose ne peut pas combattre contre elle-même , et des choses qui se combattent réciproquement ne peuvent pas exister en même temps dans un même lieu.

On voit en effet dans la tragédie de Médée que la colere combat la raison. Ce personnage s'exprime ainsi :

« Je n'ignore point tous les maux que  
 « je vais causer ; mais les conseils de ma  
 « fureur sont les plus forts (2) ».

Ailleurs on voit la passion de Læius ,

(1) Platon n'accordoit donc pas aux animaux la faculté rationnelle : en cela il a été suivi par les cartésiens.

(2) Voyez Simplicius sur Epictete, chap. XI.

ravisser de Chrysispe , aux prises avec la raison. Voici ses paroles :

« Hélas ! c'est pour l'homme le plus grand de tous les forfaits lorsqu'il connoît le bien sans le faire. »

Une autre preuve que la faculté sensitive est différente de la volonté rationnelle , c'est qu'elles ont l'une et l'autre un objet très différent ; car l'une a la science pour apanage , et l'autre les affections de la vie.

---

## CHAPITRE XXV.

### *De l'immortalité de l'ame.*

Voici quels sont les arguments à l'aide desquels Platon démontre que l'ame est immortelle.

Dans quelque corps que l'ame pénètre elle lui porte la vie , ce qui est une de ses propriétés naturelles : ce qui donne la vie à quelque chose n'est pas suscep-

tible de mourir ; par conséquent il est immortel.

Si l'ame est immortelle elle est impérissable : or c'est une substance incorporelle, immuable dans son essence, intelligible, invisible, et uniforme. Elle est donc simple, c'est-à-dire non composée, indissoluble, et indivisible : tout corps, au contraire, tombe sous les sens, est visible, divisible, composé, et multiforme.

D'un autre côté, l'ame, soumise à l'empire des sens par l'entremise du corps, est agitée, tourmentée ; elle est dans une sorte d'ivresse : occupée de choses intelligibles, elle rentre dans elle-même, elle est posée, tranquille : elle ne peut pas être semblable à ce qui la tire de son assiette naturelle ; elle ressemble donc davantage aux choses intelligibles ; or ce qui est intelligible est indivisible et impérissable de sa nature.

De plus le commandement appartient naturellement à l'ame : ce qui com-

mande de sa nature est semblable à la divinité; l'ame étant donc semblable à la divinité, est donc incorruptible et impérissable (comme elle).

Les choses qui sont immédiatement contraires, et qui ne le sont pas intrinsèquement, mais par accident, ont été destinées à exister l'une par l'autre; or ce que les hommes appellent vivre est contraire à ce qu'ils appellent mourir. De même donc que la mort est la séparation de l'ame d'avec le corps, de même la vie est l'union de l'ame (existant toutefois ultérieurement) avec le corps. Si elle doit être après la mort, et si elle étoit avant que de tomber dans le corps, *on doit être très persuadé* (1) qu'elle est éternelle; car il n'est pas possible de concevoir ce qui pourroit l'altérer.

Si la science consiste dans des réminiscences (dans la mémoire), l'ame doit être immortelle; or que la science

(1) Le mot grec d'Alcinoüs, *πιθανώτατον*, ne m'a paru dire rien de plus.

consiste dans des réminiscences, nous pouvons le démontrer de cette manière. La science n'est autre chose que le souvenir de ce que nous avons antérieurement appris ; car si c'est par le particulier que nous avons l'idée de l'universel, comment parcourerions-nous les choses particulières puisque leur nombre est infini ; ou comment, par un petit nombre de principes particuliers, arriverions-nous à l'universel ? Nous tomberions dans l'erreur, comme si nous disions qu'il n'y a d'êtres vivants que ceux qui respirent. Comment d'ailleurs les idées seroient-elles principes ? C'est par réminiscence et par le secours de quelques petits concepts que nous avons des idées. Quelques principes singuliers nous rapportent le souvenir de ceux que nous avons antérieurement connus et que nous avons oubliés lors de notre incorporation ou de notre entrée dans le corps.

L'ame ne peut point être altérée par

aucun germe corrupteur inhérent à son essence ; elle ne peut pas l'être non plus par aucun vice extérieur : elle ne le sera donc en aucune manière. Cela étant ainsi elle doit être immortelle.

Ce qui a en soi le principe de son mouvement se meut essentiellement de toute éternité : un tel être est immortel ; or l'ame a en soi le principe de son mouvement. Ce qui a en soi le principe de son mouvement est le principe de tout mouvement et de toute génération : tout principe est increé et impérissable. Telle est donc l'ame du monde ; telle est aussi l'ame de l'homme , car elles sont toutes les deux du même mélange (ou , pour mieux dire , de la même pâte).

Platon regarde l'ame comme ayant en soi la cause de son mouvement , parceque la vie lui est innée et qu'elle agit toujours en elle : il est aisé , selon lui , d'établir que les ames raisonnables sont immortelles ; mais il croit douteux que les ames , dépourvues de raison , le soient aussi ;

car il est probable que les ames dépourvues de raison, mues par la seule fantaisie, n'usant ni de discernement, ni de jugement, ni de contemplation, ni de raisonnement, ne pouvant distinguer le mal, étant entièrement sans intelligence, n'ont rien de commun avec les êtres intelligents et doués de raison, et par conséquent elles sont corruptibles et mortelles.

De ce que les ames sont immortelles il s'ensuit qu'elles ont dû entrer dans les corps et s'attacher à l'embryon au moment où il est formé par la nature, et passer dans plusieurs corps, ou d'hommes ou d'animaux, soit en attendant leur tour réglé par le sort des nombres, soit par la volonté des dieux, soit par intempérance, soit par sensualité (1).

(1) Il paroissoit résulter de la conclusion qui termine le précédent alinéa que Platon n'admettoit point la métempsychose; néanmoins ce dernier passage d'Alcinoüs prouve clairement le contraire, puisqu'il dit, en propres termes, que *les ames lu-*

Au reste il y a entre l'ame et le corps la même affinité qu'entre le feu et le bitume.

*maines ont dû passer dans des corps d'animaux.*

Or si les ames humaines passent dans des corps d'animaux, comment Platon enseignoit-il que les animaux sont dépourvus de raison, qu'ils n'ont point la faculté rationnelle, et sur-tout que l'ame qui les anime est corruptible et sujette à la mort? En entrant dans les corps des animaux les ames humaines changent-elles de nature? ou bien parmi les animaux en est-il qui sont animés par une ame humaine tandis que d'autres le sont par une ame brute, si l'on peut s'exprimer ainsi?

Salluste le philosophe, que j'ai cité plus haut, présente sur cette question une solution que je laisse apprécier au lecteur. « Les métempsychoses », dit-il dans le vingtième chapitre de son traité, « les « métempsychoses ou transmigrations d'ames, quand « elles ont lieu par le passage d'une ame d'un corps « humain dans un autre, rendent cette ame l'ame « propre du corps où elle entre; mais quand les ames « (humaines) passent dans des corps d'animaux, elles « ne font que les suivre extérieurement, comme nous « suivent nos démons familiers auxquels nous sommes « tombés en partage; car jamais une ame raisonnable « ne sauroit devenir celle d'un être privé de raison. »

L'ame des dieux elle-même a une faculté discrétive, c'est-à-dire une faculté capable de connoître et de juger : elle a aussi une faculté impulsive, c'est-à-dire susceptible d'exciter et d'être excitée ; elle est également douée d'une certaine sociabilité. Ces mêmes qualités, qui se trouvent dans l'ame des hommes, éprouvent une espee de changement par l'effet de leur entrée dans le corps humain. La disposition à la sociabilité devient appétit concupiscible, et la faculté impulsive devient appétit irascible (1).

A ce compte donc les ames qui animent intérieurement les brutes sont d'une nature différente des ames humaines. Cette différence va donc jusqu'à soumettre, comme le pense Platon, ces ames des brutes à la corruption et à la mort. Mais *une ame mortelle* n'offre-t-elle pas le rapprochement d'un sujet et d'un attribut exclusifs l'un de l'autre ? Que de questions dans la philosophie sur lesquelles les philosophes les plus transcendants ne feront que bégayer longtemps encore !

(1) Ce chapitre est à peu près l'extrait du Phédon, fameux traité de Platon sur l'immortalité de

---

## CHAPITRE XXVI.

### *Du destin, et du libre arbitre.*

VOICI les idées de Platon touchant la fatalité.

Il pense que tout est soumis à la fatalité de l'ame. Cette question, la plus grande, la plus importante sans doute que l'esprit humain puisse agiter, si toutefois elle est de nature à être agitée, est-elle, d'après les arguments de Platon, si clairement démontrée pour l'affirmative, que la raison ait le sentiment de l'évidence? Ceci me rappelle d'avoir lu dans le Chevrœana qu'un prince allemand conversant avec le célèbre Grotius et traitant avec lui des questions de métaphysique, tomba sur celle de l'immortalité de l'ame, et demanda au philosophe hollandais s'il croyoit qu'on pût en donner la démonstration. A quoi Grotius répondit : *Non pas bonnement, monseigneur, non pas bonnement.* Mais il y a extrêmement loin, aux yeux des penseurs de bonne foi, entre l'impossibilité de donner de l'existence d'une chose une démonstration propre à satisfaire la raison et la négative ronde et nette de cette existence.

lité, mais que tout n'est par réglé par elle (1). Quoique le destin soit une es-  
pece de loi, ce n'est pas à dire qu'il dé-  
termine, « celui-ci fera telle chose, celui-  
là souffrira telle autre chose ». Cela  
iroit à l'infini ; car le nombre des indi-  
vidus est infini, et les accidents de chaque  
individu infinis aussi. D'ailleurs où se-  
roient alors notre liberté, les sujets de  
louange, de blâme, et toutes choses sem-  
blables ?

