

usage, par les plus savants des brahmanes, n'aurait pu lui en donner. Il faudrait certainement plus de génie et d'efforts pour tirer les *Analytiques* du *Nyâya*, que pour les tirer de l'esprit humain lui-même. Aristote, précédé des études si profondes de l'école d'Élée sur certaines questions où la logique était virtuellement engagée, soutenu par les travaux récents et si divers des sophistes sur le langage et l'art de la parole, instruit surtout par les études si simples et si vraies de Platon sur les éléments généraux et les conditions essentielles de la science, éclairé par les longues leçons et le commerce d'un tel maître, favorisé enfin par son génie personnel, Aristote a pu fonder son inébranlable système sans autre secours que ceux-là. Le *Nyâya*, si Aristote l'eût connu, aurait bien pu exciter sa curiosité, mais certes il ne lui eût rien appris. »

L'auteur de ce mémoire, qui est en même temps l'auteur de cet article, termine par ces trois conclusions qui résument tout son travail sur le *Nyâya* :

1° L'auteur et la date du *Nyâya* sont historiquement inconnus. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons à cet égard que des traditions fabuleuses, et la critique n'a pu les ramener encore à une origine vraisemblable.

2° Le *Nyâya* n'est point, à proprement parler, de la logique; ce n'est que de la dialectique, superficielle, bien que fort ingénieuse, qui présente une théorie peu complète de la discussion, et qui n'a pas pénétré jusqu'au raisonnement, à ses principes vrais, à ses éléments essentiels.

3° Enfin, le *Nyâya* n'a rien de commun avec l'*Organon*, qu'il n'a point inspiré; selon toutes les probabilités, le *Nyâya* est beaucoup plus ancien que l'*Organon*, et il l'a précédé de plusieurs siècles chez un peuple qui a donné au peuple grec toutes les origines de la langue dans laquelle l'*Organon* a été composé.

On peut consulter, sur le *Nyâya*, l'analyse de Colebrooke, t. I<sup>er</sup> des *Miscellaneous essays*, p. 261 et suiv., la traduction et l'analyse de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. III des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, p. 147 et suiv., et enfin, le texte sanscrit, imprimé à Calcutta en 1828, in-8, sous le titre *Nyâya-Sôûtra-Vritti*. Voy. aussi, dans ce Dictionnaire, les articles GOTAMA, PHILOSOPHIE INDIENNE, et SYLLOGISME. B. S.-H.

O, dans les termes de convention adoptés par l'école pour désigner les différents modes du syllogisme, était le signe des propositions particulières et négatives. X.

**OBJECTIF, SUBJECTIF.** Il est impossible de donner une définition exacte de ces deux termes sans les rapprocher l'un de l'autre et sans les réunir, en quelque sorte, dans une même pensée. Tout acte de l'intelligence, soit une idée, un jugement, un raisonnement, ou une perception, supposant nécessairement deux conditions : l'esprit même dans lequel cet acte s'accomplit et qui en a la conscience, et la chose qu'il affirme, qu'il nie ou qu'il nous représente, on a appelé le premier du nom de *sujet* (*subjectum*, littéralement traduit du grec ὑποκειμένον, ce qui est placé dessous, la substance de la pensée) et la seconde du nom d'*objet* (*objectum*, de *obicere*, ce qui est placé devant nous). Mais ce n'était pas assez de ces deux mots pour la précision de l'analyse philosophique : on est convenu d'entendre par *subjectif* tout ce qui appartient au sujet, tout ce qui détermine sa nature et son existence, et par *objectif* tout ce qui est dans les mêmes rapports avec l'objet.

On conçoit que la distinction renfermée dans ces termes se soit présentée à l'esprit humain

dès les premiers pas qu'il a faits dans la logique, dès qu'il a commencé à réfléchir sur lui-même, et à chercher dans sa propre conscience les moyens de discerner l'erreur d'avec la vérité. Elle apporta nécessairement avec elle un doute terrible, une question de vie et de mort pour la pensée humaine : les objets que nous croyons connaître, esprits ou corps, êtres ou qualités, substances ou rapports, existent-ils véritablement, et si ils existent sont-ils conformes aux idées qui nous les représentent et aux jugements que nous en portons d'après les lois de notre intelligence? Ce problème se trouve déjà, non pas discuté, mais agité ou du moins formellement énoncé par les sophistes. Protagoras enseigne que l'homme est la mesure de toutes choses, c'est-à-dire que nous ne savons pas ce que sont les choses en elles-mêmes, que nous ne les jugeons que par rapport à nous ou d'après les sensations qu'elles nous font éprouver. La même idée était exprimée par Gorgias sous une autre forme. L'être, disait-il, ou la vérité est inaccessible à notre pensée : car, s'il en était autrement, la pensée devrait être semblable à l'être, ou plutôt elle serait l'être lui-même. Mais si la pensée et l'être sont confondus, toute pensée est vraie; il n'y a pas de différence entre la vérité et l'erreur; s'ils sont séparés, aucune pensée n'est vraie; car aucune ne ressemble à ce qui est. L'abîme que les sophistes cherchaient à creuser, dans l'intérêt de l'art, entre les deux termes de la connaissance, a été fermé pour un moment par l'idéalisme de Platon et le dogmatisme d'Aristote; mais il a été rouvert par le scepticisme d'Ænésidème et de la nouvelle Académie. On sait qu'Ænésidème, attaquant le principe de causalité dix-huit siècles avant Hume et avant Kant, par les arguments réunis de ces deux philosophes, arrive à cette conclusion : que la relation de cause à effet n'est qu'une simple condition de notre intelligence, une simple loi de notre esprit; qu'elle n'existe pas dans la nature des choses. Arcésilas et Carnéade soutenaient contre les stoïciens, que nous n'avons aucun moyen de distinguer entre la représentation vraie et la représentation fautive, c'est-à-dire celle qui répond exactement à la nature des êtres et celle qui est dans notre esprit seulement.

