

Essai sur le stoïcisme

1. [Notice](#)

This book was produced in EPUB format by the Internet Archive.

The book pages were scanned and converted to EPUB format automatically. This process relies on optical character recognition, and is somewhat susceptible to errors. The book may not offer the correct reading sequence, and there may be weird characters, non-words, and incorrect guesses at structure. Some page numbers and headers or footers may remain from the scanned page. The process which identifies images might have found stray marks on the page which are not actually images from the book. The hidden page numbering which may be available to your ereader corresponds to the numbered pages in the print edition, but is not an exact match; page numbers will increment at the same rate as the corresponding print edition, but we may have started numbering before the print book's visible page numbers. The Internet Archive is working to improve the scanning process and resulting books, but in the meantime, we hope that this book will be useful to you.

The Internet Archive was founded in 1996 to build an Internet library and to promote universal access to all knowledge. The Archive's purposes include offering permanent access for researchers, historians, scholars, people with disabilities, and the general public to historical collections that exist in digital format. The Internet Archive includes texts, audio, moving images, and software as well as archived web pages, and provides specialized services for information access for the blind and other persons with disabilities.

Created with hocr-to-epub (v.1.0.0)

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 . qooqle . corn/](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 V 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 .qooqle . corn](http://books.google.com)

The text on this page is estimated to be only 0.04% accurate

+1*1 9 «A**^ WtèÊ!Ê\$\$. AAA**< ****r MHi fĩ. ; * W*M»»»*&
ig*r '•^M*** iSittÉâ^ ***** K£MSiï#Sto --' ,* .*"v-A '*£.***>*' mZ?
W%ojJW*»?; **** K:::«....>^^\,::;«i1>^" ;^4**,

The text on this page is estimated to be only 1.71% accurate

(Ulbrarç or tbe lanivereitç ot HïïUscon&tn

Digitized by Google

Digitized by Google

ESSAI SUR LE STOÏCISME. Digitized by e

The text on this page is estimated to be only 22.18% accurate

EXTRAIT DU TOME XXI, I^{re} PARTIE, DES MÉMOIRES DE
L'ACADEMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES. Digitized
by Google

t ESSAI SUR LE STOÏCISME, PAR* M. FÉLIX RAVAISSON.
PARIS. IMPRIMERIE IMPÉRIALE. M DCCC LVI. Digitized by Google

Digitized by Google

95870 AY 1 1906 BBR •Ri*? ESSAI LE STOÏCISME. Dès les premiers âges, la religion hébraïque avait invoqué, pour rendre raison de la nature et de l'homme, le Dieu saint et tout-puissant, l'Éternel, antérieur et supérieur au monde, unique auteur et souverain. législateur de toutes choses. Au contraire, les divinités innombrables des autres religions, notamment de la religion hellénique, n'étaient que des puissances particulières, limitées les unes par les autres, semblables aux choses de la nature, sujettes à peu près aux mêmes imperfections et aux mêmes vicissitudes. En conséquence, voyant dans l'univers, dans ses phénomènes successifs et ses parties diverses, une suite, un ordre, une harmonie que n'expliquaient nullement les volontés discordantes des dieux, ni le hasard de leurs aventures, on dut chercher de bonne heure à découvrir, au moyen de la raison, cette raison universelle des choses dont la mythologie ne disait rien. Telle fut, ce semble, chez les Grecs, l'origine de la philosophie. Essai sur le Stoïcisme. î Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 28.20% accurate

— 2 — La raison des choses, telle que se la représentèrent les premiers auteurs de la philosophie, était la matière, substance dont elles étaient formées, qui subsistait la même sous leurs plus différentes apparences, qui durait, sans changer, sous leurs vicissitudes, et dans laquelle, enfin, elles se résolvaient toutes. C'était l'eau, selon Thaïes; l'air, selon Anaximène et Diogène d'Apollonie; suivant Anaximandre, un mélange infini d'éléments différents. •Cependant, à côté des systèmes qui expliquaient les choses par leur seule matière, une autre doctrine avait bientôt pris naissance, qui cherchait plus haut les principes. Cette doctrine était celle des Pythagoriciens. Par l'astronomie, par la musique, par la géométrie, on voit, disaient-ils, que l'essentiel en chaque chose est le nombre. C'est le nombre qui mesure, qui règle et qui ordonne tout. La raison des choses se trouvait donc, suivant eux, dans les nombres¹, et, avant les nombres, dans l'unité, [ioy&\$y qui en était la commune mesure et la source. A cette théorie succède bientôt une théorie plus haute encore. Pour expliquer les êtres, les nombres, suivant Platon, ne suffisent pas. Ne trouve-t-on pas, en des choses très-différentes, des nombres identiques²? Ce qui fait chaque être ce qu'il est, c'est, selon Platon, la forme qui le caractérise et le définit, et les nombres eux-mêmes n'en sont que des éléments, et font encore, enfin quelque sorte, partie de la matière. La matière en chaque être est variable et mouvante; la forme est ce

1 ArisJol. Metaph. XIV, 3.
<rv**&€^x*t , ravrà âv Ijv i\Xii\ots èneiv* % Arislot. Metaph. I, 7;XIV, 6 :
Évdi- rà afaà ertos AptOpov éxpva, oïov tfhoç Xerà re rà Ûiapépovra \nrà
ràv àùràv Apt- xal <r\$Xt}vt) va aura. dpbvWMeiv. Û</le etrtatv à aura*
Aptdpàe Digitized by Google

— 3 — qui dure et subsiste. Les individus, en qui la forme est associée à la matière, naissent, meurent, paraissent et disparaissent. Les formes, abstraction faite de la diversité matérielle, c'est-à-dire, les genres et les espèces, se conservent seules immuables; seules, elles sont de véritables êtres; seules aussi des objets d'une véritable science. Suivant Platon, la raison des choses se trouve donc dans ces types immatériels, dont les objets sensibles ne nous offrent que des imitations imparfaites; ce sont les formes ou idées, et Socrate, qui ne tombent pas sous les sens comme les choses matérielles, mais que contemple, dans une sphère plus haute, l'œil de l'intelligence. La raison des formes elles-mêmes, le premier principe, Dieu, en un mot, est la forme la plus pure de tout élément matériel, et, par suite, la plus universelle, c'est-à-dire l'unité absolue, ou l'idée de l'unité. Dans cette théorie, la philosophie s'est élevée du point de vue des mathématiques à celui de la dialectique : elle va s'élever maintenant, par un progrès nouveau, au point de vue de la métaphysique. Est-il bien vrai, se demande Aristote, que dans les formes, telles que le platonisme les conçoit, se trouvent les dernières raisons des choses que nous voyons? Les choses que nous voyons, sans cesse changeant, passent d'une forme à une autre. Ce mouvement universel est la nature même. Dans la cause seule du mouvement peut donc résider cette raison universelle des choses que la philosophie cherche depuis Thaïes. Or ces types génériques, ces universaux abstraits de toute individualité, expliquent-ils le mouvement? Ce seraient plutôt, dit Aristote, des principes de repos et d'immobilité. Si cependant il est désormais établi que c'est dans la forme, dans l'essence, 1 Metaph. I, 6. Digitized by Google

et non dans la matière, qu'il faut reconnaître la vraie cause , et si, de plus, la vraie cause est celle du mouvement, ce qu'il faut en conclure, c'est que les formes, telles que Platon les a conçues, ne sont point encore les formes et les essences véritables. Et en effet, les genres et les espèces, les universaux, quels qu'ils soient (rà xadàXov), nécessairement indéterminé, puisqu'ils sont toujours susceptibles d'une détermination particulière, sont encore une sorte de matière qui ne prend forme que dans l'individu (tô naff èitac/lov). La forme proprement dite, seule déterminée, par conséquent seule véritablement existante, seule capable d'imprimer le mouvement, c'est celle qui constitue l'individualité. Tel est, dans chaque être animé, ce qu'on appelle son âme. Cette forme constitutive de l'individu même, quelle en est la nature? C'est ce qui ressort, suivant Aristote, de l'analyse * du mouvement ou changement (car tel est le sens général dans lequel il emploie le terme Kivrfvts1). Changer, c'est quitter une forme pour en prendre une autre. Outre ces deux formes, il y a donc une troisième chose capable de revêtir tour à tour l'une et l'autre. Cette troisième chose est ce qu'on appelle la matière. Aussi la matière peut être définie : ce qui est susceptible de forme. Au contraire, puisque la matière n'est que par la forme seule quelque chose d'actuel et d'effectif, c'est \3* ~ la forme seule qui est; la forme est la réalité, l'acte de l'existence, èvépyeta. Au contraire, abstraite de toute forme, considérée en elle seule, la matière n'est rien en effet, é'pyw, en acte, èvepyeiy,; elle se réduit donc à la virtualité, ou puissance, Quelle est donc maintenant la cause du mouvement par le' Metaph.X\,Q. "^^

Digitized by Google

— 5 — quel la puissance passe à l'acte? L'acte même; car d'où la matière, qui n'est par elle-même que susceptible de la forme, mais qui ne l'a pas encore, d'où la recevrait-elle, sinon de ce qui en a déjà la possession actuelle? Ainsi le mouvement tend à l'acte, et c'est de l'acte qu'il procède. L'acte, qui n'est point le mouvement, puisqu'il n'implique nul changement, nulle variation, l'acte, qui est la fin du mouvement, en est aussi le principe. Maintenant, puisqu'il n'y a rien dans la nature qui soit exempt de mouvement, et, par suite, de matière, nulle autre action proprement dite que celle qui est en dehors de la matière et de la nature, c'est-à-dire l'action de la pensée. Et quelle pensée encore? Celle qui n'est mêlée d'aucun élément matériel et sensible, par conséquent la pensée de ce qui est purement intelligible, c'est-à-dire la pensée de la pensée elle-même. La pensée de la pensée, tel est donc le principe duquel dépend la nature entière; en d'autres termes, telle est la cause première et universelle que l'on appelle Dieu. Ainsi succède, dans la théologie nouvelle, à la simple idée des platoniciens, à cette déité inanimée et impuissante, un Dieu vraiment vivant; car, dit Aristote, c'est de la vie que la pensée, et la plus parfaite vie, de laquelle aussi est inséparable une félicité sans mélange. En sorte que Dieu étant l'acte éternel de la pensée pure, qui se contemple soi-même, on peut le définir : le vivant éternel et parfait et souverainement heureux. Koi Ç&n? Se ye bicdpyer fi yàp vov èvépyeta, Çwii, énéîvo\$ Si if èvépyeta. . . .

<t>a(ièv Se rov &eov eïvcu Çûov dtSiov âpi<flor> x. t. À. l. Maintenant, comment la vie divine, comment la pensée immuable et immobile produit-elle cette vie de la nature qu'on l Metaph. XII, 7. Digitized by Google

nomme le mouvement? Gomme une chose désirable meut, sans se mouvoir, ce qui la désire, comme un être aimé attire à lui celui qui l'aime. Si la pensée met le monde en mouvement, c'est qu'elle est la forme éminente dont les différents êtres sont plus ou moins éloignés, mais vers laquelle, de près ou de loin, ils tendent tous comme à leur fin dernière et à leur suprême bien. De la simple gravitation, première ébauche de la vie, à la végétation, par laquelle la plante croît et se reproduit; de la végétation à la sensation, qui constitue la vie plus haute de l'animal; de la sensation à la raison humaine, éclairée de l'intelligence divine, la nature ne fait que s'élever, comme du fond obscur d'une existence presque toute virtuelle, à une activité de plus en plus parfaite, et, sous l'influence toujours plus prochaine de ce bien suprême qui l'émeut et l'attire, se transformer de plus en plus en lui. A tous les degrés différents de l'échelle immense des choses, partout une même pensée, divisée en quelque sorte d'avec soi, et dispersée de toutes parts dans la multiplicité matérielle, mais qui, de plus en plus, se retrouve, se reconnaît et se réunit à elle-même. Au-dessus de la nature, hors du monde, la pensée, en possession de soi, face à face avec soi, se pénétrant elle-même de sa propre lumière, immuable et vivante à la fois. Cependant, que de problèmes soulevait cette nouvelle doctrine, qu'elle ne paraissait pas en mesure de résoudre? Comment concevoir l'influence sur le monde matériel d'une cause si profondément séparée de toute matière? Comment imaginer de quelle manière nous pourrions en dépendre, et par quel lien lui serait attachée l'âme humaine? Comment se figurer la possibilité même d'une action dont la simplicité n'admettrait

Digitized by Google

nulle succession et nul mouvement; comment se représenter une intelligence dont l'unité indivisible exclurait jusqu'à cette dernière distinction entre ce qui connaît et l'acte de connaître, sans laquelle il semble qu'on ne comprend plus ce que ce serait que de penser? Le temps n'était pas venu où une si haute théorie, dissipant tous les nuages, pouvait régner sur les esprits. Mal comprise des disciples mêmes de son auteur, elle demeure après lui dans l'oubli et l'abandon, enveloppée de ses formules abstraites, comme une prophétie obscure, dont un avenir éloigné encore doit seul développer le sens et justifier les promesses. Deux systèmes s'élèvent qui vont se partager le monde; deux systèmes opposés entre eux presque à tous égards, mais qui s'accordent pour renfermer dans les limites de la nature, pour réduire aux choses corporelles toute vérité et tout bien. Ces systèmes sont ceux des Épicuriens et des Stoïciens. Dès les commencements de la philosophie, pendant que la cause motrice prenait dans la science une place de jour en jour plus importante¹, une doctrine avait paru, inspirée par la haine de la superstition, et qui, pour délivrer l'humanité de la sujétion servile où la tenait alors la crainte des puissances surnaturelles, rejetait comme une vaine fiction toute cause proprement dite. Suivant cette doctrine, rien de réel que des corps inertes doués de toute éternité de propriétés purement géométriques, immuables, indivisibles, en mouvement dans le vide de toute éternité, et dont le rapprochement et l'éloignement seuls font tout ce qui arrive dans le monde. En conséquence, et dès lors 1

Aristot. *Metaph.* Hv. I. Digitized by Google

— 8 — que toute réalité se réduit à une matière inerte, et à des changements de rapports dans l'espace, nul autre mode de connaître que les impulsions reçues par les sens; nul autre bien aussi et nul autre mal, rien à rechercher et rien à éviter que les impressions agréables ou pénibles attachées aux sensations, le plaisir et la douleur. Tel avait été le système de Leucippe, de Démocrite et de la plupart des sophistes; ce système est celui que reproduit Épicure, mais en le mélangeant d'éléments étrangers, empruntés à la métaphysique péripatéticienne. Suivant Leucippe et Démocrite, tout étant inerte et passif, les corps ne se mouvaient point d'eux-mêmes, et le mouvement ne leur venait que de chocs, *ταράχαι*, se succédant de toute éternité¹. Épicure reconnaît ce principe, établi par Aristote comme le fondement de la métaphysique, que Ton ne peut, pour expliquer un fait, remonter à l'infini de cause en cause; et il attribue aux atomes un mouvement naturel, source première de tout autre mouvement : ce mouvement naturel est ce qu'on nomme pesanteur. Ce n'est pas tout : en vertu de la seule pesanteur, la même pour tous les atomes, car elle n'a dans tous qu'une même direction, et, dans le vide, qu'une même intensité, les atomes n'auraient fait que descendre éternellement dans l'abîme du vide, parallèles entre eux comme des gouttes de pluie, sans se rencontrer jamais : *Imbris uti guttæ caderent per inane profiindum*, dit Lucrèce. Et alors, comment les choses se seraient-elles formées? Puisqu'il y a des êtres, assemblages d'atomes, il faut

1 Slob. Ed. phys. I, p. 348 : *ἵνα τὰ πάντα ἴσῃ τῇ φύσει* à l'infinité. Xéytav rà irofia, nrXifyrj xivgfodoU uè xar dXXijXoTvirtav èv r& «hre/pa». Sim- (prjatv. plie, in Phys. fol. 96 : *Ἀρχὴ πᾶσι τοῖς ὄντι* Çtesi Digitized by Google

— 9 — admettre encore que les atomes ont pu, quoique sans intelligence, et par suite sans aucun dessein, mais par un pur hasard¹, dévier, si peu que ce fût, de la ligne de leur chute naturelle. Cette déviation est ce qu'Épicure appelait déclinaison. Après avoir attribué à des corps bruts et inertes un mouvement naturel, il leur accorde encore, par une seconde hypothèse, cette activité spontanée, privilège de l'intelligence, dont l'aristotélisme venait de faire le premier téssort de l'univers. Maintenant, si de la physique on passe à la morale, le bien, la félicité étant le plaisir, comment, parmi les variations continuelles des sensations, s'assurer d'une félicité inaltérable? Ce problème posé par Démocrite, qui, le premier peut-être, a fait du calme, inséparable de la sécurité, la condition essentielle du véritable bien³, comment Épicure le résoudra-t-il? Comme il a résolu le problème de la formation de l'univers : par la combinaison de l'inertie avec le libre arbitre. * D'abord, comme il n'y a, suivant Épicure, d'autres plaisirs que ceux dont les sens sont la source, et comme tous ces plaisirs, suivant lui encore, sont le résultat de besoins satisfaits, le plaisir n'est que la fin d'une douleur. La douleur est ce que l'on éprouve lorsque quelque impulsion extérieure dérange violemment les particules qui composent le corps; le plaisir est ce que l'on éprouve quand elles reprennent leur place. Du désordre provient la douleur, et du retour à l'ordre le plaisir. Le plaisir ne consiste donc que dans la cessation de la souffrance, et le vrai bien, le seul auquel nous devons aspirer, est de ne pas souffrir. — Mais le moyen d'éviter toutes les causes de souffrance? Premièrement, dit Épicure, la crainte du mal tient parmi nos peines beaucoup plus de place que le mal même. La plus grande cause de crainte est la superstition. Lucret. 1. II, v. 29a. — * Dio² Laert. IX, 45. Essai sur le Stoïcisme. 3 Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.88% accurate

— lotion, l'opinion que l'on a de la puissance des dieux, de celle du destin, et de la vie future, ou, en un mot, du monde surnaturel. En nous faisant cor^prendre qu'il ny a rien que matière et mouvement, que les «lieux ne peuvent cHfeiger le cours des choses, et qu'ils n'ont rien à faire que de vivre oisifs et exempts de tout souci dans les espaces vides qui séparent les mondes, que l'âme, enfin, semblable au corps, cesse d'être comme lui et avec lui, la physique nous guérit de la plupart de nos maux. Tout, en effet, dans les croyances religieuses d'alors, qu'on ne peint souvent qjie de couleurs riantes, tout était objet d'appréhension et d'effroi. Tous les mouvements, tous les bruits de la nature semblaient les gestes ou là voix de puissances terribles, toujours près de sévir; un songe, un éclair qui brillait, un oiseau qui passait dans l'air, un chien ou un lièvre traversante! chemin, un mot àW au hasard, tout était présage inquiétant, sujet de lustrations, d'expiations, d'offrandes, de sacrifices; au-dessus de la volonté capricieuse des dieux, un Destin plus redoutable encore, puisqu'on ne pouvait le fléchir; enfin, après cette vie infortunée, une autre vie, autre lieu de douleurs, où la plupart des âmes ne trouvaient que des supplices, où les justes mêmes et les héros regrettaient encore, parmi les ténèbres de l'Érèbe, le séjour de la terre. Telles étaient les images dont la religion accablait les esprits¹; en en délivrant l'homme, Epicure le tirait de la plus dure servitude. De là le culte reconnaissant que les Epicuriens rendirent toujours iA sa mémoire, comme à celle d'une sorte 1 • Primi» in orbe Deos faut timor.»— tretigio.» — Ad JEnēii. II, p. 653 : Servit» définit la religion par la peur, ai c Connexa enim sont metus et religio. •— JSneid. VIII, p. i3iy : i Religio, id est Florus, 1, 8 : «lu* res poposcit, ut ferox * metus, ab eo quod raentem religet dicta * populus deornm tnetu mitigaretur. » Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.09% accurate

— 11 — de rédempteur¹; de là ces réunions solennelles par lesquelles ils célébraient ensemble le jour de sa naissance, et que lui-même avait eu soin de prescrire. Partout était avec eux, soit peinte, soit ciselée sur des vases, gravée sur des anneaux, son image vénérée. Changer quoi que ce fût à sa doctrine eût passé parmi eux pour une entreprise sacrilège; l'un de ses disciples s'étak jeté à ses genoux comme pour l'adorer; et Lucrèce semble presque douter si le sage qui est venu briser les antiques idoles, si le libérateur de l'humanité esclave ne fut pas lui-même un être supérieur à la condition humaine et digne d'honneurs divins. '* Cependant, si la science met fin à ces peines d'opinion dont l'ignorance et la superstition sont la source, comment se soustraire aussi à toutes les peines réelles de la vie? En se tenant à l'écart des affaires publiques et vivant ignoré, en évitant, comme Épicure nous le conseille en outre, les soucis de la famille, les inquiétudes que donnent une femme et des enfants qukm chérit, on détournera encore de soi bien des maux. — Mais, délivrés de toutes les peines de l'âme, avons-nous donc aussi un moyen sûr d'échapper à ces douleurs qui nous viennent du corps, et que la tempérance même et la prudence la plus attentive ne sauraient toujours nous éviter? Il en est un, et qui toujours est en notre pouvoir. Les atomes peuvent décliner tant sok peu de leur route naturelle : notre âme aussi, formée des plus mobiles atomes, a la faculté de dévier, de décliner à son gré de la direction que la nature lui imprime. Rien ne nous empêche donc, si la douleur vient à nous 1 Cioer. Tascul I, ai : tSoleo sspe mi- i grattas exultantes agunt, eumque venetrari nonnullorum insoleatiam philo- trantur ut Deum: liberatos enim se-per t sophorum, qui nature cognitionem ad- « eum dicunt gravissions dominîs, terrore t mirantur, ejusque inventori et principi t sempiterno et diurno ac nocturno ractu. » s.

