meroïales des Portugais avec l'Abyssinie. A cette décadence contribuèrent tour à tour les attaques des musulmans et des peuplades gallas encore dans l'idolâtrie, ainsi que les tentatives faites par les Portugais pour amener la prédominance de l'Église catholique romaine. Les antiques ennemis des Abyssiniens, les musulmans d'Adal, réussirent, dans la première moitié du XVIe siècle, avec l'aide des Turcs et de leurs armes à feu, à soumettre les Abyssiniens à leur prépondérance. Achmed, surnommé Granié, sultan d'Adal, conquit l'une après l'autre les différentes provinces de l'Abyssinie, massacra partout les habitants, détruisit les églises, les couvents et les villages, notamment ceux du roi de Portugal, qui envoya contre ces ennemis des chrétiens d'Ethiopie Christophe de Gama, avec 450 mousquetaires et quelques canons. Ils arrivèrent sous le règne du successeur de Lebna-Dengel, Asnaff-Segad, appelé Claudius par les Européens (1440-1459), et, avec leur aide, ce prince réussit à la longue à arrêter les progrès des musulmans du sultan Graniè (1443); mais toutes les provinces ne purent être suffisamment défendues, et quelques points importants de la côte, les ports surtout, tombèrent pour jamais au pouvoir des Turcs.

Ce qui contribua encore plus que ces guerres à l'affaiblissement de l'empire d'Ethiopie, ce furent les invasions des Gallas nomades du sud, pays d'une étendue presque égale à celle de l'Europe, qui commencèrent surtout à prendre des proportions effrayantes sous le règne de Sarssa-Dengel ou Malak-Sagad (1563-1595). L'empire d'Ethiopie n'avait jamais eu de forteresses ni de villes importantes, et, lorsque l'armée était battue et que les montagnes et les défilés n'étaient plus défendus, le pays était de nouveau ouvert au pillage et à la dévastation. La partie méridionale de l'empire fut exposée pendant plus d'un siècle à ces invasions des Gallas, qui pénétraient parfois fort avant dans l'intérieur; une de leurs tribus ayant fondé le royaume d'Adal, les autres inondèrent bientôt les plus belles et les plus riches provinces de l'empire et s'en emparèrent. Ce ne fut qu'au commencement du XVIIe siècle que leur impétuosité se ralentit, à cause surtout des maladies épidémiques qui les décimaient, en sorte qu'à cette époque les Gallas redevinrent tributaires du souverain d'Ethiopie dans les provinces abyssiniennes, qu'ils s'assujettirent graduellement avec le reste de la population.

A ces causes de dépérissement vinrent encore s'ajouter les querelles religieuses intérieures et les guerres civiles qui provoquées par les tentatives de conversion sans cesse renaissantes de la cour de Rome. Déjà, sous le malheureux Lebna-Dengel, qui avait appelé les Portugais à son aide, Rome avait saisi l'occasion d'envoyer ses missionnaires en Ethiopie. Cependant la première grande mission de jésuites, dirigée par Monius Barreto et Andrea Oviedano, et qui y arriva en 1556, ne put conquérir aucune influence sous les empereurs Claudius, Minas (1559-1563) et Sarssa-Dengel (1563-1595), et elle était complétement anéantie à la fin du XVIe siècle; mais elle n'en avait pas moins semé dans l'empire des ferments de discorde, et la cour de Rome comptait déjà un grand nombre de partisans secrets, sous le règne de Susneus (1605-1632), les jésuites réussirent enfin à s'établir de pied ferme en Ethiopie. Susneus reconnut la suprématie de la chaire de Saint-Pierre, admit à sa cour Alphonse Mendez comme patriarche romain d'Abyssinie et eut recours à la violence pour renverser la religion indigène et établir le catholicisme romain et ses cérémonies. Mais il se vit forcé, par la résistance et les soulèvements des populations, d'accorder le libre exercice des cultes et, son successeur Fasilides (1632-1665), les jésuites furent chassés de la contrée. Dès lors l'Eglise romaine ne put y prendre pied de nouveau, malgré les tentatives de reaction faites isolément par ses partisans au commencement du XVIIIe siècle.