Mais l'influence du destin se réduit à  
ce que si une ame mene une telle vie  
et qu'elle fasse telles actions il en résul-  
tera telles conséquences. L'ame est donc  
indépendante ; elle est la maîtresse d'agir  
ou de ne pas agir. A cet égard elle ne  
peut point être forcée ; mais les consé-  
quences de l'action sont conformes aux  
décrets de la destinée. Par exemple Pâ-  
ris (le fils de Priam) est bien le maître

(1) C'est la distinction de l'école entre les choses  
qui ne sont qu'*in potentia* et celles qui sont *in actu*.  
Voyez la fin de ce chapitre.

d'enlever ou de ne pas enlever Hélène; mais s'il l'enleve il en résultera que les Grecs feront la guerre aux Troyens à cause de cet enlèvement. C'est ainsi qu'Apollon prédit à Laïus (roi de Thebes et pere d'OEdipe): « Si tu engendres un « fils il te donnera la mort ». L'oracle parle de Laïus et d'un fils qu'il peut engendrer; mais le destin règle les conséquences de cette génération.

La nature du possible est placée en quelque maniere entre le vrai et le faux; mais comme il est naturellement indéfini, notre liberté se conserve.

Ce qui existe par notre choix est ou vrai, ou faux; ce qui existe *en puissance* est différent de ce qui existe *en habitude*, ou *en acte*; ce qui existe en puissance suppose une certaine disposition pour une habitude qu'il n'a pas encore: c'est ainsi qu'on peut dire qu'un enfant est grammairien, joueur de flûte, forgeron, *en puissance*: il sera en habitude une ou deux de ces choses lorsqu'il aura

appris et qu'il saura quelques principes de ces arts : il le sera *en acte*, lorsqu'il travaillera en maître selon les principes qu'il aura appris.

Le possible n'est rien de tout cela : mais notre liberté étant indéfinie prend un caractère de vérité ou de fausseté selon qu'elle incline d'un côté ou de l'autre.

---

## CHAPITRE XXVII.

*Du bien, du souverain bien, et de la vertu.*

PARLONS à présent en peu de mots des idées de Platon sur la morale.

Il pensoit qu'il n'étoit aisé ni de trouver le souverain bien, ni de le répandre avec sûreté sur tout le monde après l'avoir trouvé ; aussi en a-t-il donné le secret à un très petit nombre de ses disciples, à ceux qu'il avoit choisis pour leur

communiquer ses principes sur cette matière.

En lisant ses ouvrages avec exactitude on voit qu'il faisoit consister le bien de l'homme dans la science et dans la contemplation du premier bien, qu'on peut appeler Dieu, ou la suprême intelligence : il pensoit que toutes les choses quelconques que les hommes regardent comme un bien n'avoient reçu cette dénomination que parcequ'elles participent d'une manière quelconque à la nature de ce bien, le premier et le plus excellent ; c'est ainsi que les choses douces ou chaudes ont tiré leur nom de leur participation aux principes du doux et du chaud.

Il pensoit que l'entendement et la raison étoient en nous-mêmes les seules choses qui pussent parvenir à lui ressembler ; et c'est pour cela que notre bien lui paroît beau, auguste, divin, aimable, symétrique, et qu'en un mot il l'appelle *bonheur*. Toutes les autres choses

auxquelles la multitude donne le nom de biens , comme la santé , la beauté , la force , les richesses , et autres choses semblables , il ne les regardoit pas comme des biens , à moins qu'elles ne tirassent leur utilité de la vertu ; sans cet accord il ne les prenoit que pour des combinaisons de la matière , qui devenoient des maux pour ceux qui en faisoient un mauvais usage ; quelquefois aussi il les appeloit des biens mortels.

Il ne pensoit pas que le bonheur pût appartenir aux gens de bien d'entre les hommes ; il l'attribuoit uniquement aux dieux et aux immortels : il disoit que les âmes des vrais philosophes étoient remplies de biens admirables et excellents , et qu'après leur séparation d'avec le corps elles entroient dans la société des dieux , qu'elles partageoient leurs occupations , et qu'elles marchaient dans le champ de la vérité parceque pendant la vie , elles avoient passionnément désiré de la connoître , qu'elles avoient préféré son étude

à toute autre chose , et que , purifiant et régénérant par son moyen l'œil de l'ame, si l'on peut s'exprimer ainsi , déjà perdu et devenu entièrement aveugle , œil toutefois plus digne d'être conservé que mille autres , elles s'étoient rendues capables de soutenir toute la lumiere de la raison.

Il comparoit les insensés à des hommes qui habitoient sous terre ( à des Troglodytes ), et qui n'avoient jamais vu la splendeur de la lumiere , mais seulement les légers et vaines ombres des corps terrestres qui nous environnent , qu'ils prenoient avec confiance en les voyant pour des corps réels : de sorte que , lorsqu'il leur arrive de sortir des ténèbres et d'entrer dans la région de la pure lumiere , il est dans l'ordre des choses qu'ils méprisent tout ce qu'ils voient , et qu'ils se méprisent sur-tout eux-mêmes , comme ayant été dans l'erreur. C'est ainsi que ceux qui passent au beau , au divin jour de la vérité , dédaignent ce

qu'ils ont admiré jusqu'alors, et desirent avec plus de véhémence de se livrer à la contemplation des nouveaux objets qui frappent leurs yeux. A ce spectacle ils ne peuvent s'empêcher de convenir qu'il n'y a de bien que ce qui est honnête, et que la vertu suffit au bonheur.

Platon montre dans tous ses écrits que l'honnête et le beau consistent dans la connoissance de la cause première : dans son premier livre des Lois il s'exprime ainsi touchant les biens susceptibles de participation : « Il y a deux especes de bien, celui qui est propre à l'homme, et celui qui est propre aux dieux », et la suite. S'il y a quelque chose d'isolé et qui ne tienne point à l'essence de la cause première, il n'y a que des insensés qui puissent l'appeler un bien. Dans l'Euthydeme (1) il soutient que ce prétendu bien est un grand mal pour celui qui le possède.

Il regardoit ce principe, que la vertu

(1) C'est le titre d'un des ouvrages de Platon.

est desirable pour elle-même, comme un corollaire de celui-ci, qu'il n'y a d'honnête que ce qui est bien : il a professé cette doctrine dans tous ses traités, et particulièrement dans celui de la République, que l'homme qui posséderoit la science dont nous venons de parler seroit le plus heureux et le plus fortuné ; non qu'un tel bonheur prît sa source dans les honneurs ou dans les autres récompenses dont seroit payé le mérite d'un pareil homme ; mais, quand bien même il seroit ignoré de tous ses semblables, quand il seroit en butte à tout ce que le vulgaire prend pour des maux, comme le désespoir, l'exil, la mort, il n'en seroit pas moins heureux : au lieu que celui qui, sans posséder cette science, posséderoit d'ailleurs tous les biens prétendus tels, comme les richesses, l'autorité souveraine, la santé, la force, et la beauté du corps, n'en seroit pas plus fortuné. D'où il tire cette conséquence, qu'il faut, autant qu'on le peut, se rendre semblable à Dieu.

Cette idée il la tourne en plusieurs sens : quelquefois , comme dans son *Théatès* (1), il entend par se rendre semblable à Dieu , être tempérant , saint , et juste. De sorte qu'il faut passer des vices opposés avec toute la célérité possible à ces vertus : ce passage est une ressemblance avec Dieu , autant que la chose le comporte. La justice et la sainteté , en se joignant à la sagesse , operent aussi cette ressemblance.

D'autres fois il la fait consister seulement dans la justice , comme on le voit dans son dernier livre de la *République*. Selon lui , l'on n'est jamais abandonné de Dieu dans les efforts qu'on fait pour être juste , et on s'approche autant qu'il est possible de la ressemblance avec Dieu en cultivant la vertu.

Dans le *Phédon* (2), il fait consister en quelque maniere la ressemblance avec

(1) C'est le titre d'un des traités de Platon.

(2) C'est le titre du plus célèbre des ouvrages de Platon : il y traite la grande question de l'immortalité de l'ame. Voyez ci-dessus la note de la page 125.

Dieu dans la justice et la tempérance. « Les hommes », dit-il, les plus heureux, les plus fortunés, et qui tendent au but le plus excellent, sont ceux qui se sont consacrés aux vertus domestiques et civiles, qu'on appelle la justice et la tempérance ». Ailleurs, il dit que la fin de l'homme est de ressembler à Dieu, tantôt qu'elle consiste à le suivre, comme lorsqu'il dit : « Dieu qui, selon l'ancienne tradition, est le commencement et la fin », et la suite (1). Tantôt il prétend qu'elle consiste dans tous les deux, comme lorsqu'il dit : « L'âme, qui suit Dieu et qui se forme à sa ressemblance », et la suite. Car

(1) Daniel Heinsius pense, sur la foi de quelque savant que le texte d'Alcinous est corrompu en cet endroit, et qu'il y manque quelque chose. Si j'osois en dire modestement ma pensée je dirois que ces savants me paroissent s'être trompés. Ce qui a pu les induire en erreur c'est que certains mots du texte n'offrent qu'un sens incomplet. Mais il me semble que c'étoit l'intention d'Alcinous. Les propres mots de Platon, qu'il emprunte, et qu'on auroit

le bien est le principe de l'utilité; et cela se dit de Dieu. C'est donc faire accorder la fin avec le principe que de ressembler à Dieu, savoir à ce Dieu qui est dans le ciel, ou, pour mieux dire, qui est au-dessus du ciel, en qui il n'y a point de vertu, parcequ'il est plus excellent qu'elle. De sorte que l'on peut dire avec raison que la misere des dieux subalternes est dans leur méchanceté, et que leur félicité est dans leurs bonnes mœurs.