Digitized by Google

— 12 — assaillir, de nous en détourner, de fixer notre pensée dans le souvenir du plaisir passé, dans l'attente du plaisir futur; attente certaine, espoir qui ne saurait tromper, puisque le plaisir n'est rien que la fin de la douleur, et que toute douleur « prend fin, ne fût-ce que par la mort, Pour soustraire un moment les atomes à l'uniformité de la loi naturelle > pour interrompre l'effet de l'éternelle pesanteur et commencer, sans l'intervention d'une puissance supérieure, l'édifice du monde, Epicure a eu recours à la supposition arbitraire de la déclinaison; pour soustraire la destinée humaine à la fatalité des circonstances, pour interrompre la chaîne des causes naturelles «ex infinito ne causam causa sequatur, » il invoque pareillement le libre arbitre; le libre arbitre, c'est-à-dire encore la déclinaison. Declinamus item motus nec tempore certo Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens, dit Lucrèce; et plus loin : ^ Ne mens ipsa necessum Intestinum habeat cunctis in rébus agendis, Id facit exiguum clinamen principiorum Nec regione loci certa nec tempore certo. Par la déclinaison, comme l'atome échappe à la nécessité # de sa propre nature, l'âme échappe au destin, et marche indépendante où le plaisir la conduit : Fatis avolsa voluntas, Per quam progredimur quo ducit quemque voluptas. L'indépendance, tel est le véritable objet que poursuit l'épi. curien, le bien suprême auquel il aspire- Le plaisir même, comme on l'a vu, ne consiste pour lui qu'à sortir de la sujétion Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 28.80% accurate

— 13 — où nous tiennent nos besoins, et de la souffrance qui y est attachée. Cette délivrance des peines de la vie, la nature elle-même nous y conduit sans cesse, et par un chemin facile ; elle commence : à la volonté il appartient d'achever, et d'assurer l'entier l'affranchissement de l'homme. En résumé, ainsi que ses devanciers Démocrite et Leucippe, Epicure n'a vu, dans la conception d'un monde surnaturel, qu'une source de serviles terreurs, — L'humanité a porté, jusqu'à présent, le joug accablant de la religion, il veut l'en délivrer ; il efface de la nature ces divinités tant redoutées qui la remplissaient de leurs prodiges, et ne laisse à leur place que les lois, nullement mystérieuses, de la géométrie et de la mécanique. Mais, soustraite à l'empire de ses dieux, l'humanité resterait-elle encore dans les chaînes de la fatalité naturelle ? Son sort n'en serait que pire. « On peut fléchir des divinités, mais le destin est inexorable, » dit Epicure ; et comme il a délivré l'homme des dieux, il le délivre encore de la fatalité. Par la déclinaison, il a rendu inutile dans la formation de l'univers l'intervention de la volonté divine ; par la déclinaison, étendue à la volonté humaine, il soustrait l'homme au destin et consomme l'œuvre de son affranchissement. Mais sur quel fondement Epicure a-t-il pu établir la déclinaison et le libre arbitre qu'il en déduit ? En supprimant le principe divin, en ne laissant rien subsister que des atomes sans vie, il a détruit, et dans la nature et dans l'homme, la source de l'action ; la déclinaison dans la nature * Lucret. 1. 19 v. 79 : * Leibnitz, en parlant de la philosophie atomistique renouvelée par Gassendi * Obteritur, nos exœquat Victoria cœlo. et par les Cartésiens : 1 Philosophie novae, v. 30 : inertiam rerum et torporem inducentis. • Et arctis (De ipsa natura, éd. Erdmann, p. 156.) Religionum animos nodis exsolvere pergo. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 25.74% accurate

— 14 — l'atome ou dans l'âme n'est dès lors qu'un fait inexplicable, un accident absolument fortuit dont il est impossible de rendre aucune raison. Toute réalité une fois réduite à la matière inerte, éparsée dans le vide où la meut l'uniforme pesanteur, et la cause divine écartée comme un rêve de la superstition, il ne reste plus à invoquer, pour expliquer et la nature et l'homme, qu'un inintelligible hasard. « Epicurus, dit Tertulien, liberans a negotiis divinitatem et in passivitate omnia » spargens, ut eventui exposita sit fortuita. . . » * Tout autre est la pensée d'où procède le Stoïcisme. 0 L'un des premiers et des plus illustres Stoïciens, Cléanthe caractérise la philosophie du plaisir par l'idée du relâchement, Avecris¹. Sur l'idée, diamétralement opposée, de l'effort ou tension, τὰ βίη (tâvoS) est fondé le Stoïcisme. De même que les Épicuriens, les Stoïciens pensent que toute réalité est renfermée dans les limites de la nature, de l'existence sensible, et qu'il n'y a pas d'autres êtres que des corps. Mais si, pour les Épicuriens, les corps se réduisant à la seule matière, substance brute et inerte, la constitution primitive et les premiers mouvements des corps élémentaires, origine de toutes choses, sont des faits sans cause et sans raison, auxquels convient le nom seul de hasard;— tout au contraire, suivant les Stoïciens, il n'y a rien qui n'ait sa raison, et que la raison ne puisse expliquer. La nature sous la loi de la raison, tel est donc le monde des Stoïciens. Aristote a montré que cela seul qui agit est une réalité, 1 Hymn. apud Stob. Ed. t I, p. 3a : relâchement. Diog. Laert VU, 1 14 : τὸ πρὸς τὸν πότον (totkp tobis «nrovJfc») ἡτοίμασθαι* ἡδονῆς τὴν φύσιν* «ἐπὶ τὸν πότον*», «porpon) ἡδονῆς τὴν φύσιν* KXXot f if ἀπὸ τῆς φύσεως αἰσθητικῆς καὶ λογικῆς ἐπὶ τὴν φύσιν, x.rX M τὰ ἐκείνην. ^es Stoïciens définissaient le plaisir par le Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 22.57% accurate

— 15 — qiv^re et agir ne font qu'un, que l'acte ou Faction est l'être même. Cette maxime est le point de départ du Stoïcisme¹. Mais, tandis qu'Àristote reconnaissait comme nécessaire à l'explication même du mouvement une action première sans mouvement, celle de la pensée, supérieure au temps comme à l'espace, pour les Stoïciens une felle action est une pure chimère; agir n'est autre chose qu'effectuer, faire, tBotefo, c'est-à-dire déterminer, en se mouvant soi-même, un mouvement extérieur⁵. , Tout être, par cela même qu'il est actif, est donc mobile, par conséquent matériel et passif, par conséquent aussi, corporel* Tout être étant ainsi actif et passif à la fois, il y a en tout être, suivant les Stoïciens, deux principes, l'un passif, l'autre actif. Par le premier, le corps est susceptible de toutes sortes de modifications et de mouvements : c'est la matière, ûàrj, qui forme la substance, oùala. Le second principe est la cause, aUrla, qui fait de la matière telle ou telle chose déterminée, qui la caractérise, qui la qualifie; et c'est pourquoi les Stoïciens l'appellent la qualité, ©ofonjs³. Bien plus, ce qui est vrai de la matière en général l'est de toutes ses parties. Il n'y a donc pas, dans toute la matière, 1 Cic. de Nat. Deor. Il , kk '-' « Mihi e/iim « qui nihil agit esse onfiino non videtur. • 1 Simplic. in Aristot. Categ. o', f. a a. 5 Diog. Laert. VU , 1 34 : àòxs? 8' aivoïs ipxàç éîvai r&v 6Xù»p Mo, rà notovp xal rà mèoyw * rà pèv olv iséaypv éfoou rip ivoiov ofolow, rip <thjv9 x. t. à. Senec. Epist. 65; Plularch. de Plac. phiL I, 3; Sext. Empir. adv. Math. IX, 1 1 ; Nemes. d\$ Nat. hom. a; Simplic. in Categ. *, f. 5 b. — D'après un passage de Gicéron , les Stoïciens auraient donné aussi le nom de qualités à tous les corps (Acad. I, 7) : 1 Quod ex utroque (se. maieria et vi), id 1 jam corpus et quasi qualitatem qtiandam « nominabant. ■ Cependant il dit lui-même , un peu plus loin : « Et cum ila moveatur t illa vis , quam qualitatem esse diximus. . . c illa effici quae appellant qualia. 1 Expressions desquelles il résulte que les Stoïciens donnaient au corps , en général , la dénomination de nota , et aux forces ou causes celle de moUmfres. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 29.17% accurate

— 16 — une seule particule, si petite quelle soit, qui ne reçoive
4e la qualité son caractère et ses propriétés. Ainsi la qualité des Stoïciens,
c'elt la forme essentielle des Péripatéticiens. Aussi, de même que dans la
doctrine péripatéticienne, de même dans celle des Stoïciens, le principe
actif, cause de tout ce que devient la matière, est ce qui explique les
choses, ce qui en rend compte, et, comme les Stoïciens le nomment, la
raison, Xàynos. Mais tandis que, dans la philosophie d'Aristote, la forme,
sans laquelle la matière ne saurait exister, est, en son essence, un acte
immatériel, et ne produit rien dans la nature que par l'attrait quelle exerce
sans se mouvoir; au contraire, suivant les Stoïciens, si la matière est
inséparable du principe actif, ou de la cause, la cause n'est pas, à son tour,
moins inséparable de la matière. Celle-ci ne peut subsister sans que la force
la maintienne; mais la force ne saurait subsister non plus sans un lieu que
lui fournisse la matière : « Neque enim materiam « ipsam cohaerere
potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim « sine aliqua materia ; nihil est
enim quod non alicubi esse co « gatur !, » Il y a plus : la force active n'est
pas seulement inséparable de la matière avec laquelle elle constitue le
corps; de ce qu'elle agit, il suit, si il est vrai que tout ce qui agit se meut, qu'elle
est elle-même corporelle. Toutes les forces, toutes les qualités sont donc
autant de corps². Si donc, en premier lieu, la qualité constitutive ne peut
faire défaut à aucune des parties de la matière en laquelle elle 1 Gc. Acad. 1
1 6. àèp&Uts. Tcte hè vroiàrrrras *b vàXir otoias * Platarch. de Stoic. rep.
43 : Otôèv xad tTâpara wiovat. Cicer. Acad. 1 , 1 2 : iXXo
TàséZeis'aXrïvdépaçtïvaiÇtyTiv. Tàs « Nec vero aut quod effioeret aliquid
aut fte fsoàmjrox trvebfiaara ofoas xai rèvovc • quod efficeretur posse esse
non corpus. » Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 23.57% accurate

— 17 — réside, elle ne leur est pas seulement présente à la manière de la forme ou de l'âme dans le système péripatéticien, elle est physiquement et corporellement coétendue à la matière; elle Tenjbrasse en tous ses contours, elle la parcourt et la pénètre dans toute sa profondeur; elle occupe, elle remplit avec elle l'espace !. Ainsi se trouve renversé le principe que deux corps ne peuvent en même temps occuper le même lieu². Comme Epicure par l'hypothèse de la déclinaison, de même les Stoïciens, par celle de la pénétration absolue, attribuent à un corps, pour lui faire jouer un rôle qui appartient à la cause incorporelle, une propriété qu'exclut l'idée même de corps. En second lieu, si la cause est selon les Stoïciens la raison [Xàyos) des modifications de la matière, ce n'est pas qu'elle soit, comme dans la philosophie d'Aristote, la cause finale immobile, vers laquelle se dirigent les mouvements; c'est qu'elle se meut au sein de la matière, et y produit successivement avec ordre, comme une semence qui se développe, la multiplicité qu'elle contient; et c'est pourquoi les Stoïciens l'appellent, d'un nom qui renferme à la fois le nom de raison et celui de semence, une raison séminale : \6yos (TitepfiaTiKàç3. Aussi, tandis que, dans la physiologie d'Aristote, l'œuvre de 1 Stob. Ecl t I, p. 3a8 : Ttoofcw fièv 55 ; Stob. Ecl t. 1, p. 376 : 2£pa hà <wfrciïtv ùtapép&iv rà silos rffç popÇrfs , 6rt paros âvrnrapijxstv. — Tôv awftdrr&p aura [Uv éalt htffxov hà fiâdovs, 4 8'éirnro- rmapéxraaiv. P. 273 : 2&poro\$ 6Xov Aa/a>*. it 6Xov érépov nvàs hepypp.évov. Alex. 8 De là ces expressions toutes particu- Àphrod. De Mixt p. i4i ; Plutarch. adv. Hères au stoïcisme dans leur application Stoic. 37, 45. Diog. Laert. VII, i5i : Tàc à la cause aclive : evviysiv d'une part, de xpéasis lé It 6Xov yivsaOcu, xaff â Qrjatv l'autre Itifxetv, lia^psïv, liaOsîp, haÇoi- à Xpwrnnroç èv rff rplry r&v Qwrwtiw, xai rot», liarehetv. Alex. Aphrod. De Mixt. p.if xatrà mptypatfitfr xai vapââtriv. p. 1 4 1 ; Diog. Laert. VU, 38; Nemes. De 3 Diog. Laert. VII, i36, 1 48; Plutarch. Nat. nom. c. a; Clem. Alex. Prolrept., et De Plac. phil I, 7; M. Antonin. IV, i4, Strom. ap. Gatak. ad M. Antonin. IV, 4o. îao; Cleanth. ap. Stob. Ecl 1. 1, p. 37a; Cf. Cic De Natara Deor. I, i4; II , 9, 54» Senec. Qaæst. nat. III, 29. Essai sur le Stoïcisme. 3 Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 25.40% accurate

— 18 — la reproduction était partagée entre les deux principes, actif et passif; que la femelle , principe passif, était considérée comme fournissant la matière, à laquelle le principe mâle imprimait le mouvement, selon les Stoïciens, le germe vient du mâle; il réunit en lui seul avec la matière la force qui l'organise, et il ne reçoit de la femelle que la nourriture et l'accroissement¹, La cause réunissant donc et le principe actif et le principe passif, les Stoïciens la représentaient comme mâle et femelle tout ensemble². C est ce qu'avaient déjà fait avant eux les Pythagoriciens. Maintenant il est un corps qui à l'élément passif de la matière unit la force la plus active, un corps assez subtil aussi pour pénétrer partout sans obstacle. Ce corps est celui dans lequel les philosophes , en général, et particulièrement Heraclite, avaient fait consister la cause efficiente ou motrice : c'est le feu. Des quatre éléments dont tout est composé, disent les Stoïciens après Aristote, Platon et la plupart de leurs devanciers, il en est deux passifs et deux actifs : les premiers sont la terre et l'eau, les autres l'air et le feu. L'air lui-même n'est encore, relativement au feu, qu'une matière passive qui lui sert de véhicule. Le feu porté par l'air est la force qui le meut, et qui par lui meut tout³. D'abord, nulle partie de la nature, nul élément où ne se trouve le feu; la terre en est remplie, comme le prouvent et la chaleur de tant de sources qui jaillissent Diog. Laert. VII, i5g; Plutarch. De Plac. phil. V, 3 ; Valer. Soran. ap. Augus. tin. De Civ. Dei, VII , g ; Plutarch. De Slow, rep. Ai ; De Plac. phil. V, i5; v. J. Lips. Pkjsiol stoic. m, 6. 1 Damasc. ap. Cudworth. SysL intellect. t. 1, p. 448: kpaevàOtjXvv àùrii* (se. rifv ahiav) ÛTrearrjacLVTO tarpà* êvbet&v rrfs *sà#tùw jevwpnMJf* oxxrias. Valer Soran. ap. Augustin. De Civ. Dei, VII, g. 5 Cic. Acad. I, 8 : tE quibus (se. ele« mentis) aer et ignis movendi vira habent iet efficiendi; relique partes, accipiendi c et quasi patiendi, aquam dico et terram. Nemes. De Nat. hom. 5 : Kéyovet iè ol 2t*mxoi tcBv oroixsiwp rà fièv sfroi 8p«a7txÀ , rà Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 25.56% accurate

— 19 — lissent de son sein, et les flammes que lancent les volcans, et l'étincelle que le choc arrache des veines mêmes d'un caillou; l'eau devient solide dès que l'aiglon lui enlève sa chaleur; ce qui maintient liquides fleuves, lacs et mers, c'est donc le feu. L'air même, le plus froid de tous les éléments, ne peut être nulle part privé de feu; car l'air n'est que la vapeur en laquelle la présence du feu a converti l'eau. Le ciel enfin est tout composé de feu¹. Ensuite, dans toute la nature, c'est avec la chaleur que s'allume périodiquement et que s'éteint la vie; et, dans chaque être particulier, c'est d'une source de chaleur qui lui est propre que procèdent tous les mouvements et toutes les fonctions. Non -seulement donc le feu est répandu partout, mais partout c'est du feu que toute action procède, et c'est dans le feu que réside toute vertu². Maintenant, le feu que nous voyons ici^{bas}, et que nous employons aux différents usages de la vie, ne fait, livré à lui-même, que détruire, et détruire sans règle ni mesure tout ce qu'il rencontre. La vraie cause, la raison séminale des choses, produit au contraire et conserve; et pour produire et conserver, elle procède avec mesure et avec ordre. Elle procède, par conséquent, selon les règles d'un art; art primordial, sur lequel tous les autres arts sont venus ensuite prendre modèle; art infailible, empreint d'une suprême raison. Or, cette marche

• Ipault à fièvre à épa xai «rôp, • se vitalem per omnem mundum perii«rallyrmdk lé yrfv xai 68«p. t nentem. Omnes igitur partes mundi. 1 Piutarcfa. adc. Stoic. 4g ; Cic. De Nat. « calor se fuit sustinentur. • III , î à : « OmDeor. 1. II. « nem vim esse ignem ; itaque et animantes, * Cic. De Nat. Deor. H, 9 : • Oame igi- « cum calor defecerit, tum interire, et in « tur quod vivit id vivk propter indu- « omni natura rernm id vivere, id vigere, t sum in eo calorem. Ex quo inteUigi de- « quod caleat. » « bet eam caloris naturam vim habere in

Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 29.31% accurate

— 20 assurée, pleine de raison et d'art, c'est celle qu'on voit suivre aux astres, formés du feu céleste; cest celle qu'imprime aux plantes, en les faisant fleurir et germer, la chaleur du soleil. Donc c'est le feu seul du ciel qui, caché dans tous les êtres, de quelque nature et de quelque ordre qu'ils soient, est la raison et la cause de leurs mouvements et- de leur vie. Ce feu céleste, dont la substance est une sorte d'air plus subtil que l'air proprement dit, un souffle, ou esprit, *tzwevjxa*; c'est ce qu'on nomme l'éther. Dans chaque être et dans le monde entier, le principe actif peut donc être défini, suivant les Stoïciens, un feu artiste, artifex, marchant par une voie certaine à la production des choses, *ὁ θεὸς ὁ ἀσπερστικός* et *ἡ ἐνέργεια* *; et son nom est l'éther ou l'esprit 2. Jusque-là, et en établissant que tout dans la nature a pour cause l'opération régulière de l'éther ou du feu céleste, la philosophie de Zenon et de Cléanthe ne fait que reproduire, avec de nouveaux développements et des applications nouvelles, l'antique théorie d'Héraclite. Mais quelle est la propriété première de la cause? Quelle est, par conséquent, la première raison de sa vertu et de sa puissance? C'est le problème, posé et résolu par Aristote, dont le stoïcisme vient donner à son tour une solution nouvelle. L'essence de la cause, avait dit Aristote, est l'acte, le pur acte; c'est pourquoi la cause première n'est ni le feu, ni aucune autre, substance matérielle, mais la simple et immatérielle pensée. Le feu est la cause première, disent maintenant les 1 Diog. Laert. VII, 137, 148, 156: HOp * Plutarch. De Plac. phil. I, 6, 7; Cic. Tullius *de nat. deor.* I, 14, 15; Cic. De Nat. Deor. H, 11, Stob. Ecl. t. I, p. 37a. 15, aa, 3a. Voy. GaUk. ad M. Anton. l. 1. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.24% accurate

— 21 — Stoïciens , parce que l'essence delà cause est l'effort, ou tension, ΤΩΒΟΣ1. On a vu que, suivant les Stoïciens, il n'est point d'acte exempt de mouvement. Si le mouvement peut être dit imparfait, comme Ta remarqué Aristote, ce n'est point, disent-ils, qu'il soit un acheminement à l'acte; car il est par lui-même tout acte, et toute réalité; on ne peut l'appeler imparfait ou inachevé que par rapport à l'effet extérieur qu'il produit, et qu'il ne peut conduire que successivement à son terme *. Si donc le mouvement ne se réduit pas, comme le matérialisme des atomistesle suppose, à un phénomène entièrement passif, s'il y a une action qui le commence et le cause, et si, d'autre part, il n'y a pas d'action séparée du mouvement, que reste-t-il entre l'élément passif du mouvement, le seul connu des atomistes, et un acte pur, immobile, tel que l'imaginait Aristote? Il reste le mouvement actif de l'effort, l'effort ou, selon l'expression même introduite daas la science par les Stoïciens, la tension, jàvœ, èitha&iç. Dans la doctrine péripatéticienne, la tendance naturelle, principe immédiat du mouvement, ne fait qu'obéir à l'attrait de l'acte pur; en sorte que la nature, définie par Aristote : ce qui a en soi-même le principe de son mouvement, ne semble être encore, en dernière analyse, qu'une puissance passive mise en mouvement par la cause finale. Dans le système des Stoïciens, au contraire, la cause première est la tendance seule, se déterminant elle-même au sein de la matière; en d'autres 1 Plutarch. adv> Stoic. £9 : káp* àè xal éartv èvépyeia, érrri yàp vâvrott, Çaaiv, ttôp afa&v reïvcu fa' eùroviav ènravtxà, èvépyeia, d)X é%ei rà vâXiv xal vâXtv, xal roïg fajolv èxelvoi* èyxexpapéva ràvov oty tva iQfxirrat et* èvépyetav, iart yàp 'wapiyeiv xal rà [iàvip.ov xal oùatâlUs. ifitf , 4AA' tpa èpyèmrtal vov érepov, 6 iort 1 Simplic. in Categ. 6 f. 3 b : Ta &re\èç (ter aùrrfv. M rifs xtvrfosc»* elprfctai, où% in oùx Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 22.04% accurate

— 22 — termes, la tension active de l'effort Suivant Aristote, tout s'explique par lacté, et si la pensée est pour lui le premier principe, c'est qu'elle lui semble exclure seule, par sa simplicité absolue, tout élément matériel et passif, c'est quelle lui semble répondre seule à l'idée pure de l'acte, exempt de tau* mouvë ment. Suivant les Stoïciens, tout s'explique par la tension; et si l'esprit, ou le feu, est la cause de tout, c'est que, seul de tous les êtres, la tension est sa nature et son essence même !. Cest pourquoi rien n'est fort contre lui, rien n'est fort sans lui : « Spiritus sine quo nihil validum, contra quem nihil validius est 2. » Heraclite avait dit : Uàkivjovoç âp(iov(rj kô<T(iov Ôxùxritep \vpr\\$ kolî tôÇov 3. C'était une chose ordinaire aux anciens que de montrer, par l'exemple de la lyre et de l'arc, qui ne peuvent rester toujours tendus, que rien ne peut subsister sans une succession alternative de travail et de repos : Ûcnrep yàp Ôpyan vov âvecrtv nai ètthcuriv XapScLvov \$\$%> y (vexai, o\$tcô k<ù à fijos> disait Démocrite \ XpfiÇet yàp ô filoç rvyvdveifKal Ave&los nctl èmj d(Tio\$y dit le pythagoricien Criton5; Horace : * Neque semper arcum tendit Apollo 6. Mais les paroles d'Heraclite devaient être, de plus, l'abrégé d'un système entier de physique et de cosmogonie. Il expliquait la nature, comme le firent depuis les Stoïciens, par un 1 Plutarch. De Stoic. repugn. 7 : UXijyrf irvpos à rovos ècfl. UXrjy rj mpès signifie ici la force impulsive du feu. * Senec. Quæst. nat. II, 6. 3 Plutarch. De Isid. et Oâr. 45. Dans Origène, Philosophum. IX, g, au lieu de 'SfalivTOVoç * il y a vtaXbnpoiroe. Plato, Conviv. p. 187 c : Ta êv yàp ^rftri hiafiepôpsvov aura ainéû ÇvyL<pép&j6at, émeep dp{koviw rôÇov re xal Xipae. — Pour le sens de tzaXivrovoç, voy. SchoL Hom. Iliad.G, a 66. 4 Anton. Meûss. II, 45. Voy. Gataker ad M. Anton. IV, S 26. 5 Orelli, Opusc. græc. vet sentent Li'ps. 1821, L II, p. 3a8. Cf. Demophil. Simil 4, ibid. 1. 1, p. 4. 0 Cest dans le même sens qu'Horace dit aussi : Misce stnltitiain consiliis brevc m, Dulce est desipere in loco. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 24.48% accurate

— 23 — feu qui s embrasait et s'éteignait tour à tour¹; il est très- probable qu'il avait eu également, avant les Stoïciens, la pensée d'expliquer, par une tension et un relâchement alternatifs, les deux états alternatifs et contraires du feu. A la même conception se rapporte, sans doute, cette autre sentence du même philosophe : que Jupiter a fait le monde en se jouant². Le monde, suivant Heraclite, était le résultat de l'extinction partielle du feu divin³; l'extinction, ainsi qu'on vient de le voir, était pour lui, selon toute apparence, comme pour les Stoïciens, le relâchement, succédant à la tension. Or, ce que l'on considérait communément, et à juste titre, comme devant alterner, dans la vie humaine, avec le travail, τὰπος, αἰὲς pour mie le relâchement alternât avec la tension, ce n'était pas le repos pur et simple, mais le jeu, ἰατὰν, jocus. Le but du jeu est le repos, dit Aristote; car le travail demande peine et contention; et c'est pourquoi il faut employer à propos les jeux comme un remède nécessaire. Le mouvement qu'ils donnent à l'âme lui sert de relâchement, et, par le plaisir qu'elle y prend, la repose \ « Danda est remissio animis, » dit Sénèque, nec in eadem intentione œqualiter retinenda « mens, sed ad jocos revocanda. » Ésope, enfin, dans Phèdre : Cito rompis arcum, semper si tensum habueris; At si laxâris, cum voles erit iitilis. , Sic lusus animo debet aliquando dari , Ad cogitandum melior ut redeat tibi. 1 Clera. Alex. Strom.V, p. 599 B;Diog. vdxriéc è&lf rà V daxoXeiv <rv(iēalvet Laert. IX, 7-9. para tsôvov xal avvroviaç • iià tovto 8ef * Procl. îit Tint. p. 101 : ÂÂÂ01 3é xal ttoAiàs elaéryscfat xoupopvXoouiïvrote nifr rdv hjfitoupyàv iv ry xoapovpytîv vaUfav xjpfyjt», te ivpoaéyovrae Çappcaulaç yér elpTJxcuri, xaûénrep iipaxktno*. ptv • éveets yàp 1) rotainrf xiinjtrts rrfç ^u3 Diog. Laert. IX , 7 ; Clem. Alex* Strom. ;\$s, xai hà rr^v ifiovivf dvénavaïç. Conf. V» P- &99- Eth. Nicom. X , 6. 4 Polit Vil! , a : fi le vaihà yèçw àv<*Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 29.81% accurate

— 24 — Dans la sentence d'Héraclite, il faut, sans doute, reconnaître cette pensée, développée depuis par les Stoïciens, que le monde est résulté du relâchement, *Aveatç*, de la nature divine. D'un autre côté, dans le même temps où Aristippe faisait du plaisir le souverain bien et le but de la vie, les Cyniques, proposant pour idéal à l'homme la vie laborieuse d'Hercule \ couronnée par l'apothéose, établissaient que la condition de tout bien, et peut-être le bien même, était le contraire du plaisir, la peine, ou travail, *isâvos**; et le but de la peine, disait encore Diogène, était *Yeutonie* de l'âme, *εὐτάτῳ*,³; l'eutonie, c'est-à-dire une juste et suffisante tension \ Mais le premier, faisant consister dans l'effort ou tension le caractère même et l'essence de la cause, Zenon de Citium Férige en un principe universel par lequel tout doit s'expliquer, suit dans la nature, soit dans l'homme, soit en Dieu même. Physique, logique morale, toutes les parties 'de sa philosophie, avec toutes les théories particulières qu'elles comprennent, ne sont que des développements et des applications différentes de cette seule et unique idée de la tension, et du relâchement, qui en est le contraire. Premièrement, tout corps, et par conséquent tout être, selon les Stoïciens, a deux propriétés fondamentales : la grandeur ou étendue, (*χέεφος**,⁵ et la résistance, *δύρμιμα*. L'une et l'autre s'expliquent par la tension. En effet, la grandeur résulte des distances; le corps, disent les Stoïciens, est ce qui 1 Diog. Laert VI, 2, i3; Plutarque. in *Ολτὺὰν* *τ/xtowi n^v eitavùplav*. Ap. Stob. Themist. c. 1; Epictète. Dissert. IV, 9; Au- Serm. XXIX, 3a; cf. Md. 5, 1 4, 22, 23, gustin. De Civ. Dei, XIV, 20. 34, 44. Pythagore: *Τὰ ἐν φέρῳ τῷ* #8&w * Diog. VI, 2, 71, i04; Stob. Serm. *πὰρ Χοῦν #yo0 <xvvr*\si9 eU ipmfv*. Ibid. l, XXIX, 65; Cratète. Epist. 2. 26; cf. XVII, 8. 5 Stob. Serm. VII, 18; cf. XXIX, 92. • Sexte Empir. *Pyrrh. hypotyp.* III, 3g, 4 Euripide disait à peu près de même : 45 Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 28.54% accurate