L'histoire des empereurs du siècle suivant ne présente aucun intérêt, et il suffira de mentionner ici leurs noms et la durée de leur règne. Ce furent: Jean (1665-1680); Jasus Ier (1680-1704); Tâcla-Haimanôt Ier (1704-1706); Théophile (1706-1709); Justus (1709 - 1714); David IV (1714 - 1719); Bacuffa (1719 - 1729); Jasus II (1729-1753). A la fin de cette période, sous le règne de Joas (1753-1769), non-seulement plusieurs provinces s'étaient complétement détachées du reste de l'empire, mais encore le pouvoir de l'empereur sur les autres était entièrement annulé; car un certain *ras* Michael, primitivement gouverneur du Tigré, s'était emparé de l'autorité souveraine, qu'il conserva sous les empereurs Jean II (1769) et Tâcla-Haimanôt II (1769-1776). Les empereurs de la dynastie de Salomon n'avaient du souverain que le nom et servaient de jouet à l'ambition des ras ou princes, qui étaient continuellement en lutte entre eux pour les tenir sous leur dépendance et dans une véritable otelle. Les principales provinces devinrent la plupart indépendantes les unes des autres, et l'histoire de l'empire d'Ethiopie n'est plus que celle d'une foule de guerres civiles sans cesse renaissantes, jusqu'à notre époque où le ras Théodore réussit à soumettre à sa domination les principales provinces de la contrée.
V. THÉODORE.

Les souverains d'Ethiopie portaient le nom de *negûs ou negûsha-nagash* (roi suprême, empereur). Outre leur nom propre, ils avaient un ou plusieurs noms de règne, qu'ils prenaient lors de leur avénement au trône. Dans les premiers temps, ils eurent Axum pour capitale et résidence. A partir du règne de Jekouno-Amlâk, ils habitèrent Tegulet, dans le Schoa, et plus tard Gondar, dans le Dembea, bien qu'Axum continuât à être la ville où avait lieu leur couronnement. A partir de l'époque où l'histoire d'Ethiopie nous est à peu près authentiquement connue, ils n'habitèrent presque plus dans les villes, mais dans des camps volants, sous des tentes, et changèrent de résidence selon leurs fantaisies ou lorsque la nécessité les y forçait. L'empire semble avoir atteint sa plus grande étendue du XIIIe au XVIe siècle. Les revenus du souverain consistaient en produits naturels, or, ivoire, métaux, bétail, céréales, cuirs, etc.; puis en étoffes et autres objets de fabrication indigène; chaque province devait en fournir tous les ans une quantité déterminée. Etait seul exempt de ce tribut le district où se trouvait placé le camp impérial. En principe, l'empereur était le seigneur et le propriétaire de toute la contrée : il pouvait, selon son bon plaisir, prendre à un de ses sujets sa terre et son sol et en faire présent à un autre; et disons, en passant, qu'à toute époque les souverains d'Ethiopie ont copieusement usé de ces droits. Les églises et les couvents seuls possédaient certains biens à titre de donations perpétuelles, et quelques anciennes familles étaient propriétaires et héréditaires de certains districts. La puissance du souverain était tout à fait illimitée, sauf cependant qu'il ne pouvait transgresser certains usages fondamentaux consacrés par les mœurs de plusieurs siècles; son autorité n'était pas moins grande dans l'Eglise, dont il était le protecteur. Il n'y avait pas de noblesse. La famille impériale et quelques anciennes familles possédaient héréditairement certains privilèges et certaines fonctions, mais tous n'étaient que des serfs vis-à-vis de l'empereur. Il y avait peu de fonctionnaires à la cour, et l'étiquette y était très-rigoureuse. Il n'existait pas non plus de ministères dans le sens que nous attachons à ce mot, mais différentes charges de cour, de camp et de guerre. Les gouverneurs des provinces paraissent avoir toujours eu une position relativement très-indépendante, bien qu'en tout temps ils pussent être destitués par l'empereur, et l'histoire abonde en exemples de soulèvements de leur part. La justice n'était pas séparée de l'administration. A la cour étaient un certain nombre d'hommes instruits, qu'on désignait sous le nom de *mouar* ou *liq*, et qui formaient une sorte de tribunal, à la décision duquel étaient soumises les questions et les affaires difficiles. On pouvait faire appel à ce tribunal ou à l'empereur des décisions des gouverneurs ou juges provinciaux; mais, comme cet appel était rarement suivi de succès, on n'y avait presque jamais recours. Depuis le XIIIe ou le XIVe siècle était en vigueur un code écrit (*fetsha-nagashi*), comprenant le droit civil et canonique, qui avait été élaboré en Egypte, en partie d'après le droit grec et romain, mais qui, par la suite des temps, avait subi en Abyssinie un grand nombre d'altérations et d'interpolations; c'était sur ce code que les juges devaient baser leurs décisions. Les arrêts de mort s'écoutaient par la décapitation, la pendaison ou la lapidation; les autres peines étaient les châtiments corporels, la prison et le bannissement; le meurtrier était livré aux parents de la victime. En guerre, les Abyssiniens montraient toujours beaucoup de courage; ils ne recevaient pas de solde et vivaient de ce qui leur tombait sous la main. En récompense de services signalés, ils recevaient du souverain des terres et des présents de différente nature. Pour l'histoire ancienne et moderne de l'Ethiopie, on peut consulter les relations de voyage de Bruce, de Ruppell, de Salt, de Combes et Tamisier, de Lefebvre, de Ferret et Galinier, de Stern, de Brehm, etc.

