

Tous les militaires représentant appartenant, soit à l'opinion républicaine, soit à la droite royaliste hostile au Président et comprenant les généraux les plus illustres, furent arrêtés le 2 décembre et payèrent d'un long oeil et de la perte de leur situation dans l'armée leur respect pour la constitution du pays.

La présidence décennale, puis l'empire suivirent le coup d'État. La constitution nouvelle institua un Sénat et un Corps législatif. La dernière chambre seule était élue par le suffrage universel et pouvait par cela même être appelée à recevoir des députés d'opinions politiques diverses, et à devenir par la suite le théâtre de véritables discussions parlementaires. Tous les militaires en activité de service furent absolument exclus de cette seconde Chambre.

Non-seulement cette exclusion n'a pas empêché, mais elle a produit une immixtion plus fréquente de l'armée dans la politique intérieure. Les témoignages de dévouement à la personne du souverain transmis par les généraux au nom des troupes sous leurs ordres ont été plus multipliés du 2 décembre 1851 au 4 septembre 1870 qu'à aucune autre époque. En 1858, après l'attentat d'Orsini, ce ne furent pas seulement les généraux, mais, ce qui ne s'était encore jamais vu, les colonels de régiments, qui se crurent obligés de faire parvenir des adresses à l'empereur. Quoique l'instruction dirigée contre Orsini et ses complices eût démontré dès l'origine qu'aucun Français n'avait pris part au complot, un grand nombre d'adresses joignirent à d'éclatantes manifestations de dévouement à la dynastie des menaces contre les républicains exilés depuis 1851 et contre les pays qui leur donnaient asile; et elles amenèrent un refroidissement avec l'Angleterre.

Des raisons de politique intérieure, telles que participation active au coup d'État de 1851, traditions de famille, dévouement feint ou réel à la dynastie, entrèrent pour la plus large part dans les avancements qui concoururent à former l'état-major général. Aussi l'armée, après avoir pesé pendant tout le règne de Napoléon III comme une menace vague contre l'éventualité d'une majorité opposante au Corps législatif, se montra-t-elle en 1870 tout à fait impuissante à défendre la France contre l'invasion étrangère.

L'état-major général était tellement imbu de l'idée que l'armée avait un rôle politique à remplir à l'intérieur, que cette idée néfaste a déterminé, à rebours de l'intérêt stratégique, les principales opérations de la première partie de la campagne. C'est à elle que l'on doit la marche définitive de l'armée de Châlons sur Metz, même après les hésitations qui en avaient rendu le succès impossible, et la capitulation de Sedan, arrachée par l'empereur au général de Wimpfen. C'est à elle que l'on doit également le maintien sous les murs de Metz de l'armée du Rhin, l'inaction et la capitulation de cette armée. En 1870 comme en 1814 et en 1815, l'armée tout entière a été victime de son dévouement idolâtre à la dynastie impériale; mais le châtement a été plus complet la dernière fois que les précédentes, et le moral des troupes ainsi que l'esprit militaire de la nation plus profondément atteints.

Cet aperçu historique démontre d'une manière irréfutable :

Que jamais l'armée n'a été entraînée à intervenir dans les luttes politiques intérieures que par des chefs étrangers à la vie publique, dédaignant les « combinaisons du parlementarisme », ayant toujours vécu loin des assemblées législatives.

en un mot tout à fait dominés par une éducation militaire exclusive;

Que les militaires mêlés à la vie publique par une participation plus ou moins prolongée aux travaux des assemblées législatives se sont toujours montrés unanimes, quelles que fussent leurs divisions politiques, pour défendre l'indépendance et l'autorité légale du parlement contre toute tentative de coup d'État;

Enfin, que les deux époques de ce siècle marquées par la prépondérance de l'exclusivisme militaire ou *militarisme*, durant lesquelles le gouvernement a poursuivi avec le plus de ténacité l'isolement de l'armée et de la nation en dépouillant les militaires en activité de service de leurs droits d'électeurs et d'éligibles, se sont terminées par les plus grands désastres que la France ait éprouvés depuis quatre siècles. Il faut, en effet, remonter jusqu'à la guerre de Cent ans pour rencontrer des désastres comparables aux invasions de 1814, 1815 et 1870.