— 25 — est distant selon les trois dimensions, $\tau\pi\iota\pi\varsigma$ à $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\iota\mu\epsilon\tau\alpha$. Mais les distances sont des lignes droites; or la ligne droite, c'est, disent encore les Stoïciens, la ligne dont la tension est la plus grande possible, $\epsilon\lambda\varsigma$ $\alpha\chi\rho\omicron\nu$ $\tau\epsilon\tau\alpha\iota\epsilon\upsilon\gamma\iota$; en effet, la tension ne produit-elle pas la dilatation, c'est-à-dire l'augmentation des distances? Ainsi la tension fait la rectitude, et la rectitude l'étendue. A cette théorie se rattachent, sans aucun doute, les idées qu'exprime le stoïcien Sénèque sur la rectitude inflexible qui est, dit-il, le propre du bien et de la vertu : « *Honestum nec remitti nec intendi posse, non magis quam « regulam qua rectum probari solet : quam si flectes, quidquid « ex illa mutaveris injuria est recti. Idem ergo de virtute dice* » mus : et haec recta est; flexuram non recipit. Rigida est; am« plus intendi non potest². » On trouve dans la langue latine³ le mot *rigor* employé pour signifier une ligne droite. Il se pourrait que cette locution eût son origine dans les idées et dans le langage des Stoïciens. Probablement, du moins, ce ne fut guère qu'à partir de l'époque où florissait la philosophie stoïcienne que l'on commença à employer, concurremment avec le mot $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\upsilon\varsigma$, pour signifier la grandeur, le mot $\sigma\tau\epsilon\gamma\alpha\lambda\epsilon\iota\alpha$, mot dont la composition, comme celle des termes analogues *extensio* et *étendue*, implique l'idée que la grandeur résulte du développement de la tension. Quant à la résistance par laquelle le corps maintient, contre 1 *Simplic. in Arist. Categ.* v\ f. 3 b : $\tau\delta$ $\mu\epsilon\alpha\varsigma$ par $\tau\epsilon\nu\omicron\rho$ et $\rho\iota\gamma\omicron\rho\epsilon\varsigma$ aussi indiqué dans $\langle j \rangle$ $\{ L(i\ o\iota\ S\tau\alpha\phi\omicron\iota\ r\iota\gamma\ \tau\epsilon\omega\ \iota\chi\rho\alpha\pi\epsilon\chi\epsilon\alpha\ O\kappa\upsilon\ \text{ce passage de Plin (VU, 19) : « Exit hic Xéyowrtv, tiknrep xal rifv pera\tau\upsilon\ r\&v mj- • animi ténor aiquando in rigorem quem\ x* ié* faâolamv * hà xal evO* i<w ôpiiovrai « dam tonritatemque nature duram et inypafifuiv Tfr efc ixpov rsxa\Uwv. « flexiblem. » * Epist. 7 1 . Le rapport des idées expri- * Chez les agrimensores. Essai sur le Stoïcisme. 4 Digitized by Google$

The text on this page is estimated to be only 26.97% accurate

— 26 — les forces du dehors, la situation de ses parties, la cohésion en est le principe. Le premier caractère qui distingue les corps naturels des simples aggrégats, formés par des causes extérieures, tels qu'un tas de blé, une corde, un navire, c'est, dit Sénèque, que les corps naturels étant continus, (jvveyr}, dans toute leur étendue, ils sont unis ou uns avec eux-mêmes. Par cette union de toutes leurs parties, ils résistent et se maintiennent dans leur forme. En effet, dit Sénèque, des parties indépendantes et détachées, telles que des grains de poussière, ne sauraient résister et se maintenir : « Teneri disjecta non possunt 1. » Résister est un effort, l'effort ou tension implique l'union; un corps composé ne saurait faire effort, si toutes ses parties n'y conspirent et n'y contribuent : « Quae intensio nisi ex uni » — Numquam enim contexti nisi per unitatem corporis « nisus est, cum partes consentire ad intensionem debeant, « et conferre vires2. » Or de là il suit aussi que pour maintenir uni un corps composé de parties différentes et plus ou moins hétérogènes, tels que sont tous ceux que nous voyons, il faut que quelque autre corps plus homogène et plus un, le pénétrant en tous sens, le contienne dans sa propre tension. Et enfin, dit Sénèque, de même qu'il n'y aurait rien qui fût mis en mouvement par autre chose que soi, s'il n'y avait d'abord quelque chose qui tint le 1 Quæst. t. nat. II, a : Numquid dubium est « Si quando dixero uoum, memineris me « quin ex his corporibus quae videmus tracta- « non ad nuncium referre, sed ad nuncium musqué, quae aut sentiuntur aut sentiunt, « ram corporis , nulla ope externa sed uni » quædam sint composita ? illa constant « late sua coherenlis. 1 — Unila est la tra« aut nexu aut acervatione, ut puta funis, duction du grec *fywftépa*. Sext. Empir. « frumentum , navis ; rursus non compositum - adv. Phys. 1,2: T&v *owfidbw* rà (iév è</1n> « sita, ut arbor, lapis Expedire me ^vù)(iéva, rà le in *awamlo(té»û)v9* x. t. A. • poteram, si philosophorum lingua titi Voy. Gatak. ad M. Anton, VII, i3. « voluissim, ut dicerem unita corpora... * Quæst. nat. H, 6. Digitized by Google

— 27 — mouvement de soi seul, de même, pour expliquer la cohésion et la tension des corps naturels, il faut, en définitive, remonter à un corps un par lui-même, qui ne tienne que de soi seul la cohésion et la tension. « Et tamen mehercules per aliud nihil « intendi poterit, nisi per semetipsum fuerit intentum. Dicimus « enim eodem modo non posse quidquam ab alio moveri, nisi « aliquid fuerit mobile ex semetipso¹. » Or, ce corps essentiellement capable de tension, c'est l'esprit, spiritus, ^{^svevf}Kt. Ne voyons-nous pas des tourbillons de vent porter à de grandes distances des poids énormes, renverser les édifices de dessus leurs fondements, arracher des forêts entières, remuer et soulever les eaux de l'Océan? D'où lui vient cette force, sinon de sa tension? tension que rend sensible une expérience vulgaire, celle de la résistance qu'oppose à la pression ou au choc l'air qui remplit une outre : « Intensionem aeris « ostendent tibi inflata nec ad ictum cedentia*. » Deux choses encore prouvent la tension puissante des corps aériformes, ^{*Sfc}voir : leur vélocité et leur dilatation « velocitas et « diductio ». Le son est un effet de la tension de l'air; or un même son se fait entendre en même temps à des villes entières 3. — Mais, quelle que soit la vitesse de l'air, il y a un corps aériforme, un esprit bien plus vite encore. Quoique l'éclair et la foudre semblent se produire en un même instant, dit Sénèque, ^{*nous} voyons l'éclair avant d'entendre la foudre. La lumière est donc plus rapide dans son mouvement que le son. L'éther, qui est la matière de la lumière, est plus rapide que l'air, qui est celle du son; plus rapide, par conséquent plus rare et plus subtil, et, par conséquent encore, plus tendu. Au contraire, rien de plus rare et de plus subtil que l'éther, 1 Qnœst naL H, 6. — » Ibid. 8. — s Ibii. 8, 9. 4. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 17.29% accurate

— 30 — propre. Cette qualité n'est encore autre chose que la tension de l'esprit particulier qui pénètre le corps, et que cet esprit même. Dans les corps inanimés, tels qu'une pierre ou qu'un morceau de bois, ou dans certaines parties des êtres animés, telles que les os, les ongles et les cheveux, la qualité ou la force se distingue à peine de la cohésion. Elle ne fait que contenir, maintenir les parties dans un ordre constant; les Stoïciens ne lui attribuent, à l'exemple d'Aristote, que le nom d'habitude, *éfos*¹. Dans les plantes, la force n'est plus une simple habitude, mais une cause génératrice; c'est une nature, (*pticrts*². Or c'est par une tension d'un ordre supérieur que l'esprit éthéré triomphe, dans la plante, de l'inertie et du poids de la matière, pour y accomplir les fonctions de la vie et de la nutrition. Par la tension de l'esprit qui la remplit, une semence logée dans une fente d'un rocher l'écarte et le disjoint; c'est par la même cause que 1 Plutarch. adv. Stoic. A9 : *Âipa iè xal wp axnûv r eTvat 8i" eiroviav èxrarixà, xal roïs iwibt èxeivoiç èyxexpapéva tôvov isapé^etv xal rà pL6vtp.ov xal oiHTiô&es. Ibid. 43 : Otàèν iXXo ràt èfete TsXijv dé pas eïvai pTjaiv (se. à Xpinrnnros) * inrà roinaov yàp avvé^srai rà a&pjsa • xal rov isolov (txaélov elvat r&v ££si avvsxpfiévcjv atnos à cvvéxpw <bjp èaltv, 6v axhfjpàrrjra fièν èv aiùWfpw, mxvànfra V èv Xtôw, Xsvxànqra i' èv ipyûpv xaXovm. . . Tàs iè isotàrtfraç meifiara odaaç xal ràvove âeptôeis, ois av èyyéwovrai fiépeai rrfs iXijs, efoo'votefh énarfa xal c^ifpuariiuv. * Simplic. in Arist. Categ. x' f. 6 b : tasl r&v jiwftévûâv pubvûùv èxrà cbroÀftfootJev, M iè r&v xarà avvafyv, oïov veàs, xal M r&v xarà ità&latrtv, oïov &Jpârov, firjièν éhat èxvèν (tr} iè tùpfox&rBat «snwfiartxâv xi èv en' afocev. Sext Empir. Adv. Math, IX, 81 : Tôkf \$votfJLév<ov aufiârcov rà (ièν fard tyXîfs èÇecos owégeroi, ùs Xlâot xal ÇOXa, rà iè inrà pixjsws, xaÔéarep rà Çvrà, rà iè tnrè ^v;p?ff rà ÇcBa. Achill. Tat. Itag. Arat. i4 : Étrfi iè éÇts tgvtfvta (T&ftaros avvsxrtxôv. Nemesius, de Nat. hom. a, en parlant des Platoniciens : Zffv pèν Xéyovcrt xal 'sràvra dtyvga èxnx^v Çcoify, xaff à arvvéxerat (fvà rifs toO vtavros ypvxfff, rco eïvai xal p) itakùsaBat. (V. Gatak. ad M, Anton. VI, 1 4.) Augustin, de Civ. D. VII, a 3 : tVarro... très esse affirmât « anima? gradus in omni universaque na« tura : unum qui omnes corporis partes « qu® vivunt transit, et non habet sensum, «sed tantum ad vivendum raletudinem; chanc vim.in nostro corpore permanare tdicit iu ossa, ungues, capiUos, sicut in • mundo arbores sine sensu aluntur*

et crescunt, et modo quodam suo vivunt, etc. » (Cf. Philo, ap. Gatak.loc.
laud., et Diog. Laert. VII, i38.) Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 24.08% accurate

— 31 — l'arbre se dresse vers le ciel et étend ses branches de toutes parts, • que la faible moisson élève et supporte le poids de ses épis. * Quid autem aliud producit fruges, et segetem imbecillam ac « virentes erigit arbores ac distendit in ramos aut in altum eri« git, quam spiritus intensio et imitas 1 ? » Dans l'animal, aux fonctions de la nature s'ajoutent celles de l'âme, y^{vyji}. Les fonctions de l'âme sont la sensation , aïadncric, et l'appétit, ôp(ii/j*. Dans la sensation, passive en apparence, il fallait, suivant Aristote, reconnaître déjà une opération active³; suivant les Stoïciens, les différents sens peuvent se définir des esprits tendus du siège central de lame aux différents organes, tẏrpevjxaTa dirô rov fiyefiovixov èni rà Ôpyavot, rera|x&>a4. C'est pourquoi entre l'état de veille, où les sens sont en activité, et le sommeil, où ils reposent, la différence est celle de la tension et du relâchement. Le sommeil, disait Zenon, est le relâchement de l'esprit sensitif , relâchement par suite duquel l'âme se contracte, s'affaisse et retombe sur elle-même. Le relâchement de l'esprit sensitif porté jusqu'à la dissolution, c'est la mort⁵. En effet, sentir, disent les Stoïciens, c'est affirmer et juger. L'objet extérieur imprime en nous, comme fait un cachet sur de la cire molle, une sorte d'image, %qui le représente, et qu'on 1 Senec. Qaest. nal. II, 7. 2 Diog. Laert. ap. Salmas. ad Epie te t. p. 123. 3 De An. III, a. 4 Plutarch. De Plac. phil. III, 8. IbuL IV, a 1 : kvà le rov rtyefwvtxov htlà péprj *M rifç tyv)fls bareQvxÛTai xai èxretpôtpa cfc rà <xôfML Diog. Laert. VII, 5a : kfofhjas lé Xéyerai xarà rov* Srmxote rà r* ip ttyefiovtxov <an>e\$fta xal M ras alety<ret* Itlfxov, x. r. À. Cf. 1 59. ' Cic. De Divin, II , 58 : • Contrahi au• lem animum Zeno et quasi labi putat t atque concidere , et ipsum esse dormire. 1 Diogen. Laert. VII , i58 : Tov le (tkvov ylveoticu èxXvopévov rov aUrârjrtxov *m*p\ rb ifytfiovixov. Pluta/ch. De Plac. phii V, 2 3 : Tov fièp Intvov yhetrOat àvévei roO aUrOrjrtxov <Bv*vfi*ros. kvetrts xai èxXvcrie rov aUrOrjrtxov mtvfiarmç, S-dvaros. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 23.90% accurate

— 32 — appelle l'apparition ou vision (Çavroula1, que Cicéron traduit par visum*); l'impression ainsi reçue n'est que passion, tsdQoç, ou affection passive de l'organe sensitif. Mais ce n'est pas là toute la sensation. Sentir, c'est reconnaître la vision pour réelle, pour conforme à un objet d'où elle émane, c'est l'approuver à ce titre, et y consentir. Par le consentement seul on saisit l'objet extérieur, on s'en empare, et, selon l'expression employée pour la première fois en ce sens par Zenon3, on la comprend, xaraXafiSdvet. Toute sensation n'est donc, à vrai dire, rien qu'un consentement4; consentement, c'est-à-dire action, contention, tension de l'âme. Quant à l'appétit, dpjx^, on peut le définir suivant les Stoïciens, une extension de l'âme vers l'objet désirable*: ëntams rqs *tyw)\$s èiti ro ôpexTÔv5. En effet, par la douleur, par la crainte, par l'aversion, l'âme, disent les Stoïciens, s'affaisse et se contracte; par la joie, l'espoir, et le désir ou appétit, elle se soulève, se dilate, s'épand. De là ces expressions employées habituellement dans la philosophie stoïcienne, pour caractériser les deux ordres opposés d'affections; d'une part vvolohh (en latin contractio), fieiœais, Taitelvœ<Tt\$ (en latin demissio), et peut-être tarf/Çis; d'autre part ënapcriç (en latin elatio) et Star 1 Diog. Laert. VII, 50. Pliitarch. De Plac. phil. IV, i a ; Sext. Empir. adv. Math. Vn, aa8; Pyrrh. hypotyp. II, 7; III, 5. 1 AccuL I, îa. 3 Cic. Acad. II, 47. * Cic. Ibid. 33 : «Sensus ipsos assen• sus esse. • Slob. Sermon. Append. XX, 1 5, 1 7 : 01 Srwixoi <màaap aladrjaiv eïvat avyxarèBeoq xal xaréhpptv. 1 Simpfic. in Epictet. Mon. 1 . • Diog. Laert. VII, 11 4. Cic. Tuscul IV, Suid. vp. exnrâôtta, j)W>), #£pa. Galen. De Dogm. Hippocr, et Plat. 1. IV, ap. Salmas. ad. Epictet. p. 60 : Oi ràs xpkrets auras rffs ^tifcijte , 4AAd ràs M Tafa-oi* dXoyovs avoloXàs xal raTretvéaeis xal helSeis èwâpaets re xal ùiayjb<jeis xnroXauêâvowrtv eïvat rà rffs ^yfis nàSy. Au lieu de lei£*i\$, Saumaise propose 8^£eiff; peut-être faut-il lire mjSstç (Chrysipp. ap. Stob. Sermon. C1II, a a : Ôtolv al \U9a1 iBpâ\$eie al* rai tffpotrXâ€(MXTt rà fiééatov xal èxrtxàp xal Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 28.97% accurate

The text on this page is estimated to be only 25.93% accurate

— 34 — mêmes; c'est ce je ou ce moi que nous connaissons par conscience, (TweiStiatç , conscientia*. Or ce en quoi consiste l'action du principe intelligent, action par laquelle il achève la sensation et donne l'impulsion à l'appétit, c'est l'effort, c'est la tension. Parmi les visions, <p<zvTa<riau, qui nous viennent par les sens, il en est, disent les Stoïciens, auxquelles rien de réel ne répond, ou qui ne représentent que défigurée la réalité dont elles émanent. Il en est, au contraire, qui représentent l'objet tel qu'il est, et qui, par conséquent, nous le font appréhender, comprendre, xœTOLXafiSdveiv (mot employé en ce sens pour la première fois par Zenon). Ce sont les visions qu'on peut appeler compréhensives, (pwracrlau xaraXti^ixai3. Or, à quel caractère peut-on les reconnaître? On les reconnaît, disaient, à ce qu'il paraît, les Stoïciens, à la force du choc, «Àîfytj, que le sens en reçoit. Toute vision résulte d'une impulsion du dehors : «Quadam quasi impulsione oblata extrinsecus,» dit Cicéron\ La vision compréhensive, dit Sextus Empiricus, dans des termes indubitablement empruntés aux Stoïciens, est celle dont l'évidence et la force impulsive déterminent notre assentiment : Èv&pyys oiïtja xod tarXtyxmtf... xaT(tant6i(j(t fifi&s ete <jvyxot,Tdde<rtvb. En d'autres termes, puisque l'impulsion ou le choc est en raison de la tension , comme on l'a vu plus haut, la vision compréhensive ou véridique est celle qui porte avec elle le caractère de la tension, èvapyès xcd êt>rovov l\$loë(ia, dit encore Sextus6. Enfin cette tension, dont nous ressentons l'effet, quel moyen 1 Galcn. De Hipp. et Plat. plac. II, p. 89 : . * Ado. Math. VII , a 57. Ibid. 1 58 : TpaKoti rà èyà) Xéyofiev xarà royro. vijv x*i saXtpcrac^v Qamwlav. Cic. Acad. ' Diog. Laert. VU, 85. II, 10 : « Quemadmodum nos visa pelles Plutarch. De Plac. phil IV, 1 a. * rent. » Cf. Hotin- Enneai. IV, 1. vi , c a. 4 Acad. I, 1 1 • Adv. Math. VII, 4o8. Digitized by Google

— 35 — avons-nous, suivant les Stoïciens, de la mesurer et d'en apprécier l'énergie? La force avec laquelle le principe dirigeant, tendu dans tous nos sens, réagit contre l'impulsion qu'il y reçoit du dehors : « Mens quae sensuum fons est natu« ralem vîm habet, quam intendit ad ea quibus movetur, » dit Cicéron¹. C'est donc par sa tension que l'intelligence, répondant aux impulsions que les visions lui impriment, s'en empare, se les approprie, et les transforme ainsi en des compréhensions ou connaissances. Maintenant, de plusieurs compréhensions ou sensations compréhensives conservées par la mémoire et rapprochées les unes des autres se forme une notion, *ëvvota*, une idée générale, au moyen de laquelle on peut dorénavant prévoir, anticiper les faits particuliers qu'elle résume, et à laquelle les Stoïciens donnent en conséquence, comme les Épicuriens, le nom d'anticipation, *tarp^Arj^is*². De plusieurs notions rapprochées, réunies, enchaînées, se forme cet ensemble ou système, (*rûf/lrjiia*, qu'on appelle une science³. Rapprocher et enchaîner des idées, c'est, suivant les Stoïciens, une action, un travail qui est œuvre de volonté aussi bien que d'entendement. C'est pourquoi, assimilant la science à cette force par laquelle les parties d'un corps se maintiennent ensemble et résistent à ce qui tend à les séparer, ils la définissaient une habitude, *ëftç* qui tient les idées unies les unes avec les autres, et que le raisonnement ne saurait ébranler; et c'est, ajoutaient-ils, dans une certaine tension et puissance qu'elle consiste *. 1 Acad. II, 10. 3 Stob. Ecl t II, p. ia8. Sext. Empir. * Plutarch. De Plac. phil. IV, 11; De Pyrrh. hypotyp. III, 188, a4i, a5i, a6i; Stoic. rep. 17; Diog. Laert. VU, 5i, 53, adv. Math. II, 10. 54. * Slob. Ecl t. II, p. i3o : É&* Çavra5. Digitized by V^OOÇIC j

The text on this page is estimated to be only 27.19% accurate

— 36 — De là vient aussi, sans doute, qu'ils donnaient communément à la science le nom d'art, *jéyyri*¹, qui implique l'idée d'action. Zenon comparait la simple vision sensible, (*pavjao'ia*, à une main ouverte; l'assentiment, *ovyxarddemçy* à une main à demi fermée; la compréhension, *xardùtitys*, à une main fermée entièrement; la science, enfin, à une main non-seulement fermée, mais fortement serrée dans cette situation par l'autre main. C'était donner à entendre que les différents degrés du savoir répondaient à autant de degrés différents d'énergie, d'effort, de tension². Cette science, cet art d'enchaîner les idées les unes avec les autres, est, selon les Stoïciens, la fonction propre de la raison. La raison, en effet, c'est pour eux la faculté par laquelle, selon les expressions que Cicéron leur emprunte, l'homme aperçoit les conséquences, voit les causes et comprend leur marche, compare les ressemblances, joint et enchaîne l'avenir avec le présent : « per quam consequentia cernit, causas rerum videt, earumque progressus et quasi intercessionibus non ignorât, si multitudines comparât, et rebus presentibus adjungit atque annectit futuras³. » Ainsi, comprendre la suite des choses et leur enchaînement est, selon les Stoïciens, l'office singulier de la raison, *Xôyos*, *rtvâ Çatrtv èv rôvœ nal îvvâpsi %efo\$au*. Gic. Acad. II, ii. 1 Stob. Ed. t. II, p. 128. Sext Empir. adv. Math, VII, 1 5a; Pyrrh. hypotyp. III, 34i. 1 Gic. Acad. II, 47. Zénon comparait aussi la rhétorique à la main ouverte et la dialectique au poing fermé. « Rhetoricam • palmœ, dialecticam pugno similem esse » dicebat, quod latius loquerentur rhetores, « dialectici autem compressius. » 3 De Off. I, 4* La prudence, vertu propre de la raison, consiste : • In perspicendo quid in quaque re verum sit, quidque ait, quid consentaneum cuique, « quid consequens, ex quo quidque gignatur, quæ cujusque rei causa sit. » Conf. 11,5. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 29.23% accurate

— 37 — Xoyiafiôs. L'objet le plus élevé de cette faculté est donc l'unité complexe qui constitue la suite et Tordre¹, Cette autre unité de laquelle les Pythagore, les Platon, les Aristote avaient cru que Tordre même dépendait, et dont ils attribuaient la connaissance à une faculté plus haute que la faculté du raisonnement, cette unité entièrement simple et indivisible- ne peut être, aux yeux des Stoïciens, qu'une fiction. Il ne saurait y avoir, suivant eux, aucune faculté intellectuelle dont elle soit Tobjet, et qui passe la raison². Rien de plus, dans Tordre de l'existence, que les corps étendus et mobiles, et la force qui est tendue dans les corps; rien de plus, dans Tordre de la connaissance, que les sens, et que la raison tendue dans les sens, enchaînant les unes aux autres, par sa tension, les sensations et les idées. Cependant, si la science ne consiste pas, comme le prétendaient les Epicuriens, dans un simple souvenir de sensations toutes passives, si, au contraire, c'est la raison qui, des matériaux que l'expérience lui fournit, compose et édifie la science³, ne faut-il pas que, dans ce travail, la raison se gouverne par des règles, s'appuie sur des principes qui précèdent l'expérience elle-même? En effet, quoique les Stoïciens n'admettent point les idées séparées et subsistantes par elles-mêmes des Platoniciens, quoiqu'ils les réduisent à de simples notions qui n'ont rien de réel hors de notre intelligence \ il n'en est pas moins 1 Cic. De Fin. H, i⁴ : « Mentem rquase et causas rerum et consecutiones « videat et similitudines transférât, et dis■juncta conjungat, cum prasentibus factura copulet omnemque complectatur • vite consequentis statom. » * Diog. Laert. X, 3i,33. 3 Senec. Epist. lao : Hoc (se. bonum « honestumque) nos docere naturam non tptuisse, sed nobis videtur observatio • coJlegisse, et rerum saepe factarum inter «se collatio. • Origen. contra Cels. VII, 37 : USaav xcnaXfpptv i^prftTÔai tw aftrftf4 Stob. Ed. I, p. 33a : Zjvuv rà ét*otffMtri Çqei fitfr* rtvâ iïvai pifre «roià. — Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 24.91% accurate