—Bibliogr. Pour la géographie : D'Abadie, *Sur le tonnerre en Ethiopie* (Imprim. impér., Paris, 1859, in-4°); *Géodésie d'Ethiopie* (Paris, Duprat, 1860-1863, in-4°, planches); *Résumé géodésique des positions déterminées en Ethiopie* (Leipzig, Hœrtel, 1859, in-8°); *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Ant. d'Abbadie* (Imprim. impér., Paris, 1859, in-4°); *Année géographique*, par Vivien de Saint-Martin (1862-1870); le *Tour du monde*, par E. Charton, *passim*; Manuel Roret, *Bibliographie*, par Ferd. Denis (1857, in-18); Brunet, *Manuel du libraire*, tome II, p. 271, tables (art. VOYAGES); Docteur Petermann, *Annales de géographie* (en allemand), *passim*.

**ÉTHIOPIEN, IENNE** s. et adj. (é-ti-o-piain, iè-ne—gr. *Aithiops*. Ce mot, pris originairement pour désigner les peuples noirs en général, signifie proprement *au visage ardent ou de feu*, de *ops*, regard, et *aithein*, briller, brûler, correspondant au sanscrit *idh*, allumer). Géogr. Habitant de l'Ethiopie; qui concerne l'Ethiopie ou ses habitants : *Les* ETHIOPIENS. *La race* ETHIOPIENNE. *Les langues* ETHIOPIENNES. *On ne peut plus douter que l'ancien alphabet hungarite ne soit identique avec l'alphabet éthiopien.* (Renan.) *Le plus ancien monument de la littérature* ETHIOPIENNE *est une version de la Bible.* (Renan.)

— s. f. Moll. Coquilles du genre rocher.