Nous parviendrons à nous rendre semblables à Dieu si nous employons pour cela les dispositions convenables, par nos mœurs, notre éducation, nos sensations bien ordonnées, et sur-tout par la raison, par la communication de notre doctrine, de notre savoir : de maniere qu'é-

dû mettre en italique, si c'étoit praticable dans la typographie grecque, sont des commencements de passage qu'Alcinoüs tronque à dessein afin de n'être pas trop long. Ce qui le prouve, à mon avis sans réplique, c'est la répétition de la terminaison, καὶ τὰ σούτοις ἐξῆς, et la suite.

loignés la plupart du temps du soin des affaires humaines, nous soyons toujours livrés à l'étude des choses intelligibles. L'initiation et la purification du démon qui est en nous s'opérera, si nous nous dévouons à la culture des sciences les plus importantes, telles que la musique, l'arithmétique, la géométrie, et l'astronomie, et que nous ayons en même temps le soin de fortifier le corps par la gymnastique, qui le rend propre aux travaux de la paix et aux fatigues de la guerre (1).

(1) Il est sans doute impossible de ne pas être frappé des points nombreux de contact qu'offre la matière de ce chapitre entre la doctrine de Platon et celle du christianisme. Platon étoit-il donc chrétien à Athènes, trois cents ans avant la naissance de Jésus à Bethléem ? ou bien le christianisme n'est-il que le platonisme accommodé avec le système évangélique ? Cette question embarrassa beaucoup certains pères de l'église qui ne purent se dissimuler que le disciple de Socrate avoit eu quelques saines notions sur la nature du vrai Dieu. Mais si par l'élévation du génie et la pureté des contemplations intellectuelles on peut arriver à la connoissance du vrai

---

## CHAPITRE XXVIII.

### *Définition et distinction de la vertu.*

LA vertu étant une chose divine, elle constitue l'état de l'ame le plus excellent et le plus parfait: elle rend l'homme honnête, fidele, conséquent dans ses discours et dans ses actions, envers lui-même et envers les autres.

Il en est de plusieurs especes, dont les unes appartiennent à la partie rationnelle, les autres à la partie destituée de

Dieu, où est donc la nécessité de la révélation? Ah! Platon! Platon! étoit-ce pour rendre à jamais accessibles aux générations de l'espece humaine les sentiers de la vérité, que tant de mensonges, que tant d'erreurs devoient obruer, que le Dieu dont tu as reconnu l'unité et les autres attributs t'inspira de ne pas imiter ton maître dans le projet de ne rien écrire, et qu'il a veillé sur les monuments de tes immortelles méditations au milieu des ruines des Ages?

raison. La nature de la partie rationnelle étant différente de celle de l'appétit irascible, et de celle de l'appétit concupiscible la perfection réciproque doit différer. La perfection de la raison consiste dans la prudence et la sagesse; celle de l'appétit irascible est la force; celle de l'appétit concupiscible est la tempérance.

La prudence est la science des biens, des maux, et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre.

La tempérance est l'art de régler les affections et les desirs, et de les soumettre à l'obéissance de leur chef, c'est-à-dire de la raison. Lors donc que nous disons que la tempérance est une certaine règle, une obéissance, c'est comme si nous disions qu'il y a une puissance en vertu de laquelle nos desirs sont réglés et contenus par la partie qui commande naturellement, c'est-à-dire par la raison.

La force est l'observation d'un précepte légitime, fâcheux ou non, c'est-à-

dire la puissance conservatrice d'un précepte légitime.

La justice est la concordance de toutes ces choses entre elles, c'est-à-dire une puissance en vertu de laquelle les trois parties de l'ame s'accordent, conviennent entre elles, et se portent comme il est convenable vers ce qui leur est propre et qui leur appartient : de sorte qu'elle est comme la suprême perfection des trois vertus, la prudence, la force, et la tempérance ; car si la raison commande, et que les autres parties de l'ame se rangent chacune selon leurs propriétés sous les ordres de la raison et qu'elles lui obéissent, il est naturel que les vertus s'ensuivent. La force, consistant à faire respecter les préceptes légitimes, respecte la droite raison ; car un précepte légitime est une sorte de droite raison ; et la droite raison vient de la prudence.

D'un autre côté la prudence tient à la force ; car la prudence est la science du bien, et personne ne peut voir le bien

lorsqu'il est offusqué par la timidité et par les affections dont elle est accompagnée: de même on ne peut pas être prudent avec de l'intempérance, ni en général lorsqu'on se laisse vaincre par ses passions. Celui qui fait une action par laquelle il viole la droite raison, Platon prétend qu'il la commet par ignorance et par défaut de prudence: de manière qu'on ne peut pas être prudent et être intempérant et lâche en même temps. Les vertus parfaites sont donc inséparables les unes des autres.

---

## CHAPITRE XXIX.

*Des vertus, des vices, et de leurs différences.*

ON appelle également vertu l'heureuse disposition à la vertu et les progrès qu'on y fait; elle prend le nom de la vertu parfaite à cause de la ressemblance qu'elle a

avec elle : c'est ainsi que nous donnons à des soldats le titre de braves , et que parfois nous attribuons cette qualité à des gens téméraires et imprudents , en ne considérant la vertu que dans un sens imparfait ; car la vertu parfaite n'est susceptible ni de plus ni de moins , au lieu que les vices reçoivent l'un et l'autre : l'injustice , l'imprudence , ont plusieurs degrés. D'ailleurs les vices ne sont pas une conséquence nécessaire les uns des autres ; il en est d'opposés et qui ne sauroient se trouver ensemble. Il en est ainsi de la témérité et de la timidité , de la prodigalité et de l'avarice ; et après tout il est impossible qu'un homme soit abandonné à tous les vices , de même qu'il seroit impossible qu'un corps qui renfermeroit toutes les mauvaises humeurs pût subsister.

Il faut donc admettre une espece de complexion intermédiaire , ni vertueuse , ni vicieuse , car tous les hommes ne sont pas ou vertueux ou vicieux ; ils ne de-

viennent tels que par gradation (1). Il n'est pas aisé de passer subitement de la vertu au vice, et du vice à la vertu : il y a une grande distance et une grande opposition entre ces deux extrêmes.

Il faut distribuer les vertus en primordiales et secondaires. Les primordiales sont celles qui appartiennent à la raison et par lesquelles toutes les autres se perfectionnent ; les secondaires sont celles qui appartiennent aux sens. Elles font le bien selon la raison, non selon cette raison qui est en elles-mêmes, car elles n'en ont pas, mais selon la raison que la prudence leur a donnée et qu'elles

(1) Comment résister ici à la tentation de remettre sous les yeux du lecteur ces vers de l'Euripide françois qui rendent cette vérité morale avec tant de grace et tant d'éloquence :

Ainsi que la vertu le crime à ses degrés ;  
 Et jamais on n'a vu la timide innocence  
 Passer subitement à l'extrême licence.  
 Un jour seul ne fait point d'un mortel vertueux  
 Un perfide assassin, un lâche incestueux.

PHÈD. tragéd. act. IV, scen. II.

ont acquise par l'expérience et l'habitude.

Puisque ni science ni art n'existent dans aucune partie de l'ame que dans la raison ; les vertus qui tiennent aux sens ne sont pas susceptibles d'être enseignées, parcequ'elles ne sont ni un art ni une science, et qu'elles n'ont aucun objet d'étude particulier. Mais la prudence étant une science, elle enseigne à chacun ce qui lui est propre, ainsi que le pilote montre à ses nautoniers certaines choses qu'ils ignorent et que ceux-ci exécutent avec docilité : il en est de même d'un général par rapport à son armée.

Puisque les vices sont susceptibles de plus ou de moins, les fautes ne doivent point être égales (1), mais les unes plus

(1) Les stoïciens pensoient le contraire ; mais *Horace* a joliment combattu ce paradoxe :

Nec vincet ratio hoc, tantumdem ut peccet, idemque,  
 Qui teneros caules alieni fregerit horti,  
 Et qui nocturnus divum sacra legerit. Adsit  
 Regula peccatis quæ pœnas irroget æquas.

grandes, et les autres plus petites : c'est en conséquence de ce principe que les législateurs eux-mêmes ont établi de plus fortes peines contre certains délits que contre d'autres.

Les vertus, considérées comme parfaites et comme semblables à ce qui est droit, sont quelque chose de suprême : dans un autre sens elles sont quelque chose de modéré et d'intermédiaire, si l'on fait attention que l'on les voit chaque jour toutes, ou pour le moins le plus grand nombre, placées entre deux vices, et pencher tantôt vers l'excès, et tantôt vers le défaut. Telle est, par exemple, la générosité, qui est entre l'avarice d'un côté, et la prodigalité de l'autre.

L'immodération de nos affections vient de ce qu'elles ont trop ou trop peu : celui qui sans s'émouvoir verroit insulter ses parents, celui qui s'emporteroit sur le plus léger prétexte, n'auroient pas une sensibilité modérée, mais tout le contraire. De même celui qui peut sans dou-

leur voir mourir ceux qui lui sont attachés par les liens du sang est insensible ; et celui qui , en pareil cas , se laisse consumer par l'affliction , donne dans l'excès opposé. Celui qui s'afflige , mais qui le fait avec modération , celui-là est dans le milieu convenable : de même celui qui craint tout est timide outre mesure ; et celui qui ne craint rien est téméraire. L'homme courageux est celui qui tient le milieu entre la timidité et la crainte ; et ainsi du reste.

Puis donc que la modération est ce qu'il y a de mieux dans les affections , et que la modération n'est autre chose qu'un juste milieu entre l'excès et le défaut , il s'ensuit que ces vertus s'appellent vertus modérées , parcequ'elles nous rendent modérés dans nos affections.

