

SOCRATE

ET

NOTRE TEMPS



THÉOLOGIE DE SOCRATE

DOGME DE LA PROVIDENCE

PAR

GUSTAVE D'EICHTHAL

G. 128.

(Extrait de l'Annuaire de l'Association pour l'encouragement
des Études grecques en France. — Année 1880.)

ODKAZ
PROF. ALB. BRÁFA
UNIVERSITĚ MASARYKOVĚ.

PARIS

TYPOGRAPHIE GEORGES CHAMEROFF

19, RUE DES SAINTS-PÈRES, 19

—
1881

AVANT-PROPOS

Les pages qui suivent sont la reproduction exacte d'un article inséré dans le dernier Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études grecques en France, sauf une modification dans le titre et quelques corrections de détail.

L'ancien titre était : THÉOLOGIE ET DOCTRINE RELIGIEUSE DE SOCRATE; SOCRATE ET NOTRE TEMPS. Le titre nouveau, en même temps qu'il conserve le sous-titre : *Socrate et notre temps* et le place en première ligne, mentionne expressément le dogme capital de la doctrine socratique, le *Dogme de la Providence*. Ce changement nous a paru nécessaire pour indiquer plus nettement l'objet et la portée de ce travail.

Ce que nous avons voulu, en effet, n'est pas seulement de montrer la profonde analogie de la crise religieuse au temps de Socrate, et de celle qui existe aujourd'hui. Ce que nous avons voulu surtout mettre en lumière, c'est la prédominance finale de ce dogme

de la Providence, que Socrate opposa à la fois au scepticisme scientifique et à la superstition populaire. Propagé par le stoïcisme, adopté par le christianisme au nom de la philosophie grecque aussi bien qu'au nom de la prophétie hébraïque, le dogme de la Providence, après une sorte d'éclipse au Moyen Age, a reparu avec un subit éclat au cours du xvii^e siècle, et depuis ce moment, il est devenu, et tend de plus en plus à devenir le symbole préféré du sentiment religieux moderne. C'est là un signe des temps qu'il importe de ne pas méconnaître, et que nous recommandons particulièrement à l'attention de nos lecteurs.

Ce travail sera prochainement réédité avec diverses additions, et mis en librairie.

SOCRATE ET NOTRE TEMPS

THÉOLOGIE DE SOCRATE — DOGME DE LA PROVIDENCE

I

INTRODUCTION

L'époque où vécut Socrate offre avec la nôtre une remarquable analogie. Alors, en effet, depuis déjà deux siècles, l'étude de l'astronomie et de la cosmologie chez les Sages de la Grèce ionienne, le développement des sciences mathématiques, de la logique et de la psychologie dans les écoles idéalistes de la Grande-Grèce, avaient insensiblement amené l'affaiblissement, et chez les meilleurs esprits la ruine même de l'ancien système religieux. La notion de l'unité du monde, de son immensité et de son éternité, celle du cours régulier et de la connexité des phénomènes, l'action de mieux en mieux observée de la nature sur l'homme, l'action de plus en plus développée de l'homme sur la nature, les rapides progrès de la science et de l'industrie, et par suite le sentiment de plus en plus prononcé de la liberté humaine, avaient peu à peu détruit la croyance au pouvoir illimité, arbitraire, capricieux de Dieux multiples, souvent même désunis et en guerre les uns avec les autres. Ce n'est pas seulement au mépris de la religion populaire, c'est à la négation même de toute religion, c'est à l'athéisme, que les esprits les

plus vigoureux avaient été conduits. Venus à la suite des premiers Sages, héritiers de leur science, les sophistes avaient poursuivi l'œuvre commencée par eux. Ils avaient soumis à un inexorable contrôle les opinions reçues, et démolli les anciennes croyances sans les avoir remplacées. Chez eux la pratique des discussions subtiles, poussée à ses dernières limites, avait engendré le goût des controverses vaines, et par leur exemple et leur influence cette disposition tendait à devenir chez les Grecs un défaut et un danger national (1). D'un autre côté l'imagination populaire, la fantaisie des poètes, avaient surchargé l'ancienne religion de mythes dans lesquels les Dieux apparaissaient soumis à toutes les passions, à toutes les faiblesses de l'humanité. L'antique vénération avait peu à peu disparu, et souvent même avait fait place au dédain et au sarcasme. Enfin, l'accroissement des richesses et du bien-être avait encouragé la mollesse, le luxe, la dépravation des mœurs. La crise des guerres médiques avait profondément modifié l'état politique de la Grèce. Elle avait créé de nouveaux rapports entre les cités grecques, et notamment exalté au plus haut degré, l'ambition de la démocratie athénienne et celle de ses chefs.

(1) « Il se trouvait en Grèce, au temps de Socrate, une affluence (φορά) de sophistes, près desquels les jeunes gens, en échange de l'argent qu'ils leur payaient, allaient puiser une haute idée d'eux-mêmes et de leur sagesse, et prenaient le goût des discours oiseux et des discussions stériles, sans arriver à rien de bon ni d'utile. (... και λόγων ἐξήλουν σχολήν και διατριβάς ἀπράκτους ἐν ἐρισι και φιλοτιμίαις, καλὸν δὲ και χρήσιμον οὐδ' ὀτιῶν. » (PLUTARQUE, *Platonicae quaestiones*. Quæst. I.)

Ces lignes rappellent la sortie de Xénophon contre les sophistes de son époque : « J'admire en vérité ces hommes que l'on appelle sophistes, qui généralement prétendent conduire les jeunes gens à la vertu, tandis qu'ils les mènent en sens contraire. En effet, nous n'avons encore vu personne dont les sophistes de nos jours aient fait un homme de bien ; ils ne produisent aucune œuvre dont la lecture doive rendre meilleur, et publient sur de vaines questions de nombreux écrits dont les jeunes gens peuvent retirer un plaisir stérile, mais où il n'y a rien pour la vertu. » (*De la Chasse*, ch. XIII.)

C'est à ce moment que parut Socrate. Il vit Athènes, envivée de sa grande fortune, se lancer follement dans les effroyables luttes de la guerre du Péloponnèse, y épuiser ses forces, et marcher ainsi à l'humiliation et à la ruine (1). Il la vit en même temps en proie à un désordre intellectuel, à une anarchie morale, qui menaçaient de rendre sa décadence irrémédiable. Socrate osa entreprendre d'arrêter le mal, et pour y réussir il s'efforça de rétablir chez ses concitoyens l'autorité de la raison, de ramener chez eux l'amour de la justice, et surtout de leur rendre ce qui à ses yeux était le principe de toute vertu, la condition première de toute réforme, je veux dire une *foi religieuse*. « Socrate, dit Xénophon, ne se presait pas de faire de ceux qui l'entouraient des parleurs, des hommes d'action, des hommes habiles ; il pensait qu'il fallait d'abord leur donner la sagesse. Sans la sagesse, en effet, il croyait que ceux qui ont ces talents n'en sont que plus injustes et plus forts pour faire le mal. Avant tout il s'attachait à rendre ceux qui l'entouraient intelligents en ce qui concerne les Dieux (2). » Une partie notable de l'enseignement de Socrate, tel que nous le possédons, a en effet pour objet la foi religieuse. C'est là même, à bien dire, en même temps que le côté le plus original, le point éminent de sa doctrine. « Socrate, a dit excellemment M. Grote, a été un missionnaire religieux faisant œuvre de philosophe (3). » Tel est, à notre avis, le jugement le plus vrai qui ait été porté sur cet

(1) « De même qu'on voit certains athlètes, par l'effet de leurs victoires et de leurs succès, se laisser aller au relâchement et devenir inférieurs à leurs rivaux, de même les Athéniens, par l'effet de leur longue supériorité, se sont relâchés et ont déchu. » (*Mémorables*, III, v, 13.)

(2) « Πρῶτον μὲν περὶ θεοῦ ἐπειράτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας. » (*Mémor.*, IV, III, 2.) Dans le magnifique éloge de Socrate qui termine les *Mémorables*, Xénophon, énumérant les vertus de Socrate, met d'une part, en tête, sa piété, puis d'autre part ses autres vertus : « Εὐσεβῆς μὲν δίκαιος δὲ, etc. »

(3) *Histoire de la Grèce*, t. II, page 251 de la traduction française.

homme incomparable. Il ne caractérise pas seulement sa doctrine, il explique et la sainteté de sa vie et l'héroïsme de sa mort.

C'était d'ailleurs aux sources mêmes de la tradition nationale que Socrate avait puisé la foi religieuse qui l'animaient. Homère et Hésiode eux-mêmes avaient dépeint en termes grandioses la puissance, la justice, l'action providentielle des Dieux, de Zeus surtout, leur chef, leur père commun; à cette théologie, les poètes du ^v^e siècle, gnomiques, lyriques, tragiques, avaient ajouté les créations d'un génie non moins puissant (1), mais plus logique. Comme lui-même l'atteste, et comme le prouvent divers passages des *Mémorables*, Socrate s'était nourri de la lecture de ses grands devanciers (2); héritier de leur pensée, il l'a précisée, développée, et l'a soumise au contrôle de la philosophie.

Peut-être, est-ce cependant sous le rapport de son enseignement religieux, que Socrate a été en général le moins bien apprécié, le moins bien compris. Chez M. Grote lui-même, le passage que nous avons cité est plutôt un lumineux aperçu, que le résumé d'un examen approfondi. Dans les temps modernes comme dans l'antiquité, on a rendu pleine justice à la puissante dialectique

(1) Voyez Zeller. *Die Philosophie der Griechen*, t. II. *Die Entwicklung des griechischen Geistes im V^{ten} Jahrhundert*.

Chez Pindare, « toutes les notions élevées qu'Homère et Hésiode avaient déjà de la Divinité se complètent et s'achèvent. Les poètes de l'âge épique croyaient déjà à la justice des Dieux, à leur providence, mais d'une manière souvent confuse et inconséquente; la langue même de la poésie pindarique proclame sans cesse l'unité divine... Ces expressions impersonnelles, θεός; δαίμων, y sont fréquentes pour exprimer l'essence et la nature divine, en dehors de toute détermination de personne. » (*La Poésie de Pindare*, par Alfred Croiset, 2^e P^{ie}, l. I, ch. I, iv, p. 186, 189. Voy. tout le paragraphe.)

(2) « Les trésors des anciens sages, qu'ils nous ont laissés dans leurs livres, je les parcours en les feuilletant avec mes amis, et nous croyons faire un gros profit, si par là nous nous sommes réciproquement utiles. » (I, vi, 14.) J'ai cru pouvoir risquer le mot *feuilletter* pour ἀνελίττω.

de Socrate, à l'excellence de ses doctrines morales et politiques; sous le rapport religieux, on a reconnu, c'est même aujourd'hui une vérité devenue vulgaire, que, le premier parmi les Grecs, il a professé, non pas seulement l'unité, mais encore l'activité providentielle de la Divinité: « Avant Socrate, Anaxagore avait enseigné la nécessité d'une intelligence dans l'univers, a dit M. Saint-René Taillandier dans un modeste article sur Socrate (1), mais le dogme de la Providence appartient à Socrate (2). » Comment cependant Socrate s'est-il élevé à cette conception? quelle inspiration l'a guidé? sur quel principe s'est-il appuyé? quelles conclusions sociales et religieuses a-t-il rattachées à sa croyance théologique? Jusqu'ici, cet ensemble de questions n'a jamais été, que je sache, l'objet d'une étude spéciale, et cependant, soit pour l'histoire de la philosophie théologique, soit en vue des problèmes que notre temps est appelé à résoudre, cette étude me paraît avoir une extrême importance. Qu'on me pardonne donc si, malgré tout ce que je sais me manquer pour un pareil travail, je me décide à l'essayer.

Mais, avant d'entrer au cœur de notre sujet, quelques remarques préliminaires sont indispensables.

L'esprit humain dans ses développements successifs

(1) *Dictionnaire d'histoire et de géographie* de Dezobry et Bachelet.

(2) « On pourrait faire une bibliothèque, a dit M. Paul Janet, de tout ce qui a été écrit sur Socrate, sur sa vie, sur sa doctrine, sur son procès, son démon familier. » (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^e éd., art. Socrate.) En outre de cet article, nous nous bornerons à indiquer des principaux travaux modernes que nous avons consultés: Grote, *Histoire de la Grèce*, 2^e partie, ch. iv (t. XII de la traduction française). — Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 2^{er} Theil, 1^{ste} Abt^e. Sokrates. (T. II, 3^{te} Aufl.) — Breitenbach, *Xenophon's Memorabilien. Einleit^e*, 5^e Aufl. — Fouillée, *Histoire de la philosophie*, et *Philosophie de Socrate*. — Aubé, article *Socrate*, dans la *Nouvelle Biographie générale* de Hœfer. — J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité* (t. I, *les Sophistes et Socrate*). — Stapfer, art. *Socrate. Biographie universelle*. — Chaignet, *Vie de Socrate*. — Talbot, *Traduction nouvelle des Œuvres complètes de Xénophon*, avec introduction et notes. — Lelut, *Le Démon de Socrate*.

demeure toujours un, toujours identique à lui-même. En toute science la base posée par le fondateur reste fixe à jamais. Prétendre après Socrate changer les principes de la théologie rationnelle, serait aussi vain que de vouloir après Euclide renouveler ceux de la géométrie. Sans doute l'œuvre du théologien n'a pas été parfaite, non plus que ne l'a été celle du géomètre. Il y a des corrections, il y a des compléments à y apporter. Placé à la limite de deux mondes, Socrate n'a pu entièrement se dégager de celui dont il est sorti. En lui, le novateur n'a pas même eu la plénitude de sa liberté, de sa spontanéité. En supposant même qu'il ait pu complètement s'affranchir des habitudes, des préjugés populaires, il a dû plus ou moins s'y accommoder. Pour se faire écouter, il a dû emprunter le langage et les idées de ceux auxquels il s'adressait. Ainsi, nous le voyons, lui monothéiste convaincu, employer également pour désigner la Divinité tantôt les singuliers θεός, ὁ θεός, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον (1), et tantôt le pluriel οἱ θεοί. C'est que ce pluriel est dans le langage populaire une expression consacrée, qui d'ailleurs implique, pour ceux qui l'emploient, plutôt l'idée de l'action collective que celle de la multiplicité des Dieux (2). Ainsi encore, pour exprimer le mode de communication par lequel la Divinité, telle qu'il la conçoit, manifeste ses intentions aux hommes, il emploie le mot μαντική (manteutique) (3), bien qu'en fait ce mot ait dans

(1) Sur ce mot, qui joue un si grand rôle dans l'histoire de la théologie socratique, voyez les éclaircissements donnés plus loin (§ VIII). Mais, dans le cours même de ce travail, les exemples divers que nous rencontrerons feront voir que τὸ δαιμόνιον n'a jamais, dans les *Mémorables*, d'autre signification que la *Divinité*.

(2) « S'il importe beaucoup à la vérité métaphysique de n'admettre qu'un Dieu, il semble qu'il importe assez peu à la morale d'en admettre plusieurs, pourvu qu'ils s'accordent ensemble, et qu'ils ne soient pas des modèles sacrés d'immoralité et de corruption. » (J. Denis, *Histoire des idées morales dans l'antiquité*, 1^{re} partie, 2^e art., *les Sophistes et Socrate*.)

(3) Sous le nom de ἡ μαντική, le grec comprend tous les modes possibles de consulter les Dieux, vol ou chant des oiseaux, rencontres

l'usage vulgaire une valeur très différente de celle que veut lui attribuer Socrate. Comme le vulgaire aussi il jure par Jupiter et par Junon, bien qu'assurément il ne croie ni à Jupiter ni à Junon (1). Tout son enseignement dénote l'homme convaincu de l'inanité du culte officiel, et cependant : « On le voyait constamment, nous dit Xénophon, offrir des sacrifices ou dans sa maison, ou sur les autels publics (2). » Évidemment, soit prudence, soit puissance de l'habitude, Socrate évitait de heurter ouvertement les usages et les préjugés populaires ; peut-être aussi son âme profondément religieuse gardait-elle encore un invincible respect pour l'expression, si arriérée qu'elle fût, de la piété publique. Quoi qu'il en soit, on comprend que, pour juger sainement la doctrine de Socrate, il faut nécessairement tenir toujours grand compte des obstacles que son temps et son milieu ont apportés à la libre et complète expression de sa pensée.

D'un autre côté, on ne peut pas s'attendre à trouver chez Socrate un savant du XIX^e siècle. Sa genèse du monde n'est pas celle de la science moderne. A la notion d'une intelligence infinie, immanente au monde, et réglant toutes choses par son universelle providence, vient à chaque instant s'associer chez lui celle d'un Dieu créateur, extérieur au monde qu'il a formé et façonné à sa

fortuites, paroles inattendues, aspect des entrailles dans les sacrifices, sentences des oracles, etc. Le mot revient souvent dans les *Mémorables*, et, à raison même de ce qu'il a de vague, Socrate aime à s'en servir comme d'une sorte de voile derrière lequel s'abrite sa pensée. Malheureusement, nous n'avons pas en français d'équivalent exact du mot ἡ μαντική ; *divination* n'y répond que bien incomplètement. Reste à franciser le mot ; la forme exacte serait : *la mantique* ; mais chacun sent tout d'abord que cette forme est inacceptable. Nous croyons avoir pris non seulement le meilleur, mais le seul parti possible, en francisant un mot grec, voisin par la forme et par le sens, ἡ μαντικὴ, *la manteutique*.

(1) C'était l'opinion commune sur Socrate. Voy. Aristophane, *les Nuées*.

(2) *Mém.*, I, 1.

guise. L'idée du développement propre à chaque être, la notion de l'évolution en tant que loi générale de la vie, lui sont inconnues. Par suite il ne donne pas dans ses théories ontologiques une place suffisante à la spontanéité de l'individu, bien qu'en fait, dans l'ensemble de sa doctrine, il ne cesse jamais de faire la part la plus large à la liberté humaine.

Mais ni l'imperfection de la science contemporaine, ni la puissance du préjugé populaire, n'ont pu arrêter Socrate, n'ont pu empêcher qu'il ne fondât l'édifice que la postérité devait achever.

Après la ruine irrémédiable des anciennes croyances, la réforme religieuse que poursuivait Socrate ne pouvait évidemment s'accomplir qu'à la condition de rester en un intime accord avec les récents progrès de la science et de la raison. Lui-même était au courant des connaissances géométriques et astronomiques de son époque (1); il en reconnaissait toute l'utilité pratique et en recommandait l'étude sous ce rapport. Il redoutait, il est vrai, outre mesure peut-être, le danger des spéculations hasardées, et en un sens prématurées, auxquelles ces études conduisaient leurs adeptes. Les satiriques d'Athènes, même les gens de simple bon sens, avaient déjà senti et signalé ce danger, et Xénophon, dans le premier chapitre des *Mémorables*, tout consacré à la défense de son maître, a mis un soin particulier à nous faire connaître sur ce point les opinions de Socrate. Il nous le montre ne discourant pas comme la plupart des autres (2) sur l'origine et la nature de l'univers, du Κόσμος ainsi que l'appellent les Sophistes, signalant même la folie de ceux qui se livrent aux spéculations de cette espèce. « Il fallait bien, disait-il, que ce fussent des choses impénétrables à l'homme, puisque ceux mêmes qui ont la prétention d'en parler le plus sagement, loin d'être d'accord entre

(1) Καίτοι οὐκ ἄπειρος αὐτῶν ἦν (IV, VII, 3 et 5). Voyez ce chapitre tout entier, et aussi le chapitre VII du livre IV.

(2) Ἡπερ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι.

eux, semblent être à l'égard les uns des autres comme gens frappés d'aberration. Les uns, en effet, affirment l'unité de l'être; les autres, sa multiplicité infinie; ceux-ci croient au mouvement perpétuel des corps, ceux-là à leur inertie absolue; ici on prétend que tout naît et meurt, là que rien n'a été engendré et que rien ne doit périr. » (I, I, 14.) Cependant, au milieu de ces interminables discussions le sentiment religieux s'est perdu, et Socrate met au même niveau ceux qui ne révèrent ni temple, ni autel, ni rien des choses sacrées, et ceux qui adorent les premiers objets venus, pierres, bois ou animaux. Pour lui, « il croit en une Divinité partout présente, connaissant toutes choses, les paroles, les actes, même les plus secrètes pensées, et donnant ses avertissements aux hommes pour tout ce qui est des choses humaines (1). » Or, cette notion d'une Divinité unique et universellement agissante ne peut se concevoir indépendamment de l'unité du monde, et, pour s'élever jusqu'à cette suprême notion, il a fallu que Socrate trouvât pour point d'appui les travaux cosmologiques de ses devanciers; il l'a fallu aussi, au moins jusqu'à un certain point, pour ses auditeurs, puisqu'autrement sa parole eût été sans action sur eux. La réforme religieuse de Socrate a donc été, comme nous avons dit qu'elle devait être, en accord intime avec le progrès accompli de son temps par la science et la raison humaine. Telle est d'ailleurs la souveraine estime qu'il a de la science, qu'il voit en elle, non pas seulement la source de nos connaissances physiques et mathématiques, mais le principe même de toutes les vertus morales et politiques (2).

(1) Σωκράτης μὲν ἠγάειτο πάντα μὲν θεοῦ εἰδέναι, τὰ τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα, καὶ τὰ σιγῇ βουλευόμενα, πανταχοῦ δὲ παρῆναι, καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων (I, I, 19). Pour le sens exact du mot σημαίνειν, voyez plus loin § IV, p. 253.

(2) *Mémor.*, III, IX, 1-8. Voy. sur ce point Zeller, t. II. Abschnitt die Tugend ein Wissen.

Notons enfin que Socrate, comme on en a tant de fois fait la remarque, n'est pas un chef d'école, un philosophe de profession (1); il n'a pas un système savamment ordonné; ce qui fait l'unité de sa doctrine est simplement la vigoureuse harmonie de ses convictions. Il ne dogmatise pas; il cause, il interroge, il exhorte; l'autorité qu'il invoque est celle du bon sens, de la raison, de la science, de l'intérêt bien entendu; par-dessus tout, il est pieux, dans le sens le plus large du mot, parce que, pour lui, la piété embrasse tout le reste. « Socrate, dit Xénophon, était toujours en vue de tous, le matin dans les promenades et aux gymnases; à l'agora à l'heure où elle est pleine; le reste du jour là où il pouvait rencontrer le plus de monde...; il ne discourait pas comme tant d'autres sur la nature de l'univers... mais il discourait sans cesse sur tout ce qui est de l'homme, examinant ce qui est pieux ou impie, ce qui est juste ou injuste, sagesse ou folie, courage ou lâcheté, ce qui concerne la cité et le citoyen, l'art de gouverner et le gouvernant, toute chose enfin dont il pensait que la connaissance rend les hommes vertueux, tandis que ceux qui les ignorent méritent justement d'être appelés esclaves. » (I, I, 10-16.)

On connaît d'ailleurs le mot célèbre de Cicéron : *Socrates primus philosophiam evocavit a caelo, et in urbibus*

(1) Socrate, dit Xénophon, ne s'annonçait pas comme un professeur de sagesse (... οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου); mais, en se montrant tel qu'il était, il faisait espérer à ceux qui le hantaient de devenir semblables à lui en l'imitant (I, II, 3). Quant à ceux qui écoutent la parole de Socrate, Xénophon les nomme simplement « ceux qui sont avec lui, ceux qui l'entourent » (οἱ συνόντες); il ne leur donne pas le nom de disciples (μαθηταί), mais pour ceux qui suivaient les philosophes. Il y a même un passage où Xénophon met formellement en opposition la conduite de ceux qui font profession d'enseigner (οἱ διδάσκοντες) envers leurs disciples (τοῖς μαθηταῖς), et la conduite de Socrate vis-à-vis de ceux qui l'entourent (τοῖς συνοῦσιν) (I, II, 17).

« Sokrates... kein Mann der Schule, sondern des Lebens », ainsi s'exprime Breitenbach dans son Introduction aux *Memorabilien*, § 20. Voy. la suite § 21-33.

collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. (Tusc., V, IV, 11.)

Ces éclaircissements étaient nécessaires pour rendre plus simple et plus facile l'étude que nous avons à faire de la doctrine religieuse et de la théologie de Socrate. Il nous reste à indiquer les sources auxquelles nous avons spécialement puisé les éléments de notre travail.

L'antiquité nous a laissé sur Socrate, sur sa vie et sa doctrine de nombreux témoignages. Entre tous, deux seulement, celui de Xénophon et celui de Platon ses disciples immédiats, ont le caractère de documents originaux; tous deux, cependant, n'ont pas la même valeur, ne peuvent prétendre à une égale autorité.

Ecrivant d'après ses notes et ses souvenirs personnels, ou mettant à profit les récits publiés par d'autres disciples de Socrate, pénétré d'un religieux respect pour la mémoire d'un maître qui a fait de lui ce qu'il est, esprit lucide, âme généreuse, personnellement désintéressé dans toutes les controverses philosophiques de son temps, Xénophon, dans ce qu'il a écrit sur Socrate, mérite toute confiance; c'est d'ailleurs une justice qui lui a été universellement rendue. « Xénophon n'a pas fait qu'entrevoir (*geahnt*) la pensée de son maître, écrivait dernièrement l'auteur d'un remarquable travail sur *Socrate et Xénophon*, il l'a foncièrement comprise. Une exposition de la doctrine de Socrate, basée uniquement sur les données de Xénophon, n'est pas seulement un droit, c'est un devoir pour la science (1). » Il n'en est pas de même de Platon. Esprit curieux et mobile, mêlé à toutes les luttes de la philosophie contemporaine, dominé trop souvent par son génie de poète, Platon a non sans raison encouru le reproche d'avoir souvent modifié, altéré, parfois même supposé, dans l'intérêt de ses propres théories, les opinions attribuées par lui à son

(1) Khron, *Socrates und Xenophon*, p. 25, cité par Breitenbach, *Einleitung*, p. 20.

maître. Diogène de Laerte raconte que Socrate, ayant entendu Platon lire le *Lysis*, s'écria : « Que de choses ce jeune homme me prête (1) ! » Vrai ou non, ce mot exprime bien l'opinion que s'est faite la postérité au sujet du Socrate des dialogues platoniques. Il convient donc de ne faire usage des données de Platon que subsidiairement, et en tant qu'elles ne sont pas en désaccord avec celles que nous fournit Xénophon (2).