— **Encycl.** Littér. et linguist. Les langues *éthiopiennes* appartiennent à la famille des idiomes africains de l'Abyssinie, que l'on partage généralement en cinq groupes principaux, dont le premier comprend les langues sémitiques, c'est-à-dire le *gheez* ou *ghez*, *guez*, *geez* ou *qaaz* (*ethiopien* proprement dit). Le gheez se partage en langue morte et en langue vivante. Le gheez ancien, qui n'est plus parlé actuellement, est toujours resté la langue liturgique, religieuse et administrative, jouant à peu près le même rôle que chez nous le latin. Le gheez possède un alphabet qui contient vingt-six lettres, écrites de gauche à droite, contrairement aux habitudes ordinaires des peuples sémitiques. La littérature gheez est assez riche quand on la compare aux autres littératures de l'Afrique. Le gheez moderne, que l'on nomme aussi tigré, dérive du gheez ancien à peu près au même titre que les idiomes néo-latins du latin; il a conservé la grammaire, l'alphabet et la racine des mots du gheez ancien. Cet alphabet gheez se compose d'éléments coptes, grecs et sémitiques; les voyelles ont des signes particuliers qui s'accolent aux consonnes de manière à faire corps avec elles. Le gheez moderne commença à perdre aussi de son importance vers le XIVe siècle; il a peu à peu disparu comme langue usuelle et n'est conservé que dans les livres et dans les dialectes de quelques peuplades peu nombreuses. Lorsqu'au XVIIe siècle on commença à s'occuper de cette langue en Europe, on la prit pour du chaldaïque.

Après le gheez, le principal dialecte de l'Ethiopie est la langue amharique, dont nous avons parlé en son lieu. V. AMHARIQUE.

**ÉTHIOPIQUE** adj. (é-ti-o-pi-ke — rad. *Ethiopie*). Qui appartient à l'Ethiopie ou aux Ethiopiens : *Année* ETHIOPIQUE.

**Éthiopiques** (LES), ou *Théagène et Chariclée*, roman grec de l'évêque Héliodore. V. THEAGENE.

**ÉTHIOPS** s. f. (é-ti-o-piss — du gr. *aithiops*, éthiopien, à cause de la couleur de ce peuple). Pharm. Nom donné à un grand nombre de préparations de couleur noire : ÉTHIOPS *antimonial, calcaire, graphitique, végétal*.

— Minér. *Ethiops martial*, Nom donné, dans quelques ouvrages de minéralogie, à l'oxyde de fer magnétique ou pierre d'aimant.

**ÉTHIQUE** adj. (é-ti-ke — gr. *éthikos*, moral; de *éthos*, mœurs, habitude, coutume. Benfey et, avec lui, Kuhn, ont comparé le grec *éthos*, pour *sEthos*, au sanscrit *svadhâ*, coutume, d'où l'adverbe *svâdhadhâm*, selon la coutume, qui signifie proprement l'acte de se poser soi-même, de *sva* et *dhâ*, la volonté, le désir). Qui a rapport à la morale : *Tacite est une pépinière de discours* ÉTHIQUES.

— s. f. Science de la morale : *D'après l'*ÉTHIQUE *des jésuites, on pouvait faire un faux serment.* (Rev. german.) *Il y a lieu de soutenir que l'*ÉTHIQUE *des philosophes bien entendue suffira pour nous encourager à la vertu.* (La Mothe Le Vayer.) *L'*ÉTHIQUE *politique a deux objets principaux : la culture de la nature intelligente, l'institution du peuple.* (Diderot.) *La psychologie morale est à* l'ÉTHIQUE *ou à la morale proprement dite ce que la psychologie intellectuelle est à la logique.* (L'abbé Bautain). *Comme en* ÉTHIQUE *le mal est la conséquence du bien, de même, dans la réalité, c'est de la joie qu'est né le chagrin.* (Baudelaire.)

— **Homonyme.** Etique.