— 38 — vrai que, parmi ces notions, il en est, suivant eux, qui devancent en nous l'expérience, au moyen de laquelle nous formons toutes les autres. A celles-là appartient par excellence le nom d'anticipations. Antérieures à toutes celles qui sont le produit de notre art, et qu'on peut appeler artificielles ($re^wRa/$), elles sont proprement naturelles, $\zeta > v < TiKaii$ elles sont innées, $\epsilon fip\grave{u}rai1$. Ce sont des commencements de pensées, $inchoat\grave{o}e\ intelligenti\grave{o}e^*$; ce sont les fondements (fundamenta), dit Cicéron, sur lesquels s'élève l'édifice de la science; ou plutôt encore ce sont des germes 3 où sont renfermées comme en abrégé toutes les formes particulières des choses; ce sont, en conséquence, des connaissances anticipées de ces formes, et qui n'attendent que d'être développées. «Ea est insita et ante percepta cujusque « formae cognitio, enodationis indigens 4 . » La doctrine des Stoïciens se confondrait -elle donc à cet égard, et en dépit d'eux-mêmes, avec cette théorie de Platon, selon laquelle la science ne serait qu'un ressouvenir de ce que nous aurions vu dans une vie antérieure toute immatérielle, ou, si l'on veut, une conscience devenue plus distincte de notions innées de tout temps, nécessaires à l'entendement et indépendantes des sens? Malgré la ressemblance apparente, la différence est grande. Dans la doctrine platonicienne, les idées innées expliquent, non la connaissance des choses sensibles, mais celle des objets $T\grave{a}s\ l\&\acute{e}as...$ $\grave{a}wnapxTO\grave{U}\zeta\ \epsilon ipau$. Simplific. in $*it\langle;\zeta i\rangle Jto^*$, al $Vffit$) hitifterépas $ht\grave{u}aurxa$ Categ. fol. a6, b : 06 rtva $\grave{r}\grave{a}\ xotv\acute{e}u$ Les $Xtas\ t$) $\grave{e}vi(ieXela\zeta$. A Ctoi $fi\grave{e}v\ clv\ \acute{e}pvoiau\ riv\acute{e}$, et les $tsoi\grave{a}$ forment les deux premières $xaXobvrai$ $ft\acute{o}vat$, $\acute{e}xeivai$ le $nai\ tffpoXijypsti$. catégories des Stoïciens, et les seules qui De Stoic. rep. 17 : $\acute{E}pp\grave{a}rw\ tarpoA^eow$. renferment des réalités; les autres catégo- Diog. Laert. VII, 5 1, 53, 54 : $\acute{E}o7i\ V\ tf\ ries$ se réduisent, suivant eux, aux $*mp6s\ rt\ <mo6Xr\$is\ iwoia\ \zeta vatxi$) toi» $ho\$6Xom$. et $*wp6s\ t/$ «&* $\acute{e}/ovra$. k Cic. De Leg. I, 10. 1 Plutarch. de Plae. phil IV, 1 1 : T«y * Senec. Epist. o5. $\acute{e}volwv\ al\ (i\grave{e}v\ \zeta vetxSte\ y\ bornai\ xai\ \grave{a}^*$ - 4 Cic. Top 3i Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 24.53% accurate

— 39 — qui en sont indépendants, connaissance que Platon estime seule digne du nom de science; mais en même temps elles expliquent* cette science tout entière¹. Au contraire, les anticipations innées des Stoïciens ne sont que des commencements; mais ce sont les commencements de toute espèce de savoir. C'est qu'en effet, bien loin que dans cette doctrine on assigne à l'intelligence et aux sens comme deux domaines séparés, c'est à peine si on les distingue. L'intelligence, disent les Stoïciens, est la source des sens, et elle est un sens elle-même². Ce sens, ce ne peut être que cette sorte de toucher par lequel l'esprit éthéré, qui est la substance de l'âme, reconnaît et mesure la tension. Et c'est dans la conscience intime de cette tension essentielle de la raison, type et mesure de toute autre, par suite, de tous les phénomènes possibles, et dont tous les phénomènes possibles sont des transformations différentes³, que consistaient sans doute, dans la doctrine de Zenon, les anticipations naturelles et innées, principes de toute science. Ainsi, ces premiers principes, auxquels toute science remonte, et qui devancent notre expérience, ne sont encore que les résultats d'une expérience antérieure d'un ordre plus élevé, celle que l'intelligence a recueillie avant d'être unie à ce corps ¹ Voy. particulièrement le Ménon. * Cic. *Acad. I*, 10: *tMens... qua? sent suum fons est, atque ipsa sensus est.* » — Aussi toutes les affections de l'âme, ainsi que les vices et les vertus mêmes, sont sensibles. Chrysipp. ap. Plutarch. *De Stoic. rep.* 19 : On (tèν ἀληθινὰ καὶ τὰ κατὰ φύσιν οὐκ ἐκ τῆς αἰσθητικῆς ἀλλ' ἐκ τῆς νοερῆς) τὰ κατὰ φύσιν οὐκ ἐκ τῆς αἰσθητικῆς ἀλλ' ἐκ τῆς νοερῆς (se è&liv aJ&détrdai), ἀλλὰ τὰ κατὰ φύσιν οὐκ ἐκ τῆς αἰσθητικῆς ἀλλ' ἐκ τῆς νοερῆς. — Les vertus et les vices, n'étant que l'âme même, sont des corps. ³ Par là se concilient ces propositions, en apparences contradictoires, que les idées du bien, du beau, etc., se forment par l'observation et la comparaison (voyez plus haut, p. 37, n. 3), et qu'elles nous sont innées. Cic. *De Nat. Deor.* II, 13 : • *Natura boni sapientisque ignis, qui ab initio innascitur ratio recta* • constansque. • Diog. *Laert.* VII, 53 : 4> τὰ κατὰ φύσιν οὐκ ἐκ τῆς αἰσθητικῆς ἀλλ' ἐκ τῆς νοερῆς. Plutarch. *De Stoic. rep.* 17 : *Τὰ κατὰ φύσιν οὐκ ἐκ τῆς αἰσθητικῆς ἀλλ' ἐκ τῆς νοερῆς.* . . p£ku/a rév ìt^\npsv farfeaOau 'mpoXrtytàw. • * ' Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 26.96% accurate

— 40 — terrestre, et lorsque, pur éther et feu sans mélange, elle vivait de la Vie des astres et du ciel, et de Dieu même¹. Si la tension explique l'intelligence, à plus forte raison explique-t-elle la volonté. La logique peut être réduite tout entière, comme à son principe, à la tension volontaire; à plus forte raison y peut-on réduire la morale. Il n'est pas vrai, selon les Stoïciens, que la fin à laquelle les êtres tendent naturellement soit le plaisir, comme les Épicuriens le prétendaient. Le plaisir est un relâchement de Tâme², et c'est dans l'énergie, dans le ton de l'âme, comme disaient les Cyniques, que consistent plutôt le bien et la fin. Et en effet, le plaisir, ainsi qu'Aristote l'avait dit, n'est qu'un surcroît³ qui vient s'ajouter aux actes naturels. C'est à ces actes seuls, c'est aux actes propres et convenables à leur constitution, que tendent originairement tous les êtres, alors même qu'ils ignorent encore le plaisir⁴. La constitution d'un être, (rô(fla,<Ti\$, constitutio, est le développement de son principe dirigeant; elle n'est, en réalité, que le principe dirigeant lui-même dans son rapport avec le corps : « Constitutio est principale animi quodam modo se < habens erga corpus 5. » Or la nature du principe dirigeant, qui n'est, comme on l'a vu, autre chose que la raison, est de 1 Senec. Consol ad Helvid. 6 : « Mens... « si primam ejus originem inspexeris, non « ex terreno et gravi concrète corpore , ex • illo cœlesti spiritu descendit. • * Diog. Laert. VU, 1 14 '. Tip^rf* le oîov rpéyf/tç, vrporpovr) rffs tyiyfl* M rà dveifiévov. Tpomi est le terme dont les Stoïciens se servaient pour exprimer le changement par lequel les éléments, en diminuant ou augmentant de tension, et transformaient les uns dans les autres. 3 Èinyàwwxa. Diog. Laert VII, 85-6, 94» 95. Accessio. Senec. De Vita beata, 9. Cf. Cic. De Fin. IU t 9. 4 Diog. Laert. VII , 86 : Èmtyévprffia yàp Çcurfo, et &p* i&lbf Ifcùvip eîvou, Ôrav avTi)tf naff aùr^v \$ Çfans èvilrrrfaaa*, rà èpapfiàiovra rff evoléati dhroXéSy. 1 Senec. EpisL îai. > * Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.15% accurate

— 41 — * . se connaître et de s'aimer. Tout être, quel qu'il soit, a donc plus ou moins la conscience et l'amour de sa constitution. Acquérir tout ce qui est approprié à sa constitution, éloigner tout ce qui lui est étranger, est son premier désir, source de tous ses désirs et de toutes ses actions¹. Le but où il tend, la fin où le pousse la nature, c'est donc le maintien de l'harmonie essentielle de son être, telle qu'elle résulte de la tension intelligente par laquelle s'y déploie, avec ordre et mesure, le principe dirigeant. Ce but, comment y marche-t-il? Par une série d'opérations convenables à sa nature, xadyxovTa 2, ou, suivant l'expression latine, d'offices, ou fonctions, officia : dans la plante, la nutrition et la reproduction; dans l'animal, en outre, la sensation et la locomotion; chez l'homme, l'acquisition de la science, l'exercice de la tempérance, du courage, de la justice, en un mot les fonctions de la raison, commandant au corps et aux passions; davantage encore, les actions par lesquelles on procure le bien de ses semblables³; car le principe fondamental de la constitution humaine étant la raison, et la raison se manifestant mieux dans l'humanité entière que dans l'individu, c'est par suite et en vertu même du penchant de tout être à con-sprver sa constitution, que l'homme a ce privilège de préférer 1 Senèc. Epist. iai. Diog. Laert. VIII, 85. * 1 Diog. Laert. VII, 107. Stob. Ed. 1. 11, p. i58. Gc. ad Attic. XVI, i4 : «Mîhi t non est dubium quîn quod Grasci xadrft xot\ nos officium. » — Chaque être a en lui une loi qui lui enseigne ses offices; Chrysipp. ap. Gic. De Nat. Deor. I, i5 : • Legis perpétua? et œteroaē vim, que «quasi dux vitœ et magistra officiorum « sit. • On a quelquefois traduit officia par Essai sur le Stoïcisme. devoirs; mais l'idée du devoir ne s'attache qu'à l'office far/ait, xaÔijxov réXtiov, qui est l'office réfléchi d'un être raisonnable. Cic. Orat. a 1 : t Oportere enîm perfectio«nem déclarât officii. » Cf. De Off. I, 27. Le devoir, Ûeôv, n'est donc pas le simple xaôtfxov, mais le xa06p0a>pa. Voy. plus Cic. DeOffic. I, 4; M. Antonin. VU, 7, 13. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 28.42% accurate

— 42 — * à ce qui semble son utilité futilité commune, et de trouver dans le bien de tous les autres son véritable bien. Ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, c'est ce qu'il a de propre à la communauté : Τὸ οἰὸν ἄπορῳ ὁφείεσθαι ἐν τῷ τοῦ διδασκάλου τὸν ἄλλοις ὅτι ταχέως τὸ τοιοῦτον ἐκτίθεσθαι. La fonction principale, l'office singulier de l'homme est donc de s'immoler lui-même, s'il le faut, et tout ce qui lui appartient, à cette grande société, à cette république universelle des êtres qui participent comme lui à la raison². Mais, si élevée? que soient les fonctions de l'homme, il est quelque chose de plus élevé encore, et en quoi seul réside le véritable bien, c'est l'ordre même qui règne entre ces fonctions, c'est l'harmonie qu'elles forment, et par conséquent leur beauté. En effet, la beauté résulte dans les corps, suivant les Stoïciens, de la symétrie ou proportion des membres, de l'agréable concert de toutes les parties; ce qui fait dans la vie cette convenance et beauté qui enlève l'approbation de ceux avec qui l'on vit, c'est l'ordre, la mesure, la suite dans les paroles et dans les actions; ce qu'on nomme beauté dans une âme, c'est * l'accord, la constance et la fermeté des opinions et des jugements. Ἐν τῷ τοῦ φιλόσοφου <7VfA/x£Tp/a # devfifiejpla, xiÀÀos \$ atf<T> (p\$, disait Chrysippe³. Et Cicéron, empruntant les idées et le langage des Stoïciens: a Ut enim pulchritudo corporis rata com« positione membrorum movet oculos, et delectat hoc ipso quod « inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt; sic hoc 1 M. Antonin. VII , 55. γὰρ ῥὰ (lia, réw koivcov, àXXὰ ῥὰ xotvὰ r&v 1 M. Anlonin. IV, 3; V, 16; VIII, 56. tUm «poTffiiptfoy. ' Cîc. De Fin. III , 1 9 : « Ei quo illud natura s Ap. Galen. De Hipp. et Plat. plac. Opp. « consequi ut commune m utilitatem noslre t. V, p. 1 59. Diog. Laert. VII , 1 00 : KaAὲν t anteponaraus. » Diog. Laert. VII, ia³. ῥὰ reùelwç aitpiierpov. Senec. Ep. 48. Apollon. Tyan. Ep. 66 : Oὐ Digitized by Google

— 43 — «*décorum quod elucet in vita movet approbationem eorum* « *quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dic*« *torum atque factorum*; — *In animo opinionum judiciorum*« *que aequabilitas et constantia , cum firmitate quadam et sta*« *bilitate pulchritudo vocatur* l. » Sans doute aussi ce furent les Stoïciens qui proclamèrent d'abord cette règle placée par Horace au premier rang entre toutes les règles, que, dans un ouvrage d'art quel qu'il soit, tout doit être conséquent, tout doit être d'un bout à l'autre d'accord avec soi-même 2. L'accord avec soi-même, la conséquence, ô(xoXoy/a, c'est, selon les Stoïciens, comme on l'a vu plus haut, ce à quoi la raison se fait reconnaître, et c'est, comme nous venons de le voir, ce à quoi se réduit également la beauté. La beauté ne consiste donc, suivant eux, en autre chose que dans les caractères mêmes de la raison, et c'est de la raison, cause première de tous les corps comme de toutes les âmes, qu'empruntent leur beauté, soit les mouvements et les figures des corps, soit surtout les pensées, les paroles et les actions des êtres raisonnables. Aussi l'homme seul, entre tous les êtres animés, conçoit ce que c'est que l'ordre, la convenance, la mesure dans les paroles et dans les actions. Et dans les choses mêmes que les animaux voient aussi bien que l'homme, l'homme seul est sensible à la beauté, à la grâce, à l'accord des parties les unes avec les autres. « *Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, « quod u'num hoc animal sentit qui sit ordo, quid sit quod de* l De Off. I, a8. Le *décorum*, qui lie Jungere si veit de très-près au beau «consiste surtout dans V. ia5 : \ œqaabihtas. Si quid ioeipertum scena; .committis , et audes Horat. Ad Pis. init : *Personam formare novam, servetur ad imum Humano capiti cervicein piclor equinam Qualis ab incepto processerit, et sibi constet.* 6 Digitized by Google

— 44 — « ceat, in factis dictisque qui sit modus. Itaque eorum ipsorum « quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit¹. » Or, dans la doctrine stoïcienne, nulle cause, nul principe au-dessus de la raison. En conséquence, tandis que, dans les systèmes de Platon et d'Aristote, le beau n'est en quelque sorte que l'imitation, dans l'harmonie sensible, de quelque chose de plus excellent encore, à quoi seul appartient proprement le nom de bien, d'où il suit que la beauté d'un objet quel qu'il soit implique qu'il s'accorde, non pas seulement avec lui-même, comme le disent les Stoïciens, mais avec quelque chose de supérieur, qui est le bien; suivant les Stoïciens, au contraire, comme il n'est rien de plus excellent et de plus parfait que la raison, il n'est rien non plus de plus excellent ni de meilleur que le beau, et c'est dans la beauté que consiste le parfait bien. Καὶ τὸ τὸν ἄριστον ἀνθρώπου δύναται*.

« Honestum est perfectum bonum³. » De là vient que les Stoïciens étendent au bien des caractères que leurs devanciers, placés à un point de vue différent, avaient considérés comme propres à ce qui est beau; tel est ce caractère d'être l'objet de la louange, εἰρα*νός, Iustus. Pour les Stoïciens, comme pour Aristote, une chose digne de louange est celle qui a accompli le bien dont elle est susceptible, et qui est arrivée à la fin à laquelle la destinait sa nature. « Omnis res, dit Sénèque, cum bonum suum perfectum cit, laudabilis est, et ad finem naturae suae pervenit⁴. » C'est pourquoi l'objet propre de la louange est l'ordre et conséquem¹ Cic. De Off. I, 4 Ibid. t Pulchritudi- 3 Senec. EpisL 118, 120 : « Nihil est «nem, constantiam, ordinem.» t bonum nisi quod honestum est; quod * Kog. Laert. Vil, loi, 127. Cf. Cic. «honestum est, utique bonum ■ De Fin. III, pas\$im. Stob. Ed. t II, p. 90 sqq. 4 Epist. 76. Digitized by Google

• — 45 — ment la beauté. «Quod laudabile sit, honestum esse conceditur, » dit Cicéron. Et plus loin : « Si enim omne bonum laudabile est, bonum omne honestum est¹. » Et ailleurs encore : « Honestum vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, laudabile «esse natura². » Mais de cela même il résulte, suivant Aristote, que le bien suprême étant, non pas ce qui est conforme à une fin, mais la fin elle-même, le bien suprême n'est pas ce à quoi convient la louange; dire que Dieu est digne de louange ou d'éloge, serait, dit-il, ridicule. Ce qui s'adresse au souverain bien, à la perfection de la fin dernière et absolue, c'est la vénération, Tifitf³. Au contraire, selon les Stoïciens, comme il n'est pas de bien au-dessus du beau, ce qui est digne de louange et ce qui est parfaitement bien ne font qu'un. Ce n'est pas tout; le beau, ou ce qui mérite l'éloge, n'est pas seulement le bien suprême : il est l'unique bien. Dans la philosophie des Académiciens et des Péripatéticiens, le bien suprême, source de la félicité parfaite, est placé au-dessus de l'homme. Pour y participer autant qu'il en est capable, il faut que l'homme remplisse au préalable toutes les conditions de sa nature et qu'il en accomplisse toutes les fins. Formé de parties diverses, tout ce qui les conduit à leurs fins le conduit à la sienne et contribue à sa félicité. Si donc le souverain bien est la vie immatérielle de la contemplation, néanmoins toutes les qualités de l'âme et même du corps, bien plus les choses extérieures par lesquelles l'âme et le corps accomplissent plus aisément leurs fins, comme la réputation ou 1 De Fin. IV, 18. d&v rà (ièv rtfiia, rà V èvcuvsrâ \ . . r/fua * Cic. De Fin. II, 14; III, 8; IV, 18; De yàp èp oh j «fttf. Conf. 5. Eth. Nie. I, Off. I, 4. Cf. Diog. Laert VII, 100. ï 2 : 6 (ièv yàp èvatvds rffs dperrfc • -srpax3 Magn. Mor. I . i : Éalt yàp t&v àya-rixoi yàp t&v xaX&v ebrà raùrtfç. Digitized by Google

— 46 — les richesses, méritent toutes, à des degrés différents, le nom de biens¹. Suivant les Stoïciens, l'homme possède, dans sa raison, dans l'ordre et la conséquence, qui en sont les caractères essentiels, le parfait bien avec la parfaite beauté; nulle autre chose ne lui est nécessaire, nulle autre ne lui est utile, nulle autre n'est donc un bien. a Nihil est bonum nisi quod honestum est ; quod honestum « est , utique bonum 2. » Le bon est le désirable, disent les Stoïciens; le désirable mérite d'être recherché; ce qui mérite d'être recherché est aimable; ce qui est aimable est digne d'approbation; ce qui est digne d'approbation est digne de louange; ce qui est digne de louange, c'est le beau. Rien n'est donc bon que ce qui est beau. On accorde, disaient les adversaires des Stoïciens, que tout ce qui est bon est digne d'approbation ; on accorde également que ce qui est digne de louange est beau; mais ce qu'on maintient contre eux, c'est que certaines choses, par cela seul qu'elles répondent aux fins de la nature, sont dignes d'approbation, sans pour cela mériter la louange, dont la beauté est l'objet. D'où vient que les Stoïciens prennent pour évident ce qu'il s'agit précisément de démontrer³? C'est que si la bonté procédait, suivant Platon et Aristote, 1 Voy. les traités de morale d'Aristote, Senec. De Vita beata, l\ : tUnum bonum, «bonestas; unum malum, turpitude. » Taurus ap. Gell. Noct. att. XII, 5 : « Neque i aliud esse vere et simpliciter bonum nisi • honestum , aliud quidquam malum nisi • quod turpe esset. » 3 Cic. De Fin. IV, 18 : « Placet igitur « tibi , Cato, cum res sumpseris non cont cessas, ex illis efficere quod velis. » le traité De Finibus bonorum et malorum, de Cicéron, etc. 1 Sen. Epist. 71": • Summum bonum « est quod honestum est; et quod magis ad« mirare, soltim bonum est quod honestum « est. » — Le bien dépend du beau ; le beau est par soi-même. Epist. 78: t Bonum ex «honesto Huit, honestum ex se est.» — * Digitized by Google

— 47 — d'un principe plus élevé que la raison, plus général, et duquel des choses même placées au-dessous de la raison recevaient encore une beauté relative, aux yeux des Stoïciens c'est à la raison seule qu'il appartient de juger et d'approuver, et c'est en elle seule qu'elle trouve, avec la mesure unique du vrai et du beau, l'unique règle de son jugement et de son approbation. Dès lors la seule chose digne d'une approbation véritable, c'est ce en quoi la raison se retrouve et se reconnaît elle-même : c'est l'ordre, la conséquence, l'harmonie, c'est-à-dire ce à quoi s'adresse la louange et qui fait la beauté. Et par conséquent il n'est pas seulement vrai que tout ce qui est beau est bon, il est vrai aussi que rien n'est bon à proprement parler que ce qui est beau. Nul bien ni au-dessus ni au-dessous du beau. Le beau et le bien ne sont absolument qu'un. De cette doctrine il suit que, non-seulement la richesse et la naissance, mais les fonctions mêmes, les offices de l'homme, n'ont proprement rien qu'on doive appeler bon. Il y a, disent les Stoïciens, deux sortes de choses dans notre nature. La première, *τὰ ἐκ φύσεως* (*pt&tv*, *prima naturæ*, *initia* ou *principia naturæ*, se compose de nos fonctions naturelles; la seconde, *τὰ κατὰ φύσιν* (*pveiv*, *secunda naturæ*, consiste dans l'ordre et l'harmonie de ces fonctions; et en celle-ci seule résident notre bien et notre fin¹. Il arrive souvent, disent les Stoïciens, que de deux personnes, dont l'une nous a envoyés et recommandés à l'autre, c'est celle-ci qui prend dans notre opinion le pas sur celle-là : de même, une fois que nos fonctions, nos offices, nous ont fait connaître, dans leur développement naturel, ce que c'est que l'ordre, l'harmonie, l'accord, c'est à l'accord, à l'ordre, à l'harmonie, 1 Cic. De Fin. II, u, ia; III. 5, 6; De Off. III, îa. Plutarch. Adv. Stoic. a6. Digitized by Google

— 48 — que notre estime s'attache tout entière¹. Dans les fonctions, nous ne voyons plus que des moyens; dans la beauté que produisent l'harmonie et l'ordre, nous reconnaissons le but. Ces fonctions, par lesquelles chacun acquiert ou conserve tout ce que demandent sa nature et sa constitution, sont par cela même conformes à la raison, et elles doivent être définies : des actions dont il est toujours possible de donner une raison probable². Cependant, abstraction faite de l'ordre et de l'harmonie qu'elles présentent, elles n'ont rien de beau ni par conséquent de bon; elles tiennent comme le milieu entre le bien et le mal, et c'est pourquoi les Stoïciens les appellent moyennes ou indifférentes³. Les fonctions composent toute la vie; la vie tout entière, considérée en elle-même, n'a donc rien ni de bon ni de mauvais. De même que, dans les corps, la qualité est le principal et non la matière, de même c'est dans la manière de vivre et non dans le vivre que consiste tout le bien ou tout le mal. Le bien, dit Zenon, c'est de vivre conforme à soi-même : *Ἡ ἀρετή* (iēva) sk. «Summum bonum vita sibi concors,* dit Sénèque⁵. Le caractère du sage, c'est d'être toujours le même, c'est de ne jouer durant sa vie entière qu'un même personnage. «*Magnam rem puta, dit Sénèque, unum hominem agere*; 1 Cic. De Fin. Ul t 7. 5 Gc. De Fin. El, 17 : t Est autem officium, quod illa factum est, ut ejus facili • probabilis ratio reddi possit. » — La raison probable est opposée ici à la raison démonstrative et scientifique, qui n'a lieu que dans les *κατασκευαί* para. 3 Cic. Acad. I, 11. Gell. Noct. ait. XII, 5. * Cette formule fut remplacée plus tard par cette autre, qui en est une altération : vivre conformément à la nature — Stob. Ed. H, 7 : *Τὸ κατὰ φύσιν ζῆν* o&fûs diréhçe, rd à *κατὰ φύσιν* frévwf' Kçv, rovro V èç xaff êva *κατὰ φύσιν* xai aifçQuvov Çjyv, a* rcçv pçfçw Çdwv xaçtoçufçovçtotçw. 01 içe perç totov ftçpoçahçapçdpovçvreç oçiTOçôs èçÇçÇçpw, ÔçiçxçoçXçoçyçovçfiçëveos r% Ççiçxçrei 5 Senec. Epis t. 8g. Digitized by Google