C'est particulièrement dans les *Mémorables* que Xénophon s'est attaché à faire connaître la vie et les doctrines de son maître, et c'est dans certains passages des *Mémorables* que se trouve spécialement exposée la partie religieuse de ses doctrines. Il faut citer tout particulièrement sous ce rapport :

1° La réponse de Xénophon aux accusations d'impiété dirigées contre son maître (liv. I, 1) ;

2° et 3° Les entretiens avec Aristodème et Euthydème qui ont spécialement pour objet de prouver l'existence de la Divinité, et d'expliquer de quelle manière elle communique ses avertissements aux hommes (liv. I, iv) ;

4°, 5° et 6° Les versets 1-4 du chapitre III (liv. I), et les entretiens avec Euthydème et Hippias (liv. IV, III, iv), où Socrate s'attache à définir le caractère de la véritable piété et la nature du culte qui est le plus agréable aux dieux.

Quelques importantes indications se trouvent aussi dans le *Banquet* de Xénophon.

Si dans cette énumération nous ne comprenons pas l'*Apologie de Socrate*, attribuée à Xénophon, c'est que la non-authenticité du livre est aujourd'hui généralement reconnue.

Tels sont les documents auxquels nous emprunterons tout spécialement nos renseignements sur la doctrine religieuse et la théologie de Socrate. Nous nous tien-

drons strictement dans les limites de ce sujet, qui d'ailleurs offre par lui-même un intérêt bien suffisant. Quant à la méthode à suivre, nous nous efforcerons de pratiquer ce qu'a dit en termes excellents M. Fouillée, dans son *Histoire de la philosophie* : « A l'égard des génies philosophiques, l'historien doit chercher à travers leurs œuvres les plus frappantes manifestations de leur pensée propre... Il y a dans la pensée du philosophe un moment où elle atteint sa forme la plus haute, où elle se révèle en sa pure essence. C'est ce moment qu'il faut saisir au passage. » Et ceci encore : « Pour ces grandes intelligences, dont on veut *repenser la pensée*, il faut recommencer leur travail en y mettant le même intérêt qu'à un travail personnel, et entrer s'il est possible plus avant qu'eux-mêmes dans leur pensée (1). » C'est ce que nous avons cherché à faire dans l'exposé que nous présentons de la doctrine religieuse et théologique de Socrate.

Pour ce qui est du texte, nous avons eu devant nous l'édition de Breitenbach, dans laquelle l'éditeur a joint au texte d'excellentes notes, une importante introduction, enfin un *Excursus* relatif au *Daimonion* socratique (2).

Nous avons eu également sous les yeux les *Xenophontis libri-Socratici* de Carolus Schenk. (*Berlin, librairie Weidmann, 1876.*) La préface renferme quelques observations qui nous paraissent justifier certaines remarques que nous-même avons pu faire dans le cours de notre travail. « Par l'injure du temps, les œuvres de Xénophon nous sont arrivées dans un état déplorable ; mais le mal est grand surtout pour le livre dans lequel Xénophon avait entrepris la défense de son maître, et tracé une image

(1) *Histoire de la philosophie* par Alfred Fouillée, 1^{re} édition. Paris, 1875.

(2) *Xenophon's Memorabilien*, erklärt von Ludwig Breitenbach, 3^{te} Auflage mit einem kritischen Anhang. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1878.

(1) Diogène de Laerte, III, 24.

(2) Voy. notre § ix.

si ferme et si vive de la vie et du génie de Socrate. Ce livre qui, selon mon opinion, contenait non seulement les *Mémorables*, mais aussi l'*Économique* et le *Banquet*, a été remanié, peu après le temps d'Alexandre, par quelqu'un de peu de compétence. Ayant séparé les *Mémorables* des deux autres ouvrages, l'arrangeur a omis quelques passages, changé parfois l'ordre primitif, et gâté l'élégance et la beauté de l'original par d'ineptes additions. » Pour de plus amples éclaircissements, Schenkl renvoie à ses *Meletemata Xenophontea*, t. II.

II

LA THÉOLOGIE DE SOCRATE

Σὺ δὲ σπουδὴν δοκεῖς τι φρόνιμον ἔχειν... Ἐλλοθὶ δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἶσι φρόνιμον εἶναι; (*Mém.* I, IV, 8).

Nous examinerons, pour commencer cette étude, les preuves diverses que présente Socrate de l'existence de la divinité dans les entretiens avec Aristodème et avec Euthydème.

Le sujet même nous annonce que nous entrons ici, avec Socrate, dans une phase nouvelle du développement religieux de l'humanité. Les hommes des anciens âges, leurs poètes, leurs théologues, ont adoré, chanté, médité, sous l'empire d'une intuition toute primitive, d'un sentiment tout spontané. Les prophètes hébreux eux-mêmes, qui ont élevé si haut la notion de la Divinité, qui l'ont débarrassée des voiles dont la superstition anti-que l'avait enveloppée, les prophètes hébreux sont des hommes d'inspiration. Ils attestent, ils célèbrent le Dieu un, le Dieu vrai; ils ne songent pas à le démontrer. C'est que le monde dans lequel ils vivent est encore un

monde religieux, tout au moins superstitieux; ils n'ont qu'à transformer, en l'épurant, la croyance populaire; ils n'ont pas à faire jaillir une piété nouvelle des profondeurs de la conscience humaine. Tout autres sont les circonstances dans lesquelles a vécu Socrate, tout autres les conditions de la tâche qu'il a dû remplir. Placé dans un milieu étranger ou rebelle au sentiment religieux, pour arriver jusqu'à l'âme de ses auditeurs, c'est à leur raison qu'il doit d'abord s'adresser; avant de les entretenir de pieuses pensées, avant de leur dire ce qu'ils ont à espérer, à craindre de la Divinité, quels vœux ils ont à lui adresser; quelle satisfaction à lui offrir, il faut d'abord qu'il les amène à croire à l'existence même de cette Divinité. Telle est l'œuvre qui s'impose à Socrate; voyons maintenant comment il a su l'accomplir. L'entretien avec Aristodème va nous offrir à cet égard nos premiers renseignements.

Aristodème, tel que nous le dépeint Xénophon, n'est pas seulement un homme irrégulier, c'est un athée. Il n'offre ni prières ni sacrifices aux dieux, il ne fait pas usage de la mantéutique et tourne en ridicule ceux qui s'adonnent aux pratiques vulgaires. Il ne croit pas qu'il y ait des dieux, ni à plus forte raison qu'ils s'occupent des choses humaines. Socrate entreprend de lui inspirer de meilleures pensées, et d'abord de l'amener à une croyance rationnelle en l'existence de la Divinité, du *Daimonion*, comme il le nomme (1). Nous ne le suivons pas dans tous les détours de son argumentation. Sa méthode, excellente pour les interlocuteurs qu'il rencontre sur l'Agora, est pour nous trop subtile, trop compliquée, nous arrête trop longtemps en chemin. Il vaut mieux nous attacher seulement aux points essentiels et les examiner successivement, sans non plus nous astreindre à suivre rigoureusement l'ordre parfois peu régulier du texte, soit que la faute soit primitive, soit qu'il faille

(1) Περὶ τοῦ Δαιμονίου διαλεγόμενος (I, IV, 2).

l'attribuer à quelque copiste ou arrangeur maladroit.

Dans ce dialogue, comme on peut le prévoir, d'après ce que nous avons dit précédemment, la pensée de Socrate est complexe. Au début, partant de l'idée de création, il discourt longuement sur la perfection de l'organisme humain, sur l'admirable adaptation de nos organes à leurs fonctions; il demande à Aristodème si des choses faites avec tant de prévoyance doivent être attribuées au *hasard* ou bien à une *pensée* (ταῦτα οὕτω προνοητικῶς πεπραγμένα ἀπορεῖς πόττερα τύχης ἢ γνώμης ἔργα ἐστίν; I, IV, 7). Aristodème accorde que tout cela ressemble bien véritablement à l'œuvre d'un habile artisan, ami de tout ce qui respire. De même, au sujet des instincts qui assurent la conservation et la perpétuité de l'espèce, Aristodème reconnaît qu'on peut y voir les combinaisons d'un Être favorable à l'existence de ce qui vit. On sait combien de fois, depuis l'antiquité, ces arguments ont été reproduits; on sait aussi qu'aux yeux de la philosophie moderne, ils sont sans valeur. Les merveilles de l'organisme humain ne sont après tout que les conditions de l'existence humaine; ou, pour mieux dire, elles sont le fait humain lui-même, avec ses grandeurs et aussi avec ses faiblesses.

On en peut dire autant de l'argument analogue, auquel Socrate a recours dans le dialogue avec Euthydème; je veux parler de la longue énumération des biens de toute sorte que la Divinité a mis à la disposition de l'homme pour servir à l'entretien de sa vie, à la satisfaction de ses besoins et de ses plaisirs. A diverses reprises, Euthydème exprime son assentiment aux assertions de Socrate; les avantages qui viennent d'être énumérés lui paraissent l'indice d'une volonté bienveillante, d'une sollicitude providentielle à l'égard de l'homme (1). Ici encore la philosophie moderne proteste; elle fait observer que le

(1) Ἦάνυ καὶ ταῦτα φιλόφρων καὶ τοῦτο προνοητικόν παντάσῃν εἰκόσασιν οἱ θεοὶ πολλὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι. (IV, III, 6, 7, 12.)

concours bienveillant de circonstances favorables est, sous le rapport extérieur, une autre condition de l'existence humaine; l'homme n'existe que par elles; sans elles, il périt ou dégénère; c'est d'ailleurs par son activité propre, par le développement de son industrie et de sa science, qu'il améliore le milieu dans lequel il vit et agit. Ce n'est pas par la faveur de Zeus, c'est malgré sa jalousie, c'est en luttant contre son inimitié que, suivant la fable grecque elle-même, le représentant du génie humain, Prométhée, réussit à améliorer la condition des mortels.

Socrate n'oublie pas non plus la raison tirée du consentement universel des peuples, et de l'heureuse influence des croyances religieuses là où elles sont florissantes. « Penses-tu, dit-il à Aristodème, que les Dieux auraient depuis si longtemps réussi à maintenir dans l'esprit des hommes l'idée qu'ils exercent sur eux une puissance bonne ou mauvaise, s'ils ne possédaient effectivement cette puissance? Incessamment déçus, les hommes n'auraient pas tardé à s'en apercevoir. Ne vois-tu pas au contraire que les établissements les plus anciens et les plus sages, villes et peuples, sont les plus religieux, de même que chez les individus l'âge le plus éclairé est aussi celui de la plus grande piété (1)? » Pas plus que les précédents, cet argument n'a trouvé grâce devant notre philosophie. Ce consentement général, si hautement invoqué, ne fait à ses yeux qu'attester la faiblesse humaine dans les âges passés, voire même dans l'âge présent, lorsqu'il est question de la multitude que la science n'a pas encore éclairée. Nous croyons qu'en effet, prise en soi, et si elle n'est pas rattachée à un principe supérieur, la preuve tirée du consentement universel ne peut être considérée comme un argument péremptoire en faveur de la thèse que soutient Socrate.

Est-ce procédé dialectique? Est-ce simple accident? Quoi qu'il en soit, c'est seulement à la fin de la contro-

(1) *Mémorables*, I, IV, 16.

verse avec Aristodème que se produit, dans l'exposé de Xénophon, l'argument décisif de Socrate. Ici, seulement, se pose le véritable fondement de son édifice, l'unique mais inébranlable base de la théologie rationnelle.

Après qu'il a obtenu les aveux successifs d'Aristodème, abandonnant tout à coup l'idée d'un Dieu ou de Dieux créateurs, Socrate fait appel à un principe nouveau, au principe d'analogie entre la constitution de l'homme et celle de l'univers, ou d'une façon plus générale et en risquant s'il le faut un néologisme, au principe d'*analogie anthropomorphique*. Ceci a besoin d'éclaircissement, et nous y reviendrons tout à l'heure, mais le mieux est de laisser d'abord la parole à Socrate.

« Tu penses, dit-il à Aristodème, qu'il y a de l'intelligence en toi (τι φρόνημον); crois-tu donc qu'il n'y ait d'intelligence nulle part ailleurs? Tu sais qu'il y a dans ton corps une parcelle de la terre immense, une goutte des vastes eaux; tu sais que ton corps est composé de particules empruntées à tous les éléments. Eh bien (selon toi), par je ne sais quelle heureuse chance, tu aurais concentré l'intelligence tout entière en toi (1), et ce serait en l'absence d'intelligence (δι' ἀφροσύνην) que la multitude infinie des êtres serait maintenue dans son ordre admirable! » (I, iv, 7-8, 9.) A ce raisonnement Aristodème oppose qu'il ne voit pas les *maîtres* (τοὺς κυρίους) que suppose Socrate, tandis qu'il voit les *artisans* des choses d'ici-bas (2). De la part d'Aristodème, c'est un retour vers l'idée du Dieu ou des Dieux créateurs; Socrate le ramène sur le terrain où il s'est maintenant placé. « Tu ne vois pas non plus, lui dit-il, ton intelligence (τὴν σαυτοῦ ψυχὴν) qui est

(1) Νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα σὲ εὐτυχῶς πως δοκεῖ συναρπάσαι. Ici nous croyons devoir traduire νοῦν par ce même mot, « *intelligence* » employé ci-dessus pour τι φρόνημον et qui le sera un peu plus bas pour ψυχὴ. A cette époque, le vocabulaire psychologique n'est pas encore fixé : l'est-il vraiment aujourd'hui?

(2) Οὐ γὰρ ὄρω τοὺς κυρίους, ὡσπερ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων τοὺς δημιουργούς. (I, iv, 9.)

maîtresse (κυρία) de ton corps, de sorte que, d'après cela, il te serait permis de dire que tu fais toutes choses non par réflexion (γνώμη), mais par hasard. »

Un peu plus loin Socrate reprend le même sujet. « Ne sais-tu pas, dit-il à Aristodème, que ton esprit (ὁ σὸς νοῦς) qui est en ton corps, agit sur lui selon qu'il se le propose? Il faut donc croire aussi que la sagesse (φρόνησις) qui est dans le Tout, ordonne toutes choses ainsi qu'il lui agréé (1). Quoi! ta vue peut s'étendre à plusieurs stades, et l'œil de Dieu ne pourrait voir toutes choses à la fois? Ton intelligence (ἡ σὴ ψυχὴ) peut s'occuper de ce qui se passe ici, en Égypte et en Sicile, et la sagesse de Dieu ne serait pas capable de prendre soin de tout en même temps (2)! » Enfin, la même idée se retrouve développée avec une vigueur nouvelle dans l'entretien avec Euthydème. Pressé de questions par Socrate, Euthydème lui déclare, non probablement sans quelque ironie, qu'il

(1) Pour ce passage, nous croyons devoir reproduire le texte dans son intégrité : Κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τῷ σὸν σῶμα, ὅπως βούλεται, μεταχειρίζεται. Οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντί φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾗ, οὕτω τίθεσθαι. (I, iv, 17.)

(2) ...τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι; (Mémor., I, iv, 17, 8). Cicéron s'est inspiré de Socrate dans ces passages bien connus : « Etenim quaerit apud Xenophontem Socrates « unde animam arripuerimus si nullus fuerit in mundo. » (De Nat. Deor., liv. III, II.) — « Quid enim est verius quamneminem esse oportere tam stulte arrogantem ut in se rationem et mentem putet « inesse, in caelo mundoque non putet? » (De Legibus, II, VII.)

Une pensée analogue, émanée cependant d'une tout autre inspiration, se retrouve dans ces lignes de Tyndall : « Je me suis souvent demandé s'il n'y a pas dans l'univers quelque puissance, quelque être, quoi que ce soit, qui connaisse ce que j'ignore si complètement. Je me suis dit : Se peut-il que la science de l'homme soit la science suprême, que la vie de l'homme soit la plus haute vie? « (Can it be possible that man's knowledge is the greatest knowledge, — that man's life is the highest life? » Crystals and molecular force, p. 81.) Ce travail est imprimé à la suite de l'Address prononcée à Belfast devant la British Association, 1874.

« Nous sommes l'abrégé de l'univers, a dit Diderot, et en même temps nous sommes l'ouvrage du Créateur Ce que je sens en moi, « irai-je le refuser à la Divinité? » (Article sur la Providence.)

croirait plus facilement à l'intervention des Dieux, si ceux-ci le favorisaient de leurs avis, comme Socrate affirme lui-même qu'ils en sont prodigues envers lui. « Tu reconnaîtras, répond Socrate, que je ne dis rien que de vrai, si, pour respecter et honorer les Dieux, tu n'attends pas de voir apparaître leurs formes, mais qu'il te suffise de voir leurs œuvres. Les autres Dieux (1), quand ils nous accordent leurs bienfaits, ne se manifestent pas pour cela matériellement à nous. Et quant à celui qui régit et conserve ce monde, dans lequel est contenu tout ce qui est bon et beau, qui le maintient intact, sain, éternellement jeune (2), plus prompt à lui obéir que n'est rapide la pensée, sans doute il accomplit d'une façon visible son œuvre immense, mais son action directe est invisible... C'est ainsi que l'âme de l'homme, qui, plus que toute chose humaine, participe de la divinité, règne évidemment en nous et cependant reste elle-même invisible. » (IV, III, 12-14.) Toute cette argumentation de Socrate se réduit, on le voit, à conclure du fait organique humain au fait organique universel, de l'intelligence humaine à l'intelligence divine. C'est l'application au problème théologique de ce que nous avons appelé tout à l'heure le principe de l'*analogie anthropomorphique*. Ce principe est-il vrai? L'application qu'en fait Socrate est-elle légitime? C'est ce que nous devons maintenant examiner.

III

DU PRINCIPE D'ANALOGIE ANTHROPOMORPHIQUE

Le monde philosophique est aujourd'hui, on peut le dire, unanime à reconnaître une vérité longtemps con-

(1) Le texte porte simplement *les autres* (οἱ ἄλλοι).

(2) La même pensée, en termes très semblables, se trouve appliquée aux Dieux, par Xénophon, dans la *Cyropédie*: « Τοῦς ἀεὶ ὄντας καὶ

testée, mais enfin sortie victorieuse de toutes les controverses : c'est que nos jugements sur les êtres qui nous entourent, autrement dit la connaissance que nous en avons, repose uniquement sur l'analogie conjecturée de la vie de ces êtres avec notre propre vie. « Comment savoir autre chose, si je ne me connaissais pas moi-même (1)? » C'est ce que répond Euthydème à Socrate, qui lui demande s'il a pris soin de s'appliquer à lui-même le précepte inscrit au temple de Delphes (γνώθι σαυτόν). Cette pensée profonde reste isolée. Aujourd'hui on peut dire qu'elle domine la science. Qu'il s'agisse de nos semblables, ou bien même, en descendant l'échelle de la vie, qu'il s'agisse des animaux, des végétaux, même des corps bruts, c'est toujours à nous-mêmes, à notre propre nature, à notre propre conscience, que nous empruntons les idées de volonté, d'intelligence, d'activité, même de simple force physique, que nous leur attribuons (2). Sans doute ce jugement, de même qu'il a besoin d'être éveillé, provoqué par la sensation, a besoin d'être vérifié, souvent rectifié par l'expérience; mais l'analogie conjecturale n'en reste pas moins le principe de toute science. Et de même qu'il détermine nos jugements à l'égard des êtres finis, ce principe les détermine à l'égard des êtres supérieurs, dont l'homme pendant de longs âges se croit environné; il les détermine en der-

« πάντα δυναμένους, οἱ καὶ τήνδε τῶν ὄλων τάξιν συνέχουσιν ἀτριβῆ καὶ ἀγήρατον καὶ ἀναμάρτητον. » (Κυρ., VIII, VII, 22.)

(1) Σχολῆ γὰρ ἂν ἄλλο τι ᾗδειν, εἴ γε μὴδ' ἐμαυτὸν ἐγίγνωσκον. (IV, II, 25.)

(2) Sur ce point nous citerons encore le travail déjà mentionné de Tyndall : « Une expérience toute primitive apprend au sauvage à distinguer l'action de pousser de l'action d'attirer (*push and pull*), actions dans lesquelles se résout tout effort musculaire; une expérience développée apprend à l'homme que, dans le cas de l'aimant et de l'ambre, les effets produits peuvent aussi se ramener à une attraction et à une répulsion; par une sorte de transposition poétique, il applique ainsi à des choses extérieures une notion dérivée de son propre effort musculaire. Enfin, par un enchaînement continu d'idées, nous nous élevons à la conception de la force qui relie le soleil et les planètes. » (*Crystals and molecular force*, p. 72.)

nier lieu à l'égard de cette Providence divine dans laquelle viennent enfin se résumer les puissances diverses entre lesquelles l'homme a d'abord partagé l'univers. Que le sauvage adore et implore son fétiche, que le païen façonne et révère son idole, que l'Arya chante et invoque comme des Dieux le Soma, le feu, les vents, les nuées; qu'Homère et Hésiode nous racontent les générations, les exploits, les discours, des habitants de l'Olympe; qu'Ovide nous représente le Dieu créateur « formant l'homme à l'image des dieux modérateurs de l'univers, » que l'écrivain sacré nous montre Iahveh se nommant lui-même : « *Je suis celui qui suis*; » que le théologien chrétien célèbre, dans la trinité divine, le père, le fils et celui qui leur est intermédiaire : le procédé est toujours le même; l'homme conçoit son Dieu à l'image de l'homme (1), puis le moment vient où réciproquement l'homme se conçoit fait par Dieu à l'image de Dieu. Il n'y a là, après tout, qu'une application particulière, une application légitime, du principe de nos jugements, du principe d'analogie, transporté dans le cas actuel, du fini à l'infini (2). « Lorsqu'on prétend faire aux religions un reproche de leur anthropomorphisme, écrivait dernièrement un de nos plus ingénieux moralistes, on oublie que le même reproche peut s'adresser à toutes nos sciences, à toutes nos connaissances (3). » Partout, l'analogie anthropomorphique, plus ou moins avouée, est la raison de nos jugements; partout elle est l'origine et le premier fondement de la certitude. La notion d'analogie ne suffit

(1) C'est le mot d'Aristote. « Comme ils assimilent la forme des Dieux à leur forme, les hommes assimilent aussi la vie des Dieux à leur vie (ὡςπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν). » (ARIST., *Polit.*, liv. I, 1.)

(2) Sur cette question, voyez dans l'ouvrage de Max Müller, *Lectures on the origin and growth of religion*, la 1^{re} conférence : *the perception of the infinite*.

« ... Malgré moi l'infini me tourmente, » a dit Musset
(*L'Espoir en Dieu*.)

(3) M. Milsand dans la *Revue de critique religieuse* de juillet 1879.

pas seule, d'ailleurs nous le reconnaissons, à déterminer nos rapports avec les êtres qui nous entourent. Il faut qu'elle soit complétée, vérifiée, par un sentiment également naturel, également impérieux, le sentiment de sympathie ou d'antipathie, qui nous fait aimer ou haïr ces êtres divers, qui nous en rapproche ou nous en éloigne, qui nous fait désirer et chercher, ou bien craindre et éviter leur contact.

Ce double instinct, qui régit nos rapports et nos jugements à l'égard des êtres finis, les régit également à l'égard de l'être infini. L'exemple de tous les temps, le consentement de tous les peuples, le prouve. Si, comme nous l'avons dit, prise isolément et sans être rattachée à un principe supérieur, cette preuve est insuffisante, elle est toute-puissante au contraire, si vraiment elle a sa racine dans la nature même de l'homme. Or il est de notre nature d'avoir la notion de l'infini, tout aussi bien que celle du fini, et de nous sentir en rapport avec l'un aussi bien qu'avec l'autre. On a prétendu, je le sais, que seule la notion du fini est positive, tandis que celle de l'infini serait purement négative; c'est qu'on s'est laissé décevoir par la forme des mots qui expriment cette dernière notion, tels que l'*in-finitus* latin et ses dérivés néo-latins, l'*ἀ-βριστος* grec, l'*un-endlich* allemand, formes qui sont en effet négatives. Mais ce n'est là qu'un accident de langage. Dans l'ordre de la durée, la condition de l'infini est exprimée par des mots dont on ne peut contester le caractère positif; ainsi *æternus* en latin, avec tous ses dérivés dans les langues néo-latines; *αἰδιος*, *αἰώνιος* en grec; *ewig* en allemand, etc. Dans l'ordre de l'espace, le *πάν*, le *σύμπαν* des Grecs, le *mundus universus* des Latins avec ses dérivés néo-latins, le *Tout*, le *Grand Tout* en français, le *Welt*, le *Welt-all* en allemand (1), le *World* en anglais, expriment pour nous, sous une

(1) L'argument suprême est que les idées de fini et d'infini se supposent l'une l'autre; que l'une est la condition de l'autre, ne peut se comprendre sans l'autre.

forme parfaitement positive, l'idée de l'étendue infinie. Eh bien, cet éternel Univers, ce tout suprême, l'homme ne peut s'empêcher de l'imaginer semblable à lui, de se sentir en rapport avec lui, rapport non pas seulement matériel, mais aussi intellectuel et moral. Cette assimilation est d'abord incorrecte, grossière, proportionnée à la connaissance que l'homme a de lui-même et du monde. Mais enfin, grâce au progrès de la science logique et cosmique, elle s'amplifie et se rectifie. Socrate, le premier, si nous ne nous trompons, a exprimé d'une façon aussi simple que correcte le rapport de la vie divine à la vie humaine dans ces mots déjà cités plus haut : « Ton esprit, qui est dans ton corps, agit sur lui comme il se le propose : il faut donc croire aussi (ὁλοσθαὶ χροή) que la sagesse, qui est dans le Tout, dispose toutes choses selon qu'il lui agréé. »

Ainsi, par la même raison que nous croyons à la vie des êtres qui nous entourent, nous croyons à la vie de l'être infini, et nous lui attribuons, dans des proportions infinies, les mêmes conditions d'existence. De part et d'autre la conjecture est la même, mais aussi la certitude; force nous est de croire : ὁλοσθαὶ χροή.