---

## CHAPITRE XXX.

*Comment la vertu est volontaire, et la méchanceté involontaire.*

SI nous avons en nous-mêmes quelque autre chose d'indépendant, c'est la vertu; car l'honnête ne seroit pas louable s'il étoit un don de la nature ou du destin: elle est par conséquent volontaire, et elle consiste dans une impulsion ardente, généreuse, et continue.

Si la vertu est volontaire, il s'ensuit que la méchanceté est involontaire; car qui, dans la plus belle, dans la plus excellente partie de lui-même, préféreroit avoir le plus grand des maux? Si donc quelqu'un se laisse aller à la méchanceté, ce ne sera pas vers le mal qu'il croira se porter, mais vers le bien; et si quelqu'un tombe dans le mal à bon escient, c'est par erreur, c'est-à-dire que d'un petit

mal il croyoit en retirer un grand bien. Or c'est en cela qu'il agit involontairement ; car il est impossible de desirer le mal comme mal sans en espérer du bien , ou sans avoir pour but d'éviter un plus grand mal.

Tout le mal que fait un méchant homme il le fait involontairement. Si l'injustice est involontaire , il est bien plus involontaire d'agir injustement , d'autant que c'est un plus grand mal d'agir en effet avec injustice que de contenir l'injustice sans activité.

Puisque les actions injustes sont involontaires , il faut punir ceux qui les commettent , mais diversement ; car les dommages sont différents , et d'ailleurs l'involontaire gît dans l'ignorance et dans l'affection : mais tout cela peut se corriger par la raison , par les mœurs publiques , et à force de soin.

## CHAPITRE XXXI.

*De l'amitié.*

L'AMITIÉ, sur-tout celle qui est proprement ainsi nommée, consiste dans une bienveillance réciproque : elle existe lorsque chacun veut également faire du bien à son prochain et à lui-même ; et cette égalité ne peut subsister qu'avec une parfaite ressemblance de mœurs. Les choses semblables entre elles , lorsqu'elles sont modérées , sympathisent réciproquement ; mais les choses immodérées ne peuvent convenir ni entre elles ni avec les choses qui ont une certaine modération.

Il y a d'autres amitiés auxquelles on donne ce nom, qu'elles ne méritent point, et qui ne sont qu'une espece de vernis de l'amitié proprement dite ; telle est

l'amitié des parents pour leurs enfants , celle des enfants entre eux , celle des citoyens les uns envers les autres , et celle d'un amant pour sa maîtresse : ces affections n'ont pas toujours une réciprocité de bienveillance.

L'amour lui-même est une espèce d'amitié. Il en est de trois sortes ; l'un honnête , qui loge dans une ame vertueuse ; l'autre vicieux , qui est d'une ame corrompue ; et un troisieme , qui tient le milieu. De même que l'ame d'un être raisonnable a trois modifications, la vertu , le vice , et l'intermédiaire , il y a de même trois sortes d'amour spécialement différentes entre elles. La preuve qu'il y a des amours de trois especes se tire des divers objets de chacun d'eux. L'amour vicieux n'est sensible qu'au plaisir du corps et n'est qu'une espece de brutalité ; l'amour honnête n'a que l'ame pour objet , et paroît entièrement tourné du côté de la vertu ; l'amour moyen est celui qui tient

de l'un et de l'autre, qui desire le plaisir du corps, mais qui s'attache aussi à la beauté de l'ame.

L'objet de cette dernière sorte d'amour tient lui-même le milieu, c'est-à-dire qu'il n'est ni vicieux, ni vertueux : de manière que l'amour corporel doit être plutôt regardé comme un démon que comme un dieu (1); car il n'a jamais été dans un corps d'homme, mais il communique à l'homme les choses divines, et réciproquement.

D'ailleurs l'amour considéré sous ce rapport ayant été divisé dans les trois espèces dont nous venons de parler, l'amour d'un homme de bien étant détaché des affections vicieuses est un amour (technique) proprement dit; il réside dans la partie raisonnable de l'ame : son objet contemplatif est de discerner celui qui est digne d'affection, de le posséder et de s'en servir : il le juge à ses inclina-

(1) Voyez ci-dessus dans quel sens le mot *démon* doit être entendu.

tions et à ses penchants, s'ils sont honnêtes, portés au bien, actifs, véhéments; et s'il se détermine à s'y attacher, il ne vante ni la mollesse, ni les plaisirs, il l'en éloigne, au contraire, et il lui fait sentir qu'il ne pourroit point vivre avec lui s'il s'y livroit comme il fait actuellement. Lorsque son choix est fait, il en jouit en invitant celui qui en est l'objet à se dévouer aux exercices propres à le rendre parfait : or la perfection de ce commerce est de transformer l'amour en amitié.

---

## CHAPITRE XXXII.

### *Des passions.*

L'INJUSTICE est un si grand mal, qu'on doit plus craindre de la commettre que de l'éprouver : commettre une injustice est un acte de méchanceté; recevoir une injustice est une preuve de foiblesse.

L'un et l'autre est honteux ; mais les actions injustes sont un d'autant plus grand mal qu'elles sont plus honteuses.

Il est aussi utile au méchant d'être puni qu'au malade d'abandonner son corps au médecin pour le guérir : tout châtement n'est qu'une espece de remede pour une ame qui fait le mal.

Puisque la plupart des vertus tiennent aux passions , il faut définir ce que c'est qu'une passion.

Une passion est un mouvement déréglé de l'ame qui la porte ou vers le bien ou vers le mal : on appelle ce mouvement déréglé parceque la passion n'est ni jugement ni opinion , mais une impulsion des parties déraisonnables de l'ame. Sommes-nous les auteurs de cette émotion qui s'opere dans la partie pathétique de l'ame ? cette émotion ne dépend pas de nous , car souvent nous l'éprouvons malgré nous , lors même que nous tâchons de la combattre. Quelquefois nous connoissons que les choses qui se pré-

sentent ne sont accompagnées ni de douleur, ni de plaisir, ni de crainte; néanmoins elles nous entraînent, ce que nous ne souffririons pas si ces affections étoient la même chose que le jugement; car nous rejetons ce que notre jugement désapprouve, soit raison ou non.

Nous avons dit dans notre définition que l'ame se portoit vers le bien ou vers le mal, parceque l'ame ne s'émeut point à l'aspect d'une chose indifférente: or tous les objets ont une apparence de bien ou de mal. Si nous voyons le bien dans le moment présent nous nous en réjouissons; si nous le voyons dans l'avenir nous le désirons. Il en est de même du mal; s'il est présent nous en avons de la douleur; s'il est futur nous en avons de la crainte.

Il y a deux passions simples et élémentaires, le plaisir et la douleur: toutes les autres se composent de ces deux-là; car il ne faut pas mettre de ce nombre la crainte et le désir, en les considérant

comme simples. Celui qui craint n'est pas entièrement privé de plaisir : on ne pourroit pas vivre long-temps si l'on désespéroit de changer son sort , ou du moins d'adoucir un peu ses malheurs ; mais on se livre davantage à la tristesse et à la douleur , et voilà pourquoi l'on souffre. Celui qui desire , tant qu'il est dans l'espérance d'obtenir , est joyeux et content : lorsqu'il n'a ni confiance ni espoir certain , il est affligé.

Puisque le desir et la crainte ne sont pas des passions élémentaires , on accordera sans doute que les autres passions ne le sont pas davantage ; telles que la colere , la cupidité , la jalousie , et autres semblables : dans toutes on distingue le plaisir et la douleur dont elles sont une espece d'amalgame.

Les passions sont les unes fougueuses , les autres douces. Les passions douces , qui appartiennent naturellement à l'homme , lui sont nécessaires et propres tant qu'elles se renferment dans une certaine

modération ; lorsque le désordre s'en mêle elles deviennent funestes ; telles sont le plaisir, la douleur, la compassion, la colere, la honte. Il est dans l'ordre d'être agréablement affecté des sensations conformes à la nature, et de souffrir des sensations contraires : la colere est nécessaire pour se défendre et se venger de ses ennemis (1) ; la compassion engendre une affection réciproque entre les hommes ; la honte sert à nous éloigner de ce qui doit être haï. Il est d'autres passions cruelles contraires à la nature, composées de perversité et de méchanceté ; telles sont la moquerie, la joie du mal d'autrui (2), la misanthropie. Ces passions, soit qu'elles augmen-

(1) Se défendre de ses ennemis, passe ; mais s'en venger, la doctrine du christianisme vaut mieux sur ce point que celle de la philosophie.

(2) Malveillance est le mot français qui s'approche le plus du mot grec *ἑπικαιρικακία* ; mais il n'en rend pas mieux toute l'idée en français que *malevolentia* le fait en latin. Cicéron l'a bien senti, puis-

tent leur intensité, soit qu'elles la diminuent, et de quelque manière qu'elles existent, sont vicieuses parce qu'elles n'admettent point de modération.