— 49 — < praeter sapientem autem, nemo unum agit l. — Philosophia « hoc exigit ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita « dissentiat, ut ipsa inter se vita unius, sine actionum dissen- sione, coloris sit. — Maximum hoc est et officium sapientiae «et indicium, ut verbis opéra concordent, ut et ipse ubique « par tibi idemque sis. » De là ce précepte : « Ante omnia hoc « cura, ut constes tibi². » Une vie ainsi réglée, toujours semblable à elle-même, est pareille à une onde paisible, coulant d'un cours égal. Démocrite avait comparé la félicité au calme de la mer; les Stoïciens la comparaient volontiers au cours tranquille d'un fleuve ³. Maintenant la source d'où procède le cours de la vie, c'est la disposition morale, disait Zenon : *ÉOos, Tstfyri jS/ov*⁴; et la disposition morale est celle de la raison et de la volonté. Si, en effet, l'ordre règne en ces fonctions dont la vie humaine se compose, où en est le principe, sinon dans la raison qui les conçoit et la volonté qui les pratique? De la raison et de la volonté seules provient donc leur beauté. « Omne honestum vultu est⁵. » Donc c'est de l'harmonie, c'est de la concorde de la raison et de la volonté avec elles-mêmes que le souverain bien procède; c'est dans cette harmonie et cette concorde qu'il réside avant tout : « Summum bonum in ipso iudicio est et « habita optimæ mentis. — Anima cum se disposuit, et partibus suis consentit, et, ut ita dicam, concinuit, summum bo¹ S. Ambros. 1. X, Ep. 8a : « Vêtus die- 120 : « Hinc in dilecta est illa beata vita, « tum est : adoesce unus esse. • « secundo defluens cursu. » Epie te t. Mon. * Sen. Ep. 35. i3 : *BéXe rà yivôpeva & s jiverai, xai rfs Laert. VII, 88 : Etpoiap jS/ov, foav porfestç. 'aâvra wpàtlrfTai Karà ri^v avp<p<ûvt*v rov 4 Chrysippe disait de même : lifv lia*9Sap b*âx/)(p ùalfiovoç *rpàs ri^v toO Ôàov voiaiv sïvai Xàyov wifpfp. Stob. Fbrileg. hotHrjrov podXymv. Sext. Empir. Pyrrh. 111,66. hypotyp. M, 17a : *Ëvfaufiovl* èalb, te * Senec. EpisU 66. ol 2to> <xo/ Çavi, stipoia j3/ov. Senec Ep. Essai sur le Stoïcisme. 7 Digitized by Google**

The text on this page is estimated to be only 27.66% accurate

— 50ic num tetigit. . . Quare audacter licet profitearis summum bo* num esse animi concordiam l. » En conséquence , la sagesse peut être définie ainsi : avoir toujours le même vouloir. «Quid est sapientia? Semper idem « velle et idem nolle. » Dans la philosophie péripatéticienne, le bien suprême , la fin dernière de l'homme était une fonction supérieure à toutes nos fonctions naturelles, à la nature entière et à la raison humaine proprement dite, savoir : l'acte, simple de la pensée se contemplant elle-même, acte simple duquel la raison et la nature tenaient, comme de leur cause première, Tordre auquel elles sont assujetties. Pour les Stoïciens, rien n'étant au-dessus de la nature et de la raison qui en est la cause, le bien suprême c'est Tordre, et, avant Tordre lui-même, la volonté de Tordre. Comme il n'est pas de qualité sans matière, il n'est point d'ordre non plus sans un sujet auquel il s'applique. Le sujet de Tordre moral où doit se trouver notre bien, c'est notre vie, ce sont les fonctions dont elle se compose. Mais c'est dans le choix seul des fonctions que consiste le bien³. Ce n'est donc pas l'exercice d'aucune de nos fonctions, quelle qu'elle soit, qui est la fin du choix; le choix, au contraire, est la fin pour laquelle toutes les fonctions doivent être exercées; car la fin, le bien, est de faire un choix sage³. Comme un archer ne se propose pas tant d'atteindre où il vise que de bien viser et d'être bon archer, comme il fait tout son possible, non pas, à vrai dire, pour toucher le but, mais bien pour faire tout son possible : «facere omnia quae possit, » dit Cicéron, èvenà tov ^savjà xsovhadi tRap' abrâv, dit Plutarque, de même, dans notre vie, 1 Senec. De Vita heata, 8. Concinere ré- ' Senec» Epist. ao. Plut. adv. Stok. ?6. pond au grec ervppfifaeur; dans Stobée : s Senec. Epist. 92 : cQuod erit în iflis xaff éva Xàyov xal aitfiÇcwov &}v. « lanc bonum ? Hoc onum , bene eUgi ».

Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 24.33% accurate

— 51 — c'est, dit Chrysippe, la poursuite, *ἡ περὶ τὴν*, qui est le but de l'acquisition, *ἡ περὶ τὴν*, et non l'acquisition qui est le but de la poursuite; car à la poursuite seule appartiennent la raison et la sagesse *. Ce n'est pas un habit propre qui est un bien, dit Sénèque, mais le choix d'un habit propre; car le bien n'est pas dans la chose, mais dans le choix, lequel rend belles nos actions, non pas les choses mêmes que nous faisons. «Non est «bonum per se munda vestis, sed munda vestis electio; quia «non in re bonum est, sed in electione, qua actiones nostrae « honestae sunt, non ipsa quae aguntur². » En un mot, les éléments divers dont la vie humaine se compose sont la matière du choix de la raison; ils en sont une matière plus ou moins convenable : c'est pourquoi il y a entre eux des différences de dignité, de mérite, de prix (*ἡ δὲ*, *dignitas*, *estimatio*, *pretium*). S'il n'y en avait aucune, comme un philosophe (Ariston de Céos) l'avait dit, tout choix serait impossible, et par conséquent aussi toute vertu et toute sagesse. Il y a donc des choses conformes aux fins de la nature et d'autres qui y sont opposées; celles-là sont proches, ou avancées, par rapport au bien (*ἡ περὶ τὴν* producta, promota); celles-ci sont éloignées, reculées (*ἡ περὶ τὴν* remota) ; les unes sont à prendre, à préférer (*ἡ περὶ τὴν* sumenda, promposita, praecipua); les autres à rejeter (*ἡ περὶ τὴν* rejicienda, rejecta, rejectanea)³. Dans la préface Plutarch. De Stoic. rep. ; Cic. De Fin. 111,6. 1 Clem. Alex. Strom. U, p. 1 79 : *Καὶ ἐπεὶ οἱ* (réXoç vtyeĩTau) *ῥὰ ἀφ' οὗ* Xoyovfiévũx t# Çv<tsi Ktfv èv tẽ evXoytoleĩv, *ὁ δὲ* xarà piàm* bikoyi) *ξεῖνὰ* OouhizXépgavsv, X.T.À. Diog. Laert. VII , 88 : *Ὅτι οὐκ ἔστιν* réXoç Çrpl pW&ç, *ῥὰ ἐν* Xoyu/Jsĩv iv rff touxotA Çteiv hĩkrtf. Cic. De Fin. III, à : « Qutaa enim tvirlutis hoc proppram rit, earum rerum « quae secundum naturam sint habere detlectum, qui omnia sic exœquaverunt ul tin utramque partem ila paria redderent cuti nulla selectione uterentur, virtutem t ipsam sustulerunt. » Senec. Ep. 9a : t Non «quia bon* sunt, sed quia secundum naturam sunt, et quia bono a me iudicio « sumuntur. » 5 Gc. De Fin. III, 6, 16; Sext. Emp. Pyrrh. hypot. IU, %U\ Senec. Epist. 7*. 7Digitized by Google

— 52 — mière classe se trouvent d'abord la santé, la richesse, la bonne renommée; dans la seconde, la misère, la maladie, le déshonneur- Mais ce qui est à préférer avant tout, ce sont les fonctions ou offices convenables à notre nature, tels que la poursuite de la vérité, l'exercice de la justice, de la bienfaisance; ce qui est à rejeter plus que toute autre chose, ce sont les actions contraires à celles-là 1. Ce n'est pas tout : la nature même a mis entre nos fonctions le meilleur ordre et le plus juste accord. Pour bien choisir, autrement dit pour choisir de manière à demeurer toujours conforme à soi-même, on n'a qu'une chose à faire : suivre la nature , marcher dans la voie qu'elle trace². Cependant, quelque conforme qu'il soit à la nature, le choix n'en est pas moins d'un ordre tout différent. Les fonctions naturelles, disent les Stoïciens, sont des actes qu'une fois accomplis la raison justifie, mais qui pourtant, tant que nous ne les accomplissons que par instinct, demeurent imparfaits. Seule, en les dirigeant au vrai but par une volonté expresse, la raison leur imprime le sceau de la perfection. La sagesse consiste à faire ce que l'instinct nous suggère, mais à le faire en vue de l'ordre³. Ainsi s'établit l'harmonie entre les différentes parties de notre nature; ainsi s'accorde avec elle-même notre vie tout entière. « Tune « ergo vita sibi concors est, dit Sénèque, ubi actio non destituit « i m pet um. » Et ailleurs : a Ut inter impetum tuum actionem« que conveniat, ut in omnibus istis tibi ipsi consentias. » (Impetus est la traduction du grec ôpfitf.) D'un produit de la nature, notre vie devient, par l'interven¹ Cic. De Fin. EU , i g ; M. Antonio. VI , « tatio. Quid est summum hominis bonumP 7 ; VII , i a , 55 ; IX , 74. « Ex nature voluntate se gerere. ■ * Senec. Epist. 66 : «Bonum sine ra- * Cic. De Fin. III, 6 : «Ea (selectio) «tione nullum est; sequitur autem ratio «perpétua, tum ad extremum constans « naturam. Quid est ergo ratio ? Nature imi- « consentanea que nature. • Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 26.13% accurate

— 53 — tion de la sagesse, une œuvre d'art; et la sagesse peut être définie l'art de vivre : «ars vivendi¹. » L'art de vivre ne consiste pas à contrarier la nature, il consiste à faire ce qu'elle souhaite, mais à le faire en vue de l'harmonie et de la beauté. Si appropriés au but que puissent être les moyens, ils ne sont donc pas le but; si proches que soient du bien les choses préférables, elles ne sont pas le bien, et, rigoureusement parlant, n'ont rien de bon non plus que de mauvais, et il faut les ranger dans la classe si nombreuse des choses moyennes, intermédiaires entre le bien et le mal, ou, en d'autres termes, indifférentes. Le bien, c'est la préférence, c'est le choix, parce que le bien est une volonté une, et que le choix, c'est la volonté. De là il suit encore que le bien ne consiste en autre chose que dans la vertu. En effet, la vertu d'une chose (δυνάμει, virtus) est sa perfection². Chaque être, dans la nature, a sa perfection propre, et conséquemment sa vertu. L'animal, la plante, et même le bois ou la pierre, ont la leur³. Mais la perfection absolue, dont l'homme seul est capable, c'est la raison⁴. La raison et la vertu vraiment dignes de ce nom ne font donc qu'un; aussi la vertu doit-elle, suivant les Stoïciens, se définir, de même que la raison, par la conséquence et l'accord avec soi. La vertu, disent-ils, est une disposition toujours conforme à elle-même : ἀρετή οὐκ ἑστὶν ἄλλοις ἀλλ' αὐτῇ (5. — ἀρετὴ βέλτιον ἐστὶν ἢ τὸ καλόν, ἀλλ' οὐκ ἄλλοις ἀλλ' αὐτῇ Diog. Laert. VII, 90. • vivendi, quæ ipsa ex sese habet constanter 4 Senec. Epist. 1 a à : « Caetera in sua natura perfecta sunt, non vere perfecta a • est. » Epist. 10 : « Non dat natura virtuti quibus abest ratio. Non potest ergo perfectum; ars est bonum fieri. • Stob. Ed. II, « perfectæ naturæ bonum in imperfecta esse p. 120; Diog. Laert. VII, 86; Sext. Empir. « natura. • Diog. Laert. VII, 85, 94. Pyrr. hypotyp. III, a 5. 5 Diog. Laert. VII, 89. 1 Diog. Laert VII, 87 Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 24.06% accurate

— 54 — ὁ Χὸν τοῦ ἀποφ. — « Virtus convenientia constat, » dit Sénèque². Et ailleurs : « Perfecta virtus, æqualitas ac ténor vitæ, per omnia consonans sibi ³. » La vertu ainsi, définie, son nom est évidemment la constance, constantia \ Or maintenant, quel est le principe de la constance; qu'est-ce qui fait que Ton reste, en dépit des obstacles, fidèle et conséquent à soi-même? C'est la force. Aussi était-ce à la force, ἰσχύς qu'il fallait, suivant Cléanthe, réduire toutes les vertus⁵; * Cléanthe, que sa vie laborieuse et son inébranlable courage avaient fait surnommer un second Hercule. Et enfin quel est le principe de la force elle-même? C'est, ainsi qu'on l'a vu, la tension, τὸνός*. Comme la vigueur du corps résulte d'une tension suffisante des muscles, disaient les Stoïciens, de même ce qui fait la vigueur de l'âme, c'est une tension suffisante dans le jugement et dans l'action⁷. Aussi l'effet de la vertu est-il de donner à nos actes et à notre vie tout entière la stabilité, la solidité en quelque sorte, et comme une espèce de cohésion invincible⁸. De même que, dans l'ordre de la science, la fonction la plus haute de la raison est de confirmer par une adhésion réfléchie les témoignages des sens, et d'en former ainsi des pensées (ἐνωϊαὺ) unies entre elles par une cohésion puissante; de même, dans l'ordre moral, la plus haute fonction de la raison et de la vertu est encore de confirmer, par le choix volontaire, 1 Stob. Ed. 1. 11, p. 104. τοῦ « νῦν πορὸς ῥά τινος ἰδὲ βεβαίως ἢ τὸν πότος, * Epist. *]k. outre* xai ἡ τῶν τιμῶν λαμβάνει τὸν πότος ἢ τῶν 1 Epist. 3i. βεβαίως ἢ τῶν ποτῶν xai ὁ μὲν Μένειν. 4 Cic. Acad. II, 8. * Chrysipp. ap. Stob. Serm. CIII, aa : 1 Plutarch. De Stoic. rep. 7. Ὅρας ἂν ἐν τῷ ἰσχυρῶς (les xafhfxovTa ou * Id. ibii. offices) « ἴσχυς ἢ τῶν πότος* xai 7 Stob. Ecl t. II, p. 110 : Ὅν τινος 7) ἰσχύς βεβαίως, xai θίαν ἰσχύς τινος nm X.OG&01. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 26.46% accurate

— 55 — les suggestions de l'instinct, et, par une tension énergique et constante, de former de nos opérations et de notre vie tout entière un tout stable et solide dont rien ne puisse désormais altérer les proportions ni troubler l'harmonie. Aussi comme, dans la physique, le mouvement rectiligne* est l'effet et la preuve de la tension de l'éther; comme, dans la logique, la raison se fait connaître à sa rectitude [ὁπδὰς Χδϑοϣ]y de même, dans la morale, c'est à une rectitude inflexible qu'on reconnaît la vertu- La vertu n'est pas autre chose que la raison droite : «Virtus non aliud est quam recta ratio,» dit Sénèque¹. Sa marche consiste à suivre la ligne droite, c'est-à-dire la plus courte : Εὐδεῖον ἰσέπαιυBy dit Marc Aurèle²; et ailleurs : Κεῖνὰ ρριυ αὐνροφiov del Τπέϑϑ*. Enfin ce que fait la vertu en donnant aux fonctions naturelles la perfection qui leur manquait, c'est qu'elle les transforme en autant de choses droites, d'actes droits (Καροπδτ&fioεΤα, recta, recte facto). «Perfectum officium, dit Cicéron, rectum « opinor, vocemus, quod Graeci κατὸπδδœfia \ » Et ailleurs : «Quae autem nos aut recte facta dicamus, si placet (illi autem « appellantKaTopd&jxaTa), omnes virtutes continent⁵. » La vertu est une ligne droite, parce qu'elle est la force identique à la raison, au plus haut degré de tension et d'énergie, par suite parfaitement rigide et inflexible. « Recta est; flexuram « non recipit; rigida est, amplius intendi non potest⁶. » De là il suit, en premier lieu, que la vertu n'a rien de commun avec les passions. Dans la philosophie péripatéticienne, l'humanité étant conl Epiit 66. ροπΟδϑρετϣ ai ροτα&rcu <mpâ\$tt9 àνοπέlov* X, n. rat, xifv ôπâàrrfra rif* àiov vripdvowrai. 3 IV, 5i , 18 : Κμὰ ρip yp«f»^ ρπέ- 5 De Fin. Ul, a*. Cf. Stob. Ecl t. II, X<up àπ\$6v. p. i ?£. 4 De Off. I, 8. M. Anton. V, \t\ : Ka-f Senec. Epist. 71. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 25.67% accurate

— 56 — sidérée comme le produit du concours de la nature passive et irraisonnable avec le principe divin et surnaturel de l'intelligence, on reconnaissait dans l'élément passif et irraisonnable de notre constitution la matière même de la vertu; la vertu 1 était la passion ou l'appétit irraisonnable réglé par la raison et transformé, par une répétition fréquente de Faction, en une invariable habitude. Suivant les Stoïciens, la raison étant le principe de tout, et les appétits en découlant tous, ainsi que de leur source, il n'y a point dans l'âme de mouvements véritablement passifs et simplement irraisonnables. Ce que l'on nomme une passion ne saurait être qu'un jugement de la raison sur le bien et le mal, et un mouvement volontaire. La vertu n'est qu'un jugement droit; la passion ne peut être qu'un jugement faux, qu'une aberration de la raison en discorde avec elle-même, et qu'une volonté déraisonnable et vicieuse¹. Pour les Péripatéticiens, les passions étaient des* mouvements de l'âme susceptibles d'excès en sens contraires, comme aussi du milieu auquel devait les fixer la raison. — Pour les Stoïciens, les passions ne sont que des appétits excessifs, ôpfial tsXeovd&vcjai². La vertu consistant dans l'harmonie 1 Cic. Acad. 1, 10 : « Perturbationes voluntarias esse pulabat (se. Zeno), opinio nisque iudicio suscipi. » — Tuscul. IV : c Omnes eas esse in nostra potestate, omnes iudicio susceptas, omnes voluntarias. • De Fin. 111, 10 : « Nulla naturae vi com• moventur, omniaque ea sunt opinionones ac « iudicia levitatis. » — Plutarch. Utra animalia, etc. : Tek tsâdrj êupvavra xotvôfc xplatif ÇavXas xal là&s âpoXoyofoiv eJvai. Id. De Gêner, anim. : Tûw (piXoaoQwv ol pèv va tfaârf Xàyovç tfoioxKTtv, a* tsâcrav èvtdvfiiav xai Xirmjv xal âpy^v xpUrets oJhjos. — Les Stoïciens pensaient, & ce qu'il paraît, que le jugement sur le bien et le mal devient affection ou passion par une métamorphose, dont la rapidité fait que nous n'en avons pas conscience. Plutarch. De Gêner an. Èviot hé (pcujtv où% êxeoov sîvat Xàyov rd MtàBos, otàè ovoîv haÇopàv xai dléaiv, dXX' évo* Xàyov rpàrmjv èv àppàrepa, XavSâvowrav tffiàs ô&rrjTi *al rà^ei fwrofoÀ^, x. T. A. 1 Laert. VII, 1 1 o.— Cic. Tuscul. IV, a î « Appetitus vehementior ». — Suivant Galien, ce serait Chrysippe qui aurait tout à (ait réduit les passions à des jugements. Zenon y aurait vu des mouvements consécutifs (èvyryévmiuara) à des jugements. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 20.71% accurate

— 57 — avec soi-même¹, qui implique la mesure et la proportion², la passion et la vertu sont absolument exclusives Tune de l'autre³. Enfin, d'où vient l'excès qui constitue la passion? La constance propre à la vertu vient de la tension et de l'énergie de l'âme; les écarts viennent de son relâchement. C'est pour cela que, comme la raison, la vertu marche toujours en ligne droite⁴. Du relâchement naissent ces quatre passions auxquelles toutes les autres se rapportent : la joie et le désir, par lesquels l'âme s'élève et se dilate à l'excès; la tristesse et la crainte par lesquelles, se resserrant à l'excès, elle s'affaisse sur elle-même⁵. Toutes les passions ne sont donc que des mouvements de la rai- • son, mouvements dont la rapidité ne nous laisse pas le temps de l'apercevoir, et par lesquels elle se relâche en des sens différents de sa tension naturelle⁶. Ce n'est pas que l'homme verDe Hipp. et Plat. plac. Xpvatvvos (ièv obv èv r& «orp&ra» mpl ivaOûw dvoÙeïxvvvai «reïportfi xpfoetç nvàs rov XoyioltxoH efoai. Zrjvùyv iè où rà* xpfoeïç aéT&, dWà ràç èntytofxévas àuraïç av&loXàç xai Xih (jeiç, évépaieïç re xal ràç nflcbeeïç rrfç ^vyflç évàfxtîev sîvat rà iBoârj. 1 Senec. Epist. 74. • Virilus enim conve« nientia constat. » * Senec. Epist. 66 : tOmnis in modo test virtus; modus cerla mensnra est.» Epist. 76 : «Solum ergo bonum est ho« nestum, cui modus est. • 3 Senec. Epist. 1 16 : • Utrum satins sit « modicos habere affectus an nullos , sœpe «qusesitum est. Nostri expellunt, Peripa« tetici tempérant. • (Cf. Epist. 85.) Cicer. Acad.1, 11 : tCum antiqui perturbatio• nem animi ex homioenon tollerent, na• turaque et condolescere et concupiscere • et extimescere et effferri lœtitia dicerent , « aed ea contraherent in angustumque deEssai sur le Stoïcisme. cducerent, Zeno omnibus his quasi mor• bis voluit carere sapientem. » 4 Galen. De Hippocr. et Plat. plac. IV, ap. Salmas. ai Epict. p. 0,4 : Alnàrat (se. Xpfarrjroff) r&p *apar1opévaw oùx àpO&ç àxovlav re xai daOévetav rrfç ypvx^— • ÈvàépToç rov ràvov rrfç ypvxfîç... — Koti àç xarà rovç ol frai rov a&aaroç Xéyovrou ràvovç, ârovoi re xal évrovol iauev xarà rà vevpé&ee, xal à iv rff >pvxfî Xéyerat rovoç, es evrovla xal àrovla. 1 M. Antonin. V, i4 : Karopâonreis ai rotavrat iBpâ&iç ôvopâlovrat , rr)v àpdorrijra rifs àZov vrjpaivowrat. (Cf. IV, 1 8, 5 1 ; vin,6i;xn, 1.) 6 Diog. Laert VU, i58 : Klrlas U trra6&v àwoXefaovai ràç tsepl rà mevfia rpovâç. — Plutarch. De Gen. animes, ap. Lips. Manui. p. i55 : Êvoç Xôyov rpovr)p

tor* àfxpfrrepa, XapOàvowrap r)(iâs ô&mjrt xal ra/et fi\$Ta€o\lfç. Digitized
by Google