Sans doute, depuis le temps de Socrate, la science a grandi, et avec elle a grandi aussi, non pas la notion même de l'infini, cela ne se peut pas, mais ce que j'appellerai l'image *approximative* de l'infini. Les progrès de l'astronomie ont reporté pour nous les limites du monde visible à une distance dont Socrate ne pouvait avoir la plus légère idée, et il en est de même des progrès de la chimie, de la physique, de la physiologie pour ce qui est de l'extrême divisibilité des corps. Les auditeurs auxquels s'adressait Socrate « s'occupaient d'Athènes, de la Sicile et de l'Égypte ». Nous, ce n'est pas seulement du globe entier que nous nous occupons; grâce au télescope, grâce à la science physique et mathématique, nous plongeons par le regard et par la pensée dans toute l'étendue de notre système solaire, dans les incommensurables profondeurs de notre système stellaire; nous pouvons affir-

mer que cette vaste région, que l'univers lui-même dont elle n'est qu'une imperceptible parcelle, obéit aux mêmes lois, est formé d'une même substance, est habité par des êtres plus ou moins semblables à nous. Mais tout cela ne change rien à la vérité de l'axiome posé par Socrate, ne change rien au principe d'analogie qui s'impose à nous, et nous oblige à conclure de la vie humaine à la vie universelle, de l'intelligence humaine à l'intelligence divine.

Socrate a intronisé dans le monde le monothéisme philosophique; et toutefois après lui, et sous l'influence permanente de sa doctrine, ce monothéisme n'apparaît plus que tronqué, pour ainsi dire, et revêtant des formes aussi imparfaites qu'elles sont variées. Dans l'antiquité, nous avons le Dieu de Platon, type universel des idées (1).

(1) Dans le livre X des *Lois*, Platon aborde exactement le même sujet que son maître a traité dans les dialogues théologiques des *Mémoires*. Le désordre qu'il déplore, et auquel il veut porter remède, ne peut, dit-il, venir que de l'une ou de l'autre des trois causes suivantes : « 1° on ne croit pas que les Dieux existent, 2° s'ils existent, « on ne croit pas qu'ils s'occupent des choses humaines; 3° ou bien « encore, l'on admet qu'ils peuvent être séduits par des sacrifices et « des prières. » (*Lois*, l. X, p. 885.) Les conclusions de Platon s'accordent en somme avec celles de Socrate; il repousse toutes ces formes de l'incrédulité ou de la superstition. Mais quelle différence dans la discussion! Combien, excepté peut-être en ce qui concerne le dernier point, les arguments du disciple, comparés à ceux du maître, manquent de vigueur et de netteté! Avec Platon, nous sommes en pleine métaphysique. Une longue dissertation sur la nature de l'âme (ψυχή), en tant que principe de toute existence, nous conduit à la conclusion que tous les corps célestes et la terre elle-même ont leur âme, et que toutes ces âmes sont autant de Dieux, en sorte que tout est plein de Dieux (θεῶν εἶναι πλήρη πάντα, l. X, 899). Une seule fois, si je ne me trompe, Platon fait expressément appel au principe d'analogie, mais d'une façon accidentelle et assez obscure. S'adressant à ceux qui, tout en admettant l'existence des Dieux, refusent d'admettre leur intervention dans les choses humaines, Platon attribue la croyance de ces personnes en la divinité au sentiment d'une certaine affinité avec ce qui leur est homogène (ὅτι μὲν ἡγεῖ θεούς, συγγενεῖά τις ἴσως σὲ θεῶν πρὸς τὸ ζύμφρον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι, loc. cit.); mais c'est là, nous le répétons, un aperçu isolé, en dehors de l'ensemble du discours.

Voyez dans le *De Nat. Deor.* (I, XIII) ce que dit l'Épicurien Velleius,

le Dieu premier-moteur d'Aristote, le Dieu-nature des Épicuriens, le Dieu-monde des Stoïciens, l'Esprit absolu des Gnostiques, le Premier principe de Plotin, le Dieu Esprit, mais incarné, des chrétiens (1) ; dans les temps modernes, nous avons le panthéisme de Giordano Bruno, plus tard celui de Spinoza et celui de Schelling, le Dieu abstrait et mécanicien de Descartes, la Monade suprême de Leibnitz, l'Être suprême du dix-huitième siècle, le Dieu Postulat de Kant, le Dieu Idéal de Fichte, bien d'autres que je ne saurais énumérer. Aucun cependant de ces systèmes, après quelques siècles, parfois quelques années d'une faveur en un sens méritée, n'a pu échapper à un abandon non moins justifié. C'est que, si par quelques points tous se rattachaient, comme il fallait bien que ce fût, au principe fondamental de la doctrine socratique, au *principe d'analogie*, aucun cependant n'avait fait de ce principe l'élément primitif, le principe générateur de sa doctrine, aucun n'en avait déduit cette notion logique et simple de la Divinité, qui seule satisfait à la fois aux plus naïfs instincts de la foi religieuse et aux plus hautes spéculations de la philosophie. Alors que par leur imperfection, toutes les théories qui lui ont succédé se sont l'une après l'autre évanouies, complètement fondée sur la base de l'*analogie*, la conception théologique de Socrate reste seule debout et défie toutes les attaques ; seule elle peut mettre un terme à la superstition populaire d'une part, à l'incrédulité savante de l'autre.

Pour Socrate, d'ailleurs, la Divinité n'est pas seulement au sein de l'univers l'*Esprit* qui s'anime, elle est

des variations théologiques de Platon, puis de celles d'Aristote.

A part toute étude des opinions théologiques de Platon et d'Aristote, un simple coup d'œil jeté sur la table des matières, à la suite de leurs œuvres, au mot *Deus*, suffit pour apercevoir quelles disparates ces opinions présentent.

(1) Ceci n'est pas pour nier la haute pensée philosophique et religieuse, qui se trouve au fond du dogme de l'Incarnation, et qu'il importe d'en dégager ; mais ce n'est pas là une question qui se puisse aborder ici.

la *Sagesse* qui la gouverne ; elle en est, pour lui donner son vrai nom, la *Providence*. Quelles peuvent être les relations entre l'homme et la Divinité ainsi comprise ? Que peut-il en attendre ? Quels sont ses devoirs envers elle ? Ces grandes questions ne pouvaient être négligées par Socrate ; nous allons voir comment il les a résolues.

IV

LA PROVIDENCE DIVINE ET LA MANTEUTIQUE

Τὸν γὰρ εἰδότα δι' ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις σημαίνουσιν, οὐδέποτε ἔρημον ἔφη γίνεσθαι συμβουλῆς θεῶν.
(*Mém.*, IV, VII, 10.)

« De même que ton esprit, qui est dans ton corps, agit sur lui selon qu'il se le propose, il faut croire aussi que la sagesse qui est dans le tout ordonne toutes choses ainsi qu'il lui agrée. » Cette expression la plus haute de la pensée de Socrate en ce qui concerne la nature divine renferme en elle une notion nouvelle de la divinité. Ici, nous n'avons plus un dieu à la façon du polythéisme, être extérieur au monde, indépendant du monde, l'arrangeant et le dérangeant selon son caprice. Intelligence, sagesse, providence du monde, la divinité socratique y est, par essence, intimement associée, ou, comme on dit, *immanente* ; dès lors aussi l'action qu'elle exerce sur le monde ne peut se concevoir que comme analogue à celle qu'exerce sur le corps humain l'intelligence humaine, je veux dire une perpétuelle et tutélaire intervention, une vigilante influence, à l'effet d'entretenir l'ordre et la vie dans chaque partie et dans le tout à la fois.

Pour désigner cette action de la divinité socratique, on emploie habituellement le mot de *providence*, mot qui pour nous, en effet, rend le mieux la pensée de So-

crate. Cependant Socrate lui-même, dans les *Mémorables*, n'en fait usage que dans un très petit nombre de cas; le mot dont il se sert généralement pour désigner l'action providentielle de la divinité, c'est celui de ἐπιμέλεια, ou, sous la forme verbale, τὸ ἐπιμελεῖσθαι. Ce mot a des sens multiples, d'ailleurs très voisins; ἐπιμέλεια veut dire attention, soin, vigilance; ἐπιμελεῖσθαι signifie prendre soin de, veiller à..., s'intéresser à..., s'occuper, se préoccuper de..., etc. On trouve à chaque instant, dans les *Mémorables*, l'une et l'autre forme appliquée aux relations de la vie commune, avec les sens divers que nous avons indiqués; tous sont réunis lorsque le mot s'applique à la vie divine. Or, notre langue ne possède aucun mot, correspondant à ἐπιμέλεια, qui ait cette signification multiple. De là, la nécessité de remplacer le mot qui nous manque par celui de *providence*. Nous verrons plus loin dans quelle mesure celui-ci, sous la forme grecque, πρόνοια, est employé par Socrate; mais nous devons d'abord nous rendre compte de l'usage bien plus général que Socrate fait de ἐπιμέλεια ou de ἐπιμελεῖσθαι.

Ce dernier mot se présente à nous avec son acception la plus ample dans ces lignes déjà citées qui terminent le dialogue avec Aristodème : « Tu reconnaitras, dit Socrate à son interlocuteur, que la divinité (elle est ici appelée τὸ θεῖον) est telle et si puissante qu'elle peut à la fois tout voir, tout entendre, être partout présente et prendre soin de toutes choses à la fois (... ὥσθ' ἅμα πάντα ὄραν, καὶ πάντα ἀκούειν, καὶ πανταχοῦ παρῆναι, καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι). » (I, IV, 18.)

L'homme, comme de raison, ne demeure pas en dehors de cette universelle ἐπιμέλεια : « Socrate, dit Xénon, pensait que les dieux s'occupent des hommes (ἐπιμελεῖσθαι θεοὺς ἐνόμιζεν ἀνθρώπων), non pas cependant de la façon que pense le vulgaire, en connaissant telle chose et ignorant telle autre, mais il croyait que les dieux connaissent toutes choses : les paroles, les actes, les pensées les plus secrètes; qu'ils sont partout présents et

qu'ils donnent leurs avertissements (1) aux hommes sur toutes les choses humaines (ἤγγετο πάντα μὲν θεοῦς εἰδέναι, ... καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων) (2). »

Cet avertissement divin, dont nous examinerons tout à l'heure la vraie nature, apparaît ici comme le témoignage par excellence de la sollicitude divine à l'égard de l'homme; en continuant notre étude, nous allons voir quelle importance y attache, en effet, la doctrine socratique. Mais une question se rencontre dont nous devons d'abord dire quelques mots.

Lorsque, précédemment, nous avons montré Socrate signalant, comme preuves de la bienveillance divine à l'égard de l'homme, la perfection de l'organisme humain, ou la multitude des ressources mises à la disposition de l'homme, ou bien enfin les instincts divers qui assurent la conservation de l'espèce, nous n'avons trouvé à mentionner de sa part aucune réserve formelle, aucune protestation en faveur de la liberté, ou, pour nous servir d'un terme moins controversé, en faveur de l'activité propre et de l'initiative personnelle de l'homme. Est-ce donc que Socrate ait méconnu ou condamné cette initiative? Nullement; sa doctrine entière proteste contre une pareille supposition. Se connaître, s'instruire, travailler, s'améliorer, tel est le résumé des exhortations que Socrate adresse à ceux qui l'entourent et qui toutes exigent l'incessant exercice de l'activité humaine. La lacune que nous venons de signaler résulte simplement de l'imperfection de la science antique. Ce n'est qu'à une époque très récente, et on peut dire de nos jours seulement, que la science est arrivée à établir, comme loi universelle de tout organisme, la coexistence, le concours et l'incessante action et réaction, au sein de cet orga-

(1) Telle nous paraît être, pour le cas actuel, la meilleure traduction du mot σημαίνειν : littéralement *faire signe, avertir par un signe*, enfin simplement *avertir*.

(2) *Mém.*, I, 1, 19. C'est la conclusion déjà citée du premier chapitre des *Mémorables*.

nisme, de la vie générale et d'une multitude de vies particulières. L'antiquité avait toujours considéré à part ces deux sortes de vies. Tantôt elle admettait l'existence d'une infinité d'atomes dont le concours avait constitué le monde (1); tantôt elle reconnaissait le Tout (τὸ πᾶν), concentrant en soi toutes les existences individuelles. La physiologie était bien arrivée à cette formule que, dans l'être vivant: « pour ce qui est de l'ensemble tout concourt, tout conspire, tout sympathise, et pour ce qui est du particulier toutes les parties dans chaque partie prennent part au travail commun » (2). Mais elle n'enseignait pas, elle ne savait pas, qu'à son tour chaque élément vital tend à se faire centre et à détourner à son profit l'activité de tous les autres. Socrate, à cet égard, n'en savait pas plus que ses contemporains, et pas plus qu'eux il n'était capable d'expliquer scientifiquement l'accord au sein de l'univers de l'épimélie divine avec l'activité humaine. Ce qu'il ne pouvait obtenir de la science, il le demanda à la théologie. Comme il avait attribué à la bienveillance divine et la perfection de notre organisme, et l'inépuisable abondance de nos ressources, il lui attribua aussi le don de notre intelligence et de notre activité, don le plus précieux de tous, irrévocable d'ailleurs, inhérent à la nature de l'homme, et qui en assure à la fois la puissance et la dignité. « Il n'a pas suffi à Dieu, dit Socrate, continuant de s'adresser à Aristodème, il n'a pas suffi à Dieu de donner ses soins au corps de l'homme (ὁδὸν μόνον ἤρκεσε τῷ θεῷ τοῦ σώματος ἐπιμεληθῆναι), il a fait plus : il lui a donné l'intelligence la plus puissante (τὴν ψυχὴν κρατίσ-

(1) Esse ea, quæ solido atque æterno corpore constant
Semina, quæ rerum primordiaque esse docemus,
Unde omnis rerum nunc constat summa creata.

(Lucrèce, l. I, v, 508.)

(2) Ἐυρύοια μία, ξύμπνοια μία, συμπαθία πάντα, κατὰ μὲν οὐλεμελίην πάντα, κατὰ μέρος δὲ τὰ ἐν ἑκάστῳ μέρει μερέα, πρὸς τὸ ἔργον. (Hippocrate, Περὶ τροφῆς, ch. iv, 23, t. IX de l'édition de Littre.)

την). Quelle autre, en effet, que l'intelligence humaine connaît l'existence des dieux ordonnateurs de cet univers si vaste et si beau? Quelle autre tribu que la race humaine rend un culte aux dieux? Quelle autre sait mieux se prémunir contre la faim et la soif, contre le froid et le chaud, sait mieux soigner les maladies, exercer ses forces, travailler pour apprendre, conserver enfin le souvenir de tout ce qu'elle a vu, entendu ou appris? Ne te paraît-il pas que, plus que tous les autres animaux, les hommes vivent d'une vie semblable à celle des dieux, puisqu'ils excellent à la fois par le corps et par l'intelligence? En possession que tu es de ce double avantage, ne crois-tu pas que les dieux prennent souci de toi? Ou, pour que tu le croies, que faut-il donc qu'ils fassent (1)? »

N'est-ce point là une admirable peinture du génie humain et de ses œuvres? Elle nous rappelle ce tableau de la civilisation naissante tracé par Eschyle dans son *Prométhée*. Mais, tandis que chez le tragique l'homme est, de lui-même et par nature, condamné à une fatale torpeur que l'envieuse tyrannie de Jupiter voudrait perpétuer à jamais; tandis que pour l'émanciper il faut l'intervention, cruellement châtiée, d'un généreux Titan, chez Socrate, l'homme tient originellement de la bienveillance divine, avec l'existence même, sa libre et féconde activité.

Cependant il nous reste encore à connaître la réponse qu'a faite Aristodème à la question finale que lui a posée Socrate. Vaincu par l'argumentation du maître, a-t-il enfin admis que les dieux prennent souci de lui? Non,

(1) Σὺ δὲ ἀμφοτέρων τῶν πλείστου ἀξίων τετυχώς, οὐκ οἶα σοῦ θεοῦ ἐπιμελεῖσθαι; ἀλλ' ὅταν τί ποιήσωσι νομίμεις αὐτοῦ σοῦ φροντίζειν; (I, iv, 14.) De même dans le dialogue avec Euthydème: « Les Dieux... ne nous ont-ils pas donné la faculté de communication (ἐρμηνείαν) à l'aide de laquelle nous nous faisons réciproquement part de tous les biens, nous nous enseignons, nous nous associons, nous faisons des lois, nous établissons des cités? » (IV, III, 12.)

Aristodème résiste, et pour se décider à croire, ce qu'il demande le voici : C'est que les dieux lui envoient, comme Socrate professe qu'il reçoit d'eux, des conseils (συμβούλους) sur ce qu'il faut faire et ne pas faire (1).

A part quelques différences de détails, nous voyons la même réclamation se reproduire dans le dialogue avec Euthydème. Après avoir énuméré tant de bienfaits divers dont nous sommes redevables à la bonté des dieux, Socrate a mentionné en dernier lieu l'assistance qu'ils nous accordent par la manteutique, lorsque, interrogés par nous en des circonstances dont l'issue est obscure, ils nous disent ce qui doit arriver, et nous enseignent ce qu'il y a de mieux à faire. « Pour toi, lui répond Euthydème, les dieux se montrent plus gracieux encore que pour les autres, si, comme tu le dis, sans même être interrogés par toi, ils t'avertissent à l'avance de ce qu'il faut faire et ne pas faire (2). » Il y a certainement quelque ironie dans l'une comme dans l'autre des deux réponses; mais il y a aussi et bien plus encore une pensée profonde. Que servirait à l'homme, en effet, sa foi en l'existence d'une providence divine, s'il ne lui était pas donné de connaître à l'avance, de présumer tout au moins, ce que veut et prépare cette providence, afin de pouvoir y conformer ses pensées et ses actes? Dans la mesure de ses lumières religieuses, la Grèce avait pourvu à cette impérieuse exigence par l'établissement des oracles, notamment de l'oracle de Delphes, ce grand directeur moral et politique de la Grèce. En se plaçant, comme parfois il lui arrive, sur le terrain des croyances populaires, c'est aux oracles que Socrate renvoie Aristodème.

(1) Ὅταν πέμπωσιν, ὡσπερ σοὶ φῆς πέμπειν αὐτοὺς, συμβούλους ὃ τι χρῆ ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν (I, I, iv, 15). Le mot σύμβουλοι a quelque chose d'étrange à cette place; Breitenbach est tenté d'y voir une intention ironique.

(2) Σοὶ δ', ἔφη, ὃ Σώκρατες, εὐίκασιν ἔτι φιλικώτερον ἢ τοῖς ἄλλοις χρῆσθαι, εἴ γε μὴδὲ ἐπερωτώμενοι ὑπὸ σοῦ προσημαίνουσί σοι ἄ τε χρῆ ποιεῖν καὶ ἄ μὴ. (IV, iii, 12.)

dème. « Lorsque les dieux, lui dit-il, donnent aux Athéniens, qui les interrogent, leur avis par les oracles, n'est-ce pas à toi aussi qu'ils s'adressent? Lorsque, par des prodiges, ils distribuent leurs avertissements et aux Athéniens et à tous les hommes, est-ce donc vis-à-vis de toi seul que, par exception, ils se montrent insouciant (1)? » La réponse, il faut bien convenir, laisse à désirer; ce qu'Aristodème a demandé, en effet, pour se laisser convaincre, a été de recevoir, comme Socrate lui-même, des avertissements divins. Sur ce point, Socrate garde le silence. A-t-il voulu éluder la question, ou, comme l'état troublé du texte à cette place permet de le supposer, n'avons-nous pas sa vraie réponse, du moins sa réponse complète? Quoi qu'il en soit, la réplique à Euthydème a un autre caractère, et une bien autre portée. Comme Euthydème lui a rappelé ce que lui-même se plaît à raconter des avertissements qu'il reçoit de la Divinité : « Tu reconnaîtras que je dis vrai, lui répond Socrate, si tu n'attends pas de voir apparaître les formes des dieux; mais qu'il te suffise de voir leurs œuvres (2). » Dans ces derniers mots est, selon nous, toute la pensée de Socrate au sujet des avertissements divins. En fait, il n'en a jamais donné une autre explication, et c'est seulement ainsi qu'on peut expliquer l'étonnante affirmation qui termine l'avant-dernier chapitre des *Mémorables*. Après avoir rapporté les conseils que donne Socrate sur l'emploi de chacun devait faire des diverses sciences pour la réussite de ses entreprises : « Si cependant, ajoute Xénophon, quelqu'un ne voulait pas se contenter des ressources de la science humaine, il lui conseillait

(1) Μόνον σὲ ἐξαιροῦντας ἐν ἀμειλίᾳ κατατίθενται. (I, iv, 13.)

(2) Ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω καὶ σὺ γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῆ σοὶ τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς. (IV, iii, 13.) Nous n'avons pas compris les derniers mots dans notre traduction, parce qu'ils ne s'appliquent plus à la question posée en dernier lieu par Euthydème, mais à la question générale qui fait l'objet du dialogue.

de s'occuper de manteutique, car « celui qui sait de quelle manière les dieux donnent leurs avertissements aux hommes, celui-là, disait Socrate, ne sera jamais dépourvu du conseil des dieux » (1). » Or comment comprendre cette assurance, si l'on n'a présent à l'esprit ce qu'a dit Socrate : que c'est par le spectacle de leurs œuvres que les dieux donnent leurs avertissements aux hommes ? Mais nous reviendrons tout à l'heure sur ce sujet.

Notons que cette théorie du *σημαίνεσθαι*, ou avertissement divin, est ce qui, dans la doctrine de Socrate, étonnait le plus et par-dessus tout indisposait contre lui le peuple d'Athènes. Sa pensée, si imparfaitement comprise de ceux qui lui ont succédé, aurait-elle pu l'être mieux de ses concitoyens ? Sous l'apparence paradoxale qu'elle revêtait à leurs yeux, ils ne pouvaient discerner ce qu'elle avait, en réalité, de juste et de profond ; et peut-être Socrate lui-même, impatient de n'être pas compris et désespérant de l'être, ne s'est-il pas toujours bien sérieusement occupé de dissiper leur erreur. Lui-même ; d'ailleurs, n'hésitait pas à s'annoncer comme particulièrement favorisé sous ce rapport de la bienveillance divine, et cette franchise à la fois naïve et hardie ne pouvait que provoquer la défiance et irriter la haine de ses adversaires. On vit, on affecta de voir, dans cette assurance, le signe manifeste d'une adhésion, non pas comme on le dit communément à des divinités, mais à des *croyances nouvelles* (2). Ce fut le premier et le principal grief que formulèrent contre lui ses accusateurs lorsqu'ils se décidèrent à le traduire devant le tribunal des Hélistes et à requérir contre lui l'arrêt de mort qui fut prononcé. Xénophon, qui a tout spécialement consacré

(1) Εἰ δέ τις μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὠφελείσθαι βούλοιτο, συνεβούλευε μαντικῆς ἐπιμελείσθαι· τὸν γὰρ εἰδῶτα δι' ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις σημαίνουσιν οὐδέποτε ἔρημον ἔφη γίγνεσθαι συμβουλῆς θεῶν. (IV, VII, 10.)

(2) C'est ainsi bien certainement qu'il faut traduire le *καινὰ δαιμόνια* de l'acte d'accusation. Voy. sur ce point notre § VIII, p. 266.

le premier chapitre des *Mémorables* à la justification de son maître, s'y est particulièrement occupé de réfuter l'opinion vulgaire au sujet de sa doctrine du *σημαίνεσθαι*. et à cette occasion il nous fournit sur ce point de précieux éclaircissements ; le passage mérite d'être textuellement reproduit : « Je me suis souvent étonné, dit Xénophon, en voyant avec quels arguments les accusateurs de Socrate ont persuadé aux Athéniens que politiquement il méritait la mort. L'accusation, en effet, portait ce qui suit : « Socrate est coupable en ce qu'il ne reconnaît pas « les dieux que reconnaît la cité, et introduit des « croyances nouvelles. Il est coupable en ce qu'il corrompt la jeunesse (1). »

« Sur le premier point, à savoir qu'il ne reconnaissait pas les dieux que reconnaît la cité, quelles preuves ont-ils produites ? Au vu et su de tous, Socrate sacrifiait souvent, soit dans sa maison, soit sur les autels publics, et ce n'était pas en secret qu'il consultait les dieux. Lui-même disait, en effet, et tout le monde répétait, que la divinité (*τὸ δαιμόνιον*) l'avertissait, et c'est de là sans doute qu'est venue contre lui l'accusation d'introduire des croyances nouvelles (2). Cependant il ne faisait en cela rien de nouveau, rien d'autre que ceux qui, croyant à la manteutique, notent le vol des animaux, les paroles fortuites, les rencontres imprévues, l'aspect des entrailles dans les sacrifices. Ces personnes, en effet, ne supposent aux oiseaux non plus qu'à ceux qu'ils rencontrent la connaissance de ce qui les intéresse ; mais ils pensent que par leur moyen les dieux les avertissent ; telle était aussi la croyance de Socrate. Mais, tandis que l'on dit communément que les oiseaux, que les rencontres diverses encouragent ou découragent, Socrate, s'exprimant en confor-

(1) Ἄδικεῖ Σωκράτης οὐς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθεύρων. (I, I, 1.)