Au sujet du plaisir et de la douleur, Platon prétend que le mouvement de ces passions nous a été originairement imprimé par la nature, que la douleur et la souffrance s'opèrent lorsque ce mouvement s'écarte des lois que lui donna la nature, et que le plaisir résulte du rétablissement de l'harmonie à cet égard. Il pense que l'état naturel de l'homme est de tenir le milieu entre le plaisir et la douleur, de n'être affecté par aucun des deux ; état dans lequel nous sommes

que, dans ses *Tusculanes*, livre 4, il définit ce mot, *Malevolentia est voluptas ex malo alterius sine suo emolumento* ; « La malveillance est le plaisir « qu'on a du mal d'autrui sans aucun profit pour « soi-même ». Les stoïciens s'étoient contentés de la première partie de cette idée, *ἐπικαιρεκακία, ἡδονὴ ἐπ' ἀλλοτριῶν κακοῖς* ; « La malveillance est le plaisir « que l'on ressent du mal d'autrui. »

la plupart du temps. Il enseigne d'ailleurs qu'il y a plusieurs especes de plaisirs ; les uns qui se rapportent au corps, les autres qui se rapportent à l'ame ; qu'entre les plaisirs, les uns se mêlent à ce qui leur est opposé, et les autres se maintiennent purs et sinceres ; qu'il en est qui consistent dans la mémoire, les autres dans l'espérance ; qu'il en est de honteux, comme ceux qui tiennent à l'intempérance et à l'injustice ; qu'il en est d'intermédiaires, c'est-à-dire qui ont quelque chose de relatif à l'honnêteté, comme le plaisir qu'on ressent de ce qui est honnête, et celui qu'on goûte dans la vertu.

Puisqu'il y a une multitude de plaisirs déshonnêtes ou honteux, il est inutile de rechercher si le plaisir, dans un sens absolu, peut être regardé comme un bien (1) : une chose qui n'a pour ainsi

(1) Il est évident que le plaisir ne peut être envisagé comme un bien que dans un sens relatif, *secundum quid*, comme disent les scholastiques.

dire qu'une existence précaire et accessoire, qui n'a rien d'élémentaire ni d'intrinsèque, qui est inséparable de son contraire, ne peut point paroître digne d'un grand prix. Le plaisir et la douleur sont toujours mêlés ensemble: il en seroit sans doute autrement si l'un étoit un bien, et l'autre un mal dans un sens absolu.

---

### CHAPITRE XXXIII.

#### *Des especes de république.*

PLATON fait plusieurs classes de politiques: selon lui les unes sont hypothétiques; telle est celle qu'il a décrite dans son livre de la République. Dans ce traité il les considère sous un rapport de paix, et ensuite sous un rapport d'effervescence et de guerre, en cherchant quelle est la meilleure d'entre elles et quelle est la manière de les ordonner.

La division qu'il fait en trois parties de ce qui doit composer le corps politique ressemble à la division des facultés de l'ame. Selon lui les trois membres du corps politique sont les gardiens (1), les auxiliaires, et les artisans. Il donne aux premiers les fonctions du gouvernement ou de l'administration; aux autres celle de la guerre dans le besoin (ce qui paroît se rapporter à la faculté irascible, comme la première attribution à la faculté rationnelle); et aux derniers l'exercice de tous les arts et les autres choses de cette nature.

Il pense que les Archontes, c'est-à-dire les magistrats, doivent s'être consacrés à la philosophie et à la contemplation du souverain bien, comme à la seule étude qui ait pu leur apprendre à bien gouverner; et que les maux de l'humanité n'au-

(1) C'est-à-dire les magistrats : de même que par auxiliaires il faut entendre les milices ou autre espece de gens armés qui servent aux magistrats à déployer la force publique.

ront un terme que lorsque les vrais philosophes gouverneront, ou que ceux que les destins appelleront au gouvernement seront vraiment philosophes (1).

Il pense aussi que la justice ne régnera dans le corps politique que lorsque chaque membre aura ses lois et ses fonctions particulières; que les chefs présideront au conseil du peuple; que ceux qui seront chargés de porter les armes leur obéiront; que les premiers seront à

(1) Cette pensée de Platon est en morale et en politique d'une vérité aussi rigoureuse que l'est en géométrie l'axiôme, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits: mais quand sortira-t-elle de la région des spéculations pour passer dans celle des réalités? Depuis le regne de cet âge d'or dont les poètes nous ont fait de si séduisantes descriptions jusqu'à nos jours, combien de fois et combien de temps a-t-on vu des peuples présenter le spectacle de ce bonheur politique qui est le rêve perpétuel de la philosophie? Ce phénomène devoit être le résultat du progrès des lumières et du perfectionnement de la raison humaine. Ce progrès et ce perfectionnement sont arrivés aujour-

la tête des troupes, et que les autres marcheront à leur suite et exécuteront leurs ordres.

Platon distribuoit les polities ou les gouvernements en cinq classes ; la première, l'aristocratie, qui est celle où les personnes les plus recommandables sous les rapports moraux commandent ; la seconde, la timocratie, qui est celle où le pouvoir est entre les mains des ambitieux ; la troisième, la démocratie, qui

d'hui chez le peuple français à un point qu'il est peut-être permis de regarder comme le point culminant : aussi la constitution et la forme de gouvernement par où ce peuple vient de terminer la plus mémorable des révolutions promettent-elles aux philosophes qui en ont été les créateurs et qui en sont les dépositaires l'heureuse solution de ce grand problème. O vous dont les efforts et les talents réunis viennent de donner à vos contemporains et à la postérité cet exemple unique dans les annales du monde, sachez mettre autant de sagesse dans la conservation de ce majestueux édifice que vous avez montré de génie et de courage dans sa construction ! Il ne faut plus que cela.

est celle où le peuple a toute l'autorité ; la quatrième, l'oligarchie, qui est celle où l'état n'a qu'un petit nombre de chefs ; et la cinquième, la tyrannie, qui est la dernière et la pire (1).

Il composoit par hypothèse d'autres

(1) On voit que Platon a classifié ses politiques eu égard à la moralité et à la quotité numérique de ceux entre les mains de qui le pouvoir réside. Cette méthode n'est pas la meilleure. Distinguer les gouvernements selon que les diverses branches de l'autorité publique sont distribuées me paroît plus naturel et plus dans l'ordre de la chose. Quand nos publicistes modernes nous ont enseigné qu'il y en avoit de quatre especes ; l'aristocratie, la démocratie, la monarchie, et le despotisme, ils ont cru qu'il n'y avoit rien de mieux à dire. Je crois, moi, qu'ils se sont trompés, et que, soit qu'on prenne pour base la méthode de Platon, incomplete en elle-même, soit qu'on préfere celle qui me paroît plus inhérente à la nature de la chose, il y a plus de quatre especes de gouvernement : car celui qui régit en ce moment le peuple français est totalement différent de chacune des quatre especes adoptées par nos publicistes ; et celui auquel il a succédé ne s'en rapprochoit pas davantage.

especes de polities : telle est celle dont il parle dans son livre des Lois , et qu'il a corrigée dans ses Epîtres. Il applique les principes qu'il y développe aux cités , qu'il a regardées dans son livre des Lois comme des corps malades , lesquelles , possédant un territoire isolé et des hommes d'élite de tout âge , ont besoin d'approprier une éducation , une institution , et une armure différente à leurs citoyens selon la diversité des lieux et des caracteres : ceux qui habitent les bords de la mer doivent être destinés à la navigation et à la marine ; ceux qui habitent le sein des terres doivent être armés pour composer de l'infanterie ; les habitants des montagnes doivent former des troupes légères ; ceux qui habitent les plaines doivent s'armer plus pesamment ; quelques uns de ces derniers doivent entrer dans la cavalerie. Au reste dans une cité pareille il n'entend pas établir la communauté des femmes.

La politique est donc une science à

la fois théorique et pratique, ayant pour objet de faire régner dans un corps politique la vertu, le bonheur, la concorde et l'harmonie : le droit de commander est de son essence ; elle embrasse la justice et l'art militaire ; elle s'occupe d'une infinité de détails, et sur-tout des circonstances qui exigent la paix ou la guerre.

---

## CHAPITRE XXXIV.

### *Du sophiste.*

D'APRÈS le tableau que nous avons fait du philosophe il paroît que le sophiste en diffère : dans ses mœurs, parce que le sophiste est aux gages de la jeunesse, et qu'il aime mieux passer pour sage et vertueux que l'être en effet ; dans l'objet de ses études, parce que le philosophe s'occupe de choses qui existent toujours et de la même manière, au lieu que le so-

phiste s'occupe de ce qui n'est pas, et qu'il marche toujours dans l'obscurité et dans les ténèbres. Or ce qui n'est pas n'est pas le contraire de ce qui est; car le néant n'existe pas, il n'a pas de substance, il est impossible d'en avoir l'idée; et quand on le tenteroit ce seroit tomber dans un cercle vicieux, parceque l'idée renfermeroit en elle-même de quoi se détruire. Le néant, en tant qu'on en prononce le mot, n'est pas une simple négation de l'être, mais il exprime une relation à quelque autre chose qui a du rapport au premier être; de sorte que ce n'est qu'en rapprochant l'être du néant qu'on peut distinguer l'un de l'autre. Définir l'être c'est définir le néant; car ce qui n'est pas quelque chose n'est rien.

EN voilà suffisamment pour servir d'introduction à la doctrine de Platon. Peut-être avons-nous mis de l'ordre dans quelques détails, et n'en avons-nous

gardé aucun dans les autres : quoi qu'il en soit, nous pensons que ce que nous venons d'exposer servira utilement à l'étude et à l'intelligence du reste.