— **Encycl.** Le mot *éthique* appartient à l'ancienne langue philosophique et signifie ce qu'on appelle aujourd'hui plus simplement la *morale*. Ce dernier mot est de source latine; *éthique* est dérivé du grec. Il n'y a pas d'autres différences entre ces deux mots, si ce n'est l'autre désignent cette partie de la philosophie qui traite de l'activité humaine, de la loi qui doit la régler et des moyens de la conduire à l'accomplissement de cette loi. Le mot *éthique*, plus usité chez les Latins que celui dont nous avons fait *morale*, était employé dans l'école; mais il a vieilli. Il n'a jamais eu cours dans la langue usuelle et n'a plus cours dans la langue philosophique.

L'ouvrage où Spinoza expose son original et puissant panthéisme a pour titre : *Ethique* (v. plus loin). C'est que la même science qui nous enseigne nos droits et nos devoirs nous fait connaître aussi notre fin, avec les moyens de l'atteindre : une morale, comme une psychologie, comme une philosophie, peut comprendre toute la science de l'homme, et, par suite, éclairer la destinée, l'origine, la nature de l'homme, toute la science de Dieu. V. MORALE.

**Éthiques** (LES TROIS) d'Aristote. Nom sous lequel on connaît trois traités d'Aristote sur l'éthique ou la morale, et qui sont :

L'*Ethique à Nicomaque*, en dix livres;

La *Grande Ethique*, en deux livres;

L'*Ethique à Eudème*, en sept livres, dont trois sont la reproduction textuelle de trois livres de l'*Ethique à Nicomaque*.

Ces trois ouvrages, qui traitent tous à peu près *in extenso* le même sujet, sont comme trois reproductions libres du même texte original, ou tout au moins de la même pensée fondamentale. Suivant les uns, ce seraient trois résumés faits par des élèves; suivant d'autres encore, des paraphrases postérieures; suivant d'autres enfin, les notes du maître lui-même. Brandis, Schleiemacher, Panch, Spengel, Teudelenbourg, Bonitz, Fischer, Fritzsch, ont laborieusement discuté la première de l'origine et des rapports de ces trois écrits, dont M. Barthélemy Saint-Hilaire a fait, chez nous, une étude et une traduction des plus estimées. L'avis le plus général fait l'*Ethique à Nicomaque* le plus original et le plus complet des trois traités et considère les deux autres comme des résumés de moindre valeur et d'authenticité. Ne dissiminons pas, du reste, que quelques-uns des critiques précités soutiennent des opinions assez différentes de celle-ci. Nous allons résumer les livres de l'*Ethique à Nicomaque*, en ayant soin d'indiquer ce qu'y ajoutent les deux autres ouvrages dans leurs parties correspondantes.

— *Ethique à Nicomaque*. Livre Ier. *Le bien et le bonheur*. Toute action de l'homme a un but : c'est le propre de l'être raisonnable; tous ces buts particuliers tendent à se coordonner par rapport à un but suprême vers lequel peut être appelé le *bonheur*. Il faut rester toutes les idées superficielles ou incomplètes sur le bonheur et s'efforcer d'en reconnaître l'identité foncière du bien et du bonheur; 2° reconnaître que le bien n'est pas une idée pure, un type idéal unique et immuable, mais qu'il consiste toujours dans l'accomplissement des fins ou destinées de l'être dont on parle : or, ces fins varient avec les êtres; il y a donc proprement autant de biens qu'il y a de fins, autant de fins qu'il y a de catégories; il ne faut donc pas parler d'un *bien en soi*; 3° conclure de là que le bonheur implique une certaine activité de l'âme, activité conforme à sa nature et à sa destination, conforme, en particulier, à son intelligence. Ces principes posés, il est facile de réfuter et les opinions vulgaires sur le bonheur, et l'idéalisme platonicien, et les subtilités pythagoriciennes et éléatiques. De là aussi on peut inférer deqi que le bonheur implique un but parfait et parfait exigerait l'acte parfait. Or on sait, par la *Métaphysique*, que l'acte pur, c'est Dieu. Il n'y a donc d'absolu bonheur que pour l'être absolu, puisque tous les autres ne sont qu'en puissance et en devenir. Par là même leur bonheur est comme leur être, en partie dépendant de circonstances extérieures, en partie réel, en partie idéal. Il est donc bien approximatif, mais il n'y a que la vertu qui discerne et choisisse le véritable bien, et c'est le bien apparaître. Ici Aristote s'élève tout à coup au-dessus des préceptes de morale pratique pour étudier la nature psychologique et métaphysique du plaisir. En soi, le plaisir est-il un mal, comme certaines écoles idéalistes l'ont soutenu? Non. C'est l'épanouissement de la vie, de l'activité. Il est bien vrai qu'il s'y mêle des éléments de changement et d'imperfection inséparables de notre nature humaine; que les plaisirs du corps surtout peuvent amener des troubles fâcheux; mais ce n'est pas une raison pour les proscrire, ou pour dire, avec Speusippe, que le bien est l'intermédiaire entre les deux excès du plaisir et de la douleur. L'important est de ne pas confondre le bien avec le plaisir.