(2) Διετηβρῦλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν, ὅθεν δὴ καὶ μάλιστα μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιάσασθαι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν. (I, I, 2.)

mité à sa pensée propre, disait que la Divinité (τὸ δαιμόνιον) l'avertissait; et, selon l'avertissement de la Divinité, il engageait ceux qui l'entouraient à faire telle chose, à ne pas faire telle autre (1)... Or qui ne conviendra que Socrate n'a pu vouloir passer aux yeux des siens ni pour un niais, ni pour un imposteur? Et il aurait passé pour l'un et l'autre, si, après avoir annoncé telle chose comme signalée par un dieu (ὁπὸ θεοῦ), il avait pu être lui-même signalé comme ayant menti. Il ne devait donc évidemment rien prédire qu'il ne crût devoir se vérifier. Mais, pour cela, en qui avoir confiance si ce n'est en un dieu (2)? Se fiant ainsi aux dieux, comment n'aurait-il pas cru qu'il y a des dieux? »

Sans doute, dans ce plaidoyer inspiré à la fois par le désir qu'il a de disculper son maître et par la volonté de ne pas mentir à sa doctrine, Xénophon joue un peu sur les mots. De ce que Socrate a foi en un dieu, il ne résulte pas, en effet, qu'il reconnaisse les dieux d'Athènes, ce qui est le point en question. De même, la supposition bienveillante que les Athéniens attribuent directement aux dieux les présages qu'ils recueillent de certains événements, cette supposition, dis-je, ne suffit certainement pas à établir que l'espèce de manteutique à laquelle croit Socrate soit la même que celle à laquelle croient les Athéniens. Remarquons, d'ailleurs, que parmi les agents de la manteutique athénienne Xénophon omet de citer le premier de tous : les oracles. Sur ce point, en effet, la défense de Socrate eût été difficile; il ne s'agissait plus, comme pour les autres présages, d'un signe à interpréter, mais d'une manifestation directe et formelle

(1) Σωκράτης δὲ ὡς περ ἐγίνωσκεν οὕτως ἔλεγε· τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν· καὶ πολλοῖς τῶν ξυνότων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος. (I, 1, 4.) La phrase suivante, que nous n'avons pas reproduite, paraît interpolée.

(2) Est-ce bien en un Dieu qu'il faut traduire, ou en Dieu? A cette époque, ὁ θεός et θεός ont, au moins dans bien des cas, la même valeur, et Socrate, ou bien Xénophon, nous paraissent avoir souvent voulu profiter de l'équivoque.

de la pensée divine. Ici l'équivoque n'était plus possible, il fallait ouvertement ou accepter ou nier; et, dans l'intérêt de sa cause, le défenseur de Socrate ne pouvait évidemment faire ni l'un ni l'autre. Un seul parti lui restait à prendre : ne rien dire des oracles, et c'est ce qu'il a fait.

Mais si, au point de vue juridique, le plaidoyer de Xénophon n'est que spécieux, au point de vue doctrinal, il est du plus haut intérêt. Il nous montre la foi profonde de Socrate en la Divinité, quel que soit le nom qu'il lui donne, τὸ δαιμόνιον, θεός, ὁ θεός, οἱ θεοί, τὸ θεῖον, et c'est à cette foi que se rattache sa confiance dans les avertissements qu'il pense recevoir et qu'il transmet autour de lui.

Quelle est d'ailleurs la nature de ces avertissements? Ne s'agit-il pas simplement, comme nous l'avons vu tout à l'heure, d'après le témoignage même de Socrate, de ceux que la Divinité donne à l'homme *par le spectacle même de ses œuvres*? Xénophon ne dit rien de formel à ce sujet; mais les détails dans lesquels il entre offrent un grand intérêt et jettent sur ce point de la doctrine de son maître une vive lumière.

Dans quelles circonstances et dans quelle mesure convenait-il de recourir à la manteutique telle que Socrate la concevait? La question était trop grave pour qu'il fût possible de la négliger. « Quant aux choses positives (τὰ ἀναγκαῖα), dit Xénophon, Socrate engageait ses amis à faire ce qu'ils jugeraient être le mieux. Quant à celles d'une issue douteuse (περὶ τῶν ἀδήλων), il les renvoyait à la manteutique, afin de savoir ce qu'il y avait à faire. Pour qui doit gouverner la famille ou la cité, la manteutique lui paraissait nécessaire. L'architecture, la métallurgie, l'agriculture, la politique, les sciences relatives à ces arts divers, la comptabilité, l'économie, la stratégie, tout cela, pensait-il, est du domaine de l'intelligence humaine (1); mais il disait que les Dieux se réservent ce

(1) Le texte vulgaire porte : Τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ ἀνθρώπου γνώμη αἰρετέα ἐνόμιζεν εἶναι. Breitenbach pense, il nous semble avec raison, qu'il faut lire αἰρετὰ.

que ces arts ont de plus important et qui reste obscur pour les hommes. Ainsi celui qui plante le mieux un verger ne peut savoir qui en recueillera les fruits ; celui qui bâtit le mieux une maison ne peut savoir qui l'habitera ; le général ne peut savoir s'il est bon pour lui d'avoir un commandement ; le politique, s'il est bon pour lui de gouverner la cité ; celui qui pour être heureux épouse une belle femme ne peut savoir s'il ne souffrira pas par elle, et celui qui s'allie par mariage aux grands de la cité, s'il ne sera pas banni par eux. Il taxait de suprême extravagance ceux qui prétendaient que l'intelligence suprême n'a rien à faire avec ces choses, et que tout est du ressort de l'intelligence humaine ; mais il taxait aussi de suprême extravagance (1) ceux qui demandent à la manteutique ce que les Dieux ont donné aux hommes de pouvoir décider eux-mêmes par la science : comme si par exemple on allait leur demander s'il vaut mieux confier son char à un habile ou à un malhabile cocher, son vaisseau à un bon ou à un mauvais pilote, ou enfin les interroger sur ce qu'il est possible de savoir par calcul, poids ou mesure. Consulter les Dieux sur de telles choses lui paraissait une véritable impiété. « Il faut apprendre, disait-il, ce que les Dieux nous ont accordé de pouvoir faire en l'apprenant ; sur ce qui est obscur, il faut essayer d'obtenir par la manteutique le conseil des Dieux ; car les Dieux accordent leurs avertissements à ceux auxquels ils sont propices (τοὺς θεοὺς γὰρ οἷς ἂν ᾤσιν ἔλεος σημαίνειν.) »

Bien comprise et dégagée des formes que lui impose l'habitude antique, la règle que pose ici Socrate reste éternellement vraie pour l'homme religieux. Dans les choses d'expérience et d'observation nous avons pour guides naturels la science, l'art, la logique, le bon sens. Pour celles dont nous ne pouvons ni prévoir ni régler la

(1) Nous avons essayé de reproduire tant bien que mal dans la traduction le jeu de mots auquel se plaît Socrate en opposant δαίμων à δαιμόνιον.

marche, il faut bien que nous nous dirigeons par un principe de foi, que ce soit confiance aveugle dans ce qu'on appelle la fortune, ou conscience éclairée dans une providence divine. Sans doute entre les deux classes de faits dont il est ici question la ligne de démarcation n'est pas immuable ; elle varie d'un individu à l'autre suivant le degré de science et d'aptitude ; elle varie d'un siècle à l'autre suivant l'état général de la civilisation ; aujourd'hui elle est assurément très différente de ce qu'elle était au temps de Socrate. Notre puissance d'action et de prévision s'est étendue sur une multitude de phénomènes qui, dans l'antiquité, échappaient complètement au contrôle du génie humain : Mais le nombre des vérités à découvrir, des entreprises à tenter, s'est accru dans une proportion plus vaste encore. Loin de se resserrer, le champ de l'incertain n'a fait que s'agrandir. Le précepte de Socrate n'a donc rien perdu de son opportunité. Pour pénétrer dans les régions inconnues qui s'ouvrent devant lui, l'homme a besoin d'une plus large assurance que celle qu'il peut puiser dans ses propres forces. Quand la science se tait, c'est la Providence qu'il doit interroger : tel est l'enseignement de Socrate, et il est bon de nous y conformer. Mais, pour le faire, est-ce aussi à la manteutique socratique que nous pouvons avoir recours ? Ceci nous ramène à la question que déjà nous avons abordée, celle du véritable caractère, du véritable sens de cette manteutique.

« C'est par le spectacle de ses œuvres que la Divinité donne ses avertissements aux hommes. » — Si dans le texte entier des *Mémorables* nous ne rencontrons plus rien d'aussi précis, d'aussi formel que cette parole de Socrate à Aristodème, nous n'y rencontrons rien non plus qui la contredise, rien, pour mieux dire, qui ne s'accorde entièrement avec elle. Et d'ailleurs, si tel n'était le fondement de la manteutique socratique, quel serait-il ? Serait-ce la croyance aux pratiques diverses de la divination populaire, le chant ou le vol des oiseaux, les rencontres

fastes ou néfastes, les paroles fortuites, les signes fournis par les entrailles des victimes, etc.? Mais ce sont aux yeux de Socrate autant de folies superstitieuses, qu'il méprise et condamne. Serait-ce du moins le recours aux oracles? Mais il n'est pas dit une seule fois dans les *Mémorables* que Socrate les ait consultés; il n'en a jamais non plus, d'une manière expresse et distincte, recommandé l'usage à ses disciples (1); si, comme nous l'avons vu, il les mentionne dans son entretien avec Aristodème, c'est qu'à ce moment, il s'est placé sur le terrain de la religion populaire. Xénophon, dans le chapitre consacré à la défense de son maître, passe prudemment le sujet sous silence. Serait-ce enfin cette communication intime et mystérieuse, qu'il n'est pas facile de définir, cette voix divine (θεῖα τις φωνή) qui fait entendre aux profon-

(1) A ceci on peut objecter, je le sais, ce que raconte Xénophon lui-même de l'avis qu'il reçoit de Socrate, lorsqu'il vient communiquer à celui-ci son projet d'aller rejoindre l'armée de Cyrus. (*Anabase*, I. III, 1, 4.) Mais il suffit de lire un peu attentivement le texte pour reconnaître que, loin de la contredire, ce passage confirme notre opinion. Si Socrate renvoie Xénophon à l'oracle de Delphes, ce n'est pas pour savoir si le projet en soi est bon ou mauvais; c'est qu'il craint que « devenir l'ami de Cyrus ne puisse paraître quelque chose d'hostile « à Athènes » (ὑποπτεύσας μὴ τι πρὸς τῆς πόλεως ἐπικίτιον εἴη Κύρω φίλον γενέσθαι). C'est donc un motif de prudence qui fait parler Socrate; il trouve sage de s'abriter derrière un avis de l'oracle de Delphes, comme on s'abriterait aujourd'hui derrière l'avis de quelque éminent organe de l'opinion publique. Mais Xénophon, qui s'est décidé sans l'oracle, et dont la résolution est à l'avance arrêtée (αὐτὸς κρίνας ἕτερον εἶναι), s'abstient de poser la vraie question, et se borne à interroger la Pythie sur un simple détail; il demande quel est celui des Dieux auquel il faut sacrifier pour être assuré du succès. Muni de la réponse, il va la porter à Socrate. Celui-ci, comme de raison, lui dit qu'il eût mieux valu ne pas dénaturer la question; mais, puisque c'est chose faite, il ne s'agit plus que de se conformer à ce que le Dieu a commandé. Après tout, d'une façon comme de l'autre, Socrate a obtenu ce qu'il voulait; Xénophon est couvert par la réponse de l'oracle. On ne peut croire d'ailleurs que ce soit sans intention que celui-ci mentionne dans les *Mémorables* le motif qui dicta à Socrate sa recommandation; rien n'obligeait Xénophon à cette mention, n'eût-ce été le désir qu'on ne pût se méprendre sur la véritable intention de Socrate dans cette circonstance.

deurs de l'âme ses secrets avertissements? Nous savons bien qu'il est question d'une pareille voix dans l'*Apologie* et dans les *Dialogues* de Platon, ainsi que dans l'*Apologie* apocryphe, dite de Xénophon; il n'en est pas question dans les *Mémorables*.

Un seul passage paraîtrait au premier abord pouvoir se prêter à une semblable interprétation. C'est celui où, répondant à Hermogène, qui s'étonne de ne pas le voir préparer sa défense, Socrate lui déclare que « la Divinité (τὸ δαιμόνιον) s'est opposée à ce qu'il la préparât (1) ». La réponse peut en effet donner l'idée de quelque communication mystérieuse; mais cette supposition ne tient pas devant l'ensemble du passage. L'instant d'avant, en effet, Socrate a dit à Hermogène qu'il s'est durant sa vie tout entière occupé de sa défense, car il a toujours été méditant sur ce qui est juste et injuste, pratiquant le juste et s'abstenant de l'injuste. Et lorsqu'ensuite il veut expliquer l'interdiction qu'il aurait reçue du δαιμόνιον, c'est, dit-il, que Dieu (ὁ θεός) a jugé, comme il juge lui-même, que maintenant mourir vaut mieux pour lui que continuer de vivre; puis il expose les raisons, toutes parfaitement justifiées, qui motivent cette conviction. Ce n'est donc pas un avertissement mystérieux, c'est une considération toute rationnelle, qui pour lui est le signe de la volonté divine; nous savons déjà que pour lui le rationnel et le divin sont inséparables, et c'est ce que nous disent encore, quelques lignes plus bas, ces mots tracés par Xénophon, en tête du magnifique éloge qui termine les *Mémorables*; qu'il a toujours connu Socrate « pieux au point de ne jamais rien faire sans l'assentiment des dieux... sage au point de ne se tromper jamais dans l'appréciation du bien et du mal (2). »

La mantentique de Socrate n'a donc rien de superstitieux, rien de mystique; c'est un procédé rationnel uni

(1) *Mém.*, IV, VIII, 5-10.

(2) Εὐσεδῆς μὲν οὕτως ὥστε μηδὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν... φρόνιμος δὲ, ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω.

à un sentiment de foi en la justice et la bienveillance divine; une prévision de l'avenir, et une détermination des actes, fondées sur une religieuse considération des faits.

L'Évangile raconte qu'un jour les Pharisiens, voulant tenter Jésus, lui demandèrent de leur faire voir un signe au ciel... « Lorsque le soir le ciel est rouge, leur répondit Jésus, vous dites : Il fera beau. Et si le matin le ciel est nuageux et rouge, vous dites : Il fera mauvais. Vous savez donc juger l'aspect du ciel, et vous ne savez pas discerner les signes des temps (1)! » Nous ne saurions imaginer un plus bel exemple de manteutique socratique, et nous ne saurions y désirer une plus haute sanction.

V

DE L'EMPLOI DANS LES MÉMORABLES DU MOT πρόνοια (*providence*)
COMME EXPRESSION D'UN ATTRIBUT DIVIN.

Nous avons dit au commencement de ce paragraphe, que si le mot de providence (πρόνοια) est celui qui pour nous rend le mieux la pensée de Socrate sur les rapports de la Divinité et du monde, il est certain cependant que, dans les *Mémorables*, le mot n'est que très rarement employé. On va le voir par les détails qui suivent.

Le mot πρόνοια signifie *prévision*, mais plutôt encore *prévoyance*, *sollicitude prévoyante*, *providence* enfin, avec la valeur qu'a pour nous le mot lorsque nous l'appliquons à la Divinité. Ainsi, pour citer quelques exemples que nous empruntons au *Thesaurus*, chez Hérodote, la locution ἐκ προνοίας opposée à κατὰ τύχην indique le contraste de ce qui se fait par prévoyance et de ce qui est laissé à la fortune. (L. VIII, 87 et ailleurs.) Chez le même auteur, θεία προνοία signifie la prévoyance divine (I. VIII, 108). Chez Sophocle

(1) τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν διακρίνειν οὐ δύνασθε. (*Matth.*, XVI, 1-3.)

(*ad Colon.*, 1170), τοῦ θεοῦ ἢ πρόνοια veut dire la prévision ou plutôt le dessein du Dieu. Socrate a donc trouvé πρόνοια déjà en usage comme expression d'un attribut divin; mais le mot prend dans les *Mémorables* une importance nouvelle, parce qu'y étant rattaché à l'ensemble de la doctrine monothéiste, il acquiert ainsi une valeur dogmatique. Toutefois, comme nous venons de le dire, il ne s'y présente que rarement, seulement trois fois à notre compte, et même une fois seulement sous sa forme directe. Dans le dialogue avec Aristodème, Socrate, après avoir énuméré la perfection de l'organisme humain, demande à son interlocuteur si tout cela ne lui paraît pas ressembler à des œuvres de prévoyance, disons plutôt de *providence* (οὐ δοκεῖ σοι καὶ τὸδε προνοίας ἔργῳ εἰκέναι. I, IV, 6); si ces choses faites d'une façon si providentielle doivent être considérées comme œuvres fortuites ou comme œuvres raisonnées (ταῦτα οὕτω προνοητικῶς πεπραγμένα ἀπορεῖς πότερα τύχης ἢ γνώμης ἔργα ἐστίν. I, IV, 6)? La même pensée revient dans le dialogue avec Euthydème. Après avoir rappelé tous les bienfaits que les Dieux ont prodigués aux hommes, Socrate demande à Euthydème s'il ne voit pas là un témoignage de l'*épimélie* divine. Tout cela, lui répond Euthydème, est en effet providentiel (καὶ τοῦτο προνοητικόν. IV, III, 7). Tels sont les seuls exemples que nous ayons relevés, dans les *Mémorables*, de l'emploi de πρόνοια ou de ses dérivés appliqués à l'action divine.

Comment cependant ce mot, qui, dans l'exposition de la doctrine socratique, a primitivement tenu si peu de place, a-t-il ensuite joué un si grand rôle dans l'école philosophique qui, après Socrate, et en se rattachant à lui, a travaillé avec le plus d'ardeur et de succès à la propagation du monothéisme? Comment le dogme de la Providence est-il devenu le dogme favori du Stoïcisme? Pourquoi a-t-il été, avec l'école elle-même, accueilli avec un si vif empressement par le monde romain, ses penseurs, ses hommes d'État, plus tard par les meilleurs d'entre ses empereurs? Et, quand est venu le christia-

nisme, pourquoi ce dogme s'est-il placé si haut dans la théologie chrétienne ? Pourquoi enfin dans les temps modernes s'est-il si bien emparé du domaine religieux, que l'idée de la Providence est devenue, pour qui veut bien s'en rendre compte, le fond même de la croyance religieuse la plus générale, et que le nom même de Providence est devenu l'appellation préférée de la Divinité ?

C'est là une question du plus haut intérêt, mais vaste et difficile. Elle se rattache en effet à la marche même de l'histoire, à ces prodigieuses révolutions que Socrate n'a pas connues, qu'il n'a pas même pu pressentir, mais qui, après lui, ont changé la face du monde et, au prix d'immenses douleurs, ont, nous ne pouvons pas dire créé, mais du moins préparé l'unité humaine. Aussi brièvement que ce puisse être, nous ne pouvons éviter d'aborder ce sujet, et d'y consacrer un paragraphe spécial ; s'il nous éloigne des débuts de la doctrine socratique, il nous mène jusqu'à ses conséquences finales. Nous ne pouvons l'oublier : « La doctrine de la Providence appartient à Socrate ». Et c'est par elle surtout que la pensée de Socrate est maintenant présente et vivante parmi nous.

VI

COUP-D'ŒIL SUR L'HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE LA PROVIDENCE,
DEPUIS L'ÉPOQUE DE SOCRATE JUSQU'À NOS JOURS.

Les révolutions des empires sont réglées par la Providence... (*Discours sur l'Hist. universelle.*)

Les actions de notre liberté sont comprises dans les décrets de la divine Providence. (*Traité du libre arbitre.*)

BOSSUET.

Soixante et quelques années étaient à peine écoulées depuis la mort de Socrate, et la conquête macédo-nienne, en même temps qu'elle enlevait à la Grèce son

indépendance, hellénisait l'Asie et l'Égypte. Puis, durant deux à trois siècles, l'ambition et les rivalités des successeurs d'Alexandre bouleversent la Grèce, la Macédoine, tous les royaumes entre lesquels a été divisé cet immense héritage. Maintenant vient la conquête romaine apportant au monde avec elle les bienfaits de son unité, et ses institutions tutélaires, mais aussi, pour un grand nombre, la spoliation, la ruine, l'esclavage, la mort ; pour les plus heureux, tantôt la fureur des discordes civiles, tantôt les folies et les crimes du despotisme. Pour tous l'avenir est sombre, incertain, plein de menaces.

A ce monde grandi, mais troublé et chancelant dans sa grandeur, la foi aux anciennes divinités mythologiques ne peut plus suffire ; l'*épimélie* socratique elle-même, bonne pour la cité athénienne au siècle de Périclès, ne suffit plus à ces conditions nouvelles. Il faut que la croyance religieuse puisse maintenant expliquer et régler ces prodigieux mouvements, que la foi en une justice souveraine et en un avenir réparateur puisse consoler ceux qui souffrent, diriger et soutenir ceux qui commandent et gouvernent, que la Divinité puisse veiller sur l'avenir comme sur le présent ; il faut, en un mot, que l'*ἐπιμέλεια* se transforme en *πρόνοια*, en Providence.

C'est pour Rome surtout qui, à travers tant de luttes, marche à l'empire universel, et le conquiert (1), c'est pour Rome surtout que cette évolution religieuse est nécessaire. A Rome, le stoïcisme est accueilli, mieux qu'avec une ardente curiosité, avec une véritable ferveur. Pour les victimes de la conquête, des luttes civiles ou du despotisme, il apporte les consolations d'une pieuse résignation ; aux plus illustres auteurs de l'établissement romain, à ses plus sages empereurs, il apporte l'idéal qui les guide et les soutient dans leur œuvre.

(1) His ego nec metas rerum, nec tempora pono ;
Imperium sine fine dedi.

(*Énéide*, l. I.)

On a souvent reproché aux stoïciens la disparité, la contradiction même des opinions professées par leur école, et en effet il suffit de l'exposé, ainsi que de la réfutation, qu'on en peut lire dans le *De natura Deorum* de Cicéron ou dans le *Zénon* de Diogène Laerce, pour faire voir combien ce reproche est mérité. Cependant, au travers de ce désordre, il faut bien reconnaître que subsiste et domine toujours ce qui est le principe du monothéisme socratique ; l'idée d'un monde, corps infini, cité infinie, que dirige une intelligence, une providence infinie. C'est là ce qu'apportent Panætios à Scipion l'Africain, Blossios et Diophanes à Tiberius Gracchus (1), Posidonius à Cicéron ; c'est là ce qui inspire les écrits de Sénèque et de Marc-Aurèle. Sous les empereurs, la Providence devient d'ailleurs l'objet d'un véritable culte ; nous avons encore les médailles frappées à la Providence des empereurs, à la Providence des dieux, enfin simplement à la Providence représentée comme une déesse tenant le globe terrestre à la main (2).

Avec l'héritage de la philosophie antique, le christianisme recueillit la doctrine et le nom de la Providence. La doctrine lui venait cependant encore d'une autre source, de la prophétie hébraïque. Chez les Israélites, la foi en la providence divine était née de leur histoire même. Opprimés d'abord, selon ce que leur tradition raconte, par leurs maîtres égyptiens, plus tard harcelés longtemps par de belliqueux voisins, condamnés à lutter pendant deux siècles contre ces deux colosses asiatiques, l'Assyrie et la Chaldée, les Israélites avaient de bonne heure été conduits à chercher leur salut dans la protection de leur Dieu national, devenu pour eux peu à

(1) Sur le rôle de ces deux stoïciens auprès de Tiberius Gracchus, et en général sur le rôle du stoïcisme à Rome, consultez l'ouvrage de M. Marco Renieri : *Περὶ Βλοσσίτου καὶ Διοφάνου*, Lipsia, 1873.

(2) Voy. le *Lexicon* de Forcellini, au mot *Providentia*, et sur cette classe de médailles, le *Doctrina veterum nummorum* de Eckhel. On peut consulter aussi la collection des médailles des empereurs au Cabinet des médailles.

peu le Dieu universel, le Dieu de tous les peuples, tous soumis à sa souveraine puissance. Sans donner à ce Dieu le nom de Providence (1), les Israélites lui en reconnaissaient tous les attributs ; ils pensaient qu'à travers toutes les épreuves qui leur étaient imposées, *Iahveh* les conduisait à une ère de gloire et de félicité, ère de justice et de paix, où tous les peuples, réunis en une même famille, pratiqueraient avec eux le culte du Dieu-un et obéiraient à sa loi (2). Vaincus et anéantis comme nation par le conquérant chaldéen, ils avaient emporté avec eux cette foi dans l'exil ; fortifiés et soutenus par elle, ils avaient pu échapper aux périls de la captivité, reprendre possession du sol de la Palestine, y triompher des séductions et des persécutions de l'hellénisme, enfin rétablir pour quelques années leur indépendance. Et lorsqu'enfin, succombant sous la puissance romaine, ils eurent de nouveau disparu comme nation, ce fut cette même foi en une volonté providentielle qui, pendant près de dix-huit siècles, les maintint à l'état de communauté religieuse, partout dispersés, mais partout conservant leur inébranlable espérance dans l'accomplissement de ce qu'ils appelaient l'avènement du royaume de Dieu.

C'est de cette même espérance que naquit le Chris-

(1) Le nom de la providence divine se trouve une seule fois dans Bible, et c'est dans le livre helléniste, *la Sagesse de Salomon* : « ἡ δὲ σὴ, πᾶτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια... » (Ch. XIV, 3.)

(2) Venez et montons à la montagne de *Iahveh*,
A la maison du Dieu de Jacob,
Afin qu'il nous enseigne ses voies
Et que nous marchions dans ses sentiers ;
Car de Sion sortira la Loi,
Et de Jérusalem la parole de *Iahveh*.
Il sera le juge d'un grand nombre de peuples,
L'arbitre de nations puissantes, lointaines.
De leurs glaives ils forgeront des hoes,
Et de leurs lances des serpes ;
Une nation ne tirera plus l'épée contre une autre,
Et l'on n'apprendra plus la guerre.
Ils demeureront chacun sous sa vigne et sous son figuier.