Il ne saurait donc y avoir de doute sur la nécessité d'appliquer aux militaires en activité de service, en matière d'électorat et d'éligibilité, la solution libérale et démocratique, c'est-à-dire le régime du droit commun. Ce régime est le seul qui puisse permettre à tous les membres de l'armée d'acquiescer, par la participation à la vie publique de la nation, cette éducation politique que l'histoire a démontrée être la meilleure garantie pour que chez eux le militaire ne soit jamais exposé à étouffer le citoyen. — La proposition de M. Philippoteaux, qui va directement à l'encontre de ces tendances, et qui est un retour aux idées néfastes du régime impérial, doit donc être absolument repoussée.

Je me borne du reste ici à me prononcer en principe pour que les militaires soient soumis au régime du droit commun en matière d'électorat et d'éligibilité; mais je crois devoir faire toutes réserves sur les moyens d'application, qui devront absolument différer de ceux précédemment en usage en vertu de la loi de 1849.

DENFERT-ROCHEREAU,

Colonel du génie, ex-gouverneur de Belfort,  
représentant de la Charente-Inférieure.

## SORBONNE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

COURS DE M. PAUL JANET

(de l'Institut)

**Kant précurseur de la philosophie allemande  
du XIX<sup>e</sup> siècle.**

L'histoire de la philosophie allemande au XIX<sup>e</sup> siècle est un épisode considérable de l'histoire de la pensée humaine. Actuellement, il peut être considéré comme achevé; en Allemagne, il y a encore des penseurs, des philosophes distingués, mais il n'y a plus de philosophie allemande proprement dite. Le grand mouvement d'idées dont Kant a été l'initiateur appartient désormais à l'histoire. Quelle que soit la valeur de ces doctrines, il importe à l'historien de la philosophie de

les étudier, parce qu'elles fournissent l'exemple presque unique d'une idée poursuivie pendant plus d'un demi-siècle avec une patience, une obstination, une ténacité dont les races germaniques semblent seules capables.

Kant a été étudié pendant plusieurs années, dans les plus petits détails, devant l'auditoire de la Sorbonne. Il s'agit aujourd'hui de continuer notre étude à partir de ce philosophe, et d'exposer les spéculations issues de sa doctrine. Il s'agit de présenter ce grand drame métaphysique dans ses péripéties, ses luttes, ses accidents, de renfermer dans le court espace d'une année tout le mouvement philosophique de l'Allemagne, depuis Kant jusqu'à nos jours. Chaque philosophe ne peut être évidemment étudié avec le même soin et la même préoccupation des détails. Il faut cependant essayer, à l'aide des travaux les plus récents de la France et de l'Allemagne, de tracer ce tableau d'ensemble sans être superficiel ; de bien dégager les éléments essentiels de notre sujet ; de montrer comment toutes ces recherches métaphysiques se rattachent à une origine commune et sont issues d'un maître commun.

Naturellement Kant doit rester en dehors de cette exposition. Mais comment parler des disciples sans dire quelques mots du chef de l'école ? comment comprendre les conséquences sans connaître le principe ? La logique exige donc que nous prenions pour point de départ un résumé aussi rapide, aussi sommaire que possible, de la philosophie de Kant, réduite à ce qu'elle a de fondamental.

Kant est parti d'une idée, d'une hypothèse qu'il a exprimée au début de sa *Critique de la raison pure* : c'est qu'au lieu de supposer, comme on le fait d'ordinaire, que notre pensée reflète les objets, nous supposons que c'est l'objet qui est la projection de la pensée. Il veut faire, dit-il, en métaphysique une révolution analogue à celle que Kopernik a fait en astronomie. « Jusqu'ici on a supposé que notre pensée se réglait sur les objets, et cette hypothèse n'a conduit à rien. Essayons l'hypothèse contraire, qui consiste à admettre que c'est notre pensée qui règle les objets. »

Cette thèse contient en germe la critique kantienne tout entière. Il ne faut pas croire cependant que Kant soit arrivé d'un seul coup aux résultats négatifs, aux conclusions originales que tout le monde connaît. En réalité, il a été disciple avant d'être maître ; il a passé par une série de tâtonnements dont on trouve la trace dans ses écrits. Il subit d'abord l'influence de la philosophie régnante en Allemagne : celle de Leibniz, vulgarisée par Wolf ; puis l'influence anglaise de Locke, de Berkeley et surtout de Hume. Sous l'influence de ce dernier, il paraît être tombé dans une sorte de scepticisme quasi voltairien. Comment en est-il sorti ? comment a-t-il passé du scepticisme au criticisme ?