The text on this page is estimated to be only 29.34% accurate

— 58 — tueux,' que le sage n'éprouve jamais rien d'analogue aux passions qui agitent le vulgaire. La tristesse seule lui est entièrement étrangère; la satisfaction, *XaP^>* gaudium, tient chez lui la place de la joie; la volonté, *j3otiXT?<x*\$*, voluntas, celle du désir; la précaution, *eOXaée/a*, cautio, celle de la crainte¹; mais ce sont des mouvements paisibles et modérés, par lesquels la sagesse ne dément pas sa constance et ne sort point de sa voie². Ce sont des mouvements qui lui obéissent, qui suivent sa loi, gardent sa mesure, et qui, par là, manifestent encore la force qui les contient. Les passions, au contraire, par leurs écarts excessifs, accusent la faiblesse³. Bien loin donc que la vertu ait besoin des passions, elle les ignore, et connaît seulement des mouvements égaux et réguliers que sa constance comporte et qui prouvent sa force. En second lieu, la vertu étant complètement séparée de tout élément passif, et consistant dans la seule raison, non-seulement, ainsi que l'avait dit Aristote, on ne saurait posséder une vertu en particulier sans posséder aussi toutes les autres, mais en exercer une, c'est les exercer toutes⁴. Toutes, en effet, prudence, force, justice, tempérance, ne sont qu'une même vertu dans des circonstances différentes. C'est un même principe qui prend, selon la diversité des fonctions qu'il doit remplir dans notre vie, des figures et apparences diverses. « Multae ejus « species sunt, quae pro vite varietate et pro actionibus expli¹ Les Stoïciens nommaient ces trois affections *einsaBeUu* (Diog. Laert. VII, 1 1 5), mot que Cicéron traduit par *constantia*. * Gc. Tusc. IV, 6 : « Cum ratione animus « *movetar*, placide atque *consfanter*, gaudium dici ; cum autera inaniter et effuse « *eiultat*, laetitiam; quam ila definiunt : « sine ratione animi *elationem*. » * Cicer. Tusc. IV, 6 : • Vehementio« rem (se. appetitum) eum volunt esse qui « longius discesserit a naturæ *comtantia*. ■ De Off. 1, 29 : • Nam qui appetitns Ion« gius evagantur, et tanquam exultantes rive t cupiendo sive fugiendo, non salis a ra• tione retinentur, lii sine dubio finem et « modum transeunt. » 4 Diog. Laert. VII, 1a5; Plutarch. De Stoic. rep. 7; Cicer. Tusc. II, 1 4Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 28.27% accurate

— 59 — « cantur. In alias atque alias qualitates convertitur, ad rerum « quas actura est habitum figurata¹. » Bien plus, la tension qui constitue la vertu étant toujours portée au degré le plus élevé, comme le prouve la rectitude parfaite, propre aux actions vertueuses, il ne peut y avoir, dans la vertu, des degrés différents. Rien, en effet, n'est plus droit que le droit, plus parfait que le parfait. « Nihil invenies rectius recto, non magis « quam venus vero, quam tempera to temperatius Quid « accedere perfecto potest? Nihil. — Ratio rationi par est, sicut « rectum recto; ergo et virtus, quae non aliud est quam recta « ratio. — Omnes virtutes recte sunt : si recte sunt, et pares « sunt. Qualis ratio est, tales et actiones sunt : ergo omnes pares « sunt². » D'où il suit encore que les actions vertueuses sont toutes égales entre elles, et enfin que tous ceux qui les accomplissent, c'est-à-dire tous les sages, sont égaux. De même, la vertu étant une en degré aussi bien qu'en nature, quiconque n'a pas toutes les vertus a tous les vices; quiconque ne possède pas, dans toute leur plénitude, la raison et la science, ne sait rien et est absolument insensé; tous les vices sont égaux; toutes les mauvaises actions sont égales³. Toutes les courbes, en effet, quelle que soit leur forme, si près ou si loin qu'elles soient d'être des droites, sont également des courbes; soit que l'on se trouve à cent stades du but ou à un seul, on est également hors d'état d'y toucher; soit qu'on se trouve, sous l'eau, à cent coudées de la surface, ou à une seule, on se noie également. De même, ceux qui ne possèdent pas la science et la vertu parfaites, étant 1 Senec. Epist. 66. • dem melius quidquam inveniri potest » 1 Senec. Epist. 65. Gc. Paroi 3 : Eté- s Diog. Laert VH, ia4; Senec. De Bt « nim si bene facta recte facta sunt et nef. IV, 26-27; V, i5. « nihil recto rectius, certe ne bono qui* 8. Digitized by Google

— 60 — par cela même privés de toute vertu et de toute science, sont tous pareillement insensés, vicieux, et, par conséquent, misérables¹. D'autre part, le sage est incapable d'erreur et d'opinion, et, par suite, de passion². Il possède toute science, et rien ne lui est caché. Les arts mêmes qui semblent n'avoir que peu de rapport avec la sagesse, il les possède seul; car seul il en possède, dans la droite raison, le principe et la source première. Non-seulement il est le seul magistrat, le seul prêtre, le seul juge, le seul orateur, le seul capitaine : il est aussi le seul poète, le seul musicien, le seul grammairien; bien plus, le seul tailleur et le seul cordonnier; en un mot, il est le seul artiste et ouvrier en quelque genre que ce soit; il Test, ou, ce qui revient au même, il peut l'être³ : *Sapiens operis sic optimus omnis Est opifex solus*. Non-seulement il sait tout; mais encore, possédant ce à quoi toute chose doit servir, tout lui appartient⁴ : celui-là seul, en effet, a droit aux choses, qui sait en faire l'usage auquel elles sont propres; seul donc le sage est riche, seul il est maître, seul il est roi. Le sage sait tout, parce qu'en sa raison il possède la raison de toutes choses; rien ne lui arrive donc qu'il n'ait prévu. Et comme cette raison, par laquelle tout s'exprime, c'est la volonté aussi par laquelle tout se fait, tout ce qui lui arrive il le veut, autant qu'il le prévoit; seul donc de tous les hommes il ne fait que ce qu'il veut, et seul, par conséquent, il est libre⁵. ¹ Wog. Laert. VII, 1 ai. ⁴ Diog. Laert. VII, ia⁵. ¹ Ibid. 117. * Acad. II, xv. ¹ Stob. Ecl t. II, p. îao. Digitized by Google

— 61 — Enfin, à ces privilèges que possède le sage, il joint celui-ci encore, que rien au monde ne peut les lui enlever- Suivant Aristote, la vertu et la sagesse de l'homme consistant dans l'assujettissement de ce qu'il y a en nous de passif au principe divin, une maladie telle que la mélancolie ou le délire pouvait, en portant le désordre dans notre nature, nous faire perdre notre vertu et notre sagesse. Selon les Stoïciens, la sagesse consistant tout entière dans la rectitude de la raison, qui est l'homme même, et la droite raison n'ayant rien de passif, il ne se peut, lorsqu'une fois l'homme est en possession de la sagesse, qu'un accident quel qu'il soit la lui enlève. Le délire, la mélancolie, l'ivresse, peuvent troubler ses sens et son imagination, lui causer des visions étranges; sa raison demeure entière, sa sagesse reste hors de toute atteinte¹. En un mot, cette parfaite impassibilité qu'Aristote et Théophraste, et, avant eux, Pythagore et Platon, attribuaient à la seule intelligence divine, exempte de toute matière, la raison la possède suivant le Stoïcisme, parce que la raison consiste dans la tension la plus énergique de cet esprit de feu duquel vient toute force, contre lequel rien n'est fort, et que rien ne saurait ébranler. Or la raison, c'est l'homme; et, par conséquent, l'homme sage, en qui la raison atpint sa perfection, jouit, à l'égal du Dieu de Pythagore, de Platon ou d'Aristote, d'une absolue impassibilité⁵. Enfin, cette raison dans laquelle l'homme possède le suprême bien, c'est en même temps le principe de tout le reste Senec. Epist. 50, 83; De ConsLap. 3. de Laerte, que l'ivresse ou la mélancolie S. Augustin. De Civ. Dei, IX, 4 : « Acci- pouvait faire perdre la sagesse, c'est ce qui • dunt (se. perturbation es) animo sapien- n'est guère croyable. • Us, salva serenitate sapientiæ. » — Que * Gcer. Acad. I, 11 ; Senec. Epist. 85, Chrysippe accordât, comme le dit Diogène î : 6. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.97% accurate

— 02 — de son être. On a vu que la force qui produit la cohésion du corps, Y habitude, s'explique par la force supérieure que la vie végétative manifeste, c'est-à-dire par la nature; la nature^ à son tour, par la force supérieure encore qui fait la sensation et la locomotion, ou par l'âme; l'âme, enfin, par le principe de l'intelligence et de la volonté, ou par la raison. Nonseulement les sensations et les désirs, qui constituent la vie animale, mais les impressions mêmes et les tendances obscures de la vie végétative, bien plus, les simples forces de cohésion et de résistance, ne sont au fond que des jugements et des volontés, émanations du principe dirigeant. Le principe dirigeant est donc le germe, la véritable raison séminale dont tout sort et se développe 1. Il est au centre de l'homme, comme l'araignée est au milieu de la toile qu'elle a tirée d'elle-même et qui lui transmet les impressions du dehors²; il rayonne, il s'épand dans les organes divers, ainsi que le polype dans ses bras³. Par les facultés ou les puissances qui émanent de lui, ou plutôt qui ne sont qu'une extension de lui-même⁴, il embrasse la nature tout entière; et en même temps, dans la conscience de la tension intelligente et volontaire qui en est -le principe, il possède, sans que rien puisse l'en priver jamais, la perfection et la félicité inaltérables. Cependant, au delà de la nature humaine, il est une nature supérieure encore; l'univers et l'homme même le démontrent. 1 Sext. Empir. Adv. Math. IX, 1 02 : Kai Ad Epict. p. 382 ; Ptolem. De Judic. Jacult. ' tsàaa au al M rà péptj rov 6\ov èÇairo&leX' passim. Xàfiévai àwâpete éc êmà rtvoç mryifs toA * Chrysipp. ap. Chalcid. in Km. p. 308. Ttyepovtxov ànsooléXlovr ai, farts trôow * Plutarch. De Plac. phil. IV, 4, 31. rr)v litvapiv r\$ v trepi rà pépos okrav xad 4 Iambl. ap. Stob. Ecl 1. 1, p. 52 : Uv*vmpl rà 6Xov ébat, hà rà ànà rov èv aérô para yàp èxà rov tiyspovtxov' Çaafa orra tyepovixov htalfootrOai. Sur la ItéAoaç, htarelpptv âXXa *U âXXa. voy. Plotin. Ennead. IV, ix, 2 ; cf. Salmas. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 25.01% accurate

— 63 — D'abord, suivant les Stoïciens, le monde forme un ensemble où tous les phénomènes sont liés les uns aux autres d'une manière nécessaire. En effet, toute action étant un mouvement, et tout mouvement exigeant une cause qui en rende raison, tous les événements qui se produisent, y compris les libres résolutions de la volonté, sont les effets d'événements antérieurs; les phénomènes de tout genre dont se compose l'univers forment donc une chaîne de causes non interrompues, dont chaque anneau a sa place déterminée par la nécessité. — « *Gausa pendet ex * caussa; privata ac publica longus ordo rerum trahit l.* » Ainsi, tandis que l'Aristotélisme reconnaît une première action antérieure au mouvement, qui ne suppose nulle cause antécédente; tandis que, dans l'Épicurisme on imagine, pour échapper à la fatalité naturelle, l'exception incompréhensible de la déclinaison des atomes, selon la doctrine stoïcienne rien n'est au-dessous et rien n'est en dehors de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets naturels*2. C'est le Destin de la religion hellénique identifiée par la philosophie avec la nature 5. # C'était une croyance universelle que tout était soumis à la loi du Destin, tout, jusqu'aux dieux eux-mêmes4; c'est aussi un dogme de la philosophie stoïcienne5. Mais, à la croyance comme Senec. De Provid. 5. Epist. 77 : c. Séries « *connexionem seriemque caussarum, qua* » invicta et nulla mutabilis ope illigai et « *fit omne quod fit. fati nomine appellatur.* » Conf. Quæst. nat. H, 36. Gell. VI, a : « *Quoniam ita sit, inquit Laert. VII, 1* » Airla tōv Ôvtwv elpo- « *Chrysippus, ut ratione quadam principali (lévi).* Sen. De Benef. V, 7 : « *Séries causa- • necessario juncta atque connexa fato sint* » rum implexa. » Tacit. Annal VI, 32. « *omnia.* » 1 Chrysipp. ap. A. Gell. VI, a : Efyta- ' Philemon : fUw}v eivcu Qvantliv oinro&p râiv ÔXov, èξ AoffAo* jSoun Aeofò \$hh ol pioû<*U d-eâfp, i&iov, r&v érépùyvTOtç érépotç évaxoAov- 6 &tdt dvdyxyç.Oovptùw, àpeTa&àXov xcd èwapaSérov 06- * Sen. De Provid. 5. « *Eadem necessitas* » roiaimjç ovftirAox^*. • et deos ailigat ; irrevocabilis divina pars Si August De Cru. Dei, V, 8 : « *Omnium • riter atque humana cursus vehit.* » Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 26.75% accurate

— 64 — mime, elle ajoute, en premier lieu, que le Destin consiste dans l'enchaînement des causes et des effets naturels; en second lieu, que, bien que ces causes et ces effets soient déterminés les uns par les autres avec une nécessité irrésistible, cependant c'est une volonté directrice, c'est une raison qui, à l'avance, a marqué le but où tend toute la suite des faits, et par conséquent a réglé cette suite même¹. Dans chaque être, les diverses parties, liées les unes aux autres, les phénomènes divers, régulièrement enchaînés, manifestent l'unité de leur cause; cette cause est la raison séminale, dont les parties et les fonctions différentes de l'être ne sont que le développement, et en laquelle elles étaient toutes préordonnées et préconçues. Or, entre tous les êtres qui composent l'univers, il existe, comme entre les parties de chacun d'eux, une connexion et un accord évidents. Les choses mêmes, qui, si on les considère à part, ne semblent que des accidents et des désordres, trouvent dans l'ensemble leur raison et leur justification. Les contraires flcéntr aident; le mal même sert au bien². Telle est l'unité du grand tout qui forme le monde³, que chaque partie se ressent plus ou moins de ce qui arrive aux autres. C'est ce qui fait du monde un tout sympathique à lui-même, artificinadeç èavrcp, comme l'est tout corps vivant, et c'est la preuve qu'il vit, en effet, et qu'il a une âme⁴. Tels sont 1 Laert. VU, i4o, : EJpwtppà»; . . . Xàyos ai, 35, 36, 44; Gell. Noct. att. VI, i. naff ôv à xà<y^oç ùteÇâyerai. Manil. Asiron. Voy. J. Lips. Physiol. st. I, 1 3-1 5. I : * Cic. Acad. I, 8 : c E quibus (se. qua«libus) in omni natura cohaerent et conSed nihii in tota magis est mirabile mole «,,:u— ~sr . , , ., « tinua eum omnibus sois partions enecQuam ratio, et certis quod leeibus omma parent . ° • « tum esse mundom. » 1 Cleanth. ap. Stob. Ecl t. I, p. 3a; 4 Alex. Aphrod. DeMixt. p. i4a : fitwPiutarch. Adv. Stoic. i3, i4; De Stoic. rep. trâou (tèv... nfrv (rùfxvcurav otelav, mwêùpMDigitized by Google

— 65 — l'accord et l'harmonie de tant de parties diverses et innombrables, qu'évidemment la beauté est la principale fin en vue de laquelle le monde est ordonné \ et c'est la preuve que le fond de l'âme qui l'anime est la raison², dont l'essence est cette harmonie avec soi et cette conséquence de laquelle consiste la beauté. Comme les destinées de chaque être sont préordonnées dans la raison séminale particulière d'où U est l'expansion, de même les destinées de l'univers entier sont ordonnées à l'avance et de tout temps dans la raison séminale universelle³, qui, par conséquent, doit s'appeler l'universelle providence, *μπὰντα κ*. Cette âme de l'univers, cette raison séminale où toutes les causes sont comprises, cette cause de toutes les causes, ce Des-* tin invincible, et en même temps cette Providence vigilante, c'est Dieu. Le monde, suivant les Stoïciens, est un être animé, un animal, à proprement parler⁵. La cause qui le meut est donc une âme; mais il n'est aucun être que le monde ne surpasse de beaucoup, non-seulement en grandeur, mais en ordre et en beauté : il n'est point d'âme que ne surpasse de beaucoup l'âme du monde. La cause de laquelle proviennent toutes les autres causes leur est nécessairement supérieure: La cause, chez les êtres les plus parfaits de l'univers, est un feu subtil qui est plein d'art. Dieu, cause du monde entier, est donc l'éther le plus subtil et le plus rare, le feu céleste au degré *ῥῶς ῥτοϋ ἡ τὰν κρύς αἰμφορφαὶν*, *ἰϷ* s Diog. Laert. VII, i36; Plutarch. De oī avvéyeraí t* xal <rvpiiévet xal <rvfAva\$éc Pīac. phil. 1,7: *Ἐπὺς πῆι Χρὶς τὰ τὰν κρύς αἰμφορφαὶν*. SexL Empir. Adv. Math. IX, *οὗτος τὸ πῦρ* Xàyove. Stob. Ed. t. 1, 78. p. 37a. 1 Cic. De Nat. Deor. II, aa. 4 Cicer. De Nat. Deor. U, aa. * Diog. Laert. VII, 1 39; Cicer. De Nat. * Voy. J. laps. Physiol st. II, 10. Deor. II, n . Essai sur le Stoïcisme. q

Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 26.09% accurate

— 66 — le plus élevé de tension, le feu artiste ou savant par excellence¹, par cela même l'âme la plus parfaite, le principe dirigeant le plus sage, la plus droite et la plus infaillible raison. Le dieu de Zenon n'est pas, comme celui d'Aristote, un principe séparé de la matière, en dehors de toute la nature, exempt du mouvement dont elle est animée, et n'agissant sur elle que par le désir dont il la remplit². Loin de là, il a, comme toute cause, sa matière avec laquelle il est étroitement uni; cette matière est le monde³. Dieu circule dans le monde, disaient les Stoïciens, comme le miel court dans les cellules d'un rayon⁴; il pénètre le monde dans toutes ses profondeurs, et en même temps il en embrasse l'immense contour; il l'occupe par le dedans et le dehors : «Intra et extra tenet⁵; » il en remplit, par sa tension, l'étendue tout entière : «divinus spiritus per omnia intensus. » Et c'est en s'y mouvant lui-même qu'il le meut. Bien plus, Dieu peut être appelé le monde même et la nature; car, de même que chaque être n'est que le développement de sa raison séminale, de même le monde entier est un développement de Dieu⁶. Quatre éléments composent tous les êtres : le feu, dont l'éther est la partie subtile, l'air, l'eau et la terre. Ces éléments ne diffèrent que par des degrés différents de tension et de raréfaction¹ Cicer. De Nat. Deor. il, a a : «Ipsius «vero mundi qui omnia complexu suo «coercet et continet, natura non artifi« ciosa solum sed plane artifex ab eodem « Zenone dicitur. • * Shnplic. h AriiL Categ. à fol. 3 b : Ti)v àpxfiv -n;* xtnj<TBù)ç où rtfpovmv éxlvrvjrov, &s kptaloréXet lox&T. Slob. Ecl phys. t. I, p. 33g : 02 Tlutzol rà «rparrov ahtov àpfoavro mptfràv. ' Senec Cons. ai Helv. 8. 4 Tertull. De An. klx : « Stoici enim voc lunt Deum sic per materiam decucurrisse, « quomodo mel per favos. » ' Senec. Quest. naU praef. • Senec. De Benrf. IV, 7 : Quid enim c aUtid est natura qnam Deus et divina ra« lio toti mundo et parlibus ejus inserta. » Id. Qaest. nat.U, 45 : • Vis Deum natuc ram vocare? Non peccabis. Est enim ex • quo nata sunt omnia. • Diog. Laert. VII, i48. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 23.61% accurate

— 67 — reté; car la chaleur ou le froid, qui augmentent ou diminuent la tension, changent la terre en eau, l'eau en air, l'air en éther, ou réciproquement l'éther en air, l'air en eau et l'eau en terre !. Les éléments ne sont donc que les degrés divers de tension d'une seule et même substance. Ce qui n'est pas l'éther même n'est encore que l'éther plus ou moins détendu. Pour que le monde naisse, il suffit donc que l'élément divin se relâche en partie de sa tension essentielle; pour que le monde se résolve dans l'élément divin, il suffit que l'élément divin reprenne tout entier sa tension. Au commencement il n'y a rien que l'éther pur, occupant à lui seul l'étendue tout entière. Il se détend dans sa partie centrale, et cette partie, se condensant, se convertit en air; l'air, à son tour, se détendant encore, devient de l'eau. La nature alors est une masse liquide au sein d'une sphère de feu. Dans cette masse est caché l'espoir du monde futur³. C'est cette mer primitive qu'Héraclite nommait la semence de l'univers \ Bientôt, en effet, sous l'influence de la chaleur du ciel et de la tension que la chaleur produit, une partie de l'eau se dilate en vapeurs, puis en air; une autre se solidifie et constitue la terre. 1 Chrysipp. ap. Plutarch. De Stoic. rep. 41 : αἰ δέ ποτ' οὖν οὐρανὸν ἔσται καὶ γῆ. Diog. Laert. VII, 136, 14a; Comut. c. xvii; Stob. Ed. t. I, p. 37a, 4*46. Lucret. 1. 1 : Et primum faciunt ignem se vertere in auras Aeris, hinc imbrum gigni, terramque creari Ex imbri, retroque a terra cuncta reverti, Humorem primum, post aëra, deinde calorem; Nec cessare haec inter se mutare, meare De codo ad terrain, de terra ad sidera mundi. 1 C'est une partie seulement de la divinité qui devient l'âme du monde et y habite. Diog. Laert. VII, 1⁷ : Ἐλίσσει οὐρανὸν οὐρανὸν (se. & εὐρύ) οὐρανὸν οὐρανὸν tow ὁ Χρῆστος καὶ ὁ κόσμος ὁλόκληρος. 8 Senec. Quæst. nat. III, 13 : «Hunc (se. ignem) considere, et nihil relinqui «aliud in rerum natura, igne restincto, «quam humorem : in hoc futuri mundi «speciem latere. » 1 Clem. Alex. Strom. V, p. 599 C. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.63% accurate

— 68 — Les éléments ainsi formés, de leur mélange et de leurs actions réciproques résultent nécessairement, sous l'action dirigeante de l'élément supérieur, tous les différents êtres, les plantes, les animaux, l'homme lui-même; mais, sous l'influence incessante de l'éther, l'eau se convertit de plus en plus en air; l'air se raréfie et se subtilise; les astres s'en nourrissent et s'en accroissent. Devenus plus grands et plus puissants, ils consomment peu à peu, après l'air et l'eau, la terre elle-même. Enfin, la partie la plus pure du feu absorbe à leur tour tous les astres *. Le commencement du monde a été l'eau; le feu en est la fin. « Ita ignis exitus mundi est, humor primordium 3. » De même que chaque année a son hiver, où domine le principe humide; son été, où règne la chaleur, de même chacune de ces grandes années, que ferme et rouvre le retour des astres sous les mêmes signes, a deux grandes époques, l'une de déluge et l'autre d'embrasement; au commencement de chacune des périodes que remplit la durée entière d'un monde, se trouve toujours la submersion universelle, et à la fin, l'universelle conflagration. Cependant, l'éther qui a tout consumé, se détend de nouveau; de nouveau il donne naissance, en se condensant /aux éléments inférieurs. Tout recommence comme auparavant, en vertu de la même nécessité, par conséquent de la même manière. Chrysaipp. ap. Plutarch. De Stoic. rep. V, 11; Bayle, Pensées diverses, II, 128. 38, 41; Stob. Ed. 1. 1, p. 446. Aristote ne partageait pas cette opinion, et Cicér. De Nat. Deor. II, 46; Plin. Hist. croyait le ciel immuable. nat. II, 9, 68. C'était une opinion commune dans l'antiquité, que les astres se nourrissaient des vapeurs du monde sub- Deor. II, 46. Voy. Lips. Physiol. stoic. II, lunaire. (Voy. J. Lips. Physiol. stoic. II, a-a 3, et surtout J. Thomas. De Exastione 14; Jac. Thomas. De Exastione mundi stoica, mundi stoica, II, p. 160. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.49% accurate

— 69 — nière, dans le même ordre, dans des temps égaux. A la conflagration succèdent la restauration, dTioxot, Td</la, <ri\$, la régénération, 'BCLktyyevecjta, 1 . Tout ce qui a été reparaît sans aucune exception, sans aucune différence, pour disparaître encore et repar?dtre de nouveau, et ainsi à l'infini. Socrate a été, Socrate sera encore une infinité de fois, conversant avec les mêmes interlocuteurs, disant à*la même place, en des instants pareils, les mêmes choses². Ainsi se suivent et se répètent les époques du mojide; ainsi va se mouvant, en un cercle éternel, la chaîne sans fin des destinées³. La croyance à un retour # perpétuel de périodes semblables terminées par une conflagration générale avait été celle de l'antiquité presque entière; dans la Chaldée, dans l'Egypte, dans la Grèce, un même symbole en avait été partout l'expression : le phénix renaissant éternellement de lui-même⁴. Cette antique et universelle croyance, la physique stoïcienne vient encore la confirmer en l'expliquant. Les périodes uniformes de l'éternelle destinée, ce mouvement alternatif qui se -répète sans fin de la circonférence du monde à son centre et de son centre à sa circonférence, et qu'en conséquence Heraclite avait appelé la descente, xddoSoç, et l'ascension, âvoSos ; ce double et fatal mouvement qui fait la vie du monde, comme il fait, ainsi qu'on l'a vu plus haut, celle 1 Basil. Homil. 3 in Hexaem.; Nemes. alSyva. Platon avait dit : ksi yàp éxcuna DeiVaf./iom. 38; Numen.ap. Euseb. Prœp. éb>&> t* xoi xérù) fet. Senec. Epi st. a 4 : evang. XV, 16. Voy. Burnet, Tellar. theor. • Omnia transeunt ut revertantur. » Tacit. tacra, IV, 5, et Gataler, ai M. Anlonin. Annal III, 55 : «Rébus cunclts inest quiXI, î. • dam velut orbis. » * S. August. De Cw. Dei, XII, i3. 4 Voy. la dissertation de J. Thomasius , 5 M. An Ion. IX, 28 : Tavri écrit ràrov . intitulée Phwnis. xô*(tov èyxfaha, âva xéxw è£ alétooç eh

Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.54% accurate

— 70 — de chaque être en particulier, ce n'est autre chose, suivant les Stoïciens, que la tension et la rémission alternatives de la nature divine. Ainsi tout naît de Dieu, par une simple métamorphose de sa substance. Par le relâchement de sa tension, il prend toutes les formes les unes après les autres, il s'assimile, il se fait tout en tout¹. De là tous ces dieux différents qu'honore la religion populaire, dénominations différentes d'une même divinité, selon les différentes régions qu'elle occupe et les puissances qu'elle y déploie; cause de toute vie, on l'appelle Zeus (de Ζῆν); présente dans l'éther, on la nomme Athéné; dans le feu, Héphestus; dans l'air, Héra; dans l'eau, Posidon; dans la terre, Déméter ou Cybèle²; dans chaque partie et chaque lieu de l'univers, et dans chaque homme enfin, démon ou génie, Σαφειν, genius³. C'est l'explication de la religion par la nature; c'est la théologie physique, théologie des philosophes, contenant tout ce qu'ont de vrai les deux autres sortes de théologies, la théologie mythique, qui est l'ouvrage des poètes, la théologie politique ou civile, qui est celle des législateurs. De la nature, Dieu revient-il à lui en reprenant toute entière sa tension originelle? Tous les dieux disparaissent, avec toutes les formes particulières d'existence. Jupiter même n'est plus; tout se réduit à l'éther, tout rentre au sein de la providence, toute multiplicité redevient unité \ Mais, réduite à elle-même, l'unité divine n'est pas pour cela, 1 Posidon. apud Stob. Ecl. tome I, Laert. VU, 167; Cicer. De Nat. Deor. II, page 58 : Βεὸς ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου ἀναστὰς ἀπὸ τοῦ ἀέρος; Senec. De Benef. IV, 8; Cornutus, τὸ πᾶν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὗ ἐκ τοῦ ἀέρος, οὗ ἐκ τοῦ πυρός, οὗ ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ ἐκ τοῦ γῆς. De Nat. Deor. passim. Xov le els 4 fhiikewu, x*1 ἐκ τοῦ ἀέρος, οὗ ἐκ τοῦ πυρός, οὗ ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ ἐκ τοῦ γῆς. Voy. Lips. Physiol stoic. I, 19. wdUrt. * Plutarch. De Stoic. rep. 39; Adv. Stoic. * Plutarch. De Πiac. phil I, 7; Diog. 1 3 , 36 ; Gleanlh. ap. Stob. 1. 1 , p. 37A : Ê£ Digitized by Google

- 71 — dans le système des Stoïciens, cette unité indivisible et parfaitement simple de l'intelligence pure, telle que la concevaient les Platon et les Aristote. Pour les Stoïciens, l'intelligence divine a, comme toute qualité, sa matière, dont elle n'est pas separable; l'étendue, la quantité lui est nécessaire et essentielle, et c'est pourquoi elle ne consiste point dans un acte immobile, tel que l'avait compris l'auteur de la Métaphysique, c'est-à-dire l'acte par lequel la pensée, une et indivisible, se contemple ellemême, mais bien dans le mouvement et la tension successifs et multiples.