MICHÉE, IV; voy. ISAÏE, II.

tianisme. Son fondateur, après avoir annoncé *la venue prochaine du royaume*, s'annonça lui-même comme appelé à le réaliser, et, en associant le monde des Gentils à l'espérance hébraïque, ce qu'il voulut faire, il le fit : non point sans doute par une soudaine et merveilleuse transformation, mais par le travail accumulé des siècles. Avec la foi israélite, les disciples du Christ s'approprièrent les ressources de la civilisation romaine, les trésors de la science et de la philosophie grecque. Parmi ceux-ci, la doctrine de la Providence fut au premier rang. Je suis loin de posséder ce qu'il faudrait d'érudition pour tracer, même d'une manière sommaire, l'histoire de ce dogme chez les fondateurs de la théologie chrétienne (1). Mais enfin si, sans remonter plus haut, j'ouvre les *Institutions divines* de Lactance, j'y vois tout d'abord le rôle que joue la doctrine de la Providence, étayée à la fois sur les arguments de Socrate et des stoïciens, et sur les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament. Un fait mémorable, tout récemment accompli, donne d'ailleurs à la pensée de l'auteur un élan nouveau. Constantin vient de se convertir. L'Empire qui pendant trois siècles a méprisé, combattu, souvent persécuté le christianisme, est maintenant devenu son serviteur, son appui. « J'entreprends cet ouvrage sous vos auspices, dit Lactance, en s'adressant à l'empereur, et j'ose mettre en tête de ces *Institutions* le nom sacré du grand Constantin ; de ce prince religieux qui, renonçant à l'erreur commune à tous ceux qui ont régné avant lui, a le premier reconnu le véritable Dieu, et lui a rendu le culte qui n'est dû qu'à lui seul. Cet heureux jour, que la Providence avait choisi pour vous donner l'empire, ayant enfin paru, vous avez commencé ce beau règne par rappeler la justice du triste

(1) On consultera avec fruit, sur ce sujet, les chapitres relatifs au dogme de la Providence, dans le bref mais substantiel ouvrage de Gieseler : *Die Dogmengeschichte*, qui fait suite à son *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. Nous ne connaissons aucune histoire spéciale du dogme de la Providence.

exil où vos prédécesseurs l'avaient reléguée (1). » Le nom de la Providence revient ensuite pour ainsi dire à chaque page des *Institutions*. Ce même enseignement se continue chez saint Augustin. « Cette Providence, dit-il au début même de la *Cité de Dieu*, qui se sert du fléau de la guerre pour corriger et briser la corruption humaine éprouve par les mêmes afflictions les âmes justes et méritantes, et, après l'épreuve subie, les fait passer à une destinée meilleure, ou bien les retient encore sur la terre pour d'autres fins (2). » « Le seul vrai Dieu, dit-il plus loin, dont la providence et la justice ne se retirent jamais du genre humain, qui a donné aux Romains l'empire, comme il l'a donné aux Assyriens et aux Perses, comme il l'a donné à Marius, à César, à Auguste, à Néron lui-même, à Vespasien et à son fils les *délices du genre humain*, puis à Domitien, monstre de cruauté, ce même Dieu couronne Constantin, le prince chrétien, et l'apostat Julien. Tous ces événements, le seul et vrai Dieu les règle et les gouverne comme il lui plaît, et les causes de sa conduite, pour être cachées, ne sont pas injustes (3). »

Mais si pour nos deux illustres docteurs la Providence divine a un si grand rôle dans l'histoire passée et présente, elle cesse d'en avoir un dans celle de l'avenir. C'est que l'avenir n'aura pas même d'histoire. Au cours incessant des choses humaines va succéder une éternelle immobilité. Conformément au dogme évangélique, le second avènement du Christ, le jugement dernier est proche, et avec lui va commencer, pour ne plus jamais finir, l'immuable félicité des justes, l'immuable misère des méchants. Qu'il me soit permis de reproduire ici quelques traits d'un tableau, où se montre si profondément empreinte l'anxiété des âmes à ce moment fatal de l'évolution humaine. L'épisode sera court, et d'ailleurs ne nous éloigne pas de notre sujet. « Que servirait, dit Lactance

(1) *Institutions divines*, l. I, ch. I.

(2) *Cité de Dieu*, l. I, ch. I.

(3) *Cité de Dieu*, l. V, ch. XXI.

au terme de son œuvre, d'être délivré des fausses religions et de connaître la véritable, que servirait de surmonter les difficultés qui se rencontrent au service de Dieu, si l'on n'en recevait la récompense?... Je parlerai donc dans ce dernier livre de la Béatitude éternelle, qui est la récompense que Dieu propose à ceux qui renoncent aux biens de la terre pour suivre la vertu avec toutes ses amertumes, je rapporterai les témoignages formels de l'Écriture et les raisons solides sur lesquelles cette promesse est fondée; je ferai voir clairement qu'il faut préférer l'avenir au présent, le ciel à la terre, l'éternité au temps (1)... Dieu a ordonné que ce siècle (c'est-à-dire ce monde) finirait après une certaine durée, et que les pécheurs étant détruits, et le bonheur des justes assuré, il y aurait sous sa royauté un siècle tranquille et heureux, qui mériterait d'être appelé le siècle d'or, à plus juste titre que celui des poètes (2)... »

Écoutez maintenant saint Augustin. Le dernier livre de la *Cité de Dieu*, est, on le sait, consacré au tableau de la Béatitude éternelle réservée aux élus. Pour la décrire, saint Augustin, comme Lactance, s'appuie sur les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament, et particulièrement sur l'Apocalypse. Il répète l'annonce du second avènement, et du jugement dernier qui séparera pour l'éternité les bons et les méchants. « Voyons à présent, dit-il, autant que Dieu daignera nous prêter son assistance, ce que feront les saints dans leurs corps immortels et spirituels, dans cette chair qui désormais ne vit plus selon la chair, mais selon l'esprit, quelle sera cette action ou plutôt cette tranquillité et ce repos (3). Combien sera grande cette félicité lorsque, tout mal ayant disparu, tout bien ayant apparu, on ne sera plus occupé qu'à louer Dieu qui sera tout en tous! Et que faire autre chose, là où il n'y aura plus ni les langueurs de l'oisiveté,

(1) *Inst.*, l. VII, 4.

(2) *Inst.*, l. VII, 3.

(3) *Cité de Dieu*, l. XXII, 29.

ni les angoisses de l'indigence?... Là, dans le repos éternel, nous verrons Dieu tel qu'il est, quand nous serons pleins de lui, quand il sera tout en tous... Le sixième âge sabbatique s'écoule présentement, et il ne doit être mesuré par aucun nombre de générations. Après ce sixième âge, Dieu se reposera comme au septième jour, et, étant en lui, nous nous reposerons avec lui... Repos éternel, non pas seulement de l'esprit, mais du corps; là nous serons en paix et nous verrons; nous verrons et nous aimerons; nous aimerons et nous louerons (1). »

On comprend que les souffrances accumulées sur la portion du globe, qui formait alors le monde chrétien, d'abord par la violence des conquêtes successives, depuis celles des Assyriens jusqu'à celles des Romains, puis par la décadence de l'empire, ensuite par les invasions barbares, on comprend, dis-je, que tant de souffrances amassées et la terreur d'un avenir, plein de menaces et vide d'espoir, aient poussé les âmes à chercher dans le ciel, au sein d'une imperturbable Divinité, le repos que leur refusait la terre; mais on comprend aussi que cette mystique vision, avec ses joies et ses douleurs immuables, supprimait dans son principe la pensée même d'une Providence divine.

Pendant des siècles, la solennelle attente de ce mystérieux avenir a dominé le monde chrétien; et aujourd'hui même pourrait-on dire que son règne est complètement fini? Pendant toute la durée des invasions barbares, les peuples n'avaient aucune perspective d'ordre et de bien être terrestre à lui opposer. Mais, lorsque Charlemagne eut arrêté le flot des envahisseurs, lorsqu'il eut pu concevoir la pensée de rétablir en Occident avec la dignité impériale la tradition romaine, nous voyons apparaître dans un de ses capitulaires, cette formule jusque-là inusitée: « *Carolus, divina ordinante providentia Rex* (2). »

(1) *Cité de Dieu*, l. XXII, 30.

(2) C'est un capitulaire de 789, relatif à la fondation d'évêchés dans le pays des Saxons.

Notis ne l'avons retrouvée dans aucun des capitulaires suivants; elle revient, au contraire, perpétuellement dans ceux de Louis le Débonnaire (1); elle disparaît de ceux de Charles le Chauve, et de ses successeurs carolingiens. Nous ne l'apercevons pas non plus dans les ordonnances des rois capétiens; mais nous sommes trop étrangers à la diplomatique pour pouvoir rien affirmer sur ce point, non plus que pour ce qui est de l'usage des autres États européens.

Je ne dois pas être moins réservé au sujet de la doctrine de la Providence, chez les théologiens catholiques du moyen âge. Pour eux cette doctrine se complique d'éléments dont ni Socrate, ni les Prophètes hébreux n'ont eu à se préoccuper: péché originel, incarnation divine devenue nécessaire pour en fournir l'expiation, prédestination des élus et des réprouvés; autant de questions qui, rattachées au problème de la Providence, en rendaient la solution plus difficile. Sur ce point, le livre de Gieseler n'est pas moins intéressant dans sa brièveté que sur le reste de l'histoire dogmatique du catholicisme; nous nous bornerons à y renvoyer le lecteur (2).

Je ne m'arrêterai pas à rechercher ce qu'a été notre dogme chez les théologiens de la Réformation. J'ai hâte d'arriver au moment où il devient un dogme vraiment populaire, ayant sa place acquise, non seulement dans les œuvres théologiques ou métaphysiques, mais dans la littérature commune et le langage habituel. Ce moment, autant que j'en puis juger d'après des recherches, il faut bien le dire, très incomplètes, ne devance guère la seconde moitié du xvii^e siècle. Littré, qui dans son Dictionnaire a

(1) La mention de la Providence est encore plus explicite dans le *considérant* que voici: « Sed quoniam complacuit divinæ providentiæ nostram mediocritatem ad hoc constituere ut sanctæ suæ Ecclesiæ et regni hujus curam gereremus. » (*Capitular. Hludovici Cæsaris piissimi Liber secundus*, Cap. II.)

(2) Gieseler déclare que, parmi tous les scolastiques, saint Thomas seul a traité le sujet avec tout le développement nécessaire: « *Die Lehre von der Regierung Gottes, oder der Vorsehung, wird zuerst von Thomas ausführlich behandelt* », p. 49. L'éloge est mérité.

consacré au mot *providence*, entendu au sens religieux, un article très soigné et très détaillé, ne donne de son emploi qu'un seul exemple antérieur à cette époque (1). Par contre, les citations abondent pour la seconde moitié du xvii^e siècle. Littré cite successivement Pascal (2), La Fontaine (3), M^{me} de Sévigné (4), Bossuet, Malebranche; il lui eût été facile, pour chacun de ces auteurs (Pascal excepté) de multiplier les citations. Il est d'ailleurs à noter que, dans les exemples cités, *providence* ne représenté pas seulement un attribut divin; comme le remarque expressément Littré: *Providence*, écrit avec une initiale majuscule, représente « Dieu lui-même considéré dans sa providence. »

Il y aurait une intéressante étude à faire pour déterminer la cause de cette subite explosion. Il faudrait probablement remonter à Descartes; plus particulièrement encore à ses disciples religieux, aux Malebranche, aux Arnaud, aux Nicole, entre lesquels le grand problème a été débattu. Il ne faut pas non plus oublier que le commencement du règne de Louis XIV voyait vraiment

(1) Les quelques recherches que nous-même avons faites à cet égard s'accordent avec ce résultat. Nous n'avons trouvé le mot Providence, ni dans Montaigne, dont le vocabulaire est si riche, ni dans Bodin (*De la République*), bien que cependant l'auteur y parle de l'*harmonique justice* par laquelle Dieu régit le monde. Malherbe, dans la 1^{re} ode de son *Bouquet de fleurs de Sénèque*, véritable ode à la Providence divine, n'emploie cependant que le mot de *prévoyance*. « Tu connaîtras que, par sa prévoyance, les cieux... tourment incessamment. » Regnier (Satyre xiv) parle de la Providence des Dieux. Mais la pièce date de 1613.

(2) « Que la providence de Dieu est l'unique et véritable cause des accidents, que nous appelons maux. » (*Lettre sur la mort de son père.*) C'est d'ailleurs le seul emploi du mot providence qui se rencontre chez Pascal, au moins dans les *Pensées*.

(3) Concluons que la Providence
Sait ce qu'il nous faut mieux que nous. (L. VI, F^o xx.)
Qu'est-ce que le hasard parmi l'antiquité,
Et parmi nous la Providence? (L. II, F^o xiii.)

(4) « Qui m'ôterait la vue de la Providence, m'ôterait mon unique bien. » Let. 423. Le mot revient constamment chez M^{me} de Sévigné.

se constituer un nouvel ordre de choses, non pas seulement européen, mais humain, directement préparé depuis la fin du xv^e siècle. Le travail de la Renaissance était achevé, les lettres et les sciences étaient en pleine floraison, l'industrie et le commerce en plein développement, le globe avait été reconnu dans ses principales régions, les espaces célestes étaient ouverts aux investigations humaines. Dans l'ordre politique, les traités de Westphalie venaient de poser la première base d'un concert européen. En face de ce spectacle, l'idée d'une providence divine, intervenant dans l'ordonnance des choses humaines, ne devait-elle pas se présenter, avec une force nouvelle, aux esprits religieux ?

Telle est en effet la pensée qui a dicté à Bossuet son *Discours sur l'histoire universelle*, et nulle œuvre peut-être n'a autant contribué à populariser l'idée et le nom de la Providence. Elle ne comprend, il est vrai, que l'antiquité depuis les temps réputés les plus anciens jusqu'au règne de Charlemagne ; les traits de l'ère nouvelle n'étaient pas encore assez nettement dessinés ; Bossuet lui-même était trop enchaîné par son dogme, pour qu'il pût appliquer la même donnée à l'histoire moderne. Dans la partie même qu'il a traitée, là surtout où il se place sur le terrain religieux, les erreurs, les vues fausses abondent : mais le *Discours* n'en demeure pas moins un des grands monuments de l'esprit humain, parce que pour la première fois il a introduit dans l'histoire l'idée d'un développement régulier, d'un enchaînement providentiel des choses humaines.

On sait que l'ouvrage de Bossuet est divisé en trois parties, qui ont pour objet, la première *les Époques* ; la seconde *la Suite de la religion* ; la troisième *les Empires*. C'est notamment dans cette troisième partie que Bossuet fait intervenir la Providence, et cela non pas à titre de simple attribut divin, mais comme la personnification même, si je puis m'exprimer ainsi, de la Divinité. « Les révolutions des empires sont réglées par la Providence... »

tel est le titre du premier chapitre (1). Mais voici quels tempéraments Bossuet apporte à cet énoncé, par trop théocratique : « Quoiqu'il n'y ait rien de comparable à la suite de la vraie Église que je vous ai représentée, dit-il à son royal élève, la suite des empires n'est guère moins profitable aux grands princes comme vous : plus vous vous accoutumerez à suivre les grandes choses, et à les rappeler à leurs principes, plus vous serez en admiration de ces conseils de la Providence... » Puis, dans un second chapitre qui a pour titre : « Les révolutions des empires ont des causes particulières que les princes doivent étudier », Bossuet enseigne à son élève qu'après s'être occupé de la *suite* des choses, « il doit maintenant s'y attacher avec une attention plus particulière, et accoutumer son esprit à rechercher les effets dans leurs causes les plus éloignées... Dans ce jeu sanglant où les peuples ont disputé de l'empire et de la puissance, qui a prévu de plus loin, qui s'est le plus appliqué, qui a duré le plus longtemps dans les grands travaux, et enfin qui a su le mieux ou pousser ou se ménager suivant la rencontre, à la fin a eu l'avantage et a fait servir la fortune même à ses desseins... Néanmoins ce long enchaînement des causes particulières qui font et défont les empires dépend des ordres secrets de la divine Providence (2). » Tout cela est en somme correct, et j'oserais dire *socratique*. Si Bossuet se fût toujours maintenu dans ces limites, s'il eût vu, non pas seulement dans l'histoire des empires, mais dans celle de la religion, dans celle des religions, le mystérieux et constant concours du génie humain et de l'infinie Providence, son livre n'aurait pas les défauts qu'on est en droit de lui reprocher. Tel qu'il est, on ne peut méconnaître l'immense influence qu'il a exercée sur la pensée humaine dans le siècle suivant, et jusque dans notre siècle (3).

(1) Il y a en plus ces mots : « et servent à humilier les princes. »

(2) Ch. VII, *sub fine*.

(3) Avant de passer au xviii^e siècle, je dois au moins mentionner

Lorsqu'une fois l'attention a été éveillée sur ce point, on est étonné de la place qu'occupe l'idée et le nom de la Providence dans les écrits du XVIII^e siècle, depuis la plus humble correspondance jusqu'aux plus hautes spéculations, depuis le livre le plus religieux jusqu'au plus philosophique. Il y a ici une monographie à écrire, qui le sera certainement le jour où s'écrira l'histoire du dogme lui-même. Quels noms illustres y devront figurer ! C'est Massillon, qui, dans un de ses sermons, caractérise en termes aussi justes qu'élevés le rôle de la Providence (1) ; c'est Rollin, qui l'invoque en bien des pages du *Traité des Études* ; c'est Voltaire, qui, dans sa préface du *Dictionnaire philosophique* (2), déclare que « le dogme de la Providence est si sacré, si nécessaire au bonheur du genre humain, que nul honnête homme ne doit exposer ses lecteurs à douter d'une vérité qui ne peut faire de mal en aucun cas, et qui peut toujours opérer beaucoup de bien. » C'est Diderot, qui, dans un article célèbre sur la Providence, affirme que : « si nous pouvions la méconnaître dans le spectacle de ce vaste univers, nous la retrouverions en nous ». C'est Rousseau, qui écrit dans le *Vicaire Savoyard* : « Le désordre moral qui, aux yeux des philosophes, dépose contre la Providence, ne fait que la démontrer aux miens ». C'est Kant, enfin, qui, dans son *Idee d'une histoire universelle au point de vue d'un ordre cos-*

le nom de Leibnitz parmi ceux des hommes qui, au XVII^e, ont le plus contribué à élucider et à propager la doctrine de la Providence.

(1) « Si on sépare du monde la Providence et qu'on le regarde tout seul, si on n'y voit plus que les passions humaines qui semblent mettre tout en mouvement, ce n'est plus qu'un chaos, un théâtre de confusion et de trouble, où nul n'est à sa place, où l'impie jouit de la récompense de la vertu, où l'homme de bien a souvent pour partage l'abjection et les peines du vice, où les hommes ne sont liés entre eux que par les intérêts mêmes qui les divisent..... Voilà le monde séparé de la Providence. » (*Sermon pour la fête de la Purification, 1701.*)

(2) 7^e édition, publiée en 1767, en Hollande, sous le titre *la Raison par alphabet*. Cette préface est reproduite dans l'édition de Baudouin frères. Paris, 1825.

mopolite (1), après avoir, dans tout le cours de ce travail, montré la Nature acheminant les peuples à un état d'association universelle, écrit à la dernière page : « Une telle justification de la Nature (ou mieux, de la Providence) n'est pas un faible motif pour choisir ce point de vue particulier du spectacle du monde. A quoi sert, en effet, de vanter la magnificence et la sagesse de la création dans le monde irrationnel, et de les recommander à nos méditations, si la patrie du grand théâtre de la sagesse suprême, qui renferme le but de tout le reste, si l'histoire de la race humaine doit demeurer une objection éternelle, et si, forcés d'en détourner douloureusement nos regards, et désespérant d'y jamais y apercevoir la réalisation d'un plan rationnel, nous sommes réduits à ne l'espérer que dans un autre monde ? »

Je ne citerai pas d'autres exemples ; ceux-ci suffisent à montrer ce qu'a été le dogme de la Providence pour la philosophie du XVIII^e siècle. Mais 1789 arrive, la Révolution française éclate. On a dit que toute révolution sociale est nécessairement accompagnée d'une révolution religieuse analogue, et que cependant la Révolution française fait exception à cette règle (2). L'assertion n'est pas juste. Ce n'est pas au nom de l'ancienne foi nationale, c'est au nom d'un *Dieu nouveau*, pour parler le langage de saint Paul, c'est au nom de l'Être suprême qu'ont été promulgués les actes constitutifs de la nouvelle société française : déclaration des droits de l'homme, constitutions de 1791, de 1793, de 1795. L'Être suprême est aussi d'ailleurs une appellation familière au XVIII^e siècle ; mais ce nom, qui n'exprime rien qu'un vague déisme, ne peut se maintenir : il disparaît avec la réaction consulaire. Le vrai dogme du monde moderne est en effet celui qui, inauguré par Socrate comme le complément nécessaire

(1) *Idee einer allgemeinen Geschichte in einer weltburgerlichen Absicht*. Traduit par M. Littré dans son livre sur *Auguste Comte et la philosophie positive*.

(2) Voyez Quinet, *la Révolution*.

du monothéisme, consacré par le christianisme, a été repris, revivifié, complété par la philosophie moderne : c'est le dogme de la Providence. Avant même que soit terminée la crise révolutionnaire, de Maistre, dans ses *Considérations sur la France*, en traits d'une haute éloquence, souvent d'une profonde justesse, entreprend de montrer, dans le prodigieux événement que le monde voit s'accomplir, l'action de la Providence. « *Conjectures sur les voies de la Providence dans la Révolution française* » : ce titre du second chapitre du livre pourrait être celui du livre lui-même. « Nous sommes tous attachés au trône de l'Être suprême par une chaîne souple, qui nous retient sans nous captiver », cette phrase, par laquelle s'ouvre le livre, et qui rappelle à la fois le langage catholique et celui du XVIII^e siècle, est, après tout, une juste expression de l'accord qui concilie la spontanéité de l'individu avec l'action providentielle (1). Sous l'empire de la pensée qui l'inspire, de Maistre, tout catholique et monarchiste qu'il est, n'est pas sans justice envers la Révolution. S'il lui reproche ses violences et ses crimes, il ne méconnaît pas les désordres et les abus qui peuvent lui servir d'excuse. Il ne méconnaît pas non plus les vastes conséquences que doit avoir ce prodigieux mouvement. « Voyez, dit-il, l'orage qui gronde sur l'Italie, Rome menacée, en même temps que Genève, par la puissance qui ne veut point de culte... » Après quoi il ajoute cette grande parole : « Si la Providence efface, sans doute c'est pour écrire. » Puis encore : « S'il ne se fait pas une révolution morale en Europe, si l'esprit religieux n'y est pas renforcé, le lien social est dissous ! Mais s'il se fait sur ce point un changement heureux, ou bien il n'y a plus d'analogie, plus d'induction, plus d'art de conjecturer, ou c'est la France qui est appelée à le pro-

(1) « Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel, ajoute de Maistre, c'est l'action des êtres libres sous la main divine; librement esclaves, ils opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement. »

duire (1) ». J'ai tenu à citer, et j'ai souligné les mots ci-dessus, parce que j'y trouve comme un vivant commentaire, ou plutôt une inconsciente application du principe de la manteutique socratique.

Voici d'ailleurs que le moment approche où, du domaine purement doctrinal, le dogme de la Providence va passer dans le domaine politique. Ce ne sera ni sous le Consulat, ni sous l'Empire; pour Napoléon Bonaparte, il n'y a d'autre dieu que la Fortune. Mais lorsque, après sa chute, la monarchie, comme l'avait prédit de Maistre, est, provisoirement du moins, restaurée, le prince rétabli sur son trône voit et salue, dans cette péripétie, un décret de la Providence. Soit qu'il réponde à une allocution du prince régent d'Angleterre, soit qu'il réunisse autour de lui, pour la première fois, les représentants de la France, soit qu'il écrive le préambule de la charte constitutionnelle, soit que, victime cette fois des fautes et de l'aveuglement de ses proches et de ses partisans, il soit obligé de quitter le territoire de la France, c'est toujours la Providence qu'il invoque, c'est d'elle qu'il attend le salut de l'avenir, le remède aux malheurs passés (2).

Cependant, en cette même année 1814, qui devait ramener en France l'ancienne dynastie, l'empereur de Russie victorieux, avant d'entrer dans Paris, s'adressant aux délégués venus pour recommander la ville à sa protection, leur déclarait « que c'était par un juste arrêt de la Providence qu'à son tour il se trouvait sous les murs de la capitale de la France ». Dix-huit mois plus tard, ce même empereur, avec ses alliés, l'empereur d'Autriche et le roi de Prusse, ramenés dans Paris par l'aventure des Cent-jours, y signaient le traité destiné, dans leur pensée, à donner une base nouvelle à l'ordre européen, le

(1) *Considérations sur la France*, chap. II, p. 25-31. Lyon, 1850. — Chez Pélagaud.

(2) On a dit souvent que Louis XVIII, seul de sa famille, avait compris son temps; c'est comprendre la Providence. Louis XVIII y a gagné de mourir aux Tuileries.

traité de la Sainte-Alliance. « Reconnaissants des bienfaits que dans ces trois dernières années il a plu à la divine Providence de répandre sur les États, dont les gouvernements ont placé en elle seule leur confiance et leur espoir, les trois princes déclarent ne s'envisager que comme délégués par la Providence pour gouverner, suivant les préceptes du christianisme, les trois branches d'une même famille. »

Nous n'entreprendrons pas une revue, si abrégée qu'elle puisse être, des actes officiels, des écrits philosophiques ou littéraires, des simples correspondances dans lesquels, depuis cette époque, figure le nom de la Providence. Encycliques ou allocutions du pontife romain, mandements, lettres circulaires d'évêques catholiques (1) ou protestants, discours de souverains ou de prétendants, d'orateurs parlementaires ou de conférenciers, œuvres d'historiens ou de philosophes, de poètes ou de romanciers, partout où cherche à se produire l'expression vraie ou simulée d'un sentiment religieux, c'est journellement le nom de la Providence qu'il invoque. Tant est grande la puissance de cette notion nouvelle de la Divinité, qui vient peu à peu, sans éclat, se substituer à celle de l'ancienne théologie, parce qu'elle répond mieux au sentiment religieux moderne. Un autre signe des temps, peu remarqué, cependant bien remarquable, est l'introduction dans les langues européennes du mot *providentiel*, que Littré, dans son *Dictionnaire*, qualifie de néologisme, et dont il ne donne d'autre exemple que celui qu'il emprunte au discours préliminaire du poème des *Trois règnes* de Delille. Dans l'avant-dernière édition (1835) du *Dictionnaire de l'Académie*, le mot ne figure pas encore.