---

# T A B L E

## DES CHAPITRES.

---

CHAP. I. Qu'est-ce que la philosophie, et quelles sont les qualités dont un philosophe doit être doué par la nature?	Page 32
CHAP. II. La philosophie préfère la contemplation à l'action.	27
CHAP. III. Le philosophe s'applique à trois choses; à la contemplation, à la morale, et à l'art du raisonnement.	30
CHAP. IV. De la judiciaire, et des forces de l'ame relatives à cette faculté.	32
CHAP. V. Éléments et fonctions de la dialectique.	43
CHAP. VI. Division des propositions et des arguments dans leurs especes.	49
CHAP. VII. Différence des sciences spéculatives.	59
CHAP. VIII. De la matiere premiere.	65
CHAP. IX. Des idées et de la cause efficiente.	68
CHAP. X. Comment on définit l'idée de Dieu, et par quel chemin on y arrive.	72

170 TABLE DES CHAPITRES.

CHAP. XI. Les qualités sont incorporelles.	page 80
CHAP. XII. Des causes de la génération, des éléments, et de l'ordre du monde.	83
CHAP. XIII. Du monde et de la convenance des formes avec les éléments du monde.	87
CHAP. XIV. De l'ame du monde, des spheres, et des étoiles.	91
CHAP. XV. Des démons, et des éléments.	98
CHAP. XVI. Les dieux les plus jeunes sont ceux qui ont fait l'homme.	100
CHAP. XVII. Du corps, des membres de l'homme, et des forces de l'ame.	102
CHAP. XVIII. De la vue, de la lumiere, et des images réfléchies.	105
CHAP. XIX. Des autres sens, et de leurs objets.	107
CHAP. XX. Du pesant et du léger.	111
CHAP. XXI. De la respiration.	112
CHAP. XXII. Des causes des maladies.	113
CHAP. XXIII. Des trois principales propriétés de l'ame.	114
CHAP. XXIV. De la distinction des parties de l'ame.	116
CHAP. XXV. De l'immortalité de l'ame.	118
CHAP. XXVI. Du destin et du libre arbitre.	126
CHAP. XXVII. Du bien, du souverain bien, et de la vertu.	129
CHAP. XXVIII. Définition et distinction de la vertu.	139

TABLE DES CHAPITRES. 171

CHAP. XXIX. Des vertus, des vices, et de leurs différences.	page 142
CHAP. XXX. Comment la vertu est volontaire, et la méchanceté involontaire.	148
CHAP. XXXI. De l'amitié.	150
CHAP. XXXII. Des passions.	153
CHAP. XXXIII. Des especes de république.	160
CHAP. XXXIV. Du sophiste.	166

FIN DE LA TABLE.



# DISSERTATION

DE

MAXIME DE TYR,

PHILOSOPHE PLATONICIEN,

SUR CETTE QUESTION,

*Qu'est-ce que DIEU selon Platon?*

A-T-ON des doutes sur l'existence de DIEU? eh, bien! qu'on mette aux prises la raison avec la raison: j'approuve ce combat; et je ne pense pas qu'il y ait rien de répréhensible, de téméraire, de déplacé sous aucun rapport, de la part de celui qui est en balance sur cette question, de rechercher seul ou avec autrui si DIEU existe, et dans ce cas qui et quel il est; car le mot est bien manifeste, mais l'essence est invisible, et la puissance susceptible de controverse.

Cependant que fais-je de parler de

DIEU? où trouver des expressions assez lumineuses, des périodes assez brillantes, des raisonnements assez sublimes, et un style assez harmonieux, pour me démontrer à moi-même et aux autres l'objet actuel de mon examen? Car lorsque Platon, le plus éloquent des hommes, sans même excepter Homère, ne satisfait pas tout le monde dans ce qu'il dit sur la nature de DIEU, et que l'on demande des développements ultérieurs, en vain un homme ordinaire entreprendroit de les donner: ce seroit imiter celui qui, ayant à désaltérer quelqu'un pressé par la soif, au lieu de puiser une boisson nécessaire dans un fleuve qu'il a sous la main, dont le crystal pur et limpide est aussi agréable à l'œil que salulaire et bon à boire, iroit la chercher dans le trou bourbeux d'une source dont l'eau n'auroit aucune de ces qualités; ce seroit ressembler au hibou qui ne peut le jour soutenir la splendeur du soleil, et qui

la nuit court après le feu et la lumière. Celui donc à qui les discours de Platon ne suffisent pas, et à qui tant de lumière ne paroît pas encore exempte de ténèbres et d'obscurité, celui-là sans doute seroit incapable de voir le soleil à son lever, la lune dans son plein, Hespérus lorsqu'il se couche, et Lucifer lorsqu'il sort de l'horizon (1).

Un moment; il me vient une idée très propre à rendre ce que j'ai à dire: je prends pour analogie le travail des mines; ceux qui fouillent la terre et qui arrachent l'or de ses entrailles ne sont pas capables de connoître la nature de ce métal; c'est l'affaire de ceux qui l'éprouvent en le soumettant au feu. Je compare donc la première lecture des ouvrages de Platon à de la mine d'or brut. A cette première opération il faut joindre celle d'un autre art (celle de la raison fai-

(1) On prétend que Pythagore avoit démontré que Hespérus et Lucifer n'étoient qu'une même étoile.

sant ici la fonction du feu), qui analyse; qui purifie le minéral soumis à l'épreuve, et qui, après l'avoir dépouillé de tout ce qu'il renferme d'hétérogène, le rend en état d'être mis en œuvre. Si donc la mine *de la vérité* se montre à nos yeux et qu'elle nous promette une exploitation riche et abondante, nous avons besoin d'un art subsidiaire qui nous serve de creuset et de pierre de touche.

Allons; appelons cet art à notre secours, et qu'il nous aide, dans l'objet présent de nos recherches, à découvrir qu'est-ce que DIEU selon Platon: si donc cet art-là prenoit la parole et nous demandoit, « Es-tu sans opinion sur la question de l'existence de DIEU pour n'avoir jamais pensé, même une seule fois, qu'il y en eût dans la nature, ou bien as-tu là-dessus, soit le sentiment de Platon, soit tout autre »? Et si, après avoir reconnu qu'il y en a un, nous étions pressés de déterminer son essence, que répondrions-nous? Dirions-

nous avec Homere (1) « Qu'il est voûté  
 « des épaules, qu'il a la peau noire, les  
 « cheveux crépus »? Cette réponse seroit  
 ridicule. Afin de le peindre plus en beau,  
 lui donnerions-nous (avec le même  
 poète) « des sourcils d'azur, une cheve-  
 « lure dorée, et le pouvoir d'ébranler  
 « les cieux d'un clin d'œil »? Mais toutes  
 ces descriptions ne sont que de fantas-  
 tiques emblèmes, calqués sur ce qui pa-  
 roît de plus magnifique à nos yeux, à  
 l'aide desquels l'imagination des philo-  
 sophes a cru pouvoir suppléer à une dé-  
 finition dont l'idée échappe à la foiblesse,  
 à l'imperfection de nos sens, et au peu  
 d'étendue de nos connoissances (2).

Réunissons actuellement tous les arts;  
 formons-en une assemblée, et ordon-  
 nons-leur de donner chacun leur suf-  
 frage sur l'essence de DIEU. Eh bien!  
 celui du peintre ne sera pas celui du

(1) C'est le sens d'un vers de ce poète, au dix-  
 neuvieme livre de son Iliade.

(2) Empédocle, dans ses poèmes, a parlé de Dieu

sculpteur ; celui du poète différera de celui du philosophe. Il n'y aura pas plus d'unanimité entre le Scythe , le Grec , le Persan , l'Hyperboréen : l'un dira blanc , l'autre dira noir ; pas deux suffrages de semblables ; chacun fera bande à part. La même variété ne s'étend-elle pas au bien , au mal , au beau , au honteux ? n'en est-il pas ainsi des lois et de la justice ? n'est-ce pas la même discordance , le même chaos ? Bien loin qu'un peuple soit unanime sur ces points avec un autre peuple , une cité pense autrement qu'une autre cité , une maison autrement qu'une autre maison , un homme autrement qu'un autre homme : bien plus ,

bien différemment qu'Homere ; témoins quelques uns de ses vers que Tzetzès nous a conservés. « Il n'a  
« point un corps orné d'une tête d'homme ; deux  
« bras ne sortent point de ses épaules ; point de  
« jambes , point de cuisses ; point de parties natu-  
« relles : il consiste uniquement en une intelligence  
« auguste , infinie , et qui remplit l'univers entier de  
« ses rapides pensées. »

l'individu n'est pas toujours d'accord avec lui-même, comme l'observe Homère : « Les pensées des habitants de la terre sont chaque jour ce que Jupiter veut qu'elles soient (1).

Mais au milieu de cette cacophonie, de ces dissentiments, de ce chaos, c'est une opinion et un sentiment commun dans tout l'univers qu'il y a un DIEU suprême, pere et roi de tous les autres dieux, ses ministres et ses enfants : il n'est qu'une voix là-dessus entre le Grec et le barbare, entre les peuples maritimes et les nations méditerranées, entre l'homme vulgaire et le philosophe : et si nous allons sur les bords de l'océan, nous trouverons là même des dieux, dont les uns se montrent et les autres dispa-

(1) C'étoit sans doute sur le fondement de cette versatilité naturelle de l'esprit humain, vivant la plupart du temps, comme le corps, du jour à la journée, que portoit ce mot d'un ancien, « que jamais le même homme n'avoit passé le même ruisseau. »

roissent tour-à-tour. Peut-on donc penser que Platon ait d'autres sentiments, qu'il enseigne une doctrine différente? peut-on penser qu'il ne soit pas d'accord et à l'unisson avec la plus belle des connoissances et la plus vraie des sensations de la nature?