Livres VIII et IX. *De l'amitié*. Aristote intercale ici deux livres entiers consacrés à la théorie de l'amitié. Cette affection, comme toutes les autres relations entre les hommes, ne peut être fondée que sur l'une de ces trois choses : le *bien*, le *plaisir* ou l'*intérêt*. La première seule est durable et vraie, car les autres passent avec les motifs qui les engendrent. Pour l'amitié comme pour la vertu, distinguons l'*acte* et la *disposition*. Le fait de rendre service, d'obliger actuellement, n'est pas nécessaire pour que l'amitié existe. Aristote passe en revue les diverses formes de l'amitié, les nuances qu'elle peut revêtir entre égaux, entre inférieur et supérieur, entre bienfaiteur et protégé, entre parents et entre amants. Plus loin, il s'élève à des considérations beaucoup plus générales sur les rapports de la justice avec l'amitié, sur les institutions politiques qui donnent le plus grand essor aux sentiments d'affection et d'équité dans tous les rapports des citoyens et des familles. Il aborde ensuite l'examen de plusieurs questions très-délicates sur la définition des devoirs et des égards que les différentes sortes d'amitié exigent. Il discute la question si l'amitié est un égoïsme à deux : il montre qu'elle est impossible ou blâmable sans la Vertu. Il applique ensuite les mêmes théories à l'amitié civile, c'est-à-dire à la concorde entre citoyens, et montre qu'elle est la foi et l'accomplissement parfait de la justice à tous égards : l'amitié, c'est le comble de la justice. Après l'analyse critique de l'égoïsme, viennent de longues considérations sur le rôle de l'amitié dans le bonheur et dans le malheur, sur l'horreur de l'homme pour l'isolement, sur la douceur de l'intimité vertueuse, etc.

Livre X. *Du plaisir et du souverain véritable*. Aristote complète ici sa théorie sur le plaisir, d'abord en réfutant toutes celles de ses prédécesseurs, ensuite en posant ces deux thèses : d'une part, le plaisir n'est pas le souverain bien ou le bien en soi; d'autre part, il y a des plaisirs désirables et non mauvais; enfin, en rattachant la théorie du plaisir aux théories générales de la *Métaphysique*, le bonheur consiste dans l'acte; plus l'acte est pur, plus grand est le bonheur. Le plaisir est comme la consommation de l'acte, il y ajoute une sorte de supériorité ou d'abondance qui en achève et en rehausse la jouissance. C'est une sensation qui ne constitue pas, mais qui accompagne le bonheur et le bien. L'homme aime le plaisir comme il aime la vie, comme il aime l'*acte*. Ni le bonheur ni le plaisir, du reste, ne peuvent atteindre à la perfection. Le bonheur est la fin; rien n'est plus admirable, plus grand que le bonheur; car c'est l'accomplissement par l'homme de sa propre destinée. Le suprême bonheur, le bonheur parfait, segait dans l'acte pur, dans la contemplation éternelle de l'intelligence pure par elle-même. Au-dessous vient le bonheur de l'intelligence imparfaite dans son exercice propre, et, en troisième lieu, les joies de la vertu ou de l'activité pratique morale, consistant essentiellement dans l'accomplissement du devoir, mais exigeant cependant une quantité minimum de bien-être extérieur, sans lequel l'âme perdrait son repos. Du reste, toutes les théories relatives au bonheur ou à la vertu sont de bien faible importance. En morale, la pratique est tout. De là le grand rôle du législateur et du moraliste. Aristote termine son *Ethique* en annonçant le traité de la *Politique*, qui va en être l'application.