Au commencement de ce travail nous avons exprimé la pensée que notre temps aurait à profiter des leçons

(1) Au moment même où j'écris ceci, les feuilles publiques nous apportent un mandement de l'évêque de Strasbourg, où il est question de la « Mission providentielle du pape Léon XIII. »

de Socrate, pour mettre un terme à la crise dont il cherche péniblement l'issue. Ce n'était pas assez dire; ce que nous indiquions comme devant se faire, en grande partie du moins, est déjà fait. La doctrine de la Providence, émise par Socrate comme une conséquence naturelle et nécessaire du monothéisme, venue jusqu'à nous à travers les siècles, s'est aujourd'hui définitivement implantée non-seulement dans les esprits d'élite, mais dans la masse même des intelligences. Ainsi, tandis que dans les plus hautes régions se discutent laborieusement les conditions d'une rénovation religieuse, depuis deux siècles déjà, le *sens commun*, imprégné de la pensée socratique et de la foi hébraïque tout ensemble, a consacré et vulgarisé la formule théologique, qui répond à toutes les exigences de l'esprit moderne, qui relie intimement la Divinité au monde, établit l'accord entre la tradition et la raison, identifie la vertu religieuse à la vertu civile, et crée ainsi à toutes les sociétés humaines un terrain ferme et commun sur lequel toutes leurs divergences peuvent se concilier. Pour complètement justifier cette pensée, il nous reste à faire connaître l'opinion de Socrate, au sujet de la *vraie piété*.

VII

VRAIE PIÉTÉ, VERTU CIVILE.

Νόμος πόλεως.

Nous avons vu comment Socrate a rattaché à sa conception de la Divinité la foi en une Providence partout présente, partout mêlée au cours naturel des choses, et enseignant aux hommes, par le spectacle même de ses œuvres ce qu'il est bon de faire ou de ne pas faire. La doctrine de Socrate, sur le culte qui peut être le plus

agréable aux Dieux, franche de tout mysticisme, procède de la même inspiration.

Au chapitre III du premier livre des *Mémorables*, on trouve sur ce sujet quelques lignes de Xénophon qui ont une grande importance. C'est ce texte que nous examinerons d'abord : « Je vais raconter, dit Xénophon, comment Socrate instruisait ceux qui l'entouraient, soit par ses actes, en se montrant ce qu'il était, soit par ses paroles en discourant avec eux. Pour ce qui est des Dieux, sa conduite et ses discours étaient conformes à la réponse de la Pythie, lorsqu'on l'interroge au sujet soit des sacrifices à offrir aux Dieux, soit du culte à rendre aux ancêtres, ou autres choses semblables. La Pythie déclare que « pratiquer la loi de la cité c'est pratiquer la piété » (νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἄν ποιεῖν). C'est ce que Socrate faisait, et recommandait aux autres de faire, considérant comme vaine et frivole la conduite de ceux qui agissaient autrement (τοὺς δὲ ἄλλως πως ποιοῦντας περιέρχους καὶ ματαιοὺς ἐνόμιζεν εἶναι, I, III, 1 et ss.).

Avant d'aller plus loin, j'ai besoin de dire un mot au sujet de la traduction que je viens de donner de la réponse de la Sibylle ; elle peut paraître en trop généraliser le sens. En effet, la question posée ne touche qu'une affaire de rites, et en ce sens la traduction eût été plus exacte sous cette forme : « Agir selon la loi de la cité, c'est agir pieusement. » Mais en réalité la pensée de Socrate va bien au-delà d'un intérêt de rite. Comme nous le verrons tout à l'heure, c'est la question même de la piété, au sens le plus large du mot, que Socrate prétend aborder. Pour lui, l'observation des lois de la cité est l'acte pieux par excellence ; c'est là sa pensée intime, le dernier mot de son enseignement. Dès lors notre traduction, que d'ailleurs autorise matériellement l'ample sens des mots grecs, convient mieux à notre sujet.

Il est bien vrai qu'en dehors de cette piété essentielle, Socrate accepte à l'occasion certaines pratiques pieuses. Ce sont concessions faites à la coutume populaire, et qui

d'ailleurs sont accompagnées de telles réserves que, pour qui va au fond des choses, elles doivent, comme terme final, aboutir à l'abstention. La suite du texte de Xénophon est particulièrement intéressante sous ce rapport : « Socrate, dit Xénophon, demandait simplement aux dieux de lui accorder ce qui est bon, attendu que les dieux savent le mieux ce qui peut être bon. » C'est là un acte de foi envers la Divinité, qui, pour se renouveler à tous les instants de la vie, n'exige rien de rituel. Quant aux sacrifices, Xénophon atteste que « Socrate n'en offrait que de modestes, en rapport avec son modeste avoir, et qu'il ne se croyait pas pour cela inférieur à ceux qui, avec de grandes et de nombreuses richesses, offrent de grands et de nombreux sacrifices... Il serait en effet indigne des Dieux, disait-il, d'accepter avec plus de plaisir les grandes offrandes que les petites, car souvent les dons des méchants leur seraient ainsi plus agréables que ceux des bons, et de leur côté les hommes auraient la vie en médiocre estime, si les dons des méchants pouvaient être plus agréables aux Dieux que ceux des bons. Socrate croyait que les Dieux se plaisent surtout aux honneurs qui leur sont rendus par les hommes les plus pieux (ἀλλ' ἐνόμιζε τοὺς θεοὺς ταῖς παρὰ τῶν εὐσεβεστάτων τιμαῖς μάλιστα χεῖρειν). » Pour bien nous rendre compte de ce que veut dire εὐσεβεστάτος, il suffit de nous reporter à l'oracle même de la Sibylle, mentionné quelques lignes plus haut : νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἄν ποιεῖν.

Je reconnais volontiers, cependant, que ce passage isolé ne suffirait pas à nous donner un témoignage certain de la pensée de Socrate ; mais nous allons en voir le sens confirmé, développé, complété, dans les entretiens avec Euthydème et avec Hippias.

Nous connaissons déjà le début du dialogue avec Euthydème (1). Pour convaincre son auditeur de la sollicitude des Dieux à l'égard des hommes, Socrate a énuméré

(1) Ci-dessus p. 16.

les biens de toute sorte que les Dieux mettent à leur disposition (IV, III, 3-12). Puis vient ce qui est dit de la Divinité qui, ne se manifestant pas visiblement, se révèle à nous par ses œuvres (*ib.*, 12-14). A ce moment Euthydème fait à Socrate, et cela en termes très semblables, la même objection que nous avons déjà vue présentée par Aristodème. « J'ai bien certainement, dit-il, la volonté de ne pas me permettre la plus petite négligence envers la Divinité (τὸ δαιμόνιον), mais ce qui me décourage, c'est le doute qu'aucun homme puisse jamais reconnaître par de dignes témoignages les bienfaits des dieux (... ἐκεῖνο δὲ ἀθυμῶ ὅτι μοι δοκεῖ τὰς τῶν θεῶν εὐεργεσίας οὐδ' ἂν εἰς ποτε ἀνθρώπων ἀξίαις χάρισιν ἀμείβεσθαι). — Ne te décourage pas, Euthydème, lui répond Socrate; tu sais en effet que le dieu de Delphes, si quelqu'un lui demande de quelle manière il peut se rendre agréable aux Dieux (1), lui répond : par la loi de la cité (νόμῳ πόλεως) (2). »

« Lorsque Socrate voulait démontrer quelque chose, dit Xénophon, il partait de ce qui était le plus généralement admis, pensant que c'était ce qu'il y avait de plus sûr pour le raisonnement (3). C'est ce que fait ici Socrate. Dans le passage précédent, nous l'avons déjà vu s'appuyer sur l'oracle de Delphes pour en déduire une règle générale de piété envers les Dieux, et nous avons montré ce qu'il y avait d'excessif dans le sens donné par lui à l'oracle. Ici l'objection tombe, parce que la question posée n'est plus la même. Ce n'est plus, en effet, simplement d'actes rituels qu'il s'agit, c'est en général du moyen que peut avoir l'homme « de témoigner sa reconnaissance, de se rendre agréable aux Dieux ». Grâce à ce changement dans les termes de la question posée, Socrate

(1) Ὅταν τις αὐτὸν ἐπερωτᾷ πῶς ἂν τοῖς θεοῖς χαρίζοιτο. Il y a ici dans le grec, entre la question d'Euthydème et la réponse de Socrate, une concordance de mots (χάρισιν, χαρίζοιτο) très significative, et qu'il nous a été impossible de rendre exactement en français.

(2) IV, III, 15-16.

(3) Ὅποτε δὲ αὐτὸς τι τῷ λόγῳ διεξίει, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἠπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι τοῦ λόγου. (IV, 6, 15.)

peut dûment attribuer au νόμῳ πόλεως la large acception qu'il a en vue; et, entendu de cette sorte, l'oracle de Delphes devient une incontestable sanction religieuse donnée à la loi par là même à la vertu civiles. De là résulte en même temps une réprobation tacite des pratiques rituelles en usage chez le vulgaire pour se concilier la faveur des Dieux. Sous ce rapport, le meilleur commentaire de la pensée de Socrate me paraît être le mot qui chez Platon résume l'entretien de Socrate avec Euthyphron : « Ne dis-tu pas, Euthyphron, que la sainteté est l'art de sacrifier et de prier? — Oui, je le dis. — Sacrifier, c'est donner aux Dieux; prier, c'est leur demander. — Fort bien, Socrate. — De ce principe il suivrait que la sainteté est la science de donner et de demander aux Dieux. — Tu as parfaitement compris ma pensée... — Donc, mon cher Euthyphron, la sainteté est une sorte de marché entre les dieux et les hommes? » (Ἐμπορικὴ ἄρα τις ἂν εἴη τέχνη ἢ οὐσίτης θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων.)» Euthyphron paraît un peu embarrassé de cette conclusion. « Un marché, en effet, si tu veux l'appeler ainsi, dit-il à Socrate. — Je ne le veux pas, si ce n'en est pas réellement un. Mais, dis-moi, quelle utilité les Dieux reçoivent-ils des présents que nous leur faisons? — Penses-tu donc, Socrate, que les Dieux puissent jamais tirer aucune utilité des choses qu'ils reçoivent de nous? » — A cette question solennelle, Socrate s'abstient de répondre; il laisse Euthyphron à ses perplexités. Mais la réponse est ailleurs; nous l'avons rencontrée dans les entretiens avec Aristodème et avec Euthydème. « Pratiquer la loi de la cité, c'est pratiquer la piété. » C'est ainsi, c'est par la vertu civile, suivant Socrate, que l'homme peut dignement reconnaître les bienfaits des Dieux; c'est ainsi qu'il peut être agréable aux Dieux; là est vraiment la sainteté.

Dans le *Banquet* de Xénophon, Hermogène, interrogé par Socrate comme les autres convives, sur ce qu'il considère comme l'avantage le plus précieux dont il jouisse, répond que c'est la bienveillance que lui témoignent les

Dieux : « Ils s'intéressent tellement à moi, dit-il, qu'ils ne me perdent de vue, ni nuit, ni jour, ni quand je voyage, ni quand j'entreprends quelque chose. Et comme ils savent d'avance l'issue de chaque événement, ils m'avertissent en m'envoyant des voix, des songes, des augures sur ce que je dois faire ou non ;quand je leur obéis, je n'ai jamais à m'en repentir ; quelquefois, leur ayant désobéi, j'en ai été puni. — Tout cela n'a rien d'incroyable, lui répond Socrate ; mais ce que j'aimerais à savoir, c'est par quel culte tu obtiens ainsi leur amitié ? — Par Jupiter, dit Hermogène, ce culte n'est nullement coûteux : je les loue, sans rien dépenser ; ce qu'ils me donnent, je m'efforce de le leur rendre ; mes discours sont pieux, autant qu'il est possible ; et pour tout ce dont je prends les Dieux à témoin, volontairement je ne mens jamais. — Par Jupiter, dit Socrate, si tu gagnes ainsi l'amitié des Dieux, ce qui plaît aux Dieux est évidemment la vertu (*οὐ θεοί, ὡς ἔοικε, καλοκἀγαθία ἤδονται*). »

Aussi bien que chez les Athéniens, chez tous les peuples, dans leur enfance, dans leur jeunesse, voire même encore plus tard, les pratiques sacrées représentent, si l'on ne veut pas dire avec Platon un *marché*, du moins un *pacte* entre l'homme et son Dieu. Un jour cependant, chez un d'entre les peuples, sous l'empire de circonstances qu'il ne peut être question d'exposer ici, ce pacte a pris un caractère nouveau. Entre Israël et son Dieu, le pacte sacré, l'*alliance*, comme on est convenu de l'appeler, porte comme condition : de la part du peuple, l'observation de la loi nationale, loi civile et religieuse à la fois ; et de la part du Dieu d'Israël, protection spéciale accordée au peuple en retour de sa fidélité à la loi. « Si vous écoutez ma voix, et si vous gardez mon pacte, dit Iahveh, vous m'appartiendrez entre tous les peuples, car toute la terre est à moi (2). » Or, ce pacte, en voici la substance :

(1) *Banquet*, ch. iv, 45.

(2) *Exode*, xix, 5.

« Tu adoreras le Dieu qui t'a délivré de la servitude, et aucun autre. Tu renonceras à toute représentation matérielle de la Divinité ; tu n'attesteras point mensongèrement le nom de ton Dieu ; tu travailleras six jours et tu te reposeras le septième, afin que ton fils et ta fille, ton serviteur et ta servante se reposent avec toi. Tu honoreras ton père et ta mère. Tu ne tueras pas. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne déroberas pas. Tu ne porteras pas de faux témoignage. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain ; ni sa maison, ni son champ, ni rien qui lui appartienne (1). » Ce sont là des conditions d'un caractère tout moral, qui consacrent la croyance en l'unité divine, condamnent l'idolâtrie, sanctifient la liberté, le travail, la famille, l'inviolabilité de la personne humaine et celle de la propriété. — De rites, pas un mot.

L'entrée dans cette alliance est d'ailleurs ouverte à tout homme, à tout peuple qui voudra et pourra en remplir les conditions. Il est bien vrai que les nécessités du temps, à côté de ce pacte moral, exigent l'établissement d'un système rituel. Mais, si supérieur qu'en soit le caractère, relativement à ce qui existe chez les autres peuples, les prophètes ne cessent jamais de l'attaquer comme quelque chose d'étranger, ou, pour mieux dire, de contraire à la vraie piété mosaïque. « Je hais, je méprise vos fêtes, dit le Dieu d'Israël ; l'encens de vos solennités, je ne le respire pas ; vos holocaustes et vos offrandes, je n'y prends point plaisir ; les veaux gras que vous me sacrifiez en actions de grâce, je ne les regarde pas. Loin de moi le bruit de tes chants ! Loin de moi le son de tes harpes ! Mais que chez toi la droiture coule comme un ruisseau, et la justice comme un torrent qui ne sèche pas ! M'avez-vous offert des sacrifices et des dons dans le désert pendant quarante ans, maison d'Israël (2) ? »

Ainsi parle au nom de Iahveh le plus ancien peut-être

(1) *Décalogue*, (*Exode*, xx, 1-17. — *Deut.*, v, 6-21).

(2) *Amos*, v, 1-25.

des prophètes, et ceux qui suivent répètent son langage. Jérémie, à la veille de la destruction de Juda, le second Isaïe, du milieu de Babylone, à la veille du rétablissement de Jérusalem, abondent en semblables protestations contre les vaines observances; et lorsqu'après six siècles Jérusalem de nouveau succombe sous l'effort des Romains, c'est sous la tutelle seule de sa Loi que le peuple dispersé pourra lutter contre tant de causes de ruines accumulées, et sortir enfin victorieux de l'épreuve. Quel plus beau commentaire peut-on imaginer de la pensée de Socrate? Et rien peut-il mieux que cette analogie expliquer comment, à un moment donné, l'enseignement parti d'Athènes et la doctrine sortie de Sion sont venus s'unir en un même courant, dans le christianisme, pour former après une longue élaboration notre monde moderne?

Jusqu'ici cependant nous n'avons encore fait connaître que d'une manière incomplète la pensée de Socrate, sur le caractère religieux de la loi civile. Dans ses entretiens avec Aristodème et avec Euthydème, c'est, nous ne devons pas l'oublier, sur un oracle de Delphes, sur l'autorité de la religion populaire, qu'il s'est appuyé pour justifier sa doctrine; nous allons le voir maintenant, dans son entretien avec Hippias, appeler à son aide la philosophie religieuse.

Ce dialogue, qui occupe le chapitre IV du quatrième livre des *Mémorables*, coupe en deux une série de dialogues entre Socrate et Euthydème (chapitres II et III d'une part, chapitres V et VI de l'autre). Breitenbach, frappé, comme il devait l'être, de cette interposition, l'explique en supposant que le chapitre IV n'a été composé par Xénophon qu'après les autres, et que l'auteur l'a mis à cette place pour faire succéder à un dialogue sur la religion (celui que nous venons d'analyser) un autre sur la justice (1). Nous partageons sous un certain rapport l'o-

(1) Breitenbach, *Memor. Einleit.*, § 6. *Anmerk.* 2.

pinion de Breitenbach. Comme lui, nous croyons que le dialogue avec Hippias est d'une date postérieure aux quatre avec Euthydème. Mais, quant au motif qui l'a fait placer là où nous le rencontrons, nous croyons que ce n'est pas simplement parce qu'il traite de la justice, mais parce qu'il établit l'identité de la loi de l'État et de la justice, et par suite montre cette loi agréée des Dieux, comme l'est la justice elle-même.

Au point de vue de la composition, le dialogue avec Hippias est un des plus remarquables, le plus remarquable peut-être des *Mémorables*. Xénophon, qui déclare l'avoir lui-même entendu, l'a reproduit avec un soin tout particulier. J'en donnerai ici une brève analyse.

Socrate rencontre, sur l'Agora, Hippias, sophiste célèbre et, de plus, grand railleur, et le débat s'engage entre eux sur la nature de la justice. Hippias déclare qu'il a sur ce sujet beaucoup de choses neuves à dire et se plaint de ce que, revenu à Athènes après une longue absence, il n'entend sur cette question de la part de Socrate que les mêmes discours d'autrefois. Socrate répond qu'il n'y a pas là matière à innovation; puis, à la suite d'une sorte de débat préparatoire, pressé par son adversaire de s'expliquer, Socrate pose nettement ce principe que « le juste, c'est le légal » (φημι γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι) (1). Mais pour lui, le légal, c'est la loi même de l'État: « Tu connais les lois de l'État? dit-il à Hippias (νόμους δὲ πόλεως γιγνώσκεις). — Sans doute, ce sont celles que les citoyens ont décrétées d'un commun accord, pour établir ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir. » Et comme Hippias objecte que les lois de l'État changent, qu'on ne peut les regarder comme chose sérieuse, puisque ceux qui les ont édictées, au besoin les désapprouvent et les abrogent, Socrate lui répondant établit par une longue démonstration; que les lois restent cependant lois, tant qu'elles n'ont pas été abrogées; que les

(1) IV, iv, 12 et ss.

Etats où les lois sont le mieux observées sont les plus prospères et les plus forts, que l'individu qui obéit aux lois est le plus heureux et le plus honoré. Hippias finit par être convaincu, ou du moins il semble l'être : « Vraiment, Socrate, je ne crois pas avoir sur la justice une opinion contraire à ce que tu viens de dire. »

Mais ce triomphe ne suffit pas à Socrate. Chez lui le sentiment religieux est toujours en éveil ; il ne sera satisfait qu'après avoir montré que la loi de l'État a une origine divine, un caractère religieux. Il arrive ainsi à sa doctrine célèbre des lois non écrites. A peine a-t-il reçu l'aveu d'Hippias : « Connais-tu, lui dit-il, des lois non écrites (ἀγράφους δὲ τινας οἴσθα νόμους) ? — Oui, ce sont celles qui, en tout pays, sur le même objet sont les mêmes. — Peux-tu dire que ce sont les hommes qui les ont établies ? — Comment cela serait-il, puisqu'ils n'ont pu se réunir tous et qu'ils ne parlent pas la même langue ? — Qui donc, crois-tu, a établi ces lois ? — Je crois que ce sont les dieux qui les ont données aux hommes, car, chez tous les hommes, la première loi est de vénérer les dieux. » Ceci, soit dit en passant, de la part d'Hippias peut bien être une raillerie ; mais Socrate énumère d'autres lois dont le caractère n'est pas moins universel ; ainsi le respect des enfants pour les parents, l'interdiction des unions incestueuses, la reconnaissance envers les bienfaiteurs : tels sont les exemples de lois non écrites que cite Socrate, et qu'il eût pu facilement multiplier (1). Pour ce qui est du respect des parents imposé aux enfants, Hippias ne refuse pas d'y reconnaître une

(1) Lui-même, dans un autre passage des *Mémoires* (I. III, ix), cite l'exemple du tyran qui, dit-on, serait maître de ne pas suivre les bons conseils qu'on lui donne : « Et comment serait-il maître de ne pas les suivre, répond Socrate, puisque la punition est toujours là s'il refuse d'écouter un bon avis ? S'il ne l'écoute point, il fera des fautes, et la faute amènera le châtement. »

La conséquence toute naturelle de cette doctrine devait être de substituer le châtement présent aux supplices de l'*hadès*, dans lesquels Socrate avait assurément peu de foi.

loi divine, mais il n'en est pas de même de la prohibition des unions incestueuses et de la réprobation attachée à l'ingratitude ; celles-ci ne lui paraissent pas être des lois divines (οὐκέτι μοι δοκεῖ οὗτος θεοῦ νόμος εἶναι) (1), et sa raison, c'est qu'elles sont parfois transgressées. « On en transgresse bien d'autres, répond Socrate, mais ceux qui transgressent les lois établies par les Dieux subissent un châtement auquel l'homme ne peut en aucune manière se soustraire, tandis que ceux qui transgressent les lois établies par les hommes peuvent se soustraire au châtement, soit par la fuite, soit par la violence. » Et ici Socrate, par d'incontestables arguments (bien que ce ne soient pas toujours ceux que de nos jours on emploierait de préférence), montre que l'inceste et l'ingratitude emportent toujours leur châtement avec elles. Hippias, qui a successivement accédé aux raisons de Socrate, finit par se déclarer convaincu ; ces lois, qui portent en elles-mêmes la punition du prévaricateur, lui semblent être le fait d'un législateur plus qu'humain. — Mais quel peut être ce législateur, si ce n'est un Dieu ? « Donc, Hippias, il plaît aux Dieux que le légal et le juste soient même chose. « Καὶ τοῖς θεοῖς ἄρα τὸ αὐτὸ δίκαιόν τε καὶ νόμιμον εἶναι ἀρέσκει. » Or le légal, nous l'avons vu tout à l'heure, c'est la loi même de l'État. Socrate a donc atteint le but auquel il tendait : Sanctification de l'État, identification de la piété avec le devoir civil. Et que l'on ne croie pas que ce soit arbitrairement que nous donnons cette portée à la pensée de Socrate ; lui-même, dans un autre passage des *Mémoires*, s'exprime à cet égard de la manière la plus formelle : « L'homme le meilleur, dit-il, et le plus cher aux Dieux, c'est l'agriculteur qui pratique le mieux l'agriculture, c'est le médecin qui pratique le mieux la médecine, c'est le politique qui pratique le mieux la politique ; mais celui qui ne fait rien de bien, rien d'utile, celui-là n'est pas non plus aimé des Dieux..... »

(1) IV, iv, 20.

(Τὸν δὲ μηδὲν εὖ πράττοντα, οὔτε χρήσιμον οὐδὲν, ἔφη εἶναι οὔτε θεοφιλή. III, IX, 14.)

On a souvent rapproché, de la doctrine de Socrate sur la loi non écrite, ce passage célèbre de la République de Cicéron : *Est quidem vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo; vetando a fraude deterreat*, etc.; et cet autre encore emprunté au *De Legibus* : « *Est enim ratio perfecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens, et a delicto avocans, quæ non tum denique incipit lex esse quum scripta est, sed tum quum orta est*, etc. (1) » L'analogie existe sans doute, mais elle est loin d'être complète. La loi qu'invoque Cicéron a surtout un caractère moral; sa sanction n'est pas dans la certitude d'un naturel et inévitable châtement; elle est dans les angoisses de la conscience indignée (2). Or ce n'est pas là une sanction suffisante pour une législation positive. Je retrouverais bien plutôt la pensée de Socrate, dans ces paroles d'un homme qui, venu plusieurs siècles après lui, et sorti d'un tout autre milieu, s'efforça de concilier la loi de Moïse avec la philosophie des Hellènes. « Dans toute la Grèce, a dit Philon, il n'y a pas deux cités qui aient les mêmes lois; l'Europe a ses lois, l'Asie a les siennes. Mais les prescriptions de notre législateur, marquées pour ainsi dire au sceau de la nature, sont inaltérables... C'est que pour nous, le père, le créateur du monde, est aussi le législateur de la vérité. C'est que, par suite, l'homme qui suivra fidèlement nos lois, en même temps qu'il s'efforcera d'obéir aux lois de la nature, vivra en parfait accord avec l'ordre de l'univers. » (*Vie de Moïse*, l. II, § 3, 4, 8.)

« Ce qui fait l'excellence de notre législation, écrivait à son tour Flavius Josèphe, c'est qu'elle ne fait pas de la piété simplement une partie de la vertu; c'est qu'elle fait au contraire entrer dans la piété toutes les parties de

(1) *De Rep.*, l. III, xvii. — *De Leg.*, l. II, iv.