Que vois-je? l'œil me dit que c'est le soleil. Qu'entends-je? l'oreille m'annonce que c'est le tonnerre. Ces choses attestent donc l'existence d'un *art* et d'un *artisan*, puisqu'elles en sont l'ouvrage. A-t-il existé dans le cours des siècles deux ou trois individus sans idée de DIEU, sans élévation, sans sentiment, perpétuellement dupes des illusions de leurs yeux et des erreurs de leurs oreilles, eunuques quant à l'ame (1), dénués de raison, vrais monstres dans leur espèce, comme un lion sans courage, un bœuf sans cornes, un oiseau sans ailes? Eh bien! de pareils êtres ne laissent pas de rendre

(1) Je n'ai pu ni su rendre autrement l'énergie du sens de *ἐκτετραμήμενοι τὴν ψυχὴν* de l'original.

hommage à l'existence de la divinité ; bon gré mal gré ils la reconnoissent, et l'aveu leur en échappe. La dépouillâton de sa bonté avec Leucippe , lui attribua-t-on toutes nos affections avec Démocrite , dénaturât-on son essence avec Strabon , la crût-on susceptible de volupté avec Epicure , niât-on son existence avec Diagoras , fût-on hors d'état de spécifier son essence avec Prothagoras , que nous importeroit l'opinion de ces hommes , incapables de saisir la vérité dans son intégrité , dans sa perfection , parce qu'ils ne prennent pour aller à elle que le chemin du mensonge et de l'erreur ?

Que ferons-nous , que dirons-nous donc , nous qui n'en voyons les vestiges qu'obliquement , et qui en appercevons à peine l'ombre ? Ulysse , ayant pris terre à un rivage inconnu , monta sur une hauteur et promena ses regards sur la contrée pour découvrir « si les habitants « étoient sauvages , sans lois , ou bien « s'ils avoient l'amour de l'hospitalité et

« la connoissance des dieux ». Et nous ; nous n'oserions élever notre raison dans quelque belvedere au-dessus de l'ame pour nous livrer à la recherche des vestiges de la divinité , de la région qu'elle habite , de ce qui fait son essence ? Nous nous contenterions de l'aimer sans la connoître ? Que n'y a-t-il un oracle de Jupiter ou d'Apollon , dont les réponses ne fussent ni obliques ni ambiguës ! Je l'interrogerois clairement sur DIEU et non sur le vase de Croesus , le plus insensé et le plus malheureux des princes , et non sur les dimensions de la mer et le nombre des grains de sable : je dédaignerois même de lui faire de sérieuses questions , telles que celles-ci : *Les Medes me menacent d'une invasion ; quel parti prendre pour ma défense ? Si les dieux ne viennent à mon secours , j'ai la ressource de mes vaisseaux : ou bien j'ai le projet de me rendre mattre de la Sicile , comment réussir ? Si les dieux ne sont contre moi , ce pays est accessible par bien*

*des côtés* (1). Que la Pythonisse de Delphes me dise donc ouvertement la vérité sur le compte de Jupiter; sinon, que Jupiter me la dise lui-même, ou, à son défaut, que je l'apprenne de quelque Athénien de l'académie divinement inspiré (2). Voici sa réponse.

L'ame de l'homme est *intelligente*: elle exerce cette faculté par le moyen de deux organes; l'un simple, appelé l'entendement, l'autre complexe, qu'on appelle les *sens*. Différents par leur essence, ces deux organes sont de moitié dans toutes leurs opérations, et le rapport qui existe entre eux existe aussi dans les choses dont ils sont les instruments; car ce qui est *intelligible* differe de ce qui est *sensible*, autant que l'*entendement*

(1) Tel étoit à-peu-près le protocole pour consulter les oracles.

(2) Platon, qui est ici désigné, avoit son école dans une maison d'Athenes, qui prit le nom d'*académie* de celui du citoyen Académus qui en étoit le propriétaire.

differe des *sens*. L'un, *le sensible*, est plus aisé à connoître par le contact immédiat où l'on est sans cesse avec lui ; l'autre, *l'intelligible*, avec lequel un semblable rapport n'existe pas, n'en est que plus facile à saisir par sa nature même.

Les animaux, les plantes, les pierres, les sons, les passions, les mouvements, les figures, les couleurs, dont nous sommes habituellement environnés, et dont les sensations se confondent dans tous les moments de notre existence, font impression sur l'ame et lui persuadent de penser qu'il n'y a rien au-delà. La perception, au contraire, des choses *intelligibles*, étrangères à un tel contact, à de pareilles impressions, n'appartient exclusivement qu'à l'*entendement* : mais ce dernier, implanté dans l'ame, est tourmenté, agité, troublé par les *sens*, qui ne lui laissent pas un instant de relâche, de maniere qu'il ne voit point les objets qui lui sont appropriés ; et, dans ce désordre, il se persuade qu'il doit être de

l'avis des *sens*, et dire, comme eux, qu'hors ce qu'on voit, ce qu'on entend, ce qu'on flaire, ce qu'on goûte, et ce qu'on touche, il n'y a plus rien. De même qu'il seroit difficile dans un festin splendide, au milieu de la bonne chère, de la délicatesse des vins, des sons des flûtes, des hautbois, de la lyre, accompagnés de chants agréables, de parfums exquis, de voir un des convives ayant assez d'empire sur lui-même pour mettre un frein à ses appétits et les renfermer dans les bornes d'une sobriété décente; de même, au milieu de ce tumulte, de cette polyphonie des sens (1), il seroit difficile de trouver un *entendement* calme, posé, et capable de se livrer aux contemplations de son ressort. D'un autre côté, les *sens* étant par leur nature différents, composés d'éléments divers, et dans une versatilité continuelle, ils entraînent

(1) Le mot grec *polyphonie*, que j'ai dû conserver à cause de l'énergie qu'il a ici, exprime le concours simultanée de plusieurs voix.

l'ame dans ce tourbillon, de maniere que; lorsqu'elle veut porter ses regards sur les objets de l'*entendement*, stables et immobiles de leur nature, elle n'en peut rien faire à cause du chaos, des vertiges au milieu desquels elle se trouve placée. C'est à-peu-près ce qui arrive à ceux qui sortent d'un vaisseau et qui prennent terre; pendant que leur corps se ressent du mouvement du roulis et de la tourmente, à peine peuvent-ils se tenir en équilibre.

Dans laquelle donc de ces deux classes des choses *sensibles*, ou des choses *intelligibles*, chercherons-nous l'essence de DIEU? Ne sera-ce pas dans celle qui présente de la stabilité, de l'immobilité, qui n'est susceptible ni de versatilité ni de changement? Y auroit-il dans la nature quelque chose de stable, si la stabilité n'étoit point un attribut de DIEU?

Si cependant, afin d'aller plus avant, nous avons besoin qu'on nous donne la main, consultons la raison et prenons-la

pour notre guide: elle nous dira qu'il faut diviser en deux branches les êtres qui sont les plus aisés à connoître, et procéder ainsi successivement de division en division jusqu'à ce que nous soyons parvenus à l'objet final de nos recherches.

Et d'abord, parmi les êtres les uns sont animés, et les autres inanimés: les êtres inanimés sont les pierres, les rochers, le bois; les êtres animés sont les plantes (1), les animaux proprement dits. Or ce qui est animé vaut mieux que ce qui ne l'est pas.

Parmi les êtres animés, les uns végètent, les autres ont du sentiment: or ce qui a du sentiment est supérieur à ce qui ne fait que végéter.

Parmi les êtres sensibles, les uns ont de la raison, les autres n'en ont pas: or l'être raisonnable l'emporte sur celui qui n'a point cette qualité.

(1) Que pensoient les Cartésiens de cette opinion de Platon, eux qui regardoient tous les animaux, excepté l'homme, comme de purs automates?

De même dans l'ame raisonnable, qui peut être considérée comme une espece d'amalgame de nutrition, de sentiment, de mouvement, et de passion, la partie la plus excellente est l'*entendement* (1) : or le même rapport qui existe entre un être animé et un être inanimé existe entre l'ame intelligente et l'ame universelle (ou l'ame du monde). Or il est évident que l'ame intelligente, pure et simple dans son essence, est au-dessus de celle qui est un assemblage de plusieurs qualités. Que dirons-nous donc de DIEU? Qu'il est cette substance complexe dans l'essence de laquelle entrent divers éléments? Nous dirons quelque chose de mieux. Il ne nous reste donc plus, après nous être élevés au plus haut degré de la raison, que de faire consister l'essence de DIEU dans l'intelligence suprême.

Mais nous voyons encore ici deux es-

(1) Maxime de Tyr ne paroît-il pas confondre ici les propriétés, les facultés de l'ame, avec ses éléments organiques et constitutifs?

pieces d'intelligence ; l'une susceptible de se mettre en mouvement et n'y étant pas toujours ; l'autre également susceptible d'activité et y demeurant sans cesse. Or cette dernière ne seroit pas complètement parfaite, si elle n'avoit la faculté d'agir sans aucune interruption, d'agir sur tout ce qui existe dans la nature, et d'avoir dans son action une marche constante et invariable : de manière que l'intelligence la plus parfaite est celle qui est sans cesse en activité, et qui embrasse toutes choses en même temps.

Pour nous faire mieux entendre employons une similitude : comparons l'intelligence divine à la vue, et l'entendement humain à la parole. L'action de l'œil est infiniment subtile et rapide, il reçoit tout-d'un-coup le faisceau d'impressions des objets qui s'offrent à lui ; au lieu que la parole ne va que très lentement et comme pas-à-pas. Encore une comparaison plus juste : il en est de l'intelligence divine comme de la lumière

du soleil qui se répand à la fois sur toute la terre (1); au lieu que l'entendement humain, dans sa marche lente et progressive, ne parcourt et ne découvre les objets que l'un après l'autre.

Cet Athénien de l'académie (2) à qui nous devons ces révélations nous apprend encore que cet être est le pere et le créateur de l'univers. A la vérité il ne dit pas son nom; c'est qu'il ne l'a pas su: il ne dépeint point sa couleur; c'est qu'il ne l'a jamais vu: il ne parle pas de sa taille, parcequ'il n'en a jamais pris la mesure. Les yeux et les autres organes nous donnent la perception de toutes les substances, tandis que la substance divine est invisible à l'œil, ineffable à la voix, impalpable aux membres du corps,

(1) Les philosophes de l'antiquité pensoient que la terre étoit plate comme une table. La démonstration de sa rotondité ne pouvoit résulter que du progrès et du perfectionnement des sciences physiques.