Mais si la distinction du subjectif et de l'objectif, avec les doutes qu'elle a provoqués sur la légitimité de nos connaissances, se montre déjà dès la plus haute antiquité philosophique, il n'en est pas de même des termes dans lesquels elle est exprimée. Le mot que nous traduisons par *sujet* (ὑποκειμένον) n'avait point pour les philosophes grecs, ou du moins pour Aristote qui l'a employé le premier, le même sens que pour nous. Il signifiait la substance entièrement passive et inerte, le *substratum* indéterminé auquel la forme vient s'appliquer comme le cachet s'imprime dans la cire. Le sujet par excellence, le sujet pur de toute forme et de toute qualité, c'était la matière première ou la simple possibilité d'être. Quant aux deux éléments indispensables de la connaissance, ils étaient appelés bien plus justement, selon le point de vue où l'on se plaçait, l'intelligence (νοῦς) et l'intelligible (νοητόν), ou la sensation (αἰσθησις) et le sensible (αἰσθητόν). Il faut aller jusqu'à la scolastique pour trouver les mots *sujet* et *objet*, *subjectif* et *objectif*, employés comme des termes d'un même rapport. Mais, au lieu du sens métaphysique, absolu, que nous y attachons aujourd'hui, celui de la pensée et de la réalité, ils n'avaient qu'un sens logique ou purement relatif. Ainsi l'âme, en tant qu'elle pense, était considérée comme sujet; en tant qu'elle est pensée ou se

soumet à ses propres investigations, elle était considérée comme objet. Personne ne songeait à la diviser d'avec elle-même. Quant à la manière dont l'âme représente les autres êtres, cette difficulté était résolue par l'hypothèse des *espèces intentionnelles* et des entités intermédiaires, sensibles ou intelligibles. Voy. ESPÈCES.

Dans la langue de Descartes, la *réalité objective* n'est que le moindre degré de la réalité; c'est celle de l'idée seule, ou de la chose en tant qu'elle n'est considérée que dans la pensée. « Par la réalité objective d'une idée, j'entends, dit-il (*Réponses aux secondes objections*, § 59), l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est dans l'idée; car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est *objectivement* ou *par représentation* dans les idées mêmes. » La réalité proprement dite, celle de l'objet même que nos idées nous représentent, quand cet objet est tout à fait conforme à nos idées, se nomme la *réalité formelle* ou *actuelle*. Ainsi le soleil est dans notre pensée *objectivement*; il est dans la nature *actuellement* ou *formellement*. Enfin, une troisième forme de la réalité, désignée sous le nom de *réalité éminente*, c'est une existence supérieure tout à la fois à l'idée et à l'objet, et qui possède en puissance ce qui est de fait dans les deux réalités précédentes (*ubi supra*, § 60). Pour les rapports qui existent entre l'esprit et les choses, Descartes établit une distinction entre l'âme et les autres objets de nos connaissances. L'âme se connaît directement elle-même par la perception du sens intime, *cogito, ergo sum*; elle saisit du même coup son existence et son essence. Les autres objets nous sont connus par des idées; mais ces idées sont vraies, de quelque source qu'elles viennent, à la condition de l'évidence, parce que l'évidence est le signe qu'elles ne sont pas notre œuvre, mais l'expression fidèle de la nature des choses: car, ainsi qu'il l'assure (*Principes de la philosophie*, 1<sup>re</sup> partie, § 18), « il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées. »