L'intelligence divine, comme les Stoïciens se la représentent, n'est donc toujours, ainsi que celle de l'homme, rien de plus que la raison, la raison qui raisonne et discourt, \éyo\$, \oyi<j(i6ç. Seulement, chez l'homme, la raison ne parcourt qu'une sphère plus ou moins limitée : l'éternel objet de la raison divine, l'objet de ses soins, lorsqu'elle se meut au sein du monde, l'objet de ses méditations solitaires, lorsque du monde elle revient à elle-même et se réduit à sa seule Providence, c'est la chaîne tout entière, l'immense chaîne de la destinée universelle. Si telle est la nature divine, nul doute qu'elle ne l'emporte sur la nature humaine en pouvoir et en durée. Mais la durée, le pouvoir, selon les Stoïciens, sont des choses indifférentes¹; la perfection intellectuelle et morale est le seul bien, la seule chose digne de louange et d'estime. Dieu sait tout; mais le sage, possédant le principe même et la mesure du savoir, possède tout savoir digne de ce nom. évδς τὸ <μᾶν ἄβυσσος· οὐκ ἔστιν οὐρανός τε καὶ γῆ, ἀλλὰ πάντα ἐν αὐτῷ· οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς ἕτερος τοῦ κόσμου, ἀλλὰ ὁ κόσμος αὐτοῦ.

Bcu xai èx tBéanwv sic ■ rura ; nulla alia re nisi immortalitate, quae iv (Tvyxplv&rdat. • nfluil ad bene vivendum pertinet cedens 1 Cicer. De Nat. Deor. H, 61 : t E qui- t ca&leslibus. • Senec. Epist 73. • bus vîta beala existât par et similis DeoDigitized by Google

. — 72 — Dieu fait tout; mais le sage, en voulant ce que Dieu veut, devient l'auteur de tout; il est vrai que toutes ses volontés sont reflet nécessaire de causes antécédentes; mais n'en est-il pas de même des volontés divines? Tout cède au destin : il dépend de nous seulement de résister ou de consentir. «*Volentem ducunt fata, nolentem tra*«*hunt* » En consentant, le sage s'identifie avec la loi divine; rien ne lui arrive, rien n'arrive dans le monde entier qu'il ne le veuille comme Dieu même. Ne faisant qu'un par sa volonté réfléchie avec la volonté qui fait tout, il partage avec elle l'empire de l'univers. Dès lors il n'est rien, ou presque rien, par où le sage le cède à la Divinité. Jupiter, disait le philosophe Sextus, a plus de choses à donner que l'homme de bien; mais de deux personnes de bien, la plus riche n'est pas pour cela la meilleure; de deux hommes qui sauraient également bien diriger le gouvernail, on ne considérera pas comme le plus habile celui qui aura le navire le plus grand et le plus beau. Quel avantage Jupiter a-t-il sur l'homme de bien, ajoute Sénèque? Qu'il est bon plus longtemps? Le sage ne s'estime pas de moindre valeur, parce que ses vertus sont renfermées dans un plus court espace. Comme de deux sages, celui qui est mort plus vieux n'est pas mort pour cela plus heureux que celui dont la vertu a été circonscrite dans un moindre nombre d'années, Dieu ne l'emporte pas sur le sage en félicité, parce qu'il l'emporte en durée; on n'est pas plus vertueux pour l'être plus longtemps. Le sage marche donc l'égal de Dieu même, parce qu'il possède comme Dieu la raison en sa perfection, et que la raison, c'est tout². 1 Senec. De Const. sap. 8 : • Sapiens au- * Senec. (ap. Gatak. Ad M, Anton, p. 65) : «*lern vicinus proximisque Diis consentit, • Dedit (natura) tibi illa, quæ si non de • excepta mortalitate similis Deo. • • serueris, par Deo surges.* ■ Digitized by Google

— 73 — Opposée aux systèmes tels que celui d'Épicure, qui, pour échapper à ces raisons mystérieuses des choses qu'invoquait la superstition, renonce, en expliquant tout par le hasard, à la raison elle-même, la philosophie stoïcienne n'est pas moins contraire à ces autres doctrines, telles que celles de Platon et d'Aristote, qui reconnaissent comme la dernière raison des choses, d'une part un élément inférieur qui échappe, par son néant, à la raison, et de l'autre, un principe qui, par son intelligibilité même, dépasse ce qui s'appelle, à proprement parler, la raison et le raisonnement. Pour les Stoïciens, une matière que la raison pénètre pour ainsi dire jusqu'au fond de son être, une raison qui reste toujours sujette aux conditions de la matière, tels sont les deux principes inséparables qui composent tout ce qui est. Plus de nature inférieure que son imperfection nous dérobe, et plus d'intelligence surhumaine. Tout revient à des états ou des degrés différents de ce qui est notre conscience même, et que nous comprenons le mieux, de ce qui est proprement l'homme \ de là raison et de la volonté. De là toute la constitution des doctrines stoïciennes, et enfin cette théorie de la sagesse, qui en forme comme le couronnement. Les Péripatéticiens, attribuant à toutes les parties de la nature un caractère spécial et une valeur propre, ne négligeaient, en conséquence, aucune des franchises de la science ou de l'art. De même qu'ils évitaient, dans leurs manières etc dans leurs vêtements, toute affectation de rigorisme et de singularité, de même ils joignaient volontiers à la philosophie l'éloquence, maîtresse de la vie publique et politique. Au contraire, dédaignant tout ce qui est l'objet de l'opinion, tout ce qui n'est 1 Senec. Epist. 76 : « Quid in homine proprium ? Ratio. » Essai sur le Stoïcisme. 10 Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 26.09% accurate

— 74 — susceptible que de probabilité et non d'une certitude rigoureuse, les Stoïciens demeuraient étrangers à cet art de l'invention qu'on nomme la topique, et d'où l'éloquence tire toutes ses ressources; affectant une élocution simple comme leur manière de vivre et comme leur costume, ils ne connaissaient, dit Cicéron, que la critique, cet art du jugement d'où procède l'art de raisonner, ou, selon l'expression stoïcienne, la dialectique¹. De là une élocution concise à l'excès, un raisonnement sec et subtil, procédant uniquement par le syllogisme et le sorite. De là aussi une rigueur extrême de déductions, un étroit enchaînement de conséquences; de là enfin la trame serrée, le tissu indissoluble que formait leur système. « Mirabilis est apud illos ■ contextus rerum, dit Cicéron; respondent extrema primis, « média utrisque, omnia omnibus². » Tout était lié dans la philosophie des Stoïciens, comme étaient liés, suivant eux, tous les événements, anneaux successifs de la chaîne du Destin, et comme devaient être liés les uns aux autres les acta d'une vie sage³; tout enfin portait ce caractère de la constance ou de la conformité exacte avec soi, 1 Cicer. De Fin. IV, à : « Quumque duae i sint artes quibus perfecta ratio et oratio ■ compleatur, uoa inveniendi, altera dis■ serendi, hanc posteriorem et Stoici et ■ Peripatetici, priorem autem 3K egregie ■ tradiderunt, hi omnino ne attigerunt ■ quidem. » Top. init. t Quum omnis ratio idiligens disserfndi duas habeat partes, ■ unam inveniendi, alteram jndicandi, ■ utriusque princeps, ut mihi quidem vi■ detur, Aristoteles fuit, Stoici autem in i altera elabora verunt, etc. Judicandi enim ■ vias diligenter persecuti sunt, ea scienitia quam dialecticem appellant; inveiniendi vero artem, qua? iopice dicitur, tquaaque ad usum potior erat, et ordine c nature certe prior, totam reliquerunt. » 1 Cicer. De Fin. V, 28. 1 Cîc. De Fin. III, 22 : fAdmirabi■ lis compositio discipline, incredibilisc que rerum ordo Quid enim •aut in natura, qua nihil est aptîus, fnihil descriptius, aut in operibus manu c factis tam compositum tamque compao «tum et coagmentatum invenin potest? «Quid posterius priori non convenitP 1 Quid sequitur quod non respondeat suc periori ? Quid non sic aliud ex alio nect titur ut non, si unam litteram moveris, c labent omnia ? ■ Digitized by Google

— 75 — par lequel ils définissaient la raison, et qu'imprimait elle-même, suivant eux, à la raison, l'énergie de cette tension ou de cet effort qui en était le principe. Tout portait ce caractère dans leur philosophie, parce que tout y revenait à la seule raison, que tout s'y réduisait à des applications différentes de la force rationnelle. Dans la logique, toute connaissance est ramenée, par les Stoïciens, à la compréhension, opération volontaire de la raison, et toute certitude renfermée dans la certitude propre à ses démonstrations. Hors de là, rien qu'opinion vaine et qu'erreurs indignes de la sagesse. Dans la physique, tous les phénomènes, si infinie qu'en soit la variété, se réduisent, en définitive, à ce seul phénomène de la tension de l'éther, identique au fond avec l'action de la volonté et de la raison, qui est notre conscience même. De la conscience humaine sortent ainsi des clartés qui vont percer toutes les ombres et dissiper toutes les ténèbres. Tout devenant raison, tout nous devient lumière. Dans la morale, le bien se réduisant uniquement au beau, tout encore se réduit à la seule raison. C'est de là qu'il suit que l'homme n'a besoin, pour être parfait et pour être heureux, que de lui-même. C'est de là qu'il suit que rien d'étranger ne saurait ni lui être utile ni lui nuire, qu'il se suffit tout seul, qu'il n'a rien à demander à Dieu, ni rien à lui envier. Le Stoïcisme semblait venu pour réaliser l'idéal où tendait, en quelque sorte, l'antiquité tout entière. Tout réduire à ce principe de mesure et d'harmonie, régulateur de la matière, qui est l'humanité même, expliquer ainsi par l'homme et la nature et Dieu, qu'identifiaient toutes les religions du paganisme, c'était l'œuvre à laquelle l'esprit grec paraissait avoir été particulièrement destiné : cette œuvre, commencée par l'art, Digitized by Google

— 76 — la science venait l'accomplir. De plus, donnant pour essence au principe même de l'harmonie et de la mesure la force et la tension, le Stoïcisme venait confirmer par la philosophie cette, prééminence que la Grèce reconnut toujours, soit dans la religion, soit dans l'ordre social, à l'élément viril. Diogène de Laërte, Lucien, Sénèque, attribuent à la philosophie stoïcienne Fépithète de virile, *dvSpcoSyç*, *dvSpcoSealIdrv*, virilis. On peut affirmer, dit Sénèque, qu'entre les Stoïciens et les autres qui font profession de sagesse, il y a autant de différence qu'entre les hommes et les femmes. «Stoici viri iam ingressi viam/» dit-il encore. Et l'on disait effectivement de la morale des Stoïciens, que seule elle était faite pour des hommes. Dans le sage qui, par sa vertu, se met au-dessus de la fortune et s'égale aux dieux, se faisait reconnaître l'idéal de l'homme même, le héros qui, par sa force et son courage, pacifie la terre et mérite l'Olympe; en un mot, cet Hercule, modèle que se proposaient déjà les Cyniques, Hercule, type sévère de la race longtemps prépondérante des Doriens, et de la Grèce tout entière. Enfin, ce sage Stoïcien qui, s'associant au Destin par sa volonté, devient la loi du monde et règne sur toute chose, n'était-ce pas aussi le type de ce peuple dont l'idée d'empire [*imperium*] fut tout le génie? ce-peuple qui, par les rites augustes du triomphe et de l'apothéose, élevait aux honneurs divins l'empereur par lequel il avait vaincu, et qui lui-même, imposant ses lois à l'univers, semblait égaler ou même surpasser la majesté de ses dieux? De là l'union étroite qui s'établit entre la morale stoïcienne et le caractère romain, et d'où sortirent encore, dans des temps de décadence, tant d'héroïques vertus. Seuls, nous dit un Romain, les Stoïciens semblaient dignes

The text on this page is estimated to be only 27.34% accurate

— 77 — du nom de philosophes. C'est que ce but suprême que la religion avait fait entrevoir à l'homme, et où la philosophie avait jusqu'alors essayé vainement de le conduire, ce but, qui n'est rien de moins que la divinisation, le Stoïcisme seul, lui montrant le vrai Dieu dans sa volonté propre, le lui faisait toucher. Cependant, il semble que quelquefois les Stoïciens reconnaissent l'impuissance de l'homme pour parvenir, sans le secours de Dieu, à la perfection. « Demande à Dieu, dit Epictète, son assistance et son aide ¹. » Et c'est à Dieu qu'il veut que l'on rapporte les jugements droits et les désirs conformes à la nature². « On ne peut être bon sans Dieu, » dit Sénèque³. Et ailleurs : « Qui pourrait, sans Dieu, s'élever au-dessus de la fortune? L'âme supérieure à tout, qui garde en tout la mesure et se rit de tout ce qu'on craint ou qu'on désire, ne peut être que portée par une puissance céleste. Une si grande chose ne saurait se soutenir sans l'appui de la divinité \ » Qui ne croirait ici entendre le Christianisme même? Mais ce Dieu que les Stoïciens appellent au secours de notre âme, c'est le Dieu qui réside en nous, c'est notre démon ou génie propre, c'est-à-dire notre âme même considérée dans la pureté de son essence; car, disent Sénèque et Marc-Aurèle: « C'est un Dieu dans un corps humain qu'une âme pure et droite. » « Ânimus rectus, bonus, magnus; quid aliud voces « hunc quam Deum in humano corpore hospitantem ⁵? » ¹ Dissert. II, 18 : Τὸν θεὸν πέπρωτον - ' Senec Epist. 3i. De même Euripide ἐξ ἑαυτοῦ & τὸν θεόν FiorjSdv xai τῆς φύσεως (ap. Theon. Soph. Progymn.) : Τὸν θεόν ὅς ἐστιν ἐν ἡμῶν Μῆτρ' ἡ ἐξ ἡμῶν ⁹ ⁶s, % Dissert. I, 19; 3 Epist. ai : « Bonus vir a ioe Deo nemo et Ménandre (ap. Plotarch. Platon, quæst. est) • }' 4 Ep. 73 : « Nulla sine Deo mens bona ὁ *** » * * * • • • est » Voy. Gatak. ad H. Antonin. XII, a6. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 28.24% accurate

— 78 — A la vérité encore, si l'âme est capable de s'élever au-dessus de la condition mortelle et de se rendre absolument indépendante de ce qui intéresse le corps , c'est, dit Sénèque, qu'elle vient du ciel, et que, par la partie principale d'elle-même, elle réside toujours dans cette haute région d'où elle est descendue. « Majore suâ parte illic est unde descendit. » De même que les rayons du soleil viennent toucher la terre et pourtant sont encore au lieu d'où ils descendent, de même notre âme demeure toujours attachée à sa céleste origine : « haeret ori«gini suae1.» Mais si l'âme tire d'en haut sa substance et le principe de sa force, il n'en est pas moins vrai, dans la doctrine stoïcienne, que par sa volonté seule, s'emparant du gouvernement de son être, elle devient l'arbitre de sa destinée, la cause unique de tout le bien ou de tout le mal qui lui arrive. De là ces maximes, seules conformes au véritable esprit du Stoïcisme, que le secret de la sagesse et de la félicité est de se tenir pour content de soi-même, de chercher en soi-même la source de sa joie, et d'avoir en sa volonté propre une confiance exclusive et absolue. « Que toutes tes pensées, que tous tes désirs tendent à cela seul d'être satisfait de toi-même et des biens qui naissent de toi; car il n'est de bien que celui qu'on tire de soi seul. Il n'y a qu'un seul bien qui est la cause et la garantie de la félicité, c'est de se fier à soi2. » — « L'homme parfaitement heureux, c'est l'homme qui ne reconnaît aucun bien pour plus grand que celui qu'il peut se donner à lui-même. » Ailleurs : « Ne te 1 Sen. Epis t. i\\ : « Quemadmodum «tur quidem nobiscum, sed haeret ori«radii solis contingunt quidem terram, «gini suæ; illinc pendet, illuc spécial • sed ibi sunt unde mittuntur, sic animus t ac nitituf ; nostris tanquam meior inte• magnus et sacer, et in hoc demissus trest. t «ut propius divina nossemus, conversa- * Epist. 3i. Digitized by Google

— 79 — crois arrivé à la béatitude que lorsque toute ta joie viendra de toi. » Et enfin : « La vraie joie est celle qui naît de la conscience de nos vertus. » Parvenu à la sagesse, non-seulement l'homme n'a plus rien à demander à Dieu, ni rien à lui envier; mais s'étant fait sage et heureux lui-même, nonobstant la faiblesse humaine, par un difficile effort, en résistant à des tentations auxquelles Dieu n'est pas exposé, il surpasse Dieu de toute la distance qui sépare la volonté de la nature. Veut-on savoir, dit Sénèque, quelle différence il y a entre les dieux et le sage? C'est que les dieux dureront plus longtemps. Mais n'est-ce pas justement le tfait d'un grand artiste, que de renfermer autant dans un plus petit espace? Le sage, dit-il encore, voit les choses de ce monde avec non moins d'indifférence et de dédain que Jupiter, et il se prise plus haut, parce que toutes ces choses, Jupiter ne peut s'en servir, et lui, sage, ne le veut pas. « Supportez avec courage, dit encore Sénèque, et vous surpasserez Dieu. Dieu est hors de l'atteinte du mal, vous, vous serez au-dessus. » — « Il y a quelque chose par où le sage l'emporte sur Dieu : Dieu doit sa sagesse à sa nature , non à luimême. Quelle grande chose que d'avoir, avec la faiblesse d'un homme, la sécurité d'un Dieu! » — « Le sage ne doit à Dieu que la vie. Par conséquent, ce dont nous nous sommes redevables à nous-mêmes l'emporte autant sur ce que nous devons aux dieux, que l'emporte sur le vivre le bien vivre. » — « Nul doute, dira-t-on, si les dieux n'étaient les auteurs de la philosophie elle-même. » — « Mais les dieux en ont donné la capacité à tout le monde, la connaissance actuelle à personne; car s'ils en avaient fait aussi un bien commun, et si Ton naissait sage, la sagesse n'aurait plus ce qu'elle a de plus éminent, qui est Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.52% accurate

— 80 — de ne dépendre en rien de la fortune. C'est là, en effet, ce qu'il y a dans la sagesse de précieux et d'incalculable, c'est quelle n'échoit point par le sort, que chacun ne la doit qu'à soi seul, et qu'on n'a que faire de le demander à qui que ce soit. Qu'y aurait-il de si admirable dans la philosophie, si elle était chose qui se pût octroyer, res beneficiaria¹? » La croyance que, si l'homme devait aux dieux la vie et les biens de la vie, il ne devait qu'à lui seul sa vertu, cette croyance, combattue par la philosophie de Platon et d'Aristote, était celle de l'antiquité presque entière. « On nous loue de notre vertu, notre vertu fait notre gloire, dit Cicéron; il n'en serait pas ainsi, si elle était un don de Dieu et ne venait pas de nous. » — « C'est le jugement de tout le genre humain que, s'il faut demander la fortune aux dieux, ce n'est que de soi seul qu'on peut tirer la sagesse². « Quelle folie de demander ce que vous pouvez vous donner vous-même! Il ne s'agit pas d'élever les mains vers le ciel³. » Et encore : « C'est une honte que de fatiguer les dieux de ses instances. Qu'est-il besoin de tant de vœux? Faites-vous heureux vous-mêmes⁴. » « C'est une croyance commune à tous les mortels, dit l'académicien Cotta, dans un dialogue de Cicéron, qu'ils doivent aux dieux tous les avantages et toute la prospérité de la vie, 1 Plutarch. De Stoic. rep. 37 : Ô Beàs «tendam, a se ipso sumendam esse sadpsrrfv pèv où W&wrtv àvSp&xots , dAAd «pientiam. » rà xaXdv àùdaipevav èoli, tsXovrov le koU 3 Epist. 4i : « Quam stuUum est optare, iryletap xpph ipsrrfc Ifaxrtv. « cum possis impetrare! Non sunt ad cœ* Cic. De Nat. deor. III : t Propter vit- t lum elevandœ manus. » « tutem enim laudamur et in virtute gto- * Senec. Epist 3i : tTurpe etiamnum ■ riamur; quod non fieret si donum esset «deos fatigare. Quid votis opus est? Fac «Dei, non a nobis. — Judichim hoc om- ■ te ipse felicem. > « nium mortalium est forlunam a Deo peDigitized by Google

The text on this page is estimated to be only 28.20% accurate

— 81 — mais qu'd jamais personne ne se tint pour redevable à Dieu de sa vertu¹. » De là ces vers d'Horace² : Hoc satis est orare Jovem, qui donat et aufert, Det vitam, det opes; æquum mî animum ipse parabo. Cette croyance presque universelle, confirmée par ce dogme que la vertu, que la perfection morale consiste dans le volontaire effort de la raison, c'est le Stoïcisme. Qui ne voit, malgré les ressemblances si souvent signalées entre le Stoïcisme et le Christianisme, quelle différence profonde les sépare? Le Chrétien est humble autant que le Stoïcien est superbe. Le Chrétien attend tout du Dieu qui change les cœurs; le Stoïcien n'attend rien que de lui-même. Cependant, il s'en faut bien qu'elle se soutienne réellement, cette sagesse altière, à la hauteur surhumaine où l'on a prétendu la porter. La sagesse, telle que les Stoïciens la définissent, est, suivant eux, à peu près impossible. Socrate, Dion, Zenon, ne méritent pas le nom de sages. Un sage a dû exister aux premiers jours du monde, dans ces temps où la nature, jeune encore, connaissait à peine la corruption et le mal; on n'en a pas vu depuis, et dès lors, comme il n'y a pas de milieu entre la sagesse absolue et la folie, il n'y a eu depuis, dans le monde, que des fous, ou, en d'autres termes, des vicieux et des misérables. D'un autre côté, la sagesse n'étant que le bon choix des offices, si on les remplit tous et qu'on n'en omette aucun, on peut, sans être sage, approcher tellement de l'être, que la

dis¹ Cic. De Nat Decr. UI. • Atque hoc qui- « diis se habere; virtatem autem nemo unc dem omnes mortales sic habent : omnem • quam acceptam Deo retulit. • • commoditatem prosperitatemque vilœ a * Epis t. I, 18. Essai sur le Stoïcisme. 1 1 Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 25.69% accurate