C'est par l'examen de la doctrine de Leibniz sur l'espace : cette doctrine, on le sait, consistait à soutenir que l'espace n'est pas, comme on se le représente généralement, une sorte de vase vide et sans limites, un grand contenant dans lequel sont les corps. C'est là, dit Leibniz, un pur fantôme de l'imagination. L'espace n'est en réalité que la possibilité des coexistences, c'est une somme de rapports entre les choses : en sorte qu'il est plus juste de dire que l'espace est dans les corps que de croire que les corps sont dans l'espace. Bref, l'espace est un résultat. Kant adopta d'abord cette doctrine. Mais il en vint à remarquer qu'il y a des rapports qui ne sont que des rapports d'espace, qui ne peuvent avoir aucun fon-

dement matériel. Tels sont les rapports de direction : la droite et la gauche, le haut et le bas, le derrière et l'avant. Une chose reste toujours identique avec elle-même, qu'elle soit à droite ou à gauche ; et cependant nous distinguons ces deux positions. Comment distinguons-nous notre main droite de notre main gauche, sinon par quelque chose d'analogue à ce que les chimistes modernes appellent une dyssymétrie ? Toutes deux peuvent être considérées comme identiques, quant à leur étendue dans l'espace, et pourtant nous ne confondons pas l'une avec l'autre. Comment donc expliquer cela par les choses elles-mêmes comme le veut Leibniz ? c'est impossible. Supposons, ajoutait Kant, que Dieu n'eût créé qu'une seule chose, une main : cette main ne pouvant être comparée à aucune autre ne serait ni droite ni gauche, et pourtant notre esprit réclame absolument qu'elle soit l'un ou l'autre. Dans le petit traité *Des différentes directions de l'espace* publié en 1768, Kant rejetait la théorie leibnizienne, sans rien de plus. Mais si l'espace est la condition d'existence des objets extérieurs, et s'il n'est pas dans les objets, reste qu'il soit dans le sujet, qu'il soit la *condition subjective* de toute connaissance des objets. Il y a des instruments d'optique qui font varier l'apparence des choses : de même notre sensibilité est une lentille qui nous fait voir les choses sous la forme de l'espace. Elle est l'instrument qui donne la forme des formes : l'espace. Tel est le premier pas fait par Kant vers l'idéalisme.

L'histoire de la philosophie montre que toute théorie de l'espace a pour complément une théorie analogue du temps. Kant transporta donc son hypothèse de l'espace au temps : le temps étant la forme de la sensibilité *interne*, comme l'espace est la forme de la sensibilité *externe*. Mais ici se présente une difficulté : si le *moi* ne peut se voir lui-même que sous la condition subjective du temps, il en résulte donc qu'il ne se voit pas tel qu'il est. Cette conclusion paraît dure à accepter. Depuis Descartes on est habitué à dire : rien n'est plus sûr, plus immédiatement connu pour moi que mon *moi* ; j'en ai une conscience parfaite et claire. Comment admettre que ce *moi*, au lieu de se connaître de science certaine ne fasse que *s'apparaître* à lui-même ? Kant répond que la conscience est un dédoublement, qu'elle contient à la fois le sujet et l'objet ; que c'est un fait incompréhensible sans doute, mais un fait que toute philosophie accepte et doit nécessairement accepter. Ceci admis, la logique nous force aussi d'admettre que tout être ne peut s'apercevoir que selon sa propre forme, et comme la sensibilité interne est liée à la forme de la succession, et par conséquent du temps, le *moi*, — quelle que soit sa nature intime, — ne peut se connaître que sous la forme du temps.

Telles étaient les conclusions de Kant dans sa thèse inaugurale de 1770 : *Des principes et de la forme du monde intelligible et du monde sensible*, qui le fit nommer professeur à l'université de Königsberg. Toutefois, il limitait sa thèse à la sensibilité : « La sensibilité, disait-il, nous montre les choses comme elles paraissent. L'entendement nous les montre comme elles sont. »

Mais Kant ne devait pas tarder à étendre les conclusions de sa doctrine à l'intelligence elle-même. En effet, les données de la sensibilité entrent dans les concepts de l'entendement. La pensée est impossible sans des données préalables fournies par les sens. Il en résulterait donc que les concep-

tions les plus élevées sont inséparables elles-mêmes des formes de la sensibilité.