Après Descartes vient Kant, qui, sondant dans toute sa profondeur le problème de la connaissance ou des rapports de l'existence avec la pensée, a donné, à la distinction du subjectif et de l'objectif et aux mots qui l'expriment, ce sens absolu, et, si l'on peut parler ainsi, radical, que nous y attachons à présent. Pour lui, en effet, le sujet ce n'est pas l'âme, ce n'est pas la personne humaine, soit qu'on la considère comme spirituelle ou comme matérielle; ce n'est aucun être, enfin, mais un fait indéfinissable, existant on ne sait où, ni pourquoi, la pensée ayant conscience d'elle-même. Le *je pense* qui accompagne toutes nos perceptions et tous les actes de notre entendement, voilà, selon Kant, ce que nous appelons notre *moi*. Ce que nous prenons pour des idées nécessaires et absolues, ce sont simplement les lois et les formes de cette pensée, ou l'ordre dans lequel elle dispose les divers phénomènes de la sensibilité, autre fait que nous ne savons à quoi rattacher. L'objet, ou comme on l'appelle encore, *la chose en soi* (*das ding an sich*), c'est ce que nous admettons au delà et indépendamment de ce double fait, nous voulons dire la sensibilité et la pensée. Mais existe-t-il véritablement rien de semblable? Nous n'avons en nous, ou plutôt il n'y a dans notre intelligence et dans nos sens, aucun moyen de le savoir. C'est à ce degré d'exagération que le père de la philosophie critique a conduit la distinction, déjà connue avant lui, du sujet et de l'objet, ou le dualisme inévi-

table de la pensée humaine. On conçoit que cet excès de l'analyse a dû provoquer un excès contraire; et, en effet, l'école philosophique, qui a succédé en Allemagne à celle de Kant, a substitué au divorce de l'être et de la pensée, ou de l'esprit humain et de la nature, l'identité absolue de ces deux choses au sein de l'infini. Quant au fond des questions que soulève la distinction des deux termes de la connaissance, nous n'avons pas à nous en occuper ici (voy. CERTITUDE, RAISON, SCEPTICISME); car nous n'avons voulu qu'indiquer les différents points de vue sous lesquels cette distinction s'est présentée à l'esprit humain, et les mots qui ont servi à la traduire dans le langage.

**OBLIGATION**, voy. DEVOIR.

**OBSERVATION**, voy. EXPÉRIENCE, MÉTHODE.

**OCCAM**, voy. OCKAM.

**OCCASIONNELLES**, voy. CAUSES OCCASIONNELLES.

**OCELLUS**, surnommé LUCANUS, du pays qui lui a donné naissance, la Lucanie, aujourd'hui la Basilicate, dans le royaume de Naples, florissait dans le v<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, et fut un disciple immédiat, par conséquent un contemporain de Pythagore. Deux lettres citées par Diogène Laërce (liv. VIII, ch. LXXX et LXXXI) et d'une authenticité très-problématique, parce qu'elles ne sont confirmées par aucun autre témoignage, sont les seuls documents que nous possédons sur ce philosophe. Dans la première de ces lettres, Archytas annonce à Platon qu'il lui envoie quatre ouvrages d'Ocellus, qu'il a réussi à se procurer dans la patrie et auprès des descendants de ce vieux pythagoricien; il promet de lui faire parvenir les autres dès qu'il les aura. Dans la seconde lettre, Platon exprime à Archytas sa reconnaissance pour les précieux manuscrits qu'il en a reçus et l'admiration qu'il éprouve en les lisant. Il trouve que l'auteur n'a pas dégénéré de ses ancêtres; car il le tient pour un descendant de ces Troyens qui, obligés de s'expatrier avec leur roi Laomédon, se réfugièrent à Myra, dans la Lycie, et passèrent de là dans la Grande-Grèce. Voilà tout ce que cette correspondance nous apprend sur la personne d'Ocellus. Mais quels étaient ces quatre ouvrages que le philosophe de Tarente a réunis avec tant de peine? L'un traitait de la législation (*Περὶ νόμου*), l'autre de la royauté (*Περὶ βασιλείας*), le troisième de la sainteté (*Περὶ ὁσιότητος*), et le quatrième de la génération ou de la nature de l'univers (*Περὶ τῆς τῶ παντὸς γενέσεως*). Nous possédons, sous ce dernier titre, qui lui-même pourrait bien être imaginaire, un écrit qu'on n'a pas craint d'attribuer à Ocellus, et qui a été jusqu'à la fin du dernier siècle un objet de vénération pour les savants et les philosophes; mais il suffit de la moindre familiarité avec les règles de la critique, pour qu'on y reconnaisse à l'instant même une de ces falsifications dont la philosophie grecque a été si féconde à l'époque de sa décadence. Comment supposer, en effet, qu'il ait existé dans l'antiquité un monument comme celui-là, un ouvrage du v<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, écrit en quelque façon sous la dictée de Pythagore, qui n'est pas nommé une seule fois, dont il n'existe pas la moindre trace dans les œuvres de Platon et d'Aristote, quand nous voyons ces deux philosophes, surtout le dernier, si attentifs à toutes les opinions de leurs devanciers? Philon le Juif, Proclus, Syrianus, voilà les auteurs qui ont lu le prétendu traité d'Ocellus. Quelle confiance accorder après cela aux deux lettres citées par Diogène Laërce, et aux deux textes de Stobée (*Écloges physiques*, lib. I, c. xvi et xxiv), dont l'un est un résumé en dialecte dorique du premier chapitre de l'ouvrage