— 82 — tance devienne caramewolte. Du dernier degré du progrès vers la sagesse (®poxo7rtf) à la sagesse même, la différence n'est plus appréciable, et Ton deviendrait sage qu'on ne pourrait le savoir. Le sage des premiers temps n'a pas pu s'apercevoir qu'il l'était¹. Que devient donc cette ligne si sévère de démarcation que l'on prétendait tracer entre la parfaite sagesse et tout le reste? Qu'est-ce qtrune diffiérencce que la sagesse et la raison mêmes ne sauraient discerner? La sagesse n'ayant, suivant les Stoïciens, aucun office¹ propre, séparé des fonctions de la vie humaine et sociale, non-seulement elle ne peut se passer de ces fonctions, niais, dans lapratique, de l'aveu des Stoïciens, la conscience elle-même ne saurait l'en distinguer. En second lieu, si le sage méprise l'opinion commune, il faut pourtant, suivant les Stoïciens, que, dans la pratique de la vie, il lui obéisse. Le vulgaire se gouvernant par l'opinion, qui envisage la santé, la réputation et la richesse, la maladie et la pauvreté, comme des biens et des maux véritables, levage, pour diriger le vulgaire et l'amener à ses fins, tiendra le même langage et la même conduite, ft parlera & h tribune, il se comportera dans la cité comme s'il était persuadé que la richesse et la santé sont des biens , et leurs contraires des maux³. C'est ce que les Stoïciens appellent économie; olKovopia, dispensatio. Dans la physique, pour expliquer toutes choses par un principe unique, il faut supposer, suivant eux, que, comme un bon économiste, dans l'administration d'ime maison* dispensant chaque chose selon qu'il «est besoin, ménage tout et' s'accommode à toutes les circonstances, de même le premier principe s'abaisse de lui-même à la condition des êtres inférieurs, et, par conl Plutarch. De Stoic. rêp. 19; £>e Pro- * Scn. Ep. 5 : •Frons nostra populo fect in virt. 1 . Cf. Stob. Ecl t. II , p. a35. « conveniat : intus omnia dissimilia sint. > Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.58% accurate

— 83 — descendance, se fait tout à tous. En morale, pour concilier avec les nécessités de la vie humaine une sagesse rigide qui ne connaît point de degrés dans le bien, il faut admettre semblablement que, par condescendance et par ménagement, on s'en . départe dans la pratique, et que, tout en demeurant fidèle à sa pensée, le sage parle et agisse souvent comme les ignorants et les foas. Est-ce là tromper, et cette prudente économie n est elle que le mensonge? Non, disent les Stoïciens, car le vrai est toujours l'unique but du sage et l'objet constant de sa volonté : il se sert du faux et n est pas faux pour cela *. Telle est la théorie stoïcienne de Y économie* ou c^ l'accommodement, théorie si usitée et si célèbre depuis sous ce même nom et sous des noms analogues (mensonge officieux, restriction mentale, direction d'intention, etc.). Mais ce n'est pas seulement pour condescendre aux opinions du vulgaire et l'amener de la sorte à ses fins, que le sage parle et agit comme si toutes ces choses, que le vulgaire appelle des biens et des maux, étaient à ses yeux des biens et des maux véritables. Sans désirer ceux-là, à proprement parler, ni redouter ceux-ci, il préfère les uns, repousse les autres, et, dans ses préférences et ses répulsions, se rapproche, jusqu'à une distance qui devient inappréciable, des désirs et des craintes du vulgaire. Bien plus, sachant mieux que qui que ce soit le prix et le mérite des choses, il fera, pour obtenir celles qui valent qu'on les préfère à leurs contrats, ce que le vulgaire même n'oserait faire. Pour une bonne somme d'argent, pour uu talent, par exemple, disait Chrysippe, «le sage fera, s'il le faut, trois sauts sur la tête. » Pour en venir à de pareils aveux, était-ce bien la peine, 1 V.Gftlak.ad M.Anton. V,5i; XI, 18.

Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 28.09% accurate

— 84 — comme dit Sénèque lui-même, de faire tant les fiers et de porter un sourcil si alticr? «Ita sublato aite supercilio, in eadem « quae caeteri descendais, mutatis nominibus¹. » Le sage fera plus encore. Afin de se dérober à ce que le vulgaire nomme des maux, il ira jusqu'à se donner la mort. Soit pour sa patrie ou ses amis, soit à cause de douleurs violentes, ou de membres perdus, ou de maladie incifrabable, le sage, disait Zenon, est en droit de s ôter la vie. Sénèque va plus loin : « S'il arrive au sage, dit-il, beaucoup de choses qui le contrarient et qui troublent sa tranquillité, il se donne congé, il n'attend ys pour cela l'extrême nécessité, il part dès que la fortune commence à lui être suspecte, suspecta*. » Ainsi le sage devait tenir pour absolument indifférentes toutes les choses extérieures : ni la maladie, ni la misère, ni la douleur ne devaient altérer une félicité dont sa raison était la source unique, et même c'était dans la lutte contre le sort que devait éclater surtout sa vertu et sa force invincible. Et pourtant, au premier assaut de la fortune, ou sur ses seules menaces, la philosophie autorise le sage à échapper au combat en se démettant de la vie; la vie, indifférente aussi en elle-même, il est vrai, mais à laquelle il lui appartenait d'imprimer par sa volonté seule et sa persévérance le caractère divin de la beauté³. Comment se fait-il que Zenon se trouve d'accord, pour inviter le sage au suicide, avec les Cyrénaïques, disciples d'Aristippe? * LëCyrénaïque, disent les Stoïciens, quitte la vie par crainte de la douleur, qui lui paraît un mal; le sage la quitte par 1 Senec. De Const. sap. 3. • lanta fuerint ui ea sapiens vel non pos¹ Epist. 70. tgit val non debeat sustinere, cogi eum * S. August. Civ. D. XIX, 4 ' « Quœ roala « mortem sibimet inferre, otque ex hac « Stoici philosophi miror qua fronte mala ■ vita emigrare... O vitam beatam quœ, ut « non esse contondant, quibus iatentur, si • finiatur, mortis quœrit auxilium! »

Digitized by Google

— 85 — aversion pour un désordre, qui, sans être un mal, vient néanmoins troubler les fonctions et empêcher que ce qui convient ne s'accomplisse. La vie est la matière de la vertu et de la sagesse, *asubjecta quasi materia sapientiae*, » matière d'ailleurs indifférente en elle-même. Dès qu'un trop grand désordre s'introduit dans la vie, ou menace de s'y introduire, dès qu'il s'y trouve ou qu'il doit probablement s'y trouver plus de choses qui soient contraires à la nature que de choses qui y soient conformes, dès qu'il doit nous devenir impossible d'accomplir les offices prescrits par la nature, la sagesse nous conseille de renoncer à la vie. Ainsi laisse-t-on, dit Sénèque, un vêtement qui gêne ou qui ne sied pas. Le sage, parfaitement heureux par cela seul qu'il est sage, peut donc être fondé à quitter la vie, si la vie n'est pas telle que le veut la nature; le fou, tout à fait misérable par cela seul qu'il est fou, peut être fondé à continuer de vivre, s'il vit selon la nature, accomplissant régulièrement les offices de l'homme; car, dit Chrysippe, ce n'est pas par le bien et le mal, mais par la conformité et la non-conformité à la nature que s'estiment la vie et la mort¹. Dira-t-on que quitter la vie c'est pour le sage se retrancher des occasions de bien faire, et que, continuer de vivre, c'est pour le fou et le vicieux se conserver des occasions de faire mal ? Le Stoïcien répondrait encore que le temps n'est pour rien ni dans la vertu ni dans le vice, et que la longueur probable de la vie ne fait pas que le sage ou le fou doive la conserver ou s'en défaire. Mais la sagesse n'étant pas possible sans la vie, n'est-il pas vrai du moins que conserver la vie c'est renoncer à la sagesse elle-même ? Le Stoïcien l'avoue. C'est la sagesse même, dit-il, ¹ Slob. EcL ap. Lips. *Manud. ad Stoic. philos.* III, a a. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 27.71% accurate

— 86 — qui nous prescrit, si la vie ne peut être telle qu'elle doit-
être, de laisser la sagesse, «a sapientia praecipitur se ipsam sapiens « ut
reliquat. » « S'il était arrivé, dit Cbrysippe, que Circé la magicienne
proposât au sage Ulysse deux breuvages, dont l'un aurait eu la propriété de
rendre fou et l'autre celle de changer en âne, Ulysse aurait dû boire la
coupe de la folie plutôt que de consentir, même en conservant sa sagesse et,
par conséquent, la félicité, à prendre une telle figure. La sagesse elle-même
lui eût crié : laisse-moi, laisse-moi périr plutôt que de me cacher sous la
figure d'un âne¹. » Ce n'est donc pas à la vie seule que la sagesse conseille à
l'homme de renoncer, plutôt que de subir ou la maladie ou la douleur, ou la
difformité, c'est bien à la sagesse, c'est bien à la vertu, et à la joie divine qui
en est inséparable. Appelé à choisir entre le vice, ou la folie, avec une vie
dont rien n'empêcherait la marche naturelle, et une vie sage troublée par
quelqu'une de ces circonstances que le sage tient pour indifférentes, c'est la
folie, c'est le vice que le sage choisira. Conclusion bien conforme au génie
de l'antiquité et en particulier à celui de la Grèce, qui répugne à séparer la
perfection intellectuelle et morale de celle de la vie physique et du corps,
conclusion à laquelle aussi est invinciblement entraînée cette sagesse
hautaine du Stoïcisme, qui prétendait pourtant se suffire à soi seule. En
effet, la vertu une fois réduite à l'ordre seul des fonctions naturelles et
instinctives, vainement la distingue-t-on de ces fonctions mêmes; dès que
l'ordre manque aux fonctions et à la vie qu'elles composent, la vertu elle-
même n'est plus possible. En abandonnant le principe supérieur auquel la
philosophe Plut. Adv. Stoic. 1 1 . Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 26.62% accurate

— 87 — phie de Pythagore, de Platon et d'Aristote était tout entière suspendue, le Stoïcien s'est mis dans la dépendance de l'élément inférieur qu'il prétendait s'assujettir; séparée de la source d'où lui vient toute sa force, la volonté ne peut plus qu'obéir à l'instinct et la raison aux sens. L'être simple, qui n'a besoin pour exister que de lui seul, étant supprimé, tout se réduit à ce qui ne peut subsister par soi-même, à la multiplicité matérielle. Suivant les Stoïciens, la cause de qui seule le corps tient l'unité est un corps elle-même. Dès lors multiple aussi et étendue, d'où lui vient à elle-même l'unité? On remonterait ainsi de corps en corps à la poursuite de l'unité première sans s'arrêter jamais. Dira-t-on que l'unité ne vient pas de l'éther même, mais de sa manière d'être, qui est la tension? Mais la tension est-elle incorporelle? alors c'est l'incorporel qui est la cause première, et non un corps; c'est la métaphysique qui devient la science surprenne, et non, comme le disaient les Stoïciens, la physique. La tension, au contraire, est-elle elle-même un corps, comme le prétendaient effectivement les Stoïciens? il faut nécessairement qu'elle aussi elle tienne d'ailleurs l'unité; et, par conséquent, comme le corps quelle unit, elle n'est toujours rien qu'un effet. Aussi, chez les derniers Stoïciens dont les ouvrages nous soient parvenus, la théorie qui rapportait toute force et toute vertu à la tension semble être tombée dans l'oubli; Épicète et Marc-Aurèle n'en font nul usage et même nulle mention. Pour Maro-Aurèle* pour Épicète, pour Sénèque même, et probablement avant lui pour Posidonius, la cause, nature, âme 1 C'est le raisonnement qu'oppose aux Stoïciens le Péripatéticien Alexandre d'Aphrodisiade. Digitized by Google

— 88 — ou Dieu, n'est plus la tension ou l'effort, objet de sensation et de conscience : c'est un je ne sais quoi qui ne se fait connaître que par ses effets, qui, par conséquent, échappe aux sens, et que le raisonnement seul peut atteindre. Forcé par la raison de remonter toujours au delà des phénomènes qui tombent sous les sens à une cause antérieure d'unité, et se refusant, néanmoins, à reconnaître pour réelle l'unité entièrement simple du pur intelligible, le Stoïcien s'arrête, à moitié chemin, à l'idée d'une cause inconnue, matérielle et étendue, et, en même temps, une et indivisible, qui réunit ainsi, comme à la faveur de son obscurité, les attributs inconciliables du corporel et de l'incorporel. Telle fut la théorie qui, de l'école stoïcienne passant dans la croyance générale, constitua, vers le commencement de l'ère chrétienne, le système qu'on nommait le dogmatisme, et que le scepticisme et l'empirisme devaient facilement renverser. Aussi, chez les derniers Stoïciens, à peine est-il question de la connaissance des causes, à peine est-il question de la nature¹ de Dieu, de la nature et de la destinée de l'âme; la physique, cette science des principes, est bornée de plus en plus au détail des phénomènes sensibles, et le reste de la philosophie se réduit de plus en plus à la seule morale. Dans la logique, le Stoïcisme a voulu, sans recourir à un principe de savoir supérieur à l'homme, échapper au scepticisme, conséquence inévitable des systèmes qui cherchaient dans la sensation seule le critérium de la vérité. Il a cru trouver dans la droite raison la règle du vrai et la source de la certitude. Mais s'il n'y a rien de réel que les corps, si, par conséquent, la raison elle-même est un sens, « mens ipsa sensus » est, » d'où tirerait-elle donc le moyen de juger les sensations, si ce n'est de sensations? Digitized by Google

! — 89 — La raison juge les sensations, suivant les Stoïciens, en les mesurant par sa tension seule; mais cette tension même, phénomène corporel et sensible, c'est par une sensation qu'elle en prend conscience. De même qu'à la cause, si on la fait consister dans la tension, il faudrait chercher une autre cause encore; de même, à une règle placée dans la tension il faudrait chercher encore une règle antérieure, puis à cette règle une autre, et poursuivre ainsi à l'infini le critérium du vrai. De là la controverse soutenue avec succès contre le Stoïcisme par les sceptiques de la nouvelle Académie; de là la démonstration qu'ils donnèrent, qu'il était impossible, en partant des principes du Stoïcisme, de jamais arriver à la compréhension parfaite, seule base d'une science infaillible, qu'au contraire, force était de s'en tenir au témoignage des sens, par conséquent à l'apparence, et de se contenter de probabilités ¹. Dans la morale, enfin, refusant de suivre et la dialectique platonicienne et la métaphysique d'Aristote jusqu'à l'idée d'un bien qui surpasse toute chose sensible et multiple, le Stoïcisme a fait consister le bien dans l'harmonie de parties qui s'accordent, ou la conséquence, par laquelle il définit la beauté; d'où il suit que la conséquence, à son tour, étant l'effet et le signe d'une volonté toujours conforme à elle-même, le bien doit se définir : la volonté conséquente et constante. Mais la volonté, telle que la comprennent les Stoïciens, étant un acte multiple et successif, de même que la tension exige un acte un et indivisible d'où elle procède, de même la volonté implique une fin indivisible où elle tende, une unité à laquelle se rapporte et de laquelle dépende sa constance. Cette unité, cette fin supérieure est-elle impossible, comme ¹ Voy. principalement les Académiques de Cicéron et les Hypotyposes pyrrhoniennes de Sextus Empiricus. Essai sur le Stoïcisme. 1

2 Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 23.27% accurate

— 90 — les Stoïciens le prétendent, alors comme l'anticipation ou idée se réduit à l'ordre des sensations, de même la volonté se réduit à l'ordre des instincts, et n'en saurait être distinguée. La vertu devait être la règle de la vie, dans cette règle seule consistait tout vrai bien ; et, en définitive, c'est à ces penchants, d'où naissent les fonctions involontaires de la vie que la vertu vient dénaturer sa règle; la loi se soumet au fait, la volonté à l'instinct, la raison à la nature¹. Aussi, si ces fonctions purement naturelles, matière de la vertu et de la sagesse, viennent à être pour quelque temps empêchées ou troublées, la vertu renonce à elle-même; plutôt que de s'associer à un corps maladif ou difforme, à une vie d'où l'ordre naturel est banni, la sagesse préférera s'éteindre dans la folie, le vice et le malheur. C'est-à-dire que, livrée à elle-même, privée d'une matière qui lui prête, en lui servant de sujet, son étendue et sa forme même, elle est réduite, cette vertu et cette sagesse superbe des Zénon et des Cléanthe, à reconnaître elle-même son impuissance et son néant. Aussi voit-on plus tard la philosophie des Stoïciens, oubliant son ambition première, se resserrer dans des bornes de plus en plus étroites. Sénèque dit quelque part, avec ses devanciers, que la connaissance des causes premières fait seule le prix de la philosophie, et même de la vie; et ailleurs, il proclame la connaissance des causes supérieure à l'intelligence humaine. «L'homme, dit-il, n'est pas fait pour connaître le vrai.» Et, 1 Cic. De Fin. IV, 17 : « Minime vero «sit existere?... Quid autem minus con• illud probo quod, dum docuistis, ut vo- • sententiam est rerum quod ament, cognito • bis videmus, scilicet bonum esse quod • summo bono, reverti se ad naturam ut • honestum sit, tu mihi rursum dicitis initia «ab ea petant agendi principium, id est « proponi necesse est apta et accommodata « officia ? • • nature, quorum ex selectione virtus pos

Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 28.94% accurate

— 91 — s'il désespère de la science, il ne désespère pas moins de la vertu. Les premiers Stoïciens eux-mêmes avaient dit, comme on Ta vu plus haut, qu'un sage était presque impossible à trouver; à peine en paraissait-il un dans chacune des grandes périodes de la vie universelle. Sénèque, qui élève le sage audessus de Dieu, déclare impossible la parfaite sagesse : il n'en f est point, dit-il, qui puisse triompher entièrement des vices naturels. « Nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi « vitia ponuntur; quidquid ihtimum et ingenitum est lenitur « arte, non vincitur \ » Epictète ne croit plus, comme ses devanciers, que nos sensations et nos visions soient l'effet de notre consentement, l'œuvre de notre volonté; une seule chose, selon lui, est en notre pouvoir, l'usage bon ou mauvais des visions. La philosophie stoïcienne avait prétendu soumettre la nature entière à la loi de la volonté et de la raison, et, par conséquent, l'assujettir à l'homme : le fondement de la philosophie d'Épictète est la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas; et ce qui dépend de nous n'est pour lui que la seule volonté. * Sénèque lui-même, fidèle en ce point à la tradition de Zenon et de Chrysippe, voyait dans l'organisation humaine tout entière un développement du principe moral, une extension de sa vie. Epictète définit l'homme « une âme qui traîne un mort*. Ainsi séparé de tout, le principe moral n'a plus, suivant Epictète, d'autre but que lui-même. Les prédécesseurs d'Epictète donnaient pour fin au vouloir l'harmonie et la beauté ; Epictète n'assigne plus à la volonté aucune autre fin que la volonté même. La volonté ou la liberté est l'homme; le bien de l'homme est la vertu. (cf. 54, 71, 88. Digitized by Google

— 92 — l'homme, c'est que, dans l'usage de ses visions, il reste volonté et liberté¹. Le Stoïcien, jusqu'alors, prétendait à la domination; comme l'Epicurien, il ne demande maintenant rien de plus que l'indépendance. De là ces deux préceptes entièrement négatifs, dans lesquels se résume toute la morale d'Épictète : supporter et s'abstenir. Placé à la tête d'un empire qui semblait réaliser le vœu de Zenon, en faisant de l'univers une même cité, soumise à une même loi, Marc-Aurèle veut que tous les actes soient dirigés au bien commun⁹. Par suite, l'idée de l'unité du monde, de l'étroite solidarité qui en lie toutes les parties, semble, au premier abord, tenir dans ses méditations une place aussi importante qu'elle avait pu en occuper jamais dans les pensées de Zenon. Mais, pour les fondateurs du stoïcisme, le monde était avant tout un grand ordre, un harmonieux système dont la raison enchaînait tous les membres ; Marc-Aurèle le représente de préférence comme un fleuve rapide où chaque chose n'apparaît pas plutôt qu'elle est emportée au loin ³. Dans la vie humaine, les anciens Stoïciens voyaient surtout une suite régulière de fonctions, où la raison apprenait à connaître l'harmonie, c'est-à-dire le bien, et qu'elle pouvait toujours justifier : pour Marc-Aurèle, le caractère éminent de la vie humaine, c'est qu'elle est remplie de biens et de maux dont l'opinion seule est la mesure, en sorte que pour lui, comme pour les sceptiques, dont il emprunte les expressions, le monde n'est que changement et la vie qu'opinion. Si les Stoïciens avaient dit que la durée ne faisait rien à la perfection, et que la vie la plus courte peut, à cet égard, ne

1 Dissert. 1, ia.— » IV, 3: VH, 55; VIII, la, a3. a6; IV, Si; XI, ao. — • H, 17; IV, 43; Vfa3; VI, i5; Vin, 19. Digitized by Google

— 93 — le céder en rien à la plus longue, néanmoins, la fonction propre de la raison consistant à enchaîner l'un à l'autre, par une tension soutenue et conséquente, le passé et l'avenir, dans l'idée même de la raison et de la vertu était nécessairement renfermée celle de la durée. Suivant Marc-Aurèle, le passé et l'avenir ne sont rien; tout consiste pour nous dans le présent, dans le moment qui passe; en vivant nous n'occupons jamais qu'un instant; en mourant, nous n'en perdons qu'un seul, celui-là même où la mort nous vient saisir. La vie ainsi abstraite de la durée, le principe d'où elle procède peut-il rester mêlé à l'étendue, comme le Stoïcisme le voulait? Le Stoïcisme faisait consister l'intelligence dans l'éther, ou l'esprit; Marc-Aurèle ne donne plus qu'à l'âme, source de la vie animale, le nom d'esprit, ou de corps aériforme¹; il distingue de l'esprit ce qui pense et ce qui sent². Sans l'avouer encore, sans se l'avouer à lui-même, il reconnaît ainsi pour essentielles à l'intelligence l'incorporalité et la simplicité. Le Stoïcisme, dès lors, est au bout de sa carrière; le moment approche où il va se perdre dans les doctrines nouvelles qui commencent à se partager le monde, et qui invoquent pareillement une cause supérieure à la nature et à l'homme, c'est-à-dire dans le nouveau platonisme et la religion chrétienne. En résumé, la philosophie stoïcienne est partie de ces deux principes que tout dans la nature a sa cause, sa raison, et qu'il n'est point de cause séparée de la nature. — Pour expliquer les choses, pour assurer le bien de l'homme, elle a fait consister et le principe de tout mouvement et la fin de tout ¹ V, 33; VI, i5; II, a; XII, 3; III, 16. — * H, 1, a; III, 3, 16; XII, 3, a6; XIII, i4. Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 29.90% accurate

— 94 — désfr dans l'énergie, tendue au sein de la matière, énergie volontaire et intelligente, dont la perfection est la raison. — De là cette doctrine, qui semble n'être tout entière qu'un tissu serré de paradoxes, et qui tout entière, en effet, se résume dans cette proposition, de laquelle suit tout le reste avec une irrésistible nécessité : que tous les êtres, de quelque ordre qu'ils soient, nature, homme ou Dieu, se réduisent à des formes différentes d'un seul et même principe, à des degrés différents de tension ou de relâchement d'un fluide animé, éther et raison tout ensemble, et que, hors de ce principe, au-dessous, ni au-dessus de lui, il n'y a rien de vrai ni rien de bon. Mais à un principe matériel, étendu et multiple, il faut, pour lui donner l'unité, un principe antérieur, qui possède l'unité par lui-même. Par conséquent, ou la cause, définie par la tension seule, se confond avec les phénomènes corporels, la vertu avec l'instinct, la raison avec les sens, et du Stoïcisme on redescend à la philosophie épicurienne, à la philosophie de la matière passive, de l'inertie et du hasard; ou bien, au contraire, la cause n'est que l'effet et la manifestation sensible d'une cause supérieure, et alors il faut encore une fois revenir de la matière à l'immatériel, de la région des sens à la région de l'intelligence pure, et, de la physique stoïcienne, remonter à la métaphysique. FIN. Digitized by Google

Digitized by Google

flqIDcm3EM,n3b bS9094324936a Digitized by Google

I I « Digitized by Google

The text on this page is estimated to be only 2.48% accurate

'^Wl - â 5***cK^^ illÛftô aTD,lM324c13b B89094324936A *
V** * vv aa** W* ~An "^ \22 *A ***** ?v^*A. iÊA«.AÊ&Ç&â Sii^W^ii-
fô^ ^aiuMa^ A* *A ^^r^*r*' :^^?W!^ ::^^^^^^:.....: & *AAa A^ * ^Stf A A
,AA. _**' *AAaÔ •A^AA^AA. • SA U'^/Ai :JWYw AAAA?MfiÎA
^^V^a^AAa A». 3» •-. Av >>2v^w ytfAâiAjW