Il ne nous reste plus qu'à indiquer les quelques développements que les deux autres traités ajoutent à celui que nous venons d'analyser.

La *Grande Ethique* s'attache à définir le mot *bien* et à distinguer les divers *biens* (biens de l'âme, biens du corps, biens extérieurs). Les uns sont des *fins*, les autres des moyens; la vertu ne poursuit que les premiers. La vertu consiste essentiellement dans une habitude ou disposition permanente. Les bonnes *dispositions* sont dans une sorte de milieu, les mauvaises dans un excès ou un défaut. Les vertus y sont passées en revue à peu près comme dans le précédent ouvrage; puis viennent, un peu plus développées sur quelques points, les théories du plaisir, du bonheur, de l'amitié. Les vertus intellectuelles sont omises, et le traité est inachevé.

L'*Ethique à Eudème* commence par la théorie du *bonheur* et offre, dans le début, quelques divergences assez notables avec la manière ordinaire d'Aristote. La notion du *bien* est traitée ensuite principalement en vue de réfuter les théories platoniciennes. Mais, d'après la juste remarque de Fritzsch, tout l'ouvrage roule plus sur la notion de bonheur que sur celle de bien. La théorie de l'activité volontaire est développée à peu près de même que dans l'*Ethique à Nicomaque*, mais avec moins d'ordre. L'énumération et l'analyse des vertus particulières sont moins étendues. Puis viennent les trois livres qui sont identiquement communs aux deux ouvrages. Le septième et dernier livre de l'*Ethique à Eudème* a subi des altérations et des transpositions qui ne permettent pas de voir comment se rattache à l'ensemble la question obscure de l'usage des choses.

Quoique moins symétriquement accompli, moins régulier et moins complet que l'*Organon logique* d'Aristote, ce cours de morale théorique et pratique est un monument digne, même avec ses lacunes, de l'admiration dont il jouit depuis des siècles.

**Éthique** (*Ethica, seu liber dictus : Scito teipsum*), par Abailard, traité qui fait partie du tome II de ses œuvres, publiées par V. Cousin.

C'est peut-être le plus célèbre des écrits de l'auteur. Le sujet est, en effet, un nombre de ceux qui touchent les hommes de plus près, et l'idéal moral de l'amant d'Héloïse était trop loin de l'ascétisme du moyen âge pour ne pas exciter l'attention. Les principes moraux d'Abailard formaient le principal grief de saint Bernard contre lui : « Lisez le livre qu'ils appellent *Scito teipsum*, écrit l'abbé de Clairvaux aux évêques et aux cardinaux, et voyez quelle moisson d'erreurs et de sacrilèges y foisonne; et ce qu'il y pense... du pouvoir de lier et de délier, du péché originel, de la concupiscence, du péché de plaisir, du péché d'infirmité, du péché d'ignorance, de l'œuvre du péché, de la volonté de pécher. »

Des quatorze condamnations prononcées contre Abailard par le concile de Sens, six se fondent sur des extraits de son *Ethique*.