Voici sous quelle forme la question se posait pour Kant : Il y a des lois mathématiques d'une certitude parfaite; ainsi nous savons que toute surface est égale au produit de sa base par sa hauteur. Cela est vrai des choses elles-mêmes, car l'expérience vérifie la démonstration géométrique. Les mouvements ont de même leurs lois mathématiques qui sont vérifiées avec une grande précision : l'astronome peut calculer le jour, l'heure, la minute d'apparition d'une éclipse. Nous pouvons donc connaître quelque chose *a priori*. Mais comment pouvons-nous connaître quelque chose dans la nature avant de l'avoir vu? Dire avec l'empirisme que c'est par induction, que nous concluons d'un grand nombre de faits passés à un fait à venir, ce n'est pas répondre; car un pareil procédé ne peut nous donner qu'une grande probabilité, jamais une certitude. Nous affirmons de même que tout ce qui se produit suppose une cause; qu'il y a toujours la même quantité de matière dans la nature, etc., etc. Bref, il y a dans les sciences de la nature des données *a priori*. Comment donc, en ce qui touche l'expérience, pouvons-nous savoir quelque chose d'avance et infailliblement? Et remarquons de quoi précisément il s'agit ici. Il ne s'agit pas de cette nécessité purement logique qui lie l'attribut à un sujet dont il est affirmé. Il ne s'agit pas davantage de l'accord de notre pensée avec les choses, comme quand nous disons : Tous les corps sont pesants. Il s'agit d'un accord de la pensée avec les choses, mais qui est antérieur à l'expérience elle-même. C'est là ce qui est embarrassant à expliquer. Dans le premier cas, rien d'étonnant qu'on puisse tirer un attribut de son sujet (jugement analytique); dans le second cas, rien d'étonnant non plus qu'on affirme un fait d'expérience actuelle (jugement synthétique); mais, dans le troisième cas, on affirme une règle applicable à l'expérience, quoique l'expérience actuelle ne la donne pas. La question qui se pose à nous est donc celle-ci : Comment est possible une connaissance *a priori* ayant une valeur objective?

Pourquoi, dit Kant, ne pas appliquer à l'entendement ce qui a été dit de la sensibilité? Pourquoi ne pas considérer la cause et la substance comme ayant le même caractère subjectif que nous avons reconnu dans l'espace et le temps. Si cela est établi, — et Kant y a consacré un tiers de sa *Critique*, — une réponse est possible à la question posée ci-dessus. Dire que la nature a des lois, c'est dire que l'esprit humain a des lois. L'esprit humain est le législateur de la nature, non son créateur; toutefois, Kant ne l'a jamais admis : ce sont ses successeurs qui, faisant un pas de plus, ont professé le pur idéalisme. L'ordre qui paraît exister dans les phénomènes, c'est donc en réalité nous qui l'y mettons. Si les formes de notre pensée disparaissaient, tout ordre disparaîtrait avec elles; la pensée tomberait dans le chaos. Nous serions dans cet état de conscience vague et indistincte qui doit exister chez les animaux inférieurs auxquels manquent ces notions coordonnatrices.

En définitive, nous arrivons à cette conclusion : sensibilité et intelligence, c'est tout un. La seule différence, c'est que la première est active, la seconde passive. A l'une correspond une matière première à l'état de chaos; à l'autre une expérience ordonnée suivant des lois : ce que nous appelons nature. La connaissance réelle se compose donc de deux

choses : la matière qui ne vient pas de nous; la forme qui venant de nous, est subjective.

Voilà la connaissance expérimentale expliquée. Mais est-ce tout? Il y a certaines notions qui prétendent dépasser l'expérience. Kant les ramène à trois : l'âme, le monde et Dieu. Que valent-elles? Répondre à cette question, c'est dire si la métaphysique est possible ou non.

Remarquons bien la marche suivie par Kant dans sa *Critique*. Il se pose successivement ces trois questions : les mathématiques, la physique pure, la métaphysique, sont-elles possibles?

La possibilité des mathématiques est établie par la théorie des formes de la sensibilité, c'est-à-dire de l'espace et du temps.

La possibilité de la physique est établie par la critique des formes de l'entendement, qui nous a montré comment nous pouvons avoir de la nature une connaissance *a priori*.