(2) « Pœnas luunt... angore conscientie, fraudisque cruciati. » *De Leg.*, l. I, xiv.)

la vertu, je veux dire la justice, la constance, la sagesse, la concorde des citoyens en toutes choses (1). » Après environ quinze siècles, un autre Israélite, Spinoza, exprime encore la même pensée : « Les dogmes de la religion chez les Hébreux, dit-il, n'étaient pas des enseignements, mais des lois et des droits; la piété, c'était la justice; l'impiété, c'était l'injustice et le crime (2). » Et si l'on veut bien y regarder, le même principe ne se retrouve-t-il pas au fond du christianisme; ne se dégage-t-il pas de l'enseignement même du Christ (3)?

Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir ces questions.

(1) *Contre Appion*, l. II, 16.

(2) *Traité théologico-politique*, ch. xv; traduction de Saisset, t. I, p. 289.

(3) Le Christ déclare « qu'il n'est pas venu abolir la loi, mais l'accomplir »; il place la sainteté dans l'observation des *Commandements*; il répète avec le prophète que « l'obéissance vaut mieux que le sacrifice »; il tonne contre l'étroite dévotion des Pharisiens; il est l'ennemi des pratiques rituelles et l'adversaire redouté du sacerdoce. Et où a-t-il placé la vertu religieuse en dehors de la vertu civile? (*Voy. Matt.* v, 17; xix, 17; ix, 13, 14; xv, 1-20; xxii, 36-40; xxiii, 1-33.)

Quant à la parole célèbre adressée par le Christ aux Juifs qui lui demandent s'il est permis de payer le tribut à César : « ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ (payez à César ce qui est dû à César, et à Dieu ce qui est dû à Dieu) », elle ne signifie nullement, comme on a coutume de le répéter, l'institution d'un double pouvoir temporel et spirituel; ces mots même eussent été vides de sens pour les contemporains. La parole de Jésus est une sage recommandation, adressée aux Juifs, de mettre d'accord, aussi bien que possible, leurs devoirs envers le chef de l'Empire et leurs devoirs envers le *Dieu d'Israël*, autrement dit envers la loi émanée de ce Dieu. C'est une porte ouverte, c'est une sanction donnée à la saine et légitime alliance de ce qu'on peut appeler la civilisation israélite, avec la civilisation gréco-latine de l'Empire. Préparée depuis déjà trois siècles, cette œuvre longue et difficile a été poursuivie sans relâche, et sous toutes les formes, par le christianisme, depuis son origine jusqu'à nos jours, et c'est de là qu'est sorti le monde moderne. Tel a été le véritable sens, tel a été l'effet de la parole de Jésus.

L'idée de la séparation des deux pouvoirs n'a évidemment pu se produire qu'après la conversion du chef de l'Empire au christianisme, et alors seulement aussi la parole du Christ, détournée de son sens naturel, a pu recevoir le sens nouveau que l'on continue de lui donner.

Mais, quoi qu'il en puisse être, ce qui n'est point douteux, c'est que, depuis plus de trois siècles, un fait domine notre histoire : c'est le progrès de l'idée laïque. Elle a débuté avec la Réforme, a fait un nouveau pas au Congrès de Westphalie, où une réunion de diplomates européens a été appelée à régler la grande question religieuse de l'époque; elle a obtenu une victoire décisive, par la Révolution française, qui, à l'intérieur, et par contre-coup à l'extérieur, a placé tous les cultes et l'instruction publique sous la direction de l'État; elle a obtenu la plus haute sanction dans ce traité de la Sainte-Alliance, par lequel les chefs des trois grands empires, adversaires victorieux de la Révolution française, délibérant sans le concours d'aucun clergé, ont déclaré « vouloir appliquer les principes du christianisme au gouvernement des États dont la Providence leur avait respectivement confié le gouvernement ». Enfin, aujourd'hui plus que jamais, *Laïcité* (le mot est étrange, mais où en trouver un meilleur?) est devenu, pour les partisans des réformes sociales, le mot de ralliement. Je n'ai rien à y objecter, pourvu qu'on n'isole point *Laïcité* de l'idée religieuse sans laquelle l'humanité ne peut vivre, et à laquelle le progrès social a toujours été intimement lié. L'accord devra se faire par bien des voies diverses. Mais, puisqu'il devra toujours avoir pour base l'accord de la foi avec la raison, de la tradition avec la science, je n'hésite pas à affirmer qu'une large place devra toujours être faite, en même temps qu'aux enseignements des prophètes hébreux, aux leçons de celui que l'on a justement nommé « le père de la philosophie », mais qui fut aussi le père de la théologie philosophique.

D'un côté et de l'autre le fond est le même : croyance à l'unité du monde infini, que régit une providence infinie; sainteté et dignité de l'homme, qui demeure libre en face de cette providence; identité de la vertu civile et du mérite religieux; rejet de toutes les pratiques superstitieuses, qu'elles aient pour objet soit d'obtenir la con-

naissance de l'avenir, soit de se concilier la faveur divine. Mais, si le fond est le même, le mode d'action est tout différent. Ce qui domine chez le prophète hébreu, c'est un enthousiasme ardent, impétueux; c'est un dévouement intrépide à ce qu'il sait être la cause de la justice et de la vérité; aucune crainte ne l'arrête, ni pour lui, ni pour le peuple auquel sa parole s'adresse; il sait qu'au jour venu Dieu relèvera de sa chute ce peuple dans lequel il se sent à l'avance revivre. Il n'invoque aucun secours, il ne sollicite aucune pitié; et cependant il puise dans ses douleurs le sentiment d'une religieuse compassion, le désir d'une justice tutélaire, pour le faible, le pauvre, l'opprimé (1).

Bien différente est la voie de Socrate. Fils de la plus glorieuse des cités, témoin d'abord de sa plus haute fortune, plus tard de sa rapide décadence, Socrate a reconnu la double cause de ce changement fatal, d'une part l'enivrement de la puissance et de la richesse, qui a produit le relâchement des mœurs; d'autre part l'abus de la culture scientifique, qui a conduit au scepticisme. C'est contre ces deux maux qu'il a voulu réagir, et, comme nous l'avons vu, c'est avant tout dans la restitution d'une foi religieuse, en harmonie avec l'état nouveau des esprits, qu'il a cherché le moyen de guérison.

Réformateur, et non prophète, animé des mêmes convictions, pénétré du même enthousiasme que les *voyants* d'Israël, Socrate a donc cependant dû suivre une marche différente. Ce n'est pas au sentiment, c'est à l'intelligence qu'il s'adresse. Il ne cherche pas à émouvoir; il travaille à convaincre et à persuader; il crée, ce qui n'existait pas encore, une *théologie*; il donne la seule justification possible de la croyance en une intelligence, en une Providence divine; il explique le mode d'action de cette Providence sur l'homme; il nous dit

(1) « Les Juifs, a dit M. Havet, ont appris au reste des hommes ces deux grandes choses, : le martyre et la charité. » *Revue des Deux-Mondes* du 15 août 1863.

comment on peut consulter, comment on peut honorer la divinité. Voilà Socrate théologien.

Quant à ses doctrines morales et politiques, quant à l'histoire de sa vie et de sa mort, nous nous sommes interdit d'en parler dans cette étude. Le sujet a été tant de fois et si heureusement traité, qu'il eût été superflu d'y revenir; chacun d'ailleurs peut aisément s'en instruire, en consultant les *Mémorables* et le *Banquet* de Xénophon, sans parler des autres sources. Qu'il me soit permis cependant de rappeler quelques points de son enseignement moral et politique par lesquels Socrate, toujours si voisin de nous, s'en approche de plus près encore. Ainsi il recommande une égale culture du corps et de l'intelligence, et cela dans l'intérêt même du développement intellectuel (1); il réhabilite le travail manuel, ce qui alors est le travail servile (2); il affirme, sauf quelques différences spéciales, l'égalité de nature de l'homme et de la femme (3); il veut la diffusion incessante, universelle, de l'instruction, comme principe et comme garantie de la moralité humaine, et c'est particulièrement à ce titre que Xénophon lui décerne le nom « d'ami du peuple et de l'humanité » (4). Il fait entrer dans les mobiles d'une sage conduite (et cette opinion lui a valu de fort injustes reproches), à côté du dévouement au bien commun, le sentiment de l'utilité personnelle, de l'intérêt bien entendu; sont-ce là en effet des mobiles qu'il soit permis de négliger? Enfin Socrate prodigue les plus sages avis pour la direction et l'administration d'une société libre, de ce régime qui, depuis un siècle, tend à devenir de plus en plus celui de nos sociétés modernes.

En Socrate d'ailleurs, ce qu'il faut admirer, ce n'est

(1) I, II, 4; III, XII, 1-8.

(2) I, II, chap. VII.

(3) *Le Banquet*, II, 9.

(4) *Δημοτικός και φιλόανθρωπος. Memor.*, II, II, 61. Voy. aussi I, II, 50. « Que si c'est un devoir de *lier* les fous, c'est une *obligation* pour ceux qui savent d'instruire ceux qui ne savent pas. »

pas seulement le génie de l'homme, c'est aussi le génie d'Athènes. Malgré ses défauts natifs, malgré sa douloureuse décadence, Athènes, qui a formé Socrate, reste pour lui le type, que sans doute il veut corriger et perfectionner, mais qu'il ne songe pas remplacer; l'idée d'une cité idéale, comme celle de Platon, ne s'est jamais présentée à son esprit. Ce type glorieux ne s'est cependant jamais reproduit et ne pouvait pas se reproduire; il appartient à un âge passé de l'histoire humaine. Par contre, on peut dire que le globe lui-même, sous l'empire de la civilisation chrétienne telle que nous l'avons définie, par conséquent aussi sous l'influence persistante de la tradition athénienne, s'est de plus en plus rapproché de ce type, amendé comme le concevait Socrate. Horace a pu dire autrefois que la Grèce subjuguée, subjuguant son vainqueur, avait donné les arts à l'agreste Latium. Aujourd'hui c'est à la terre entière qu'on peut appliquer cette parole: il n'est guère en effet de région, si lointaine, si misérable qu'elle puisse être, qui, directement ou indirectement, n'ait reçu au moins quelque rayon de sciences et des arts de la Grèce. Platon disait que l'étendue de la cité devait être limitée à la portée de la voix du héraut; grâce à la communication électrique, le globe entier peut être aujourd'hui considéré comme une cité, au sens de Platon; grâce à nos moyens de transport aussi rapides que multipliés, ses habitants peuvent aujourd'hui en parcourir les régions diverses, peuvent échanger entre eux les produits de l'industrie et de la science plus facilement et plus promptement que ne pouvaient le faire sur leur territoire les habitants de quelque ancien empire; héritiers et disciples de la Grèce, ils appliquent de plus en plus à leurs gouvernements le régime de la liberté; enfin, pour achever la ressemblance avec l'époque socratique, en même temps que les vieilles institutions nous voyons les anciens dogmes partout ébranlés. Comme au temps de Socrate, la nécessité est manifeste d'un travail de réorganisation politique et religieuse.

Peu compris de ses contemporains (Xénophon excepté), Socrate l'a été moins encore dans les siècles suivants. De sa sublime notion du *Daimonion*, l'antiquité a fait son *Démon familier*. Les docteurs chrétiens, tout en rendant justice à la pureté de sa morale et à l'excellence de sa vertu, ont méconnu en lui l'apôtre et le théologien. Raphaël, dans son *École d'Athènes*, tandis qu'il représente Aristote et Platon dominant la scène, met sur le côté Socrate discourant à part avec ses disciples. Croyons que notre siècle, qui, sous des proportions colossales, par ses grandeurs et par ses faiblesses rappelle à tant d'égards celui de Socrate, comprendra mieux l'illustre réformateur, et, en le mettant à sa vraie place, saura profiter de ses leçons. Cependant pour cela il faut avant tout qu'il comprenne le sentiment religieux dont Socrate fut pénétré, qui inspira sa doctrine, et dirigea sa vie. Ceci nous amène à l'étude, jusqu'ici différée, de ce que fut le *Daimonion* socratique.

VIII

LE DAIMONION.

Dans le cours de ce travail nous avons vu le nom τὸ Δαιμόνιον désigner toujours la Divinité même, dont la providence infinie, partout présente, associée à la vie de tous les êtres, maintient par son action l'harmonie de l'univers. Telle n'est pas cependant la notion généralement accréditée au sujet du *Daimonion* socratique. L'idée d'un soi-disant *Démon de Socrate*, née dans l'antiquité, persistante sous une forme plus ou moins atténuée dans les temps modernes, continue d'obscurcir cette grande conception et l'enveloppe comme un voile que je vais tenter d'écarter. Mais d'abord il importe de mettre dans tout son jour la pensée de Socrate, et je le ferai

en réunissant en un même ensemble les différents passages qui, dans les *Mémorables*, fixent le sens du τὸ δαιμόνιον et établissent son équivalence avec les appellations usuelles de la Divinité :

1° (I, 1, 4-6.) « Socrate, dit Xénophon, parlait selon ce qu'il pensait; il disait que le *Daimonion* l'avertissait (τὸ δαιμόνιον ἔφη σημαίνειν), et, selon l'avertissement du *Daimonion*, il recommandait à ceux qui l'entouraient de faire telle chose, de ne pas faire telle autre... Croira-t-on qu'il eût consenti à passer pour un niais ou pour un imposteur? Il eut cependant paru l'un et l'autre, si, ayant recommandé telle chose comme signalée par Dieu (ὁπὸ θεοῦ), il avait pu être signalé lui-même comme ayant menti. Il se serait donc abstenu de rien prédire, s'il n'avait cru que la prédiction devait se vérifier. Mais comment asseoir cette croyance, si ce n'est en un Dieu? Ayant foi en les Dieux, comment eût-il pu penser qu'il n'y avait pas de Dieu? » (I, 1, 4-6.)

Ce passage est capital; il montre de la façon la plus nette l'équivalence pour Socrate et pour Xénophon du mot τὸ δαιμόνιον, et des mots θεός, ὁ θεός, οἱ θεοί.

Ainsi, encore, aux versets 10 et 19 du même paragraphe, au lieu du *Daimonion*, ce sont les *Dieux* qui « donnent leurs avertissements à ceux auxquels ils sont propices ».

2° (I, III, 4.) « Si quelque chose lui paraissait être un avertissement des Dieux (σημαίνεσθαι παρὰ τῶν θεῶν), on lui aurait plus difficilement persuadé d'agir contre cet avertissement que de prendre un guide aveugle et ne connaissant pas le chemin, plutôt qu'un guide voyant clair et bien informé; il condamnait la folie de ceux qui font quelque chose contrairement à l'avertissement des Dieux, par crainte de l'improbation des hommes. En présence de l'avis des Dieux, il ne tenait compte d'aucune considération humaine. »

Ici encore on voit que ce sont les *Dieux*, non le *Daimonion*, qui donnent leurs avertissements. Il n'est donc pas vrai, comme on ne cesse de le répéter, qu'il y ait

une relation toute personnelle et exceptionnelle du *Daimonion* à Socrate.

3° (I, IV, 1-19.) Xénophon rapporte ce qu'il a entendu dire à Socrate au sujet du *Daimonion*, dans un entretien avec Aristodème, surnommé le *Petit*, entretien qui, nous l'avons vu (1), a pour objet de prouver à Aristodème l'existence et la providence des Dieux ou du *Daimonion*, car les deux termes sont indifféremment employés. A un certain moment, Aristodème dit à Socrate qu'il n'a nul dédain du *Daimonion* (v, 10), mais qu'il le croit trop magnifique (μεγαλοπρεπέστερον) pour avoir besoin de notre culte; puis l'instant d'après (v, 11), il déclare qu'il ne négligerait pas les *Dieux* s'il pensait qu'ils s'occupent des hommes.

4° Dans le second dialogue avec Euthydème (IV, III, 12-16), comme Socrate cite parmi les bienfaits des Dieux les avertissements qu'ils donnent aux hommes, Euthydème répliqua que les *Dieux* paraissent traiter Socrate plus favorablement encore puisque, sans même être interrogés par lui, ils l'avertissent de ce qu'il faut faire et ne pas faire (προσημαίνουσί σοι ἃ χρῆ ποιεῖν καὶ ἃ μὴ). Socrate, en réponse, déclare à Euthydème qu'il pourra jouir de la même faveur, pourvu qu'il n'attende pas de voir apparaître les formes des *Dieux*, mais que pour les vénérer et les honorer il lui suffise de voir leurs œuvres. Or, quelques lignes plus loin (v, 14), après avoir cité tant de forces dont nous éprouvons et sentons l'action, bien qu'elle soit invisible, Socrate veut que l'admiration qu'elles nous inspirent nous porte à honorer le *Daimonion*. Ici donc encore, sous des noms différents, *Dieux* et *Daimonion* sont même chose. De même dans ce qui suit. Euthydème déclare (v, 15) qu'il ne voudrait pas avoir à se reprocher le plus petit manquement à l'égard du *Daimonion*; mais (ce qui fait son désespoir), c'est qu'il ne pense pas qu'aucun homme puisse jamais dignement reconnaître les bienfaits des *Dieux*. »

(1) Voy. p. 15.

5° (IV, VIII, 1.) Au commencement de ce paragraphe, Xénophon signale l'objection qu'on peut élever contre la croyance de Socrate au sujet du *Daimonion*, puisque si, comme il l'affirmait, le *Daimonion* l'avertissait de ce qu'il était bon de faire et de ne pas faire, il n'aurait pas été condamné par ses juges. Xénophon répond que cette condamnation n'a pas été un mal pour Socrate, puisqu'elle lui a permis d'échanger, contre la mort la plus glorieuse, le reste d'une vie qui maintenant touchait à son déclin. A la suite de ce passage vient immédiatement (v, 6) le récit d'une conversation de Socrate avec Hermogène, que nous avons déjà mentionnée (1). Hermogène s'étonne de ce que Socrate, appelé qu'il est à comparaître devant le tribunal des héliastes, ne s'occupe pas de préparer sa défense. « J'ai voulu le faire, répliqua Socrate, mais le *Daimonion* s'y est opposé. » Et comme, en l'entendant parler ainsi, Hermogène ne peut cacher sa surprise : « Est-il donc étonnant, lui dit Socrate, que *Dieu* ait jugé que le mieux était pour moi de terminer maintenant ma vie, etc. ? » Nous avons dit ailleurs comment Socrate avait compris et expliqué cet avertissement divin. Ici nous avons seulement à noter ce nouvel et dernier exemple de l'équivalence de *Daimonion* et de *Dieu*.

Nul doute n'est donc possible sur le véritable sens du τὸ δαίμονιον; comme ὁ θεός, οἱ θεοί, τὸ θεῖον, il représente la Divinité, au large sens socratique, la Divinité providente, omnisciente, omniprésente. Les rapports que Socrate entretient avec le *Daimonion* ne sont pas autres que ceux que doit entretenir avec la Providence tout homme rationnellement religieux. Il n'y a rien là de mystique. Le vieux dicton : *Aide-toi, le ciel t'aidera*, qui résume la foi religieuse populaire, résume aussi la foi religieuse socratique.

Comment cependant cette signification si précise, cette relation si nettement caractérisée, ont-elles pu, de l'antiquité jusqu'à nous, demeurer toujours plus ou moins

(1) Voy. p. 41.

méconnues de ceux même qui avec le plus de zèle et de succès ont étudié, cultivé, célébré la pensée de Socrate? Pour répondre à cette question, expliquons en quelques mots le caractère grammatical et l'origine de τὸ δαίμόνιον.

L'adjectif δαίμωνιος (1) dont τὸ δαίμόνιον est le neutre pris substantivement, dérive du nom δαίμων qui, dans l'ancienne langue grecque, a deux sens. D'une part, notamment chez Homère, il est l'équivalent de θεός, il désigne un Dieu. — Du Theil, dans son *Dictionnaire homérique*, dit qu'on l'y trouve aussi avec la signification de génie ou demi-dieu; nous avons vérifié les divers passages cités dans l'article, et nous n'en avons trouvé aucun dans lequel le nom δαίμων ne s'applique à une divinité. L'autre acception est moins élevée; elle désigne, suivant Hésiode (*Op.* 121), de simples génies, plus exactement des hommes de la race primitive, que Jupiter a transformés en δαίμονες, après l'extinction de cette race. « Ils habitent parmi nous, veillent à la garde des mortels, observent les actions justes ou criminelles; environnés de nuages qui les dérobent à nos yeux, ils distribuent la richesse. »

C'est évidemment à la première acception de δαίμων que Socrate s'est rattaché, lorsqu'il a créé son τὸ δαίμόνιον (2). Je dis créé, car, d'après les recherches que j'ai pu faire et les renseignements que j'ai pu obtenir, le nom n'existait pas avant Socrate. On conçoit en effet qu'arrivé à une notion nouvelle de la Divinité il ait eu besoin d'un mot nouveau pour l'exprimer, tout comme les modernes, à un moment donné, ont eu besoin de substituer, tout au moins de joindre aux anciennes dénominations théologiques celles d'*Être suprême* et de *Providence*.

(1) Pour l'exacte signification des mots δαίμων, δαίμωνιος, τὸ δαίμόνιον, nous nous référons au *Thesaurus*.

(2) Il est à noter que, dans les *Mémorables*, Socrate emploie les mots : θεός, οἱ θεοί, τὸ θεῖον, τὸ δαίμόνιον, mais non δαίμων. Ce mot paraît deux fois dans le *Banquet* apocryphe de Xénophon, jamais dans les *Mémorables*. Dans ses autres écrits, Xénophon ne fait usage du τὸ δαίμόνιον que lorsqu'il s'agit de Socrate. (Voir le *Lexicon* de Sturtz.

Mais on comprend aussi quelles difficultés ce néologisme dut créer à Socrate, surtout avec la double signification qui s'y rattachait; déjà les remarques d'Aristodème et d'Euthydème, au sujet du *Daimonion*, nous ont révélé quelque chose de l'espèce de perplexité que ce nom causait aux auditeurs de Socrate; l'opiniâtreté, peut-être aussi une sorte d'ironique plaisir, qu'il mettait à s'en servir, devait encore accroître, avec leur embarras, leur mauvaise humeur. Dans le *Banquet* de Xénophon, Antisthène, causant avec Socrate, se plaint de ne pouvoir se faire écouter de lui: « Tantôt, lui dit-il, c'est le *Daimonion* qui t'empêche, tantôt c'est parce que tu es à la poursuite de je ne sais quoi (ch. VIII, 5). » Ce fut même ce fatal néologisme qui fournit aux ennemis de Socrate l'arme qui devait servir à le frapper. « Socrate est coupable, disait l'acte d'accusation, de ne pas reconnaître les Dieux que reconnaît la cité, et d'introduire d'autres et nouvelles croyances religieuses (ἕτερα καὶνὰ δαίμόνια). » Ces mots, que nous traduisons comme on vient de voir, ne peuvent assurément signifier, ainsi qu'on l'admet d'habitude, « des divinités nouvelles ». Comme Schleiermacher l'a soutenu avec raison, δαίμόνια, à cette place, a la valeur d'un adjectif, non d'un substantif (1). Mais, ceci même admis, il n'en est pas moins vrai que, dans les mots employés par les accusateurs, il y a une évidente et perfide allusion au *Daimonion* de Socrate, et c'est notamment sur ce grief que la condamnation a reposé.

Malheureusement, si le néologisme socratique n'a pas été compris et moins encore bien accueilli du grand nombre, si entre les mains des ennemis de Socrate il a pu devenir l'instrument de sa perte, il faut bien avouer que, si nous en jugeons par les documents qui sont venus

(1) Ce sont choses religieuses : δαίμονια πράγματα. (Schleiermacher, *Platons Werke*, 2^{te} Aufl. 1^{ste} Theils 2^{ter} B^d, p. 432.) L'observation de Schleiermacher, très juste à cette place, cesse de l'être lorsqu'il prétend l'appliquer d'une manière générale à l'emploi de τὸ δαίμόνιον, dans les *Mémorables*.

jusqu'à nous, il n'a été que très imparfaitement compris de ses disciples eux-mêmes, toujours, bien entendu, Xénophon excepté.

En tête de ces esprits rebelles, j'oserai nommer Platon. Lui-même se montre bien ouvertement rallié à la notion vulgaire des *daimonés* (1) et il interprète le *Daimonion* en conséquence. Il n'a pas, il est vrai, au sujet de ces êtres mythiques, exactement la même légende qu'Hésiode. Pour lui, les *daimonés*, comme on va le voir, sont nés du commerce des dieux avec les nymphes, ou même avec de simples mortelles. Ailleurs, dans le *Banquet*, les *daimonés* sont des êtres intermédiaires entre les Dieux et les hommes, transmettant aux Dieux les prières et les sacrifices des hommes, apportant aux hommes les ordres et les récompenses des Dieux. Mais ce qui est plus fâcheux que cette défaillance même, c'est l'effort que fait Platon pour y associer Socrate, et le tissu d'arguties à l'aide desquelles il nous montre le serviteur du *Daimonion* s'évertuant à mettre sa foi véritable à couvert sous une apparente conformité avec la foi vulgaire aux *daimonés*. Qu'on lise, avec toute l'attention dont on sera capable, le chapitre xv de l'*Apologie*, et on ne pourra se défendre de la pénible impression que cause cette perpétuelle équivoque entre le *Daimonion* socratique, les *daimonés* populaires et les *kaina daimonia* de l'accusation. Je me bornerai à rapporter ici les passages essentiels; cela suffira pour juger l'ensemble: « Si je crois, dit Socrate à Mélitus, qu'il y a des choses daimoniques (δαιμόνια πράγματα), puis-je ne pas croire qu'il y a des *daimonés*? Or ne regardons-nous pas les *daimonés* comme des Dieux (θεοί), ou des enfants des Dieux (θεῶν παῖδες)? Que les *daimonés* soient des enfants, même hybrides, nés du commerce des Dieux avec les nymphes, ou avec d'autres encore comme on le dit, cela fait-il qu'on puisse croire qu'il y a des enfants des Dieux et cependant ne pas croire qu'il y a des Dieux?

(1) J'essaye de rendre ce qui suit plus intelligible aux non-hellénistes en écrivant les mots grecs en caractères latins.