(2) Platon.

insensible à l'oreille. Il n'y a que cette partie de notre ame, la plus belle, la plus pure, la plus intelligente (1), la plus subtile et la plus ancienne, qui puisse voir et comprendre l'essence divine à cause de son homogénéité, de sa syngénésie (2), et saisir dans son ensemble l'idée de cet immense tout.

De même donc que lorsqu'on veut voir le soleil on ne se sert point de ses oreilles, que lorsqu'on veut apprécier un morceau de musique on ne s'adresse point à ses yeux, mais on laisse la vue juger des couleurs et l'oreille de l'harmonie; de même l'*entendement* contemple les choses intelligibles, entend les

(1) Il ne faut pas conclure de ce superlatif de Maxime de Tyr, que l'intelligence fût distribuée en différente mesure entre les parties de l'ame: il a seulement voulu désigner celle de ces parties qui est seule et essentiellement intelligente.

(2) Encore un de ces mots grecs dont l'énergie ne peut être suppléée par aucun équivalent: j'ai donc dû conserver l'expression de l'original.

choses intelligibles ; et voilà le mot de l'énigme de ce poète de Syracuse (1), *l'esprit voit, et l'esprit entend*. Mais comment l'entendement voit-il, comment entend-il ? Par la force, par la rectitude de l'ame, qui contemple cette lumiere pure sans éblouissement, sans ténèbres, sans tourbillonner vers la terre, c'est-à-dire qui bouche les oreilles, ferme les yeux, et comprime les autres sens du corps (2) ; et, s'élevant au-dessus de toutes les passions, de toutes les affections de chagrin, de douleur, de plaisir, de gloire, d'honneur, d'infamie, prend l'essor avec un zele ardent sous les auspices de la raison et de la vérité ; *de la raison*, qui lui

(1) Epicharme, disciple de Pythagore, lequel joignit la culture de la poésie à l'austérité philosophique. Voyez Montaigne, liv. I, chap. 25.

(2) Homere et Héraclite s'arracherent, dit-on, eux-mêmes la vue afin de donner plus de jour, plus d'activité à leur ame. Les hommes vulgaires se persuaderont difficilement que la passion de la philosophie soit capable de pareils prodiges.

montre où il faut aller; *du zele*, qui lui aide à supporter les fatigues de ses recherches et qui les allège par des agréments. Or à mesure que l'on s'avance dans cette carrière et qu'on s'éloigne des choses d'ici-bas, celles qui se présentent deviennent nécessairement plus claires, plus resplendissantes, et offrent les notions préliminaires de l'essence de DIEU; et lorsqu'on est arrivé on apprend définitivement ce qu'elle est, et on la contemple: car le but d'un pareil voyage n'est pas de voir les cieux et les corps qui y sont renfermés, quoique ce magnifique spectacle soit l'ouvrage de DIEU, et qu'il soit aussi beau par son harmonie qu'immense par son étendue. Il faut aller encore au-delà; il faut s'élever au-dessus des cieux, et pousser jusqu'à cette sublime région, séjour du calme et de la vérité, « inaccessible », selon l'expression d'un poète, « aux orages et aux tempêtes, et où brillent sans cesse, « au contraire, un jour sans nuage et

« une lumière éclatante (1) ». Là, dans sa contemplation, l'âme n'est agitée par aucune de ces perturbations corporelles qui se jouent ici-bas de sa faiblesse, et qui l'empêchent, au milieu du tumulte, du tourbillon où elles la tiennent continuellement plongée, de déployer sa faculté intelligible. En effet, le moyen de connaître la nature de DIEU tandis qu'on roule dans le chaos des passions et des illusions absurdes qu'elles produisent ! Est-il possible de distinguer la voix d'un individu au milieu d'une masse d'acclamations ? Immergée dans une mer orageuse, s'abandonnant elle-même à une invincible tourmente, l'âme se laisse balotter par les flots, d'où il est impossible

(1) Les anciens naturalistes pensoient qu'il y avoit plusieurs cieux. Le ciel le plus élevé, qui est ici désigné par Homere, Aristote l'appelloit *τὸν ἄνω τόπον*, le lieu supérieur ; et, dans son traité des *Météores*, il recherche la cause du phénomène exprimé dans les vers d'Homere, c'est-à-dire *pourquoi il ne se forme pas de nuages dans le lieu supérieur*.

qu'elle se retire, jusqu'à ce que la philosophie lui jette ses cordons, comme la nymphe Leucothoë jeta son ruban de tête à Ulysse (1).

Comment donc échapper à cette agitation et à ces ténèbres? comment voir et connoître DIEU?.... Tu le verras... tu le connoîtras lorsque tu seras appelé à lui: tu ne tarderas pas à l'être; mais attends que tu le sois. La vieillesse et la mort viendront bientôt t'ouvrir un chemin que le méchant redoute, à l'aspect duquel il frémit, et dans lequel l'homme de bien, l'ami de DIEU, s'élance avec autant de plaisir que de confiance. Mais, si dès ce moment tu desires connoître son essence intime, qui satisfera ta curiosité? Sans doute DIEU est le BEAU, et le BEAU par excellence: mais il n'est point le BEAU des corps; c'est le beau d'où celui des corps émane: il n'est point le beau des prairies; c'est de lui que les prairies tirent leur beauté: il n'est point le beau des fleuves, le beau des mers, le

(1) Voyez le cinquième livre de l'Odysée.

beau des cieux, le beau des puissances qui sont dans les cieux ; mais toutes ces beautés viennent de lui comme d'une source éternelle et pure : autant chacun des êtres s'approche de son essence, autant il est beau, incorruptible, et permanent ; autant, au contraire, ils'en éloigne, autant il est hideux, corruptible, et périssable (1).

Si tout ce qui précède suffit ; à la bonne heure, tu connois DIEU : dans le cas contraire, l'énigme restera pour toi à deviner ; car il ne me vient pas dans l'esprit de le peindre avec de la taille, de la couleur, de la figure, ni aucune autre qualité de la matière. Mais de même que si le corps plein de charmes d'une jeune

(1) Nous ne laisserons pas échapper l'occasion, au sujet de cette impossibilité de donner une idée précise de l'essence intime de l'Être suprême, de citer ici le célèbre quatrain du professeur Crouzas, quoiqu'il soit dans la bouche de tout le monde :

Loin de rien affirmer sur cet Être suprême,  
Gardons en l'adorant un silence profond ;  
Sa nature est immense, et l'esprit s'y confond :  
Pour savoir ce qu'il est il faut être lui-même.

beauté étoit dérobbé à la vue par beaucoup de linge et de vêtements, un amant écarteroit tout ce qui le couvre pour le contempler à nu : de même que ta raison écarte l'inertie de tes yeux (1) ; qu'elle fasse disparaître les images grossières qui les offusquent, et alors tu contempleras à ton gré et à découvert l'image de DIEU ; mais si, malgré tes efforts, tu ne peux t'élever à la contemplation du créateur et de l'architecte de l'univers, contente-toi maintenant de contempler ses ouvrages et d'adorer les diverses divinités supérieures dont le poète de Béotie (2) n'a pas su le nombre, car il y a plus de trente mille de ces dieux ou enfants de DIEU ; tels sont les astres des cieux, telles sont les divinités de l'éther (3).

(1) Les yeux de l'ame, s'entend.

(2) Pindare.

(3) Les payens peuploient le monde invisible de divinités secondaires : les anges, les archanges, les chérubins, les séraphins, les trônes, les vertus, les dominations, les puissances de l'apocalypse des chrétiens, ne seroient-ils qu'une copie de cette partie de la théologie païenne ?

Je vais finir par présenter de tout ce que je viens de dire le tableau le plus sensible et le plus frappant. Concevons un empire très vaste et très peuplé, souverainement gouverné par l'ame d'un prince aussi excellent que vénérable, à qui tout le monde obéit volontairement; que les limites de cet empire ne soient ni le fleuve Halis (1), ni l'Hellespont, ni les Palus-Méotides, ni les rivages de l'océan, mais le ciel et la terre; le ciel, comme un rempart circulaire et indestructible, renfermant tout dans son enceinte, et la terre, comme une citadelle à garnison remplie de coupables; que ce grand prince, perpétuellement immobile, dispense ses lois à son peuple, qui est persuadé qu'elles feront son bonheur; qu'il ait pour ministres de sa puissance plusieurs dieux, les uns visibles, et les au-

(1) Grand fleuve de l'Asie mineure, ayant sa source dans le mont Taurus, et son embouchure dans le Pont-Euxin, sur les confins du Pont et de la Paphlagonie.

tres invisibles; les uns attachés à son palais et chargés d'y introduire les autres princes ses parents qui vivent et mangent avec lui; les autres subordonnés à ceux-ci et ayant eux-mêmes des subalternes. Voilà l'ordre et les rangs de cet empire de DIEU, qui s'étend depuis les cieux jusqu'à la terre (1).

(1) Sans s'en douter, le sage Maxime est tombé ici dans le cas du reproche qu'il fait plus haut aux poètes et aux philosophes d'emprunter les tableaux des objets terrestres pour nous donner l'idée de DIEU. Il avoit été l'instituteur, et avoit vécu à la cour de Marc-Antonin, le plus sage et le plus vertueux des princes: c'est apparemment ce qui lui suggéra cette allégorie. A cette considération pardonnons-lui d'avoir oublié, à la fin de sa dissertation, qu'il avoit dit quelques lignes auparavant « qu'il ne lui venoit pas dans l'esprit de « peindre DIEU sous aucune image empruntée de « l'ordre des choses sensibles. »

F I N.