La possibilité de la métaphysique est-elle établie? D'abord, cette possibilité n'était discutable qu'en théorie pour ce qui concerne les mathématiques et la physique pure, puisqu'en fait elles sont. La métaphysique, au contraire, n'est pas. Elle n'existe, du moins, qu'à l'état de tendance, de tentation éternelle pour l'esprit humain. Est-elle donc possible? Ici se place le long réquisitoire de Kant contre la métaphysique, qui aboutit à cette conclusion : elle n'est pas possible. Cette partie négative de la *Critique* étant de beaucoup la mieux connue, il est inutile d'y insister dans cet exposé rapide. Il convient mieux d'insister sur la partie positive, c'est-à-dire de montrer comment de cette critique acharnée de la métaphysique une métaphysique a pu naître, celle de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Herbart, de Schopenhauer, qui doit faire l'objet de notre étude de cette année.

Au nombre des remarques les plus originales de Kant, il faut citer celle-ci : qu'il est dans la nature de l'esprit humain de classer les phénomènes dans des séries. Le temps et l'espace sont, comme nous l'avons vu, le point de départ ou du moins la condition de toute pensée. Or le temps est une série. L'espace est une série, car pour aller d'un point à un autre il faut traverser des positions intermédiaires. La pensée est donc liée à cette nécessité de se produire sous la forme de séries. Et le besoin d'absolu fait que la science doit supposer que ces séries ne sont pas des fragments, mais qu'elles forment des totalités. Mais la pensée est en même temps soumise à une autre nécessité : c'est que ces séries, prises dans leur totalité, se présentent à elle sous deux formes contradictoires et cependant également probables. Ainsi, en considérant la série des phénomènes qui constituent l'univers, on peut également établir qu'elle a eu et qu'elle n'a pas eu de commencement, qu'elle aura et qu'elle n'aura pas de fin. Tel est le fond des célèbres *antinomies* de la raison pure. Ce qui est curieux, c'est que nous verrons sortir de là, chez les successeurs de Kant, une nouvelle forme de métaphysique. La contradiction sera posée par Hegel comme la condition même des choses, comme la condition de toute réalité et de toute vie. Toute chose n'est qu'autant qu'elle renferme en soi le oui et le non et qu'elle les réconcilie.

Parmi les antinomies kantienues, il y en a une, la quatrième, qui oppose l'une à l'autre, comme inconciliables, la nécessité et la liberté. Cette antinomie est pour l'homme la plus importante et, si l'on peut ainsi parler, la plus dramatique; car, à la rigueur, on peut dire qu'il ne nous importe qu'à demi

de savoir si le monde a un commencement, ou s'il n'a ni commencement ni fin; s'il y a des atomes ou s'il n'y en a pas, etc. Mais s'il est vrai, comme le veut la science, que tout est régi par une nécessité immuable, s'il n'y a aucun *hiatus* possible dans la série des effets et des causes, alors toute liberté disparaît et avec elle toute responsabilité et toute morale. Si, au contraire, comme le veut la morale, nous admettons la liberté, alors nous laissons entrer dans la série des phénomènes un principe d'indétermination; la chaîne des effets et des causes est interrompue; l'ordre disparaît de la nature et la science avec lui. L'antinomie se pose donc en réalité entre la science et la morale. Laquelle des deux faut-il sacrifier à l'autre? Toutes deux ne sont-elles pas pour l'homme d'un intérêt également cher?

Kant distingue deux catégories d'antinomies : celles qui sont insolubles; celles qui peuvent se résoudre. Celle-ci est du nombre des dernières. Mais où faut-il en chercher la solution? C'est ici que Kant nous laisse entrevoir la possibilité d'une nouvelle métaphysique, c'est-à-dire d'une façon nouvelle de poser les questions, qui consiste à se placer sur le terrain de la morale. La *Critique de la raison pratique* développe ce point plus particulièrement. Sans y insister ici, montrons comment Kant pense qu'on peut résoudre l'antinomie entre la liberté et la nécessité. C'est par l'*idéalisme*. Si le monde des phénomènes est tenu pour une réalité, alors la nécessité qui est la loi des phénomènes a une valeur absolue, et il faut reléguer la liberté dans le monde des apparences. Si au contraire, comme le croit Kant, le monde des phénomènes est l'apparence, la liberté n'est plus en contradiction avec lui. La liberté et la nécessité règnent chacune dans un monde à part : la nécessité est la loi des apparences; la liberté est la loi de la réalité. Il y a donc une conciliation possible entre ces deux termes qui semblent inconciliables; et si l'on consent à placer la liberté en dehors du monde des phénomènes, elle apparaît dès lors comme possible, c'est-à-dire qu'elle n'est plus en contradiction ni avec les faits, ni avec le raisonnement. Mais cette possibilité est-elle une *réalité*? Oui, dit Kant, la loi morale l'exige : « Tu dois, donc tu peux. » En ce sens, la liberté ne se prouve pas; aussi Kant disait-il qu'il voulait substituer la croyance à la science.