Ce serait aussi absurde que de croire qu'il y a des mulets produits par les chevaux et les ânes, et de cependant ne pas croire qu'il y a des chevaux et des ânes. De même il n'est pas un homme, en possession de son bon sens, auquel vous réussirez à persuader que la même personne peut à la fois admettre qu'il y a des choses *daimoniques et divines* (δαιμόνια καὶ θεῖα ἡγεῖσθαι) et ne pas admettre qu'il y a des *daimonés*, des Dieux et des Héros. » On voit à quels déguisements, à quelles mesquines subtilités Platon fait descendre son maître, faute d'avoir pleinement compris sa pensée, qu'il s'efforce de ramener à sa mesure. Quelle différence entre cette pénible et obscure argumentation, et celle de Xénophon, défendant, au premier chapitre des *Mémorables*, la doctrine de Socrate contre les mêmes imputations! Xénophon ne désavoue rien, ne dissimule rien, mais se contente d'insister sur les grands traits véritablement communs à la religion populaire et à la doctrine de son maître.

Platon ne va pas, il est vrai, jusqu'à transformer le δαιμόνιον socratique en un δαίμων vulgaire, en un δαίμων corporel, tel que sera celui d'Apulée, « dont Socrate perçoit les signes, non seulement par l'ouïe, mais encore par les yeux, tellement que ces signes ont bien pu n'être que la forme même de ce *daimon* (1). » Platon ne le nomme pas non plus, comme le feront Plutarque et Apulée, le *Daimonion*, ou le *daimon*, de Socrate; toutefois son δαιμόνιον n'en est pas moins tout différent de celui de Xénophon, Divinité, Providence, que Socrate interroge, comme le peuvent tous les hommes, et dont il obtient réponse, *en méditant ses œuvres*. Le δαιμόνιον, selon Platon, est quelque chose de vague, de mystérieux, dont Platon lui-même n'a pas une idée bien nette. Il en parle comme « d'un signe *démonique* ou divin, d'une voix que Socrate perçoit, de quelque chose

(1) Quod equidem arbitror non modo auribus eum, verum etiam oculis signa dæmonis sui usurpasse... Id signum potest et ipsius dæmonis species fuisse. (Apulée, *De Deo Socratis*.)

de *démonique* qui lui survient, et l'instruit de diverses choses. » J'emprunte ces mots à M. Zeller, qui dans le savant paragraphe spécialement consacré à ce sujet⁽¹⁾ caractérise ainsi le *Daimonion* socratique. Il est vrai que cette définition s'applique à la fois au *Daimonion* selon Xénophon et à celui selon Platon, établissant ainsi entre les deux une similitude qui n'est nullement exacte. Telle est la puissance d'un préjugé, depuis longtemps enraciné, qu'elle s'impose même aux esprits les plus clairvoyants ! « Il résulte de ceci, ajoute M. Zeller, que Socrate avait certainement la conscience d'une révélation divine qui se manifestait en lui ; mais comment se produisait cette révélation, quelle en était l'agent immédiat (*ihr nächster Urheber*) ? Aucun témoignage ne nous le dit, et ce silence démontre suffisamment que ni Socrate ni ses disciples n'étaient arrivés sur ce point à une notion précise » (2). Sans doute, ajoute en note M. Zeller, Dieu ou la Divinité (*Gott oder die Gottheit*) était pour Socrate la source première de cette révélation ; mais agissait-elle immédiatement, ou par un intermédiaire quelconque ? Là-dessus nulle part il ne s'explique. »

Nous croyons que M. Zeller fût arrivé à une conclusion très différente, s'il eût distingué entre Platon et Xénophon, si, comme nous l'avons fait, il eût dressé un rigoureux inventaire des passages qui dans les *Mémorables* sont relatifs au *Daimonion*. Il eût reconnu que si, dans ces passages, nulle part il n'est parlé d'un intermédiaire entre le *Daimonion* et Socrate, c'est que pour Socrate cet

(1) *Die Philosophie der Griechen*, 3^{te} Aufl., t. II, p. 73.

(2) Voici le texte de ce passage : « An keiner Stelle einer platonischen oder xenophontischen Schrift ist wirklich von dem Verkeher des Socrates mit einem Dämon die Rede, sondern immer nur von einem Göttlichen oder Dämonischen Zeichen, von einer Stimme, die Socrates vernehme, von etwas Dämonischen das ihm widerfahre, und ihm manches kundthue, Darin liegt nur das er sich einer göttlichen Offenbarung in seinem Innern bewusst war ; wie die selbe aber bewirkt werde, und wer ihr nächster Urheber sei, lassen alle diese Aussagen durchaus unentschieden. » (*Loc. cit.*)

intermédiaire n'existe pas, c'est qu'il se sent en contact immédiat avec la Divinité, avec la Providence, communiquant directement avec elle, non pas mystiquement, mais au sens que nous avons indiqué.

Les passages de Platon sur lesquels M. Zeller a fondé son appréciation du *Daimonion* socratique, sont les mêmes qui toujours ont été cités par les écrivains qui ont traité le même sujet. Il cite d'ailleurs toujours le texte grec, et dans beaucoup de cas il lui eût été difficile de faire autrement à cause de l'équivoque perpétuelle qui règne dans ce texte (1) entre le *Daimonion* adjectif et le *Daimonion* substantif ; toute naturelle dans le grec, là même où le sens est le plus précis, cette équivoque disparaît forcément dans une autre langue. Ainsi, pour citer seulement quelques exemples, dans cette phrase (Phèdre, 242, B) : τὸ δαιμόνιον τε, καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίνεσθαι ἐγένετο, καὶ τινε φωνήν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι « il advint que m'arriva l'aver-tissement daimonique et le signe accoutumé, et que je crus entendre une certaine voix », faut-il traduire τὸ δαιμόνιον comme nous venons de le faire, ou simplement par : le *Daimonion* ? Même doute pour ces mots du *Théète* (151, A) : τὸ γινόμενόν μοι δαιμόνιον ; et pour ceux-ci de l'*Euthyphron* (3, B) : ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῆς παντὶ ἐκάστοτε γίνεσθαι ?

M. Zeller exprime l'opinion que dans ces passages il est assez indifférent de prendre le mot τὸ δαιμόνιον dans le sens substantif ou bien dans le sens adjectif, et constate ainsi l'équivoque entretenue par Platon. Puis il ajoute : « La vérité est que Xénophon a employé δαιμόνιον comme substantif, à l'égal de τὸ θεῖον ou ὁ θεός, et que Platon l'a employé adjectivement, quand il se sert des formules, τὸ δαιμόνιον σημεῖον οὐ τὸ δαιμόνιον μοι γίνεται. » C'est mettre la main sur la vérité, et cependant ne pas la saisir ; il eut fallu conclure en disant que le δαιμόνιον

(1) Elle convient à Platon, qui veut à la fois garder le mot caractéristique de la doctrine de son maître, et en même temps lui ôter son caractère insolite.

de Xénophon représente seul le δαιμόνιον socratique.

Je ne dirai rien des autres passages empruntés à Platon, que reproduit M. Zeller, où il est question du *signe daimonique*, de la *voix intime*, que perçoit Socrate, non plus que de cette singularité du *Daimonion* qui détourne Socrate d'agir, et ne l'y pousse jamais; je me bornerai à constater de nouveau que rien de tout cela ne se voit dans les *Mémorables*. Nous avons dit où se trouvait la vérité au sujet du *Daimonion* et de la doctrine religieuse de Socrate; faire la revue des erreurs émises sur le même sujet serait une tâche aussi ingrate que longue et difficile.

Platon a égaré, au sujet de son maître, l'opinion commune, qui d'ailleurs ne demandait pas mieux que de le suivre. Après lui, l'auteur du Théagès a commencé la série des banales histoires, qui depuis n'a cessé de grossir. Cicéron, le digne admirateur de Socrate, ne parle cependant du *Daimonion* qu'il appelle *divinum quiddam*, que pour enregistrer quelques anecdotes de cette sorte (1). Diogène de Laerte écrit que pour Socrate le rôle du *Daimonion* se borne à lui annoncer l'avenir : ἔλεγε δὲ καὶ προσημαίνειν τὸ δαιμόνιον τὰ μέλλοντα αὐτῷ. (L. II, v. 32.) Plutarque, qui, dans le traité *De Genio Socratis*, discute, ou fait discuter, avec son bon sens habituel, les opinions controversées au sujet du *Daimonion*, ne le nomme cependant, comme nous l'avons dit, pas autrement que τὸ δαιμόνιον τοῦ Σωκράτους. Enfin nous avons vu qu'Apulée en fait purement et simplement un *Démon*.

Au commencement de ce travail nous avons cité ce mot : qu'on ferait une bibliothèque avec ce qui a été écrit sur Socrate. Mais on a dit aussi, et cela est vrai, qu'on en ferait une, même avec ce qui depuis la Renaissance a été écrit sur le *Daimonion*. Aujourd'hui l'accord est à peu près général sur ce point que le *Démon* de Socrate, comme on continue de l'appeler, a été simplement la *voix de sa conscience*. Mais l'idée de la conscience, telle qu'on la con-

(1) *De Divinat.*, l. IV, 122.

çoit aujourd'hui, en dehors d'un ordre providentiel auquel se rattachent nos convictions, nos craintes, nos espérances, est absolument étrangère à Socrate; pour, lui la vertu n'existe pas sans la piété : « εὐσεβής μὲν... δίκαιος δὲ ». Le *Δαιμόνιον* de Socrate est, de par lui, devenu notre *Providence*. Telle est en réalité la grande signification que ce mot a eue pour lui, et il n'y en a pas d'autre à lui chercher (1).

X

JUGEMENTS SUR PLATON ET XÉNOPHON EN TANT
QU'HISTORIENS DE SOCRATE

Les écrivains qui ont fait une étude spéciale de Socrate et de sa doctrine ont été tout naturellement amenés à comparer et à contre-peser les témoignages de Platon et de Xénophon au sujet de leur maître. Nous-même, pour compléter notre travail, croyons devoir donner un résumé des plus importants au moins parmi ceux de ces *parallèles* que nous avons consultés. Nous mentionnerons d'abord ce qu'a écrit M. Zeller (2).

Il admet (et sur ce point les opinions sont unanimes) que, pour ce qui concerne la personne de Socrate, entre Platon et Xénophon il n'y pas de désaccord; il pense qu'on en peut dire autant même de la doctrine philosophique, à condition que l'on ait soin de séparer chez Platon ce qui n'est pas socratique de ce qui l'est certainement, et que d'un autre côté on distingue chez le Socrate de Xénophon le fond de la doctrine, lequel est vraiment philosophique, de la forme qui ne l'est pas. M. Zeller pense que pour cette distinction Platon lui-même nous est d'un précieux secours, et qu'avec son aide il n'est nul-

(1) A l'époque de Socrate, la langue grecque n'a pas même de mot équivalent à celui de *conscience*, dans le sens qu'il a vulgairement aujourd'hui. *Συνείδησις* n'a pris ce sens que plus tard.

(2) *Die Philosophie der Griechen*. T. II, p. 150-153.

lement impossible de dégager de l'exposition de Xénophon la véritable teneur de la philosophie socratique. Il montre d'ailleurs que, d'après Platon lui-même, d'après le langage qu'il prête à Alcibiade, ce qui a donné à Socrate la puissance d'attraction qu'il a exercée autour de lui, sont précisément les hautes pensées morales qui, chez Xénophon, remplissent ces entretiens; pensées qui d'ailleurs abondent dans sa défense, telle que la rapporte l'*Apologie* de Platon. Il y a sans doute des choses banales dans quelques-uns des entretiens que rapportent les *Mémorables*; mais peut-être avaient-elles pour les contemporains un intérêt qu'elles n'ont plus pour nous, parce qu'elles donnaient l'autorité d'une théorie morale à des préceptes qui ne s'appuyaient que sur la coutume et l'usage. Ce ne sont là d'ailleurs que des exceptions. Les enseignements de Socrate, dans les *Mémorables*, s'appliquent généralement aux plus hautes questions de la morale, et c'est là ce qui explique la vive impression qu'ils ont produite chez les contemporains, la révolution profonde qu'ils ont opérée dans l'esprit grec, il faut dire dans l'esprit humain; ils ont paru comme l'aurore d'un nouveau jour.

D'ailleurs le Socrate de Xénophon a vis-à-vis des sophistes une attitude bien moins hostile que celui de Platon, et en cela il est plus vrai. Le rôle de Socrate et celui des sophistes ont eu de grandes analogies, bien que les différences soient assurément plus grandes encore. Les sophistes sceptiques ont réussi à mettre en question ce qui jusqu'alors avait passé pour la vérité; ils n'ont pas, comme Socrate, trouvé et montré la voie vers une vérité nouvelle. Tel est, en résumé, le jugement de M. Zeller.

« Quelles parties du Socrate *platonique*, dit M. Grote, peuvent-elles être acceptées sans inconvénient, soit comme peinture de l'homme, soit comme exposé fidèle de ses opinions? — Quelles parties, d'un autre côté, convient-il de considérer comme simplement *platoniques*? — Ou bien encore dans quelle proportion les deux éléments sont-ils

mêlés? — C'est un point que l'on ne peut décider avec certitude ni rigueur. L'*Apologie* de Socrate, le *Criton*, le *Phédon* (en tant que peinture morale et en dehors des doctrines qui y sont défendues), paraissent appartenir à la première catégorie, tandis que les vues politiques et sociales de la *République*, les théories cosmiques du *Timée*, l'hypothèse des *idées*, comme existences réelles en dehors du monde phénoménal, appartiennent certainement à la seconde; des dialogues moraux on peut admettre probablement que beaucoup représentent Socrate plus ou moins platonisé. Mais, bien que les *opinions* mises par Platon dans la bouche de Socrate soient sujettes à tant d'incertitude, nous voyons à notre grande satisfaction que les portraits que Platon et Xénophon donnent de leur commun maître s'accordent en général; ils ne diffèrent que parce qu'ils sont faits d'après le même original par deux auteurs qui diffèrent radicalement d'esprit et de caractère. Xénophon, l'homme d'action, expose au long les conversations de Socrate qui se rapportent à la conduite pratique... Platon, le philosophe, abandonne le Socrate pratique, et se consacre au Socrate théorique, auquel il enlève en partie son identité, pour l'enrôler comme principal orateur dans certaines vues théoriques plus larges qui lui sont propres (1). »

Dans les quelques pages sur la *Méthode à suivre dans l'étude de la doctrine de Socrate* (2), placées en tête de sa *Philosophie de Socrate*, M. Fouillée nous offre à son tour un parallèle de Platon et de Xénophon, en tant qu'historiens de Socrate et de sa doctrine. Bien que, d'une façon générale, il semble partager l'impartialité de Grote, il penche plus cependant du côté de Platon. Voici, en abrégé, les raisons qui, de sa part, motivent cette préférence :

« Génie pratique et un peu étroit, Xénophon s'attache à la lettre plus qu'à l'esprit de l'enseignement de Socrate...

(1) *Histoire de la Grèce*, II^e part., ch. iv. T. XII, p. 207 de la traduction française. J'ai fait à la traduction quelques changements.

(2) 2 vol. in-8°. Paris, 1873, chez de Ladrangé.

Dans les *Mémorables*, il a surtout pour but de peindre l'homme et le moraliste, non le philosophe. Il veut nous montrer ce que pour sa part il goûte le plus dans Socrate. S'il réussit admirablement à reproduire dans ses grands traits la morale pratique de son maître, il laisse dans l'ombre, autant qu'il le peut, le philosophe et le doctrinaire. Il voudrait nous montrer dans Socrate un honnête citoyen, peu novateur, fidèle aux traditions religieuses de son pays. Mais, si on s'en tenait à ce Socrate affaibli, pourrait-on rien comprendre à l'immense révolution philosophique dont Socrate fut le promoteur? Comprendrait-on davantage les Nuées d'Aristophane et l'accusation de Mélitus? La vie et la mort de Socrate ne peuvent s'expliquer que par ses spéculations philosophiques. Pourtant, quelque soin que Xénophon ait pris de représenter un Socrate orthodoxe, le philosophe novateur se trouve dessiné dans les *Mémorables* en traits impossibles à méconnaître. Xénophon nous révélera malgré lui ce remueur d'idées, cet accoucheur d'esprits, ce curieux chercheur qui s'efforce de tout définir, qui interroge d'abord la nature, puis sa propre pensée, et qui ne cesse jamais de poser des questions à lui-même et aux autres. »

Voilà pour Xénophon ; venons maintenant à Platon : « Outre qu'il n'a rien omis des idées de Socrate, il y a encore énormément ajouté. Si on excepte quelques passages qui ont presque le caractère d'une biographie intellectuelle de Socrate, les œuvres de Platon ne semblent d'abord fournir par elles-mêmes aucun moyen de discerner les idées socratiques ; cependant, tout ce qu'il y a d'élémentaire dans Platon et comme d'exotérique (sic) doit être le plus souvent reporté à son devancier. Une lecture attentive du texte fait souvent découvrir certaines phrases par lesquelles Platon distingue lui-même sa théorie des doctrines socratiques... Si les doctrines socratiques sont notablement augmentées par Platon, il y a du moins une chose qu'il a fidèlement exprimée, c'est la méthode de son maître. Les applications qu'il en fait

sont d'une variété et d'une force inconnues à Socrate ; mais les procédés généraux sont les mêmes. Xénophon, frappé spécialement des résultats pratiques et moraux, comprend peu de chose à la *Méthode dialectique*. Platon, au contraire, l'adopte et l'applique jusqu'au bout. Tout ce qu'il découvre par elle, il semble le considérer comme le bien de Socrate, et non comme le sien propre ; il fait ainsi remonter la gloire de ses doctrines jusqu'à celui auquel il doit sa méthode.

« Si l'on était réduit aux témoignages de Xénophon et de Platon, on devrait modérer l'un par l'autre. Socrate est amoindri et vulgarisé dans Xénophon ; de son côté, Platon idéalise tout ce qu'il touche ; le vrai Socrate était intermédiaire, mais plus près de Platon que de Xénophon. Heureusement nous pouvons ajouter à ces deux autorités le témoignage décisif d'Aristote qui a été trop négligé... C'est toujours par les textes de Xénophon que nous commencerons nos recherches ; c'est à Aristote que nous demanderons de trancher les questions douteuses. Platon ne viendra qu'en dernier lieu pour confirmer et expliquer les *Mémorables*, non pour les contredire, et nous nous attacherons sans cesse à distinguer la doctrine du maître et celle du disciple, tout en montrant leur point de contact. »

Nous admettons volontiers ce mode de procédé. Mais, si nous acceptons la méthode, nous sommes bien loin d'accepter la conclusion à laquelle va s'arrêter M. Fouillée.

Après avoir répété qu'au lieu d'établir des oppositions artificielles entre Xénophon et Platon, il vaudrait mieux tenir compte de toutes leurs affirmations, et en chercher de son mieux le lien intelligible, M. Fouillée s'exprime ainsi : « Par cette méthode, la seule rigoureuse, nous arriverons à reconnaître que le vrai Socrate, le Socrate complet, celui dont l'influence est toujours vivante, et dont la mort fut non une défaite, mais un triomphe, est le Socrate de Platon. Socrate nous apparaît dans les *Dialogues*, sinon tel qu'il a été toujours, du moins tel

qu'il eût voulu être, tel qu'il s'est efforcé d'être. Selon la propre doctrine de Socrate : chacun ne s'efforce d'être manifestement que ce qu'il est déjà en germe. Nous devons donc trouver dans Platon, sinon le Socrate purement réel, du moins le Socrate *vrai*, dont l'autre ne fut que la réalisation vivante. Pour emprunter à Platon son propre langage, nous dirons qu'il a su admirablement nous faire contempler l'*idée* de Socrate. Il y a dans toute âme de philosophe une pensée qui se développe et une dialectique vivante dont l'individu lui-même ne se rend peut-être pas entièrement compte, mais qui n'en est pas moins réelle, et qui constitue sa vraie originalité... C'est là que l'historien doit le suivre et le juger. »

Nous acceptons, sans réserve, le principe que pose ici M. Fouillée, et que d'ailleurs nous l'avons vu développer avec une netteté et une énergie nouvelles dans l'introduction de son *Histoire de la philosophie*. Toute la question est de savoir quelle est cette pensée maîtresse, cet élément primordial, si je puis me servir de ce mot, qui fait de l'homme ce qu'il sera. Or, chez Socrate, cet élément n'est pas le génie dialecticien, si puissant qu'il soit en lui. C'est le génie religieux, c'est cette lumineuse et virile piété qui le fait associer en un merveilleux concert la Divinité et le monde, la providence divine et la spontanéité humaine, la foi religieuse et la raison savante; c'est ainsi qu'il prépare, sur les ruines du polythéisme croulant, le système religieux nouveau, dont l'âge moderne voit chaque jour s'élever plus haut les assises. C'est là le *vrai Socrate*, celui dont l'influence est toujours vivante, et j'ajoute tend à devenir plus vivante que jamais. C'est aussi le Socrate que Xénophon a compris, qu'il a aimé d'un amour religieux, qu'il s'est donné pour tâche de faire comprendre, aimer, et, s'il est possible, imiter du reste des hommes. Il n'a cependant ni méconnu ni voilé son génie dialectique : MM. Zeller et Grote, M. Fouillée lui-même le reconnaissent; dans les entretiens des *Mémorables*, la dialectique de Socrate, avec des formes

plus sobres, me semble même souvent plus vigoureuse, plus pénétrante que dans les dialogues de Platon. Ceux-ci sont toujours des œuvres d'art; ceux-là sont comme une parole sténographiée. Pour ce qui est du caractère religieux de Socrate, je ne veux pas dire qu'il soit resté étranger à Platon; il en a saisi et reproduit le côté critique, il s'en est assimilé les détails, il ne s'en est pas approprié la donnée suprême. C'est avec les *Mémorables* devant les yeux que M. Grote a pu écrire ce mot si vrai, que j'ai cité : « Socrate a été un missionnaire religieux, faisant œuvre de philosophe. » Cette pensée n'aurait pu naître en lui à la lecture des *Dialogues* de Platon.

De même que les écrivains précédents, M. A. Croiset, dans son livre sur *Xénophon, son caractère et son talent* (1), est amené à comparer chez Xénophon et Platon l'image que l'un et l'autre nous ont laissée de leur maître. Lui aussi admet que Platon a surtout vu et représenté le côté dialectique, Xénophon le côté moral et religieux de Socrate. Toutefois, il est bien plus favorable à Xénophon, pour lequel il ressent une sympathie je dirai presque fraternelle. Au point de vue de ses doctrines, il le justifie, par d'abondantes et sérieuses raisons, du reproche qu'on lui a souvent adressé (aussi bien qu'à Socrate) de professer et de pratiquer la morale de l'intérêt bien entendu. « S'il s'est borné à ce motif, dit M. Croiset, ce n'est certainement pas pour affaiblir la sainteté de la justice, car l'amour du juste respire dans tous ses écrits, et il aime la vertu plus encore que la science de Socrate. Mais il a le bonheur (ou le malheur) d'être ainsi fait, qu'il ne voit dans les choses que ce qu'elles ont d'harmonieux et de bien ordonné, et n'imagine pas que dans cet univers si bien construit, et où règne une providence si sage, l'utile puisse se séparer de l'honnête. Il n'a jamais pour sa part éprouvé que l'utilité de la vertu, ou, ce qui revient au même, il le croit, tant sa nature est foncièrement op-

(1) 1 vol. in-8°, Paris, 1872, Ernest Thorin, éditeur.

timiste (p. 86). » — « Nul homme, dit encore M. Croiset, ne devait admettre l'identité de la science et de la vertu (autre principe socratique) plus volontiers que Xénophon, dont la nature heureuse, bien équilibrée et bien ordonnée, a certainement, moins que toute autre, connu le tourment de ces âmes, qui voient le bien et font le mal. On ne sent nulle part l'effort de la lutte morale chez Xénophon (p. 73). » Cela est vrai, mais M. Croiset doit admettre aussi que la nature seule n'eût pas suffi à produire ce merveilleux ensemble, et que, pour l'achever, il a fallu l'enseignement de Socrate, sans parler d'une autre influence encore (ceci pour le maître aussi bien que pour le disciple), je veux dire l'influence de la terre et du ciel de la Grèce, l'influence du siècle où ils ont vécu. J'oserai dire enfin que pour comprendre complètement Xénophon une chose encore a manqué à M. Croiset, lorsque plus jeune il a composé son étude; c'est de se faire une idée plus exacte de cette foi religieuse, de cette piété que le disciple avait héritée du maître: « Pour Xénophon, dit-il, admirer l'univers est bien, admirer l'auteur de l'univers est encore mieux; mais son admiration se tourne d'elle-même en une piété tendre, *attachée scrupuleusement à toutes les croyances, à toutes les pratiques de la religion de la multitude, et qui ne puise dans la contemplation philosophique de l'univers que de nouveaux motifs de ferveur.* »

Nous n'admettons pas la possibilité d'un tel syncrétisme. Le disciple qui a retracé à Scillonte, d'une vue si claire et d'une main si ferme, les dogmes de la théologie socratique, n'a pu garder aucune tendresse, aucune faiblesse, pour les croyances et les pratiques du culte populaire; ce qui est vrai, c'est que, vivant au milieu de populations vouées à ce culte, les aimant et voulant être aimé d'elles, Xénophon a parlé leur langage, s'est montré complaisant à leurs opinions et à leurs pratiques. Telle a été sa seule défaillance, et on en a vu de pareilles ailleurs qu'à Scillonte.

TABLE

	Pages.
I. — Introduction	1
II. — Théologie de Socrate	14
III. — Du principe d'analogie anthropomorphique	20
IV. — La Providence divine et la manteutique	27
V. — De l'emploi dans les <i>Mémorables</i> du mot <i>πρόνοια</i> (providence), comme expression d'un attribut divin	44
VI. — Histoire de la doctrine de la Providence depuis l'époque de Socrate jusqu'à nos jours	44
VII. — Vraie piété; Vertu civile	61
VIII. — Le Daimonion	78
IX. — Jugements sur Platon et Xénophon en tant qu'historiens de Socrate	89