En matière morale, le principe général du philosophe est que la moralité des actions humaines réside dans la volonté. Le péché consiste dans la mauvaise volonté; les hommes de bonne volonté sont purs aux yeux de la religion. En théorie, ce principe est inattaquable; néanmoins, en pratique, il prête à des conséquences dangereuses. Voici comment M. de Rémusat explique le fait : « Les actions des hommes sont leurs volontés rendues visibles ou réalisées en dehors d'eux-mêmes; ces actions sont bonnes ou mauvaises; elles paraissent surtout par leurs effets, par les circonstances qui les accompagnent. Et quand par ces effets, par ces circonstances, la loi morale est violée, l'action est jugée mauvaise *ipso facto*. C'est ainsi, en général, que pensent l'opinion, la loi, le juge, tout ce qui ne peut guère apercevoir et atteindre que l'extérieur de l'action. Cependant un examen plus attentif nous apprend bientôt que ce n'est point là toujours un signe fidèle de la moralité; celle-ci est souvent pire ou meilleure qu'elle ne semble. Les apparences de l'action ne prouvent pas avec une infaillible certitude ce que l'agent a voulu, et c'est là le mal opéré dans l'action. Le mal que nul n'a voulu est un malheur, le bien que nul n'a voulu est un bonheur; il n'y a donc bien ni mal moral sans volonté; sur ce point, nulle restriction. C'est inexactement que nous appellerions injuste, inhumaine, odieuse, une action à laquelle la volonté n'aurait point de part.

» Le jugement prononcé d'après les apparences de l'action peut donner sa trouver trop sévères; mais il peut aussi se trouver trop indulgent. La volonté mauvaise peut avoir échoué dans l'accomplissement du mal; le succès ne l'ayant point divulguée, elle reste inconnue, mais n'en est pas moins réelle. Celui qui a voulu le mal et l'a tenté, mais n'a pas réussi, a été impuissant; il n'est pas innocent. Il suit que l'œuvre, si par là on veut entendre l'acte réalisé en dehors de l'agent volontaire, n'est pas le signe certain de la bonne ou mauvaise volonté. La bonne ou mauvaise volonté ne peut être jugée sur ses effets et, conséquemment, le bien ni le mal moral n'est dans les effets ni dans l'œuvre. Le bien et le mal moral sont donc dans la volonté. »

Abailard conclut naturellement de son principe que le bien et le mal n'ont pas d'existence réelle extérieure à ne résident que dans la volonté. Il tend d'ailleurs à légitimer tous les instincts de la nature contre l'ascétisme monastique, qui fait consister le bien et la perfection dans le renoncement : « Il faudrait toutes les existences indépendantes; la source unique de l'ordre et de la peinse inconnue en elle-même et dépouillée d'un entendement détermine et d'une volonté personnelle; l'âme humaine considérée comme une collection d'idées, le corps humain comme une collection de propriétés, la liberté comme une illusion de la conscience, le vice comme une simple privation (*defectus*) : voilà en quelques mots la doctrine de Spinoza. » Elle aboutirait dans la métaphysique, dit M. Scherer.

**Éthique** (L') ou la **Morale démontrée par la méthode géométrique** (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), traité philosophique de Spinoza. Cet ouvrage, où se trouve exposée la philosophie de l'auteur et qui parut après sa mort (1777), est divisé en cinq parties : la première traite de Dieu, la seconde de la nature et de l'origine de l'âme, la troisième de la nature et de l'origine des passions, la quatrième de la servitude humaine, et la cinquième de la liberté humaine ou de la puissance de l'intelligence. Une substance unique; deux attributs, la pensée et l'étendue; les modes divins de ces deux attributs formant toutes les existences indépendantes; la source unique de l'ordre et de la peinse inconnue en elle-même et dépouillée d'un entendement détermine et d'une volonté personnelle; l'âme humaine considérée comme une collection d'idées, le corps humain comme une collection de propriétés, la liberté comme une illusion de la conscience, le vice comme une simple privation (*defectus*) : voilà en quelques mots la doctrine de Spinoza. « Elle aboutirait dans la métaphysique, dit M. Scherer.