L'idéalisme kantien, qui consiste dans la distinction très-nette, inconnue avant lui, entre les choses telles qu'elles paraissent et telles qu'elles sont, est la base essentielle de la métaphysique allemande du XIX<sup>e</sup> siècle. Seulement les disciples reprocheront au maître de n'être pas allé assez loin, et nous les verrons aboutir logiquement à l'idéalisme absolu.

Rédigé par \*\*\*.

## ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

M. FOUCHER DE CAREIL.

Leibniz et Pierre le Grand (1)

V

Leibniz était décidément en faveur auprès du czar; Pierre avait voulu l'emmenner à Toopliz et peut-être même plus loin. Notre philosophe voyagea en compagnie du comte Menschikoff et suivit la cour à Dresde. Il ne négligea pas cette occasion de lui recommander ses livres, ses recueils polyglottes et ses problèmes de géographie transcendante, et de glisser dans les mains du chancelier Golofkin la liste de ses *desiderata* sur la Russie (2).

En même temps, il écrivait à Stephan Jaworsky, métropolitain de Rjasan et vicaire du siège patriarcal, dans le même but, et il s'adressait à l'Anglais Ferguson, professeur de mathématiques à Moscou. La mort d'un médecin du czar, Donelli, lui suggéra la pensée de le remplacer par Schenchzer, naturaliste et professeur à Zurich. Ce fut toute une diplomatie avec le médecin principal, Areskin, et le chancelier de Sa Majesté, pour l'enlever à la Suisse et le donner à la Russie; mais il échoua et il en ressentit un vif chagrin pour la science.

De Dresde, où il prit congé du czar, Leibniz vint à Vienne : « J'ai pris congé de Sa Majesté à Dresde, écrit-il à Bernstorff, et j'avais dessein de m'en retourner, mais je fus un peu arrêté par le pied. En attendant, j'appris une nouvelle : que l'empereur même était disposé à favoriser les recherches historiques; et, de plus, il s'offrit une belle occasion d'aller commodément à Vienne presque sans dépense en compagnie d'un seigneur qui en fut bien aise et, chemin faisant, j'y ai été entièrement remis (3). »

A Vienne, Leibniz retrouvait d'illustres protections et l'amitié du prince Eugène, mais il n'oubliait pas la Russie et il était exactement renseigné sur le czar. Hodannus et le duc Antoine Ulrich lui apprennent presque en même temps son arrivée à Stalzdahl, dans le Brunswick; il espérait toujours que si l'on pouvait former l'alliance rêvée entre le czar et l'empereur, la paix avec la France, cette paix d'Utrecht qu'il déclarait inexcusable dans sa lettre à un lord tory (4), n'était point encore faite. Il avait su se faire bien venir du comte Matwejeff, le successeur d'Urbich à Vienne; il lui remit (en mai 1713) un premier mémoire sur la ligne des hauts alliés du Nord, bientôt suivi d'un projet de circulaire aux trois chanceliers de l'empire, et enfin d'une lettre au czar qu'il

(1) Suite et fin. — Voy. les numéros 22 et 23.

(2) N<sup>o</sup> 179, p. 272. Il y mentionne les catalogues, dictionnaires et manuscrits sur la Russie, qu'il avait déjà demandés.

Dans une autre de ses notes, on retrouve la trace de ses études constantes sur la Russie : il y est question du *sterlef*, poisson du Volga, et d'un rat aquatique et musqué nommé *vichochol*, de l'élevage des troupeaux dans les steppes, de la confection du cuir de Russie, de la maladie et de l'étymologie slave du scorbut, de vulnéraire russe et de vingt autres choses.

(3) N<sup>o</sup> 191, p. 287.

(4) *Œuvres de Leibniz*, édition Foucher de Careil, t. IV, p